

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

ОРТОДОКСИЯ

ТЕМА НОМЕРА

Православная Белоруссия

- 12 В.А. ТЕПЛОВА
- 72 А.А. РОМАНЧУК
- 97 А.С. ХОТЕЕВ
- 119 А.А. РОМАНЧУК
- 142 А.Д. ГРОНСКИЙ
- 166 А.П. АНТОНЕНКО
- 179 В.В. ШИМОВ
- 205 Д.К. БЕЗНЮК
- 224 А.В. ЩИПКОВ
- 243 К.В. ШЕВЧЕНКО

ВЫХОДИТ 4 РАЗА В ГОД
С 2021 ГОДА



№ 2 / 2021

ISSN 2712-9276

ISSN 2712-9276

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

ОРТОДОКСИЯ

ТЕМА НОМЕРА

ПРАВОСЛАВНАЯ БЕЛОРУССИЯ

ВЫХОДИТ 4 РАЗА В ГОД
С 2021 ГОДА

№ 2 / 2021

ISSN 2712-9276

SCIENTIFIC JOURNAL

ORTHODOXIA

ISSUE TOPIC

ORTHODOX BELARUS

FREQUENCY: QUARTERLY
SINCE 2021

No. 2 / 2021

Главный редактор

Щипков Александр Владимирович — д-р полит. наук, декан социально-гуманитарного факультета РПУ св. Иоанна Богослова, профессор кафедры философии политики и права МГУ им. М. В. Ломоносова.

Заместитель главного редактора

Щипков Василий Александрович — канд. филос. наук, доцент кафедры международной журналистики МГИМО МИД России, директор Русской экспертной школы

Шеф-редактор

Михайлов Родион Владимирович — канд. полит. наук

Научный редактор

Пуцаев Юрий Владимирович — канд. филос. наук, научный сотрудник философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, старший научный сотрудник ИНИОН РАН

Члены редколлегии:

Минаков Аркадий Юрьевич — д-р ист. наук, профессор Воронежского государственного университета, директор Зональной научной библиотеки

Перевезенцев Сергей Вячеславович — д-р ист. наук, профессор кафедры истории социально-политических учений факультета политологии МГУ им. М. В. Ломоносова

Гайда Федор Александрович — д-р ист. наук, доцент кафедры истории России XIX века – начала XX века МГУ им. М. В. Ломоносова

Катасонов Владимир Николаевич — д-р филос. наук, д-р богословия, профессор Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Свидетельство о регистрации средства массовой информации: серия ПИ № ФС77-79913 от 18 декабря 2020 г.

Условия распространения материалов: контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

Учредитель, издатель, редакция: Автономная некоммерческая организация социального и творческого развития «Русская экспертная школа».

Адрес издателя: 119192, Россия, г. Москва, Мичуринский просп., д. 8, стр. 1, к. 1302

Сайт: www.journal-orthodoxia.ru

E-mail: mail@journal-orthodoxia.ru

Подписано в печать: 01.03.2021

Копирайт: © АНО «Русская экспертная школа», 2021

Индексирование: журнал входит в библиографическую базу данных РИНЦ

Цена: свободная

Отпечатано: АО «Первая Образцовая типография», филиал «Чеховский Печатный Двор».

Адрес: 142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1

Формат 70×100 1/16. Тираж 500 экз.

Editor-in-Chief

Alexander V. Shchipkov — Dr. Sci. (Political Studies), Dean of the Department of Social Studies and the Humanities, Russian Orthodox University of St. John the Divine

Deputy Editor-in-Chief

Vasily A. Shchipkov — Cand. Sci. (Philosophy), Assoc. Prof., School of International Journalism, MGIMO University, Director of the Russian Expert School

Chief Editor

Rodion V. Mikhailov — Cand. Sci. (Political Studies)

Scientific Editor

Yuri V. Pushchaev — Cand. Sci. (Philosophy), Researcher, Department of Philosophy, Lomonosov Moscow State University; Senior Researcher, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (INION RAN)

Editorial Board:

Arkady Yu. Minakov — Dr. Sci. (History), Prof., Voronezh State University, Director of the Zonal Scientific Library

Sergey V. Perevezentsev — Dr. Sci. (History), Prof., Department of the History of Social and Political Doctrines, Faculty of Political Sciences, Lomonosov Moscow State University

Fedor A. Gaida — Dr. Sci. (History), Assoc. Prof., Department of Russian History of the 19th – early 20th century, Lomonosov Moscow State University

Vladimir N. Katasonov — Dr. Sci (Philosophy), Dr. Sci (Theology), Prof., Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate Studies in Moscow

Mass Media Registration Certificate: PI No. FS77-79913 dated December 18, 2020

Distribution Terms: The content is available under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

Founder, Publisher, Editorial Office: Autonomous non-profit organization for social and creative development “Russian Expert School”.

Address: 119192, Russia, Moscow, Michurinsky ave., 8, building 1, room 1302

Website: www.journal-orthodoxia.ru

E-mail: mail@journal-orthodoxia.ru

Published: 01.03.2021

Copyright: © ANO Russian Expert School, 2021

Indexing: the Journal is included in the bibliographic database Russian Science Citation Index (RINTS)

Price: free

Printed: JSC “First Model Printing House”, Branch “Chekhov Printing House”

Address: 142300, Moscow Region, Chekhov, Poligrafistov St., 1

Format 70×100 1/16. Print run 500 copies.

Содержание

Представляем номер..... 7

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ СТАТЬИ

В.А. Теплова

Православие на землях Беларуси: страницы истории..... 12

А.А. Романчук

К вопросу о значении упразднения Брестской церковной унии в пределах Российской империи для Русской Православной Церкви и белорусского народа..... 72

А.С. Хотеев

Штрихи к духовному портрету униатского архиепископа Иосафата Кунцевича..... 97

А.А. Романчук

Штрихи к портрету архиерея-воссоединителя митрополита Иосифа (Семашко)..... 119

А.Д. Гронский

Белорусская Автокефальная Православная Церковь и её участие в политике (2014–2021 гг.)..... 142

А.П. Антоненко

Проект Союзного государства России и Белоруссии: факторы развития, стагнации, возрождения..... 166

В.В. Шимов

Общерусская идея против белорусского национализма: варианты национального самоопределения белорусов..... 179

Д.К. Безнюк

Развитие и состояние современной религиозной ситуации в Беларуси..... 205

А.В. Щипков

Гродненский нарратив в контексте современной политической посттеологии..... 224

РЕЦЕНЗИИ

К.В. Шевченко

К вопросу о роли церкви в Древней Руси: взгляд из современной Чехии (рецензия на главу «Dělníci poslední hodiny: Církevní organizace a křesťanství na Kyjevské Rusi» из книги Téra M. «Kyjevská Rus: dějiny, kultura, společnost»)..... 243

Contents

Presenting the Issue..... 7

RESEARCH ARTICLES

V.A. Teplova

Orthodoxy in the land of Belarus: pages of history..... 12

A.A. Romanchuk

Significance of abolishing the Brest Church Union within the Russian Empire for the Russian Orthodox Church and the Byelorussian People..... 72

A.S. Khoteyev

Few Strokes to the spiritual Portrait Hints of Uniate Archbishop Josaphat Kuntsevych..... 97

A.A. Romanchuk

Aspects of life of the reuniting archbishop, Metropolitan Józef (Siemaszko)..... 119

A.D. Gronsky

Byelorussian Autocephalous Orthodox Church and its participation in politics (2014–2021)..... 142

A.P. Antonenko

The project of the Union State of Russia and Byelorussia: development factors, stagnation, revival..... 166

V.V. Shimov

All-Russian idea versus Byelorussian nationalism: variants of Byelorussians' national self-determination..... 179

D.K. Bezniuk

The Development and State of the Modern Religious Situation in Byelorussia..... 205

A.V. Shchipkov

The Grodno Narrative in the Context of Modern Political Post-Theology..... 224

REVIEW

K. V. Shevchenko

To the role of the church in Ancient Russia: a view from modern Czech Republic (review of the chapter “Dělníci poslední hodiny: Církevní organizace a křesťanství na Kyjevské Rusi” from the book by M. Těra “Kyjevská Rus: dějiny, kultura, společnost”)..... 243

Представляем номер: «Православная Белоруссия»

Мы представляем новый номер научного журнала «Ортодоксия». Тема номера — «Православная Белоруссия».

Излишне говорить, особенно в связи с прошлогодними событиями, насколько сейчас для России актуальна тема Белоруссии как её ближайшего союзника. Как показывает пример Украины, летом 2020 года в Белоруссии, в той точке бифуркации, в которой она находилась, речь шла не только о политических, но во многом и о религиозных проблемах и вопросах. Поэтому нам показалось логичным, чтобы авторы настоящего номера сосредоточились на анализе прошлого и нынешнего состояния религиозной жизни на белорусских землях, а именно — на Православии и его судьбе в этом регионе. Особое внимание было уделено связям между церковно-религиозными и социально-политическими процессами. Важность этой темы, повторюсь, трудно переоценить: многие процессы, которые происходят сегодня в Белоруссии, являются типичными для всего постсоветского пространства, а также позволяют с иного и очень важного ракурса взглянуть на изучение духовных и политических путей исторической Руси.

Открывает номер статья В.А. Тепловой «Православие на землях Беларуси: страницы истории». Валентина Анатольевна — ведущий и наиболее авторитетный специалист в Белоруссии по истории православия на белорусских землях, воспитавший не одно поколение учёных. Можно с уверенностью сказать, что она создала научную школу, у которой нет официального названия, но есть последователи и ученики, которые развивают её научные и творческие подходы. Мы попросили Валентину Анатольевну подготовить для настоящего номера особый текст — обзор истории Православия на белорусских землях. Автор посвятил этой теме не одно десятилетие и подготовил более сотни публикаций. С удовлетворением констатируем, что статья получилась. Она представляет структурированные части и выжимки из более ранних текстов автора, а также новые оригинальные дополнения и обобщения. Именно поэтому текст материала получился значительным по объёму. Статья анализирует основные периоды и вехи истории православия на белорусской земле: становление Православия после Крещения Руси, монголо-татарское нашествие на Русь, возникновение Великого княжества Литовского, Брестская церковная уния, жизнь

православия в условиях давления латино-католической культуры, преодоление религиозного раскола в XIX веке. Повествование заканчивается накануне XX века. В определённом смысле эта статья является базовой для разговора о текущих религиозных процессах в Белоруссии. Надеемся, что российская научная аудитория откроет для себя интересного и фундаментального учёного, редкого специалиста по истории православия «на западнорусских землях». В настоящее время В.А. Теплова руководит кафедрой церковной истории и церковно-практических дисциплин в Минской духовной академии.

Продолжил историческое исследование протоиерей А.А. Романчук — в статье «К вопросу о значении упразднения Брестской церковной унии в пределах Российской империи для Русской Православной Церкви и белорусского народа». Он проанализировал исторические причины и последствия Брестской унии, которая завершилась в 1875 году. Массовый отказ белорусов от униатского проекта остановил латинизацию, а также в определённой степени и полонизацию этих земель.

Тема униатства получила продолжение в статье иерея А.С. Хотеева «Штрихи к духовному портрету униатского архиепископа Иосафата Кунцевича». Автором обозначены главные черты духовной жизни Полоцкого архиепископа-униата Иосафата Кунцевича (1580–1623), погибшего в ходе восстания жителей Витебска. А.С. Хотеев отмечает существование принципиально разных векторов и подходов к трактовке этой исторической фигуры в католической и православной традициях.

В формате жизнеописательно-портретной статьи представлены «Штрихи к портрету архиерея-воссоединителя митрополита Иосифа (Семашко)» протоиерея А.А. Романчука. В статье анализируются различные аспекты личности и деяний митрополита Литовского и Виленского Иосифа (Семашко), который сыграл определяющую роль в процессе воссоединения белорусско-украинских униатов с православными в 1839 году.

Стоит отметить, что причины и последствия униатства всё ещё до конца не осмыслены в академическом пространстве. По мнению авторов номера, униатский фактор продолжает играть существенную роль в текущих общественно-политических процессах в Белоруссии.

Материал А.Д. Гронского «Белорусская Автокефальная Православная Церковь и её участие в политике (2014–2021 гг.)» исследует

роль религиозных расколов в политической ситуации в современной Белоруссии. Эта задача осуществлена через анализ деятельности религиозной организации «Белорусская автокефальная православная церковь» (БАПЦ), организованной в 1948 году в Западной Германии.

Статья А.П. Антоненко «Проект Союзного государства России и Белоруссии: факторы развития, стагнации, возрождения» рассматривает долгий и извилистый путь развития проекта Союзного государства. По мнению автора, с 2018 года Россию перестал устраивать сложившийся формат отношений с соседом, произошли кардинальные изменения в мировой экономике, стало неизбежным активное участие Белоруссии в евразийских и российско-китайских торгово-интеграционных проектах. Данная статья была принята к печати ещё до того, как Москва и Минск подписали в ноябре 2021 г. дорожные карты интеграции. После этого события интеграционный процесс должен был бы ускориться, чего пока, впрочем, не произошло. Однако ситуация требует от элит России и Белоруссии принятия новой реальности, того, что мир изменился. Уличные волнения в Белоруссии в 2020 году показали, что многовекторная политика Минска имеет не только преимущества, но и слабые стороны, способные разбалансировать систему, поставив её на грань выживания. Белорусские власти в очередной раз встали перед фактом, что отсутствие интеграционных действий приводит к кризису. Однако ещё предстоит найти ответы на вопросы: насколько глубоко белорусские элиты понимают сложившуюся ситуацию, способны ли они предложить и запустить модель реальной интеграции, которая поможет стабилизировать внутреннюю ситуацию; будут ли возникать попытки тормозить интеграцию, несмотря на начало реализации дорожных карт.

В материале В.В. Шимова «Общерусская идея против белорусского национализма: варианты национального самоопределения белорусов» рассматриваются перспективы двух альтернативных проектов национального самоопределения белорусов: общерусская идея и идея с этнонационалистским идейным базисом. Во втором случае неизбежно смещение Белоруссии в зону польско-католического геополитического и культурного влияния и превращение её в культурную и экономическую периферию, тогда как в общерусском проекте белорусы с их культурно-историческим опытом воспринимаются как равные.

Материал Д.К. Безнюка «Развитие и состояние современной религиозной ситуации в Беларуси» прослеживает социологическую

динамику развития современной религиозной ситуации и религиозной политики в Республике. При этом автор выделяет три этапа институализации данной политики: либерализацию советского правового наследия в области свободы совести (1991–1994 гг.); «работу над ошибками» и пересмотр проделанной работы (1995–2000 гг.); и, наконец, формирование современной системы государственно-конфессиональных отношений (с 2001 г.).

Статья А.В. Щипкова «Гродненский нарратив в контексте современной политической посттеологии» посвящена анализу религиозной политологии, характерной для идеологов церковного либерализма. Это явление рассматривается автором на примере ситуации в Гродненской епархии в период белорусских политических волнений (2020–2021 гг.), в качестве материала привлекаются проповеди и выступления архиеп. Артемия (Кищенко) и его единомышленников. В статье также анализируются феномены «политического католицизма», польского фактора в белорусских политических процессах, а также негативные экклезиологические последствия теологизации политических дискурсов.

К.В. Шевченко закрывает номер материалом «К вопросу о роли церкви в древней Руси: взгляд из современной Чехии». Этот текст представляет собой рецензию на главу «*Dělníci poslední hodiny: Církevní organizace a křesťanství na Kyjevské Rusi*» из книги современного чешского историка М. Тэра «*Kyjevská Rus: dějiny, kultura, společnost*» (2019). Профессор Шевченко отмечает заметный рост интереса к древнерусской эпохе в чешской историографии, подчёркивает полезность для постсоветской аудитории этого фундаментального и добросовестного с точки зрения научных критериев труда. К.В. Шевченко считает важным то обстоятельство, что «чешский историк проводит любопытную параллель между монгольским завоеванием, положившим начало разделению ранее единой русской церкви, и более поздними униатскими проектами, направленными на усиление церковной раздробленности в исторических русских землях» и указывает на то, что «взаимные контакты между центрами славянской образованности в Чехии, Венгрии, Хорватии, Болгарии и на Руси создавали специфическое пространство под названием *Slavia Cyrilomethodiana*».

Проводя исследование религиозной и политической жизни Белоруссии, редакция и авторы журнала «Ортодоксия» старались не упустить из поля зрения текущие изменения в секулярном политическом

и социокультурном контексте. Многие свидетельствуют о том, что падает доверие наций к секулярному глобалистскому проекту. Вхождение в мировое сообщество на условиях утраты политического, культурного и ценностного суверенитета всё реже представляется привлекательным путём. Растёт значение регионального измерения глобальных политических процессов, качественный анализ которых требует особо внимательного отношения к религиозному и теологическому факторам.

Александр Щипков

В.А. Теплова

МИНСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ ИМЕНИ СВЯТИТЕЛЯ КИРИЛЛА ТУРОВСКОГО,
МИНСК, БЕЛОРУССИЯ

Православие на землях Беларуси: страницы истории¹

Аннотация. В статье рассказывается о том, что исторический путь Православия на землях нынешней Белоруссии насчитывает более тысячи лет и отличается большим своеобразием. Государства, в состав которых входили западнорусские земли, оказывали решающее влияние на состояние церковной жизни населения этих территорий. Православие пришло на земли нынешней Белоруссии вместе с крещением всей Руси в конце X века. Это было начало сложного и долговременного процесса христианизации огромного Древнерусского государства, политического объединения восточнославянских племён. Можно утверждать, что к концу XI века земли нынешней Белоруссии были православными. Второй период истории Православия на древнерусских землях связан с образованием Великого княжества Литовского и длился вплоть до провозглашения Брестской церковной унии (вторая половина XIII века — конец XVI века). Его характерной чертой является постепенная утрата позиций Православной Церкви в результате политики религиозной индифферентности, проводимой языческими властями Великого княжества Литовского, а с 1387 года — открытой поддержки Римско-католической церкви, закончившийся принятием Брестской церковной унии. Третий период (XVII век — конец XVIII века) был временем борьбы за выживание в условиях господства католицизма и антиправославного законодательства,

¹ В публикации автор использовал в том числе материалы своих исследований, выходявших ранее (см. Список литературы).

действие которого поставили Православную Церковь на грань исчезновения. Конец XVIII — начало XX века характеризуется включением территорий Белой Руси в состав Российской империи. Это было время возрождения Православия и воссоединения белорусского народа, разделённого Брестской церковной унией на православных и униатов. Советские годы в истории Русской Православной Церкви в Белоруссии связаны с тяжёлыми испытаниями, которые Православная Церковь пережила в советское время. Современный период в истории Православной Церкви в Белоруссии начинается с учреждения Белорусского Экзархата Московского Патриархата в 1989 году и продолжается вплоть до сегодняшнего дня. Он характеризуется непростым процессом духовного возрождения общества и стремительного восстановления позиций Православия в суверенной Республике Беларусь.

Ключевые слова: Православие, крещение, католичество, Брестская церковная уния, Полоцкое княжество, Великое княжество Литовское, Беларусь, Русская Православная Церковь, Белорусская Православная Церковь, Белорусский Экзархат, воссоединение, упразднение, белорусский народ, возрождение, святость

Для цитирования: Теплова В.А. Православие на землях Беларуси: страницы истории. *Ортодоксия*. 2021. №2. С. 12–71. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-2-12-71

В наступившем 2022 году Белорусская Православная Церковь отмечает 1030-летие прихода Православия на белорусскую землю. Этот более чем тысячелетний путь не был простым. Православие на территории нынешней Белоруссии не раз стояло перед угрозой исчезновения. Однако Промысл Божий, стойкость в вере простого народа и мученичество его святых подвижников сохранили традиции древнего православного благочестия. Они живы и сегодня.

История Православной Церкви в Белоруссии неразрывно связана с историей государственных образований, существовавших на её территории: Полоцкого и Туровского княжеств, Великого княжества Литовского, Речи Посполитой, Российской империи, Советского государства, правящие круги которых зачастую оказывали решающее влияние

на состояние церковной жизни населения этих земель. Исходя из этого в истории Православной Церкви в Белоруссии можно выделить шесть периодов: первый — от времени Крещения Руси до середины XIII века, когда под ударами монголо-татар пала Восточная и Южная Русь (X век — первая половина XIII века). Это было время утверждения христианского вероучения, становления церковной структуры, традиций православной культуры. Второй период связан с образованием Великого княжества Литовского до провозглашения Брестской церковной унии (вторая половина XIII века — конец XVI века). Его характерной чертой является постепенная утрата позиций Православной Церкви в результате политики религиозной индифферентности, проводимой языческими властями Великого княжества Литовского, а с 1387 года — открытой поддержки Римско-католической церкви. Закончился данный период принятием Брестской церковной унии. Третий период (XVII век — конец XVIII века) — время борьбы за выживание в условиях господства католицизма и антиправославного законодательства, действия которого поставили Православную Церковь на грань исчезновения и создали в Речи Посполитой проблему диссидентства. Четвёртый период (конец XVIII века — начало XX века) — включение территорий Белой Руси в состав Российской империи, период возрождения Православия и воссоединения белорусского народа, разделённого Брестской церковной унией на православных и униатов (1795–1917 гг.). Пятый период (1917–1988 гг.) связан с тяжёлыми испытаниями, которые Православная Церковь пережила в советское время. Новейший период в истории Белорусской Православной Церкви начинается с учреждения Белорусского Экзархата Московского Патриархата в 1989 году и продолжается вплоть до сегодняшнего дня. Он характеризуется непростым процессом духовного возрождения общества и стремительного восстановления позиций Православия в суверенной Республике Беларусь.

Настоящее исследование рассматривает историю православия на белорусских землях до 1917 года.

Возникновение Православия и его распространение на древних западнорусских землях в X–XIII веках

Православие пришло на земли нынешней Белоруссии вместе с крещением всей Руси в конце X века. Это было начало сложного и долговременного процесса христианизации огромного Древнерусского государства,

политического объединения восточнославянских племён. «В лето 990 ..., – говорится в Густынской летописи, – Владимир разделил Русскую землю на 12 княжений, сыном своим двенадцатым: во-первых, посади на великом княжении Новгородском старейшего сына своего Вышеслава, в Полотеске — Изяслава... Посла же с ними и священники, заповеда сыном своим, до каждо по области своей повелевает учить и крестить людей, и церкви ставити; еже и бысть» (Полное собрание... 1843: 259).

Однако традиция церковного предания связывает начало распространения слова Божия ещё с апостолом Андреем. Не исключено, что задолго до официального принятия новой религии уже во второй половине IX века — середине X века христианство было известно жителям земель нынешней Белоруссии (о распространении христианства на всём пространстве Руси до св. Владимира см.: Свет веры, Свет книги... 2016: 4–170). Заслуживает внимания тот факт, что в 865 году (по другим сведениям — в 867 году) Полоцк, являвшийся племенным центром кривичей, подвергся нападению киевских князей Аскольда и Дира, принявших крещение в начале 60-х годов IX века при Константинопольском патриархе Фотии. Знакомству кривичей-полочан с христианством могло способствовать участие их дружины в 907 году в походе киевского князя Олега на Константинополь. В 944 году кривичи совершили аналогичный поход в составе войск князя Игоря, часть дружины которого исповедовала христианство. Участники походов на Византию из древнерусских земель не только знакомились с результатами византийской цивилизации, но и усваивали вместе с ними основы Православия. Источником знакомства с христианством могла быть и Скандинавия, с которой население нынешних белорусских земель находилось в оживлённых торговых сношениях. Вполне вероятно, что полоцкий князь Рогволод и его семья с сочувствием относились к христианской вере, а в столице княжества имелись христианские храмы. При раскопках на месте возведённого в XI веке каменного Софийского собора было обнаружено большое кострище. Можно предположить, это были остатки деревянного храма, сгоревшего ещё во время пожара 975 года при взятии Полоцка войсками князя Владимира.

Вполне вероятно, что христианская община в Полоцке возникла в результате проповеди, с которой по Днепру и Припяти на север Руси приходила равноапостольная княгиня Ольга, предшественница

святого равноапостольного князя Владимира. Витебская летопись, переписанная мещанином Михаилом Панцирным, под 974 годом упоминает о закладке в Витебске великой княгиней Ольгой церковью Благовещения и Архангела Михаила.

О первых шагах христианства на полотчине повествует и скандинавская «Сага о крещении», рассказывающая о святом Торвальде Кондрансоне, крестившем исландские земли. Возвращаясь на места своих равноапостольных трудов из паломничества в Иерусалим и Константинополь, в 986 году Торвальд по распоряжению византийского императора Василия II прибывает в Полоцк с помощником Стевниром Таргельсоном. Неподдалёку от Полоцка он основывает монастырь во имя св. Иоанна Предтечи, где и был погребён в 1000 году.

Первая епископская кафедра на землях нынешней Белоруссии была учреждена в 992 году в Полоцке в числе тех десяти епархий, которые возникли на Руси в конце X–XI веков. Такие события, как свержение языческих богов, крещение огнём и мечом, которые на первом этапе сопровождали принятие христианства в Киеве и Новгороде, в Полоцке неизвестны. Возможно, это объясняется тем, что политика полоцкого князя Изяслава, с именем которого связано начало распространения христианства, отличалась необычайной для того сурового времени мягкостью и терпимостью. «Бысть же сей князь тих и кроток, и смирен, и милостив, и любя зело и почитая священнический чин и иноческий, и прилежаша прочитанию божественных писаний, и отвращался от суетных глумлений, и слёзен, и умилен, и долготерпив», – рассказывает Никоновская летопись о родоначальнике полоцких изяславичей (Полное собрание... 1862: 68). По-видимому, в таком же духе действовал и прибывший с ним епископ, имя которого источники не сохранили.

Первым полоцким владыкой, упоминаемым в Ипатьевской и Лаврентьевской летописях под 1105 годом, был свт. Мина: «Того же лета постави [митрополит Никифор I] Мину Полотьску месяца декабря в 13 день». Известно, что на Полоцкую кафедру он был поставлен из числа насельников Киево-Печерского монастыря, что в 1115 году Мина участвовал в перенесении мощей мучеников Бориса и Глеба (Приселков 2003: 181; Кривонос 2012: 15–17), что в 1116 году он скончался. Не сохранилось сведений о причислении епископа к лику святых, хотя в работе архимандрита Леонида (Кавелина) «Сведения о всех святых

подвижниках благочестия на Руси», вышедшей в 1891 году, епископ Мина называется местно чтимым, как иерарх из числа Киево-Печерских иноков (Кавелин 1891).

В житии преподобной Евфросинии, игуменьи Полоцкой (1101–1173 гг.), говорится о том, что занимавший в начальные годы её монашества Полоцкую кафедру епископ Илия (20–30-е годы XII века) хорошо знал, что до его предшественника св. Мины Полоцкую кафедру окормлял целый ряд епископов, погребённых в храме-усыпальнице в имении Сельцо, пожертвованном Евфросинии для основания в нём монастыря. Уступая Евфросинии «местечко Сельце», принадлежавшее архиерейскому дому, епископ Илия сказал: «Есть там церковь Всемилоственного Спаса, идеже братия наша лежат, прежде нас бывшие епископы». По сведениям В. Татищева и митрополита Платона (Левшина) в конце XI века — начале XII века епископом Полоцким был Никифор (ум. в 1121 году), ставший затем Киевским митрополитом. В Ипатьевской летописи под 1143 годом упоминается также о поставлении Киевским митрополитом в Полоцк епископа Козьмы: «поставиша епископа Козму». Возможно, он прибыл в Полоцк из Византии тремя годами ранее вместе с полоцкими князьями, вернувшимися из десятилетнего изгнания. Епископ Полоцкий в 1147 году присутствовал на соборе в Киеве по случаю поставления на митрополичью кафедру Климента Смолятича. Есть предположения, что он выступил противником этого события, и после победы национальной партии в вопросе о самостоятельности русской митрополии был лишён кафедры. Но, когда верх одержала партия грекофилов, он вернулся на кафедру (Мельников 1992: 23). Последнее упоминание епископа Козьмы датируется 1156 годом.

Преемником Козьмы был епископ свт. Дионисий, время хиротонии которого колеблется в пределах от 1169 до 1183 года. Возможно, именно по его благословию преподобная Евфросиния Полоцкая отправилась в паломничество на Святую Землю. Вероятно, он же был инициатором её церковного прославления, так как именно при нём было написано её житие и в её честь составлена служба. Ипатьевская летопись свидетельствует, что после кончины Дионисия в 1182 или 1183 году Полоцкую кафедру уже возглавлял епископ, грек Николай. В том же году при пострижении игумена Василия Новгородского митрополитом Киевским Никифором II в Киеве присутствовал среди других епископов и «Никола Полотский епископ». Он управлял епархией до 1218 года. В этот же

1218 год упоминается Полоцкий епископ Владимир, а около 1231 года — епископ Алексей «Олекса».

Если время основания Полоцкой кафедры у историков особых разногласий не вызывает, то обстоятельства возникновения Туровской епархии не совсем ясны. Киево-Печерский патерик, редакции архимандрита Иосифа (Тризны), датой основания Туровской епископии называет 1005 год. Такого же мнения придерживаются и современные исследователи. Например, Г.В. Штыхов считает, что для более раннего возникновения кафедры в Турове не было благоприятных условий. Христианские миссионеры на лесистых и заболоченных территориях, где проживало местное языческое население, встречались с большими трудностями и даже погибали.

Однако, по мнению другого белорусского исследователя П.Ф. Лысенко, использование Киево-Печерского патерика XVII века для определения даты основания Туровской епархии, неправомерно. Во всех его ранних версиях источник, позволяющий говорить о возникновении Туровской епархии в 1005 году, отсутствует. Это даёт историку основание для допущения более ранней даты учреждения епископской кафедры в Турове. Доказательством для такого предположения П.Ф. Лысенко считает географическую близость Турова к Киеву, центру христианизации Восточной Европы, и важнейшим для Киевского княжества городам, куда по летописному порядку получали назначения сыновья Владимира.

Исследователь относит возникновение Туровской епархии к 992 году (Лысенко 2005: 17–23). В предполагаемой датировке П.Ф. Лысенко не оригинален. Об одновременности учреждения Полоцкой и Туровской епархий говорит Е.Е. Голубинский (Голубинский 2002: 335). Такого же мнения придерживается и И.Ю. Брайчевский (Брайчевский 1989: 193).

Безусловно, учреждение епископской кафедры в Турове не было актом случайным. Город со времени своего возникновения являлся не просто важным политическим, но и сакральным центром. Это отличало его от большинства других городов древней Беларуси, которые были обязаны своим возникновением развитию торговли, ремёсел, как Полоцк и Витебск, или выполнению ими функций военных форпостов, как Заславль и Новгородок. Можно предположить также, что христианство не сразу утвердилось на Туровской земле, что жители Турова

оказали сопротивление принятию христианства. Возможно, сохранившаяся до сегодняшнего дня легенда о приплывших из Киева по Припяти каменных крестах, окрасивших воду у Турова цветом крови, является осмыслением протеста, оказанного крещению местным населением.

После принятия христианства в 988 году киевский князь присылает на Туровский престол своего старшего сына Святополка, несмотря на то что юный княжич к этому времени был ещё не способен самостоятельно управлять княжеством (ему было не более 10–12 лет). Именно поэтому при князе находился епископ, при котором и была создана Туровская епархия, объединявшая огромную территорию, населённую в X веке местными языческими балтскими племенами: земли Туровского княжества, Верхнего Понеманья и северную часть Волынского княжества. Следовательно, христианизация этих земель туровскими князьями и туровским епископом осуществлялась вместе со славянской колонизацией белорусского Полесья и Черной Руси, а Туров выступал как религиозный центр всей южной и западной Беларуси.

Если верить единственному письменному источнику, первым туровским архиереем был епископ Фома. Вероятно, уже в 90-е годы X века на детинце Турова была возведена деревянная кафедральная церковь, на месте которой в XII веке строится большой каменный собор, разрушившийся в 1230 году в результате строительных просчётов². На протяжении последующих ста лет о туровских иерархах упоминаний нет. Священник Ф. Кривонос считает, что Туров в это время подчинялся Киевской митрополии (Кривонос 2005: 30). Однако в последние десятилетия получила широкое распространение и другая версия: Туровская кафедра прекратила своё существование в связи с попыткой князя Туровского Святополка принять католичество и основать католическую кафедру во главе с епископом Колобжегским Рейнберном³, духовником жены Туровского князя. Однако источники не подтверждают эту точку зрения. Рейнберн не мог быть епископом — основателем Туровской епархии и по той причине, что ко времени его прибытия в Туров (1008 год) Туровская епархия уже существовала.

Летописные сведения о Туровской епархии вновь появляются в XII веке. Под 1114 годом Лаврентьевская летопись сообщает,

² Утверждение о разрушении храма в результате возможно имевшего место землетрясения вряд ли состоятельна (см.: Загорульский 2013: 432).

³ Жлутка Алесь. Пункціры вялікага шляху. *Catholic.by*. — URL: <https://media.catholic.by/nv/n14/art10.html> (дата обращения: 13.01.2022).

что митрополит Никифор поставил Кирилла епископом 6 ноября. Летописец не называет епархию, на которую был назначен Кирилл. Можно лишь предположить, что это была Туровская епископия (Миловидов 1894: 28). Следующими Туровскими епископами были Симеон и Игнатий (Лысенко 2001: 50). В 1146 году, согласно Ипатьевской летописи, был хиротонисан епископ Иоаким, в 1147 году принявший участие в избрании на Киевскую митрополию Климента Смолятича (Кривонос 2012: 18).

В 1167 и 1169 годах упоминается епископ Георгий, известный по «Слову о Мартине мнихе» (XII век). Преемником Георгия стал подвижник и столпник, «златоуст» земли Туровской Кирилл II (род. около 1130 года). Не позднее 1183 года святитель оставил кафедру и удалился в Борисо-Глебский монастырь, где и отошёл ко Господу. Около 1183 года на Туровскую кафедру был поставлен святитель Лаврентий, иннок одного из Киевских монастырей (Костюк 2002: 60–61).

Таким образом, Полоцкое и Туровское княжества сыграли главную роль не только в христианизации, но и славянизации этих древнерусских земель, в утверждении и развитии здесь основ древнерусской государственности, в этнической интеграции населения западных земель Руси. После расселения славян севернее Припяти в русло восточнославянского этногенеза были вовлечены большие массы древнего балтского и финно-угорского населения, оказавшего немалое влияние и на дальнейшее развитие восточных славян. Можно утверждать, что к концу XI века земли нынешней Белоруссии были православными, даже учитывая более медленные темпы утверждения христианства в среде сельского населения (Заяц 1992: 22).

Чем объяснить такое быстрое и мирное распространение христианства в этих древнерусских землях? Скорее всего, тем, что среди её правящих и просвещённых кругов, в той же степени, что и среди широких народных масс, было немало людей, чьи умы и сердца оказались покорёнными духовными и моральными доктринами Православия. Возможно, что многих из них вдохновлял пример первых апостолов христианства, последовавших указанию их Господа и отправившихся проповедовать Евангелие всем народам (Мф. 28: 19).

Говоря о причинах принятия христианства именно из Византии, нельзя забывать, что Византийская империя в IX–XI веках имела важнейшее значение для духовной жизни не только Востока, но и Запада.

Константинополь обладал тогда несомненным первенством в культуре. Ни один другой город не мог с ним соперничать. Его блеск оказывал сильное влияние на народы, живущие не только у границ империи, но и далеко за её пределами, в том числе и славян, которые считали Царьград центром мира. Рассказ летописца Нестора о том впечатлении, которое произвело на послов киевского князя Владимира великолепие православной литургии в константинопольском храме Св. Софии, объективно передаёт это превосходство византийской культуры (Диль 1948).

Анализируя причины обращения древнерусских земель к Православию, нужно помнить, что в IX веке славянские народы оказались перед дилеммой культурного вступления в одну из двух частей христианского мира — в латинский Запад или греческий Восток. В целом они почти все предпочли Восток. Помимо уже упомянутого превосходства византийской культуры, значительную роль сыграло применение константинопольскими миссионерами в проповеди и богослужении славянского языка. Русь (Западная, Восточная и Южная) воспринимала христианство не просто от наиболее просвещённой страны, но и на своём родном языке.

Передавая христианство русскому народу, Константинополь заложил в него сильный унифицирующий фактор. До принятия христианства не было Руси единой политически и духовно. Этому разделению способствовали полиархия князей и языческий политеизм. Поэтому русские летописцы считали крещение князя Владимира не только началом истории Руси, но и началом её славы и величия.

Русь обрела в христианстве элементы общности: общие догматы, общее литургийное предание, общий церковный язык и литературу, общее письменное право, социальные реформы, основанные на заповедях любви и человеколюбия. Единство политического и церковного управления во главе с великим князем и митрополитом способствовали единению русского народа. Племенное самосознание постепенно утрачивалось (этноним «дреговичи», например, последний раз упоминается в летописи под 1149 годом, «кривичи» — под 1162, «радимичи» — под 1169 годом), и возникало единое этническое самосознание общее для всех восточных славян — Русь, Русская земля с общим названием её населения — русские (Пилипенко 1991: 70).

Единство Руси, её земель и населения — главная идея произведений всех известных древнерусских общественно-политических, церковных

деятелей и писателей. Так, Даниил — уроженец Черниговщины, автор «Хождения в Палестину», которое было написано не позже 1113 года, называл себя игуменом «Русския земли». Он поставил лампаду над «гробом господним» «за вся князя наши и за всю Русскую землю, за вся христиана Русския земли» (Православный Палестинский сборник 1885: 128–129). Среди русских князей, за которых молился Даниил, назван и минский князь Глеб Всеславич (1101–1119 гг.). Знаменитый проповедник Кирилл Туровский (около 1130–1185 гг.), согласно «Памяти», написанной неизвестным автором вскоре после смерти святого, был «рождён и воспитан града та Турова в Русской стране и тако нарицаема» (Творения иже во святых отца нашего Кирилла, епископа Туровского 1880).

Гениальный автор «Слова о полку Игореве» с глубокой сердечной болью за народ рисует картины тех бедствий, которые причинила Руси междоусобная борьба князей за земли, за власть: «Черна земля под копыта костыми была посеяна, а кровью поляна: тугою въздоша по Русской земле» (Слово о полку Игореве 1950: 16).

В «Хронике Ливонии» Генриха Латвийского встречаем целый ряд сообщений о походах полоцких князей и зависимых от них князей Герсике и Кукенойса на крепости и замки Ливонского Ордена. Во всех этих известиях полоцкие и их вассальные князья, их дружины, городское ополчение и просто полоцкие купцы и «военные люди» называются русскими (Генрих Латвийский. Хроника Ливонии 1938: 73). Подобных примеров можно привести множество (Петрухин 1995).

Приняв Православие, Западная Русь, также, как Русь Восточная и Южная, вошла в ойкумену византийской цивилизации, восприняв её систему культурных ценностей, верований, интеллектуальных, эстетических и духовных достижений. Однако наследие это наложилось на столь мощный пласт собственной славянской культуры, что византийский духовный вклад сильно трансформировался в этой стихии, дав начало близкому, но всё-таки новому православно-русскому культурному процессу, на формирование которого большое влияние оказали и земли нынешней Белоруссии (Западная Русь) X–XIII веков.

Важнейшей основой этого процесса стало не только образование молодого государства, объединённого единой династией Рюриковичей, но и духовно-культурного единства, главная заслуга в создании которого принадлежит Русской Православной Церкви. Полочанин и киевлянин,

новгородец и псковитянин, житель Турова, Владимиро-Суздальской и Галицко-Волынской Руси, приходя в православный храм на молитву и слушая поминовение митрополита Киевского и всея Руси на родном языке, безусловно, проникался чувством национального самосознания, принадлежности к единой культуре.

Общими для всей Руси были и те глубокие внутренние процессы духовного возрождения, которые произошли в связи с принятием Православия. Ещё совсем недавно грубые язычники под влиянием учения Православной Церкви становились благочестивыми христианами. В сознании народа вырабатывались новые представления о жизни, новые идеи, новые понятия. В этом духовном самоусовершенствовании особенно выделялись религиозно-настроенные люди, которые оставляли свои дома и уходили в уединённые места для молитвы и подвижнической жизни. Они становились монахами. В числе их были как знатные, так и простолюдины. Монашеская жизнь привлекала многих своею нравственной строгостью и молитвенным подвигом, чего не было в мирской жизни.

Белорусский народ сохранил имена подвижников, прославившихся своей святостью, передавая память о них из поколения в поколение. Все они причислены Русской Православной Церковью к лику святых. Это святые Евфросиния Полоцкая, три Полоцких епископа: Мина, Дионисий и Симеон, епископы Туровские — Кирилл и Лаврентий. В Туровском Борисоглебском монастыре подвизался преподобный Мартин. В Смоленске прославились святостью своей жизни преп. Авраамий, преп. Ефрем, Св. Андрей, князь Смоленский.

Большую роль в духовно-нравственном становлении белорусского народа играли монастыри — источники культуры и просвещения. Есть основания предполагать, что число их было достаточно велико. В каждом епископском городе был построен монастырь или несколько. Первым монастырём на территории современной Белоруссии следует считать монастырь в Изяславле, поставленный княгиней Рогнедой, в котором она и приняла иночество под именем Анастасии (Кривонос 2000). Почти при каждом монастыре размещались школы и библиотеки, велось летописание, составлялись жития святых. Именно отсюда по всей земле русской расходилось слово Божие. С монастырями древней Туровской епархии были связаны и первое на Руси «Туровское Евангелие», и «Поучения» Св. Кирилла Туровского. Неподалёку от Полоцка, в Спасском монастыре,

в котором свершала свой молитвенный и просветительский подвиг преподобная Евфросиния, переписывались книги, в монастырской школе обучались дети (Повесть жития и преставления святыя и блаженныя и преподобная Еуфросинии... 1994; Мельников 1997).

История средневековых русских православных монастырей обнаруживает неукоснительную верность византийским образцам. И всё-таки нельзя отрицать того факта, что с течением времени византийское христианство приобрело на Руси отчётливую местную окраску. Это произошло не в результате произвольного отбора, а главным образом, благодаря сознательной склонности русских выделять определённую сторону византийской традиции, подчёркивать какие-то отдельные добродетели и образцы поведения как заслуживающие особого восхищения. Широко распространённый и популярный в народе на всём обширном пространстве Руси культ святых князей Бориса и Глеба, канонизированных уже в 1072 году, основывался на убеждении, что невинная жертва убийства есть мученик. Этот культ не находит параллели в Византии и может служить примером того сочувствия людским страданиям, которые во всей русской православной истории было одним из качеств, особо высоко чтимых народом.

Широкое распространение на Руси, в том числе и Белой, получило целование Креста, как подтверждение обязательств, взятых на себя тем или иным лицом, в том числе и княжеского достоинства. Летописи сохранили интересные сведения современников об оценке результатов народного восстания в Киеве 27 сентября 1068 года, когда великий князь Киевский Изяслав вынужден был бежать из города, а повстанцы посадили на престол освобождённого из «поруба» Полоцкого князя Всеслава. Киевляне восприняли эти события как кару Божью за нарушение старшими Ярославичами крестного целования, имевшего место год назад под Оршой, когда поверивший клятве Полоцкий князь был арестован и взят в полон. Летописец подчёркивает, что Всеслав, находясь в тюрьме, обратился за помощью к кресту со словами: «О, Святой Крест, так я верил в тебя, избавь меня от этой ямы». Бог показал силу Креста, освободив невинного из неволи. По убеждению летописца, крест избавляет от несчастий каждого, кто обращается к нему с верой.

В Западной Руси христианский праздник «Воздвижения Креста Господня» приобрёл особое звучание. Приверженность почитанию креста подтверждается находкой уникальной каменной иконки

с образами св. Константина и св. Елены, держащих перед собою большой крест (Штыхов 1982; Киев и Западные земли Руси в IX–XIII вв. 1982). В этой же связи нельзя не упомянуть замечательное художественное изделие XII века — знаменитый крест Евфросинии Полоцкой, выполненный по её заказу гениальным мастером Лазарем Богшей и возвращённый к жизни по благословию Его Высокопреосвященства митрополита Минского и Слуцкого, Патриаршего Экзарха всея Беларуси Филарета, (Алексеев, Макарова 1997).

Православие определило содержание средневековой культуры в западнорусских землях и тем самым связало их с культурным миром всего славянства и других христианских народов Востока и Запада. Нет ни одного вида искусства или направления культуры, которые бы не были одухотворены Православием.

Книга, архитектура, живопись, декоративное искусство, шитьё, хоровая музыка, школа, политическая мысль и богословие этих древнерусских земель на протяжении многих столетий (вплоть до конца XVII века) оставались исключительно церковными. Однако во всех сферах культуры проявилось такое своеобразие, которое позволяет говорить о существовании местных традиций и школ. Особенно отчётливо они проявились в архитектуре. Церковное зодчество полотчины, витебщины и гродненщины, вершинами которых явились София Полоцкая, Спасо-Преображенский, Благовещенский и Борисоглебский (Коложский) храмы, свидетельствуют о появлении новых архитектурных стилей, новых школ зодчества, которые сформировались на основе принципиальной переработки византийско-древнерусских традиций. По-видимому, через Смоленск, Новгород, Псков, Чернигов и другие города особенности этих архитектурных стилей осваиваются всей Древней Русью, а с XV века получают своеобразное развитие в Москве. Об этом свидетельствует архитектура Спасо-Преображенского собора Андронникова монастыря (1427 г.) и Троицкого собора Троице-Сергиевой Лавры в Сергиевом Посаде (1423 г.). Апогеем развития полоцких архитектурных традиций на русской основе является церковь Вознесения в селе Коломенском под Москвой, построенная в 1532 году⁴. Таким образом, Западная Русь не только принадлежала к православно-русской цивилизации, но и являлась её колыбелью, оказывая заметное влияние на развитие культуры Южной и Восточной Руси.

⁴ См.: (Загорюльский 2013; Лаврецкий 1995; Сарабьянов 2009).

Западная Русь в составе Великого княжества Литовского

Начавшийся в XII веке — середине XIII века процесс политическое разъединения Руси коренным образом изменил геополитическое положение восточнославянских земель. Он привёл к постепенной утрате значения древних политических и культурных центров: Киева, Новгорода, Полоцка, Турова. Этот процесс был ускорен монголо-татарским нашествием с юго-востока, литовским, шведским и немецких рыцарей — с севера и северо-запада, польской и венгерской экспансией — с юга и юго-запада. Уже к середине XIII века северо-восточная Русь оказалась в вассальной зависимости от Орды; к XIV веку Полоцкая, Турово-Пинская, Витебская, Смоленская, земли Черной Руси, Северская земля, Волынь, Подолия и Киев входят в состав Великого княжества Литовского. Червоная Русь в 1339–1340 годах была присоединена к Польше.

Следует заметить, что монголо-татарская оккупация восточнославянских земель существенно отличается от литовско-польской: татары не собирались колонизировать Русь и обращать в свою веру её жителей. По верному наблюдению Л.В. Левшун, описанные в летописях факты принуждения русских князей поклоняться идолам свидетельствуют скорее об отношении ханов к князьям, но не о намерении «оязычить» всю Русь. Северо-восточная Русь выступала, прежде всего, как данник Орды; а в период «великой замятни» — и как союзник ордынского «царя». В свою очередь в русских феодальных усобицах удельного периода татары зачастую «наводили порядок», приглашённые «на помощь» тем или иным князем. Татарские погромы разрушали лишь материальную культуру. На пепелищах вырастали новые храмы и города. Культура северо-восточной Руси в условиях иноземного ига, даже утрачивая лучшие свои достижения, оставалась самоидентичной и была ориентирована на домонгольскую культуру, продолжала её традиции (Левшун 2007).

Иначе складывались отношения Церкви и государства в Великом княжестве Литовском, в состав которого во второй половине XIII–XIV веков вошли древние западнорусские земли. Если Русь Восточная под водительством князя Александра Невского в тяжёлой борьбе с орденом сумела отстоять свою независимость на берегах Невы и льду Чудского озера, то Великий князь Литовский Миндовг, испуганный угрозой утраты государственной независимости, в 1252 году обратился к католичеству. С ослаблением опасности со стороны ливонцев в 1260 году

он вернулся в язычество, которого, по существу, никогда не оставлял. Иначе вёл себя его сын, Войшелк. По сообщению Ипатьевской летописи он крестился в Новгороде, принял монашество и даже пробовал совершить паломничество на святую гору Афон. Вернувшись, Войшелк основал «на реке Немне межи Литвою и Новым городькомъ» монастырь (Полное собрание русских летописей 1843: Стб. 859), в котором сохранилось Лавришевское Евангелие конца XIII–XIV веков.

Занимавшие великокняжеский стол Витень (1293–1316 гг.), Гедимин (1316–1341 гг.), Ольгерд (1345–1377 гг.), Кейстут († 1381 г.), как и подавляющее число их соплеменников, были язычниками. Привязанностью к язычеству правителей Великого княжества Литовского (далее — ВКЛ) объясняется то обстоятельство, что в XIII веке — первой половине XIV века Киевские митрополиты, уже проживавшие с разрешения патриаршего Синода в северо-восточной Руси, ни разу не посетили западнорусские епархии. Когда же митрополит Алексей в 1358 году приехал в Киев, входивший в сферу политического влияния Ольгерда, он был схвачен и посажен в темницу, из которой с трудом бежал. В XIII–XV веках на древнерусских землях Великого княжества Литовского строительство каменных храмов почти прекратилось, количество основанных монастырей было невелико. Тем не менее, кафедра митрополита при этом оставалась единой для православных всей Руси.

Процесс собирания русских земель, проводимый Великими князьями Московскими в XIV веке, сопровождался идеей о наследовании духовно-политического авторитета Византии в восточноевропейском регионе. Не была чужда эта идея и Великим князьям Литовским. Скорее всего, именно она побудила Гедимина, враждовавшего с Московским княжеством и проживавшим в его пределах Киевским митрополитом, предпринять попытку устроить в своём государстве особую митрополию с центром в Новогрудке. В 1316 году ему удалось добиться в Константинополе поставления в новую митрополию митрополита Феофила, под управление которого перешли канонические территории Полоцкой и Туровской епархий. Значение её создания определяется и тем, что митрополит трижды — в 1317, 1327 и 1329 годах — присутствовал на заседаниях патриаршего синода. Возможно, в Константинополе созданию Новогрудско-Литовской митрополии также придавалось особое значение. Это было время, когда патриарх Афанасий I, осуществляя широкую программу церковных реформ, предполагал для усиления миссионерской деятельности

Церкви создавать и укреплять митрополии, способные существовать самостоятельно. Такими центрами были: Владимир-на-Клязьме, Галич на украинских землях, Новогрудок в Великом княжестве Литовском. Создание нового церковного религиозного центра в Великом княжестве Литовском способствовало и более тесному включению его населения в общность народов византийского типа ментальности и христианской культуры. В первой половине XIV века в Новогрудке, на детинце, была возведена каменная церковь Пресв. Богородицы. Скорее всего, она являлась кафедральным собором новой митрополии. Однако через два десятилетия Новогрудско-Литовская митрополия, вероятно, потеряла значение для церковной политики Константинополя, и после кончины её первого митрополита Феофила (1335 г.) новый митрополит в Литву поставлен не был. Таким образом, возникновение независимых Галицкой и Новогрудско-Литовской митрополий не произвело в то время раскола церковного единства Руси.

По-иному встал вопрос о самостоятельности Православной Церкви в пределах ВКЛ 50–60-х годов XIV века. Задача приобретения влияния на внутренние дела Православной Церкви в общерусском масштабе стала одной из центральных в политике Ольгерда, остававшегося в язычестве. Именно в это время три придворных Великого князя Литовского Ольгерда — Антоний, Евстафий и Иоанн — приняли мученическую кончину (1347 г.) за исповедание Православной веры и нежелание поступиться своими убеждениями. По существу, это событие отражало сложный характер взаимоотношений православного населения ВКЛ и государства, для политической элиты которого Православие оставалось лишь аргументом в борьбе за власть. В 1354 году Ольгерд при поддержке главы автокефальной Болгарской церкви посадил на Киевскую кафедру церковного авантюриста Феодорита. Возмущённый грубым вмешательством Ольгерда в церковные дела и неканоническими действиями патриарха Тырновского, патриарх Константинопольский Филофей особым указом подтвердил акт перенесения кафедры митрополита всея Руси из Киева во Владимир-на-Клязьме с сохранением титула «Киевский». Однако, не желая возникновения военно-политических осложнений между Московским и Литовским княжествами, Константинопольский патриарх в 1354 году возрождает Литовскую митрополию в составе Галицкой, Владимиро-Волынской, Луцкой, Холмской, Перемышльской, Туровской и Полоцкой епархий. В 1364 году митрополит Московский Алексей,

не желая допустить искусственного разрыва живого церковного единства, установил во всея Русской Церкви празднование памяти святых Виленских мучеников — Антония, Евстафия и Иоанна.

Литовская митрополия просуществовала до кончины нового ставленника Ольгерда митрополита Романа (1361 г.). В 1364 году патриарх Константинопольский Каллист особым указом восстановил единство митрополии всея Руси. Однако это решение вновь вызвало противодействие со стороны Ольгерда, стремящегося возвратить Киеву значение общерусского церковного центра. Результатом возникших разногласий стало рукоположение в 1375 году в сан митрополита Литовского иеромонаха Киприана с правом занятия кафедры митрополита Московского Алексия. Только в 1396 году Киприан († 1406 г.), избранный на московскую кафедру, в сложных политических условиях восстановил единство Русской Православной Церкви и умело поддерживал мир на всём обширном пространстве Православной Руси. Таким образом, пошатнувшееся единство Русской Православной Церкви было вновь восстановлено. Можно смело утверждать, что Православие в середине XIII века и первой половине XIV века явилось той духовной основой, которая помогла противостоять военной агрессии со стороны католического запада⁵ и сформировать основы государственности Великого княжества Литовского. Литовские князья осознавали значение культурного воздействия православного населения и старались поддерживать его. Православное вероисповедание славян, никогда не отличавшихся миссионерской экспансивностью, воспринималось литовцами как составляющая славянской культуры и не вызывало противодействия. Весьма способствовали этому браки между литовскими князьями и русскими православными князьями. Однако сам великий князь «до конца XIV в. оставался язычником и христианство принял только на смертном одре». Но уже тогда Великое Княжество Литовское, «будучи прямым продолжением государственности древнерусской, не было тождественно ей...». Не вызывает удивления тот факт, что ещё в 1274 году независимый «Смоленск предпочёл добровольное присоединение к Золотой орде литовской оккупации... просил принять его в состав улуса Джучиева, чтобы получать помощь против посягательств Литвы, и на время стал щитом России... А ведь татары даже близко не подходили к Смоленску» (Гумилев 2001: 476, 484). Не случайно, в XIII–XV веках в Великом

⁵ О возникновении конфронтации между Русью и латинским миром см.: (Флоря 2004: 152–212).

княжестве Литовском были прославлены лишь прп. Елисей Лавришский (на Виленском Соборе 1514 года) и, возможно, свт. Макарий, митрополит Киевский († 1497 г.).

До присоединения к польской короне в 1340 году и Червоная Русь, сохраняя самостоятельность, имела возможность свободно общаться с Византией и западными странами. Однако после смерти последнего правящего там представителя дома Рюриковичей польский король Казимир Великий фактически оккупировал эти земли, правда, придав оккупации форму династической унии. Казимир оставил Галицкой земле полное самоуправление, удержал в ней все прежние законы и учреждения, выработанный веками общественный строй и полную свободу исповедания по обряду Восточной Церкви (Беднов 2002: 15). Однако на деле началась активная колонизация Галицкой Руси со стороны поляков. Основным средством колонизации и полонизации края Казимир считал распространение здесь католицизма; по инициативе Казимира в Галиции создаются католические епископские кафедры (правда, из-за отсутствия католической паствы в этих областях епископы не сразу стали здесь жить). Позже в Галицкую Русь вызываются братья-францисканцы для миссионерской деятельности среди «схизматиков», как теперь начинают называть здесь православных, которыми являлось всё славянское население. В результате целенаправленной колонизации захваченных земель польско-католический элемент к началу XV века занимает в Галицкой Руси господствующее положение. Православие превращается здесь в конфессию в лучшем случае терпимую, но чаще откровенно теснимую. Постепенно эта часть Руси утрачивает свою культурную и историческую идентичность, перетягивается в сферу влияния западноевропейской католической культуры, под воздействием которой здесь формируются особая внутренняя организация, обычаи, язык и т.д., так что «эта Русь... значительно отличалась от других русских земель» (Беднов 2002: 17).

Конфессиональная ситуация резко меняется и на западнорусских землях ВКЛ. По условиям Кревской унии, все литовцы-язычники должны были принять католичество, им запрещалось вступать в браки с православными, «пока наперёд русин или русинка не признает покорности Римской Церкви». В 1387 году в Вильно была учреждена Римско-католическая кафедра, пользовавшаяся покровительством великих князей литовских. Её юрисдикция распространялась не только на земли

Литвы, но и на Западную Русь. Кревская уния сразу же превратила вновь крестившихся в привилегированную часть общества. Система привилегий, с помощью которых распространялась новая конфессия, привела государство к расколу населения по религиозному признаку, посеяла недоверие, вражду и религиозный фанатизм.

В 1413 году Ягайло совместно с Витовтом издал Городельский привилей, декларирующий, что только католики могут занимать в ВКЛ высшие государственные должности, пользоваться имущественными льготами и иметь личные родовые гербы (Из постановления... 1997: 68–71). В документах, сохранившихся от времени Ягайло и Витовта, христианами назывались только католики, православные храмы зачастую именовались синагогами. Витовт запретил строительство новых и ремонт старых православных храмов на государственных землях. Однако, по-видимому, этот запрет действовал лишь на территории «Литвы» (к западу от р. Березины) и в столице Великого княжества Литовского.

Витовтом была предпринята и попытка создания национально-государственной церкви. В 1415 году Великий князь Литовский собрал в Новогрудке православных епископов, управляющих епархиями на подвластных ему территориях, и потребовал от них избрать независимого от Москвы митрополита. Владыки «возвели» в Киевские митрополиты архимандрита Григория Цамблака, болгарина по национальности, который был лишён сана Константинопольским патриархом. В планы Витовта и Григория входило максимальное расширение пределов западнорусской митрополии (с центром в Киеве) вплоть до объединения под её властью всех русских земель. В этом же году Григорий по требованию Витовта посетил Констанцкий собор, где обсуждалась возможность унии между Православной и Католической церквями. И только угроза разделения княжества на две части по религиозному признаку и образования на землях нынешней Белоруссии и Украины самостоятельного «Русского государства» с опорой на православную часть населения заставила Великих князей Литовских уравнивать в той или иной степени православное население с католическим. Частичное уравнивание в правах православных и католиков было оформлено привилеями 1432 и 1434 годов. Лишь одно очень важное положение Городельского привилея — право занимать высшие государственные должности — не было распространено на православных.

Политика унии на западнорусских землях

Хотя Великие князья Литовские избегали насильственного обращения православных в латинство, подчинение Православной Церкви папскому престолу, отчётливо проявившееся в политике властей ВКЛ, неизбежно вело к возникновению идеи унии двух конфессий. Однако осуществить эту идею на практике без достижения западнорусской церковью самостоятельности было невозможно. Вывести Православную Церковь из юрисдикции Московской митрополии удалось только после Ферраро-Флорентийского собора (1439 г.), решения которого были признаны королём Польским и Великим князем Литовским Казимиром (1447–1492 гг.). В 1458 году, в результате нового ухудшения отношений с Москвой, Казимир лишил митрополита Русской Православной Церкви права управления западнорусскими епархиями и принял на его место присланного из Рима униатского митрополита Григория Болгарина, ученика митрополита Исидора, подписавшего Флорентийскую унию от лица Русской Православной Церкви. В состав новой митрополии вошли все православные епархии ВКЛ, в том числе и располагавшиеся на территории нынешней Белоруссии: Полоцкая, Смоленская и Туровская. Признанный королём Польским и Великим князем Литовским Казимиром IV новый митрополит был признан и епископами литовских епархий, одними добровольно, другими в силу принуждения. Исключение представлял епископ Брянский и Черниговский.

Для успокоения паствы, которая не хотела принимать униатского митрополита, Григорий перешёл в Православие и грамотой Константинопольского Патриарха Дионисия от 14 февраля 1467 года был признан единственно законным Киевским митрополитом. Всем восточнославянским епархиям предлагалось подчиниться его власти. Этим назначением Константинополь надеялся объединить Русскую Церковь под управлением Григория. Ответом московского правительства был запрет на въезд в Россию митрополиту Григорию или каким-либо представителям Константинопольского Патриархата, согласившимся на унию. Так с поставлением Киевским митрополитом Григория Болгарина произошло разделение Русской Церкви на две митрополии: Московскую (кафедра в Москве) и Киевскую (Западнорусскую), официально называемую «Киевская, Галичская и всея Руси». Кафедра митрополита Киевского первоначально находилась в Новогрудке (из-за полного разрушения Киева), затем была перенесена в Вильно. Кафедральным

храмом новой митрополии была избрана древнейшая церковь св. Бориса и Глеба. Но главной титулярной резиденцией митрополитов киевских оставалась Киево-Печерская лавра. Скончался митрополит Григорий в Новогрудке в 1472 или 1473 году.

В 1475 году на киевскую митрополию Казимиром IV, после формального избрания, был утверждён смоленский епископ Мисаил (Пеструч). Есть основания предполагать, что утверждение состоялась не без вмешательства Рима. Став наречённым митрополитом, Мисаил при участии двух архимандритов — Киево-Печерского Иоанна и Виленского Свято-Троицкого Макария — начал переговоры с Римом. Просьба о принятии в унию православных ВКЛ была изложена папе Сиксту IV в пространной «эпистолии» от 14 марта 1476 года. Послание содержало жалобу на католиков за притеснения православных и просьбу о восстановлении мира на территории ВКЛ⁶. Вероятность введения унии косвенно подтверждается отсутствием благословения Константинополя на поставление митрополита Мисаила и попыткой ещё при его жизни произвести в митрополиты «на Киев и всю Русь» монаха Спиридона (Сатану). Готовность народа и духовенства принять представителя Константинополя, а не государственной власти (возможно, из-за согласия Мисаила на унию), заставило Казимира считаться с фактом народно-православной воли при избрании митрополита. С огромным трудом королю удалось отказаться от митрополита, предлагаемого Константинополем. Однако именно с этого времени в Киевской митрополии утверждается принцип выбора митрополитов поместным Собором духовенства и мирян с их последующим хиротонисанием патриаршим экзархом. Первым митрополитом, избранным после кончины Мисаила (1480 г.), стал епископ Полоцкий Симеон (1481–1488 гг.). С него и следует непрерывный ряд киевских православных митрополитов, отдельных от московских.

Несмотря на энергичные попытки вмешательства во внутреннюю жизнь Западнорусской Церкви со стороны Римской курии, 52-летнее правление Казимира IV было вполне благоприятным для её существования. Так, он пожаловал грамоту православному митрополиту и всем православным епископам о неприкосновенности их святительских прав и суда, а также церковного имущества. Городельский привилей 1413 года, запрещавший допускать на высшие должности православных, хотя и не был

⁶ Именно это послание дало возможность униатскому митрополиту Ипатию Потюю (1599–1613 гг.) утверждать, что церковная уния в ВКЛ существовала и до 1596 г.

отменен, но практически не соблюдался. При Казимире развернулось широкое храмовое и монастырское строительство. Фондатором многих из них являлся лично король. При нём были возведены: в 1443 году — слуцкий Троицкий монастырь и Зельжинская церковь; в 1447 году — Георгиевские церкви в Могилеве и Орше; Спасская церковь в Могилеве, в 1454 году — Черейский монастырь (совр. Сеннинский р-н Могилевской обл.), в 1463 году — Троицкая соборная церковь в Мстиславле.

В 1465 году князьями Кобринскими были построены Петропавловская церковь в Кобрине, Ильинская в Городце, (совр. Кобринский р-н Гродненской обл.), Христорождественская церковь в Добучине (совр. г. Пружаны Гродненской обл.). В 1480 году в Жировичах (совр. Слонимский р-н Брестской обл.) на месте явления чудотворной иконы Божией Матери (1470 г.) А. Солтан основал монастырь. Около 1483 года были построены Воскресенская церковь и Ильинский монастырь в Слуцке; в 1485 году в Бресте возведены церкви: Козьмодемьянская, Сергия и Вакха; в 1492 году построены церкви Никольская в Переходовичах (совр. Минская обл.), Жизненская (совр. Ошмянский р-н), Св. Креста (Гродно) и в с. Николаеве (Дисненский р-н), Михайловская в Гайне (совр. Борисовский р-н); шло сооружение строения мужского Вознесенского монастыря в Минске.

В то же время правление Казимира ознаменовалось дальнейшим наступлением на Православную Церковь со стороны Римской курии. В 1468 году приехавшие из Кракова бернардинцы основали в Вильно монастырь и развернули на территории ВКЛ широкую миссионерскую деятельность. В 1480 году последовал указ о запрещении строительства новых и ремонта старых православных церквей на государственных землях. Наступление на Православие вызывало недовольство православного населения и явилось одной из главных причин заговора против Казимира как великого князя литовского в пользу православного гедиминовича Михаила Олельковича (1480 г.). С жалобами на притеснения со стороны католиков православная знать ВКЛ обратилась к Константинопольскому Патриарху.

Положение православных резко изменилось к худшему при преемнике Казимира — Александре Казимировиче, великом князе литовском в 1492–1501 годах, короле Польши в 1501–1506 годах. Получая великокняжеский престол, Александр подтвердил все права своих подданных без различия веры. Воспитанный в приверженности

к католицизму, он много сделал для его укрепления. В 1498 г. в Полоцке, где ранее не существовало католических приходов, был основан бернардинский монастырь, в 1501 г. в Вильно обосновались доминиканцы. Прозелитизм Рима становился всё настойчивее и дошёл до того, что папа Александр VI освободил великого князя Александра от необходимости выполнять обязательства данные тестю, великому князю московскому Ивану III «никогда не принуждать к римской вере» жену Елену. В случае отказа Елены принять католичество папа уполномочил Виленского епископа Войцеха Табора не только разлучить её с мужем, удалив из дома, но и конфисковать её имущество. Великий князь литовский отказался построить в Вильно православный храм для великой княгини. В 1501 году католический виленский епископ получил от папы право «светского меча», т. е. права преследовать и даже казнить противников католичества. Именно в это время было установлено взимание с православных жителей ВКЛ десятины на содержание католических приходов: к 1500 году их было на территории нынешней Белоруссии 90, а к 1550 году стало 152.

При Александре Казимировиче была предпринята новая попытка введения церковной унии. После убийства крымскими татарами митрополита Макария на Киевскую митрополию был назначен Смоленский епископ Иосиф (Болгариневич; 1498–1501 гг.), приверженец унии. Он обратился к Папе Александру VI с письмом, в котором признал Флорентийскую унию, католический Символ веры и передал себя и Церковь под покровительство папы. Иосиф просил, чтобы униатам, признавшим власть папы, разрешили строить храмы и сохранить восточные обряды, чтобы католики не требовали их повторного крещения. Папа заявил, что не может признать Иосифа, поставленного Константинопольским патриархатом, настоящим митрополитом и потребовал приезда в Рим для повторного возведения в сан.

Гонения на Православие во время правления Александра Казимировича вызвали серьёзные политические осложнения в ВКЛ, важнейшим из которых стал отъезд русских православных князей на службу к великому князю московскому, что в итоге привело к войне («Странная война») между двумя государствами в 1500–1503 годах. И только неудача в военных действиях и внешнеполитические осложнения ВКЛ заставили Александра оградить права Западнорусской Церкви рядом грамот, основной из которых была грамота (1499 г.), подтверждавшая «Свиток

Ярослава» и гарантировавшая неприкосновенность святительского суда, ограждавшая имущественные права православного духовенства Киевской митрополии (Акты Западной России 1846: 189). Православные получили возможность свободно исповедовать свою веру, ставить храмы и монастыри. При короле Александре Казимировиче на западно-русских землях были построены монастыри и церкви: в 1496 году — Пустынский Богородичный монастырь в Мстиславле, в 1497 году — Спасский монастырь в Кобрине, в 1498 году — монастырь в Городке, в 1500 году перенесённый в Супрасль, в 1499 году — Вознесенский монастырь в Минске, около 1500 года — Рождество-Богородицкая церковь в Минском замке и Троицкий монастырь в Дрогичине, в 1502 году — Ильинская церковь в селе Саковщина (совр. Ошмянский р-н), Никитская церковь в Здитове и Збириговская церковь (совр. Гродненская обл.), в 1507 году — соборная Дмитриевская церковь в Пинске и церковь Рождество-Богородицы в Вильно и Бельске. При Александре в Вильно вместе с великой княжной Еленой Ивановной прибыл образ Богоматери — Одигитрия. Этот чудотворный образ, писанный по преданию св. Лукою, составлял семейную святыню греческих императоров. В Москву его привезла София Палеолог, жена Ивана III.

Миролюбивая по отношению к Православию политика продолжалась при королях Сигизмунде I Старом (1506–1548 гг.) и Сигизмунде II Августе (1548–1572 гг.). В 1563 году вся шляхта «веры христианской» была уравнена в правах, отмена Городельского привилея ещё раз была подтверждена в 1568 году. Основные положения о веротерпимости в отношении православных зафиксированы в «Акте Варшавской конфедерации» 1573 года и в 1588 году были внесены в «Статут Великого княжества Литовского».

Именно в это благоприятное для Православия время развёртывается большая духовно-просветительская работа таких известных борборников Православия как Георгий (Франциск) Скорина, Иосиф и Иван Солтаны, А. и Г. Ходкевичи, кн. Острожские⁷, Омельковичи и др.⁸ Ведётся

⁷ В 1575 году произошла встреча Ивана Фёдорова с князем Константином Константиновичем Острожским. Создавая школу в Остроге, просветитель собирал вокруг себя «общество учёных людей», способных противостоять «экспансии инославного просвещения». Однако основной целью кружка единомышленников было издание Библии на церковно-славянском языке. Этим князь Острожский, наметил стратегию борьбы за восстановление позиций, утраченных православными в XV–XVI веках.

⁸ XVI век в истории Белой Руси отмечен подъёмом традиций православной культуры, оживлением литературной деятельности, расцветом книгописания, формированием кижных собраний в монастырских библиотеках (Жировицы, Супрасль и др.). Об этом см.: (Кривонос, Теплова, Шейкин и др. 2002: 475–478).

широкое строительство православных церквей и монастырей. Их число при Сигизмунде I превысило 80. При Сигизмунде II Августе на территории ВКЛ упоминается уже свыше 95 православных монастырей и храмов. В самом Вильно Сигизмунд I разрешил гетману ВКЛ К.И. Острожскому перестроить Пречистенский собор, в котором в 1513 году была погребена королева Елена Ивановна, пожертвовавшая сюда образ Одигитрии, а также Свято Троицкую и Свято Николаевскую церкви (1514 г.). Из православных монастырей при Сигизмунде I были основаны: в 1510 году — Сурдегский с чудотворной иконой Богородицы; около 1513 года — Браславский женский монастырь (королевой Еленой Ивановной); около 1520 года и позднее — полоцкий Пятницкий, Тороканский (совр. Гродненская обл.); пинский Варваринский женский монастырь и др. В XVI веке построены церкви: Михайловская в Сынковичах, Рождества Богородицы в Мурованке (совр. Гродненская обл.) и Благовещенский собор Супрасльского монастыря. До неузнаваемости перестраиваются Полоцкая София, Витебская Благовещенская и Гродненские церкви. В архитектурном оформлении православных храмов XVI века соединились традиции современной греческой архитектуры с чертами романского и готического стилей. Главными особенностями каменных храмов Беларуси этого времени является обретение ими черт оборонных сооружений (Лаврецкий 1995: 9, 30–38). Православные храмы строятся не только в «русских» регионах ВКЛ, но и на территории Литвы и Жемайтии (Сурдеги, Кейданы).

В 1509 году в «богоспасаемом городе» Вильно состоялся Собор Киевской митрополии, под председательством митрополита Иосифа II (Солтана) (1507–1522 гг.). На соборе присутствовали 7 архиереев, 7 архимандритов, 6 игуменов, 7 лиц белого духовенства. В определениях Собора говорилось о подборе кандидатов на поставление в священнический сан, об укреплении дисциплины среди духовенства, ограждении Церкви от злоупотреблений светских патронов. Решения Виленского Собора были подтверждены королевской грамотой на Брестском сейме 1511 года. В 1514 году митрополит Иосиф созвал новый Собор в Вильно, на котором было определено 23 октября праздновать память Елисея Лавришского. Несомненными ревнителями Православия были и последователи Иосифа (Солтана): Иосиф III (1522–1534 гг.), Макарий II (1534–1555 гг.) и Иона III (1568–1577 гг.), при которых митрополичья кафедра имела значительные земельные владения на западнорусских землях.

Однако уже в это относительно благоприятное для Православной Церкви время в политике последних Ягеллонов вызревает тактика, которая постепенно привела западнорусскую церковную иерархию к кризису. Это было вызвано особенностью положения Православной Церкви и православного общества на территории новообразованной митрополии в целом. Православная Церковь ВКЛ была подчинена власти короля Польского и Великого князя Литовского. Католик по вероисповеданию, он имел над церковными учреждениями право «опеки», которое зачастую передавалось в руки феодалов, в том числе католиков и даже католических прелатов. В руках этих «правителей» находилось назначение епископов, настоятелей монастырей. Зачастую они отдавали кафедры и обители людям, оказавшим им важные услуги, не заботясь о том, насколько те подготовлены к исполнению пастырских обязанностей. Опираясь на могущество своих светских покровителей, епископы часто выходили из повиновения митрополиту. Они не являлись на соборы, а священники без воли своих епископов переходили в чужие епархии и там утверждались патронами церквей. Все эти нарушения вносили расстройство во внутреннюю жизнь Православной Церкви, подтачивали её нравственные устои и делали бессильной в противостоянии новому наступлению католичества. В то же время в границах Литовской митрополии правящие круги содействовали созданию Римско-католических епископств. Католическое духовенство наделялось такими правами и привилегиями, которых православное духовенство не имело. Поддерживалась и деятельность костёла, направленная на обращение православных в католицизм. С этой целью поощрялось основание на древнерусских землях католических монастырей, главной задачей которых был прозелитизм. В то же время деятельность Православной Церкви постепенно ограничивалась. В неполноправное положение было поставлено и православное население. Православная знать в ВКЛ (до 1563 года) не имела права занимать высшие государственные должности; дискриминация городского населения выражалась в том, что 2/3 цеховых доходов шли на нужды членов-католиков. Православные крестьяне должны были платить десятину на содержание католических священников. Православных мещан не допускали в состав городских магистратов, не принимали в цехи.

В середине XVI века быстрому развитию римо-католицизма в западнорусских землях была поставлена преграда реформационным

движением (антитринитаризм, русская ересь). Его социальную базу составляли магнаты, шляхта и часть зажиточных горожан. Большим успехом у магнатории пользовался кальвинизм, распространение которого было связано с именем виленского воеводы князя Н. Радзивилла Черного. Обладая большими материальными возможностями, он открывал общины («зборы») не только в своих владениях, но и в крупнейших городах ВКЛ. Увлечение кальвинизмом приняло столь широкие размеры, что в Новогрудском воеводстве из 600 шляхетских православных и римо-католических фамилий, только 16 осталось в Православии; остальные приняли кальвинизм. При содействии местной кальвинистской шляхты только в Новогрудской епархии кальвинистский пастор Сымон Будный разорил 650 православных церквей (Карташев 1997: 584). Взамен уничтоженных ставились кальвинистские храмы. Для распространения кальвинизма и издания книг кн. Радзивилл создал типографии в Несвиже и Бресте. В 1563 году на его средства была напечатана кальвинистская Библия на польском языке. В Несвижской типографии в 1562 году С. Будный издал на старобелорусском языке кальвинистский Катехизис и книгу «Об оправдании грешного человека перед Богом». Почти во всех крупных городах Беларуси действовали кальвинистские школы, в которых обучались дети шляхты. Организационно кальвинисты входили в состав самостоятельной Литовской провинции, которая делилась на 6 дистриктов (округов): Брестский, Виленский, Жмудский, Завилейский, Новогрудский, Русский. Центром провинции был Вильно. Вместе с кальвинизмом в Беларуси появилось социнианство. Покровителем антитринитариев был потомок могущественного рода Ян Кишка. При его покровительстве были созданы типографии в Лозках (Ошмянский повет), в Любче и Заславле. Наибольшего успеха антитринитарии добились в Новогрудском и Брестском воеводствах.

На территории современной Белоруссии вели свою проповедническую деятельность изгнанные из России Феодосий Косой и поп Фома. Их общины существовали в Полоцке и Витебске. В Беларуси получила распространение и деятельность старца Артемия. В 1563 году протестанты, наряду с православными, были уравнены в правах с католиками.

Однако широкое распространение реформационных учений, восстановление прав православных вызывали опасение как светских, так и католических верхов только что созданной на Люблинском сейме (1569 г.) Речи Посполитой за католицизм как государственную

конфессию. Именно этим объясняется приглашение в Польшу (1564 г.), а затем в Вильно (1569 г.) иезуитов, которые и повели решительную борьбу с инославием. Благодаря королевскому покровительству (особую силу они получили при Стефане Батории), иезуиты утвердились в крупнейших городах Речи Посполитой. Территории современной Белоруссии застраивались костёлами и монастырями, в городах открывались иезуитские коллегии. Большой успех деятельности иезуитов имела среди магнатов и шляхты, которые охотно отдавали своих детей в иезуитские школы, откуда выходили ревностные приверженцы католицизма и убеждённые противники Православия и протестантизма.

Одержав победу над протестантами, иезуиты все свои силы направили на борьбу со «схизмой», действуя главным образом с помощью печати, проповеди и образования. С целью активизации пропаганды учения католической церкви иезуиты издают апологетические и полемические сочинения. Так, в 1577 году Пётр Скарга напечатал в Вильно книгу «О единстве Церкви Божией под единым пастырем и о греческом отступлении от сего единства, держащимся греков». Её главная мысль сводится к тому, что, вывести Православную Церковь из состояния кризиса, в котором она оказалась, может только уния с католицизмом. Необходимость подчинения он обосновывает и тем, что греческие патриархи, находясь под турецким игом, бессильны оказать Православной Церкви какую-нибудь помощь. Кроме пропаганды идеи церковной унии, Пётр Скарга, исполняя при короле Сигизмунде III обязанности придворного проповедника, имел возможность формировать правительственную политику в отношении Православной Церкви и её иерархов.

Другим активным идеологом церковной унии был папский нунций, иезуит Антоний Поссевин. При его энергичной поддержке в Вильно были открыты иезуитская академия (1579 г.), и папская семинария, превратившиеся в мощный центр формирования католической идеологии. Двадцатилетняя деятельность иезуитов принесла свои плоды. Психологическая борьба против Православия, возведённая в ранг государственной политики, политическая дискриминация верующих, постоянное вмешательство польских королей во внутреннюю жизнь Православной Церкви привели церковную иерархию Киевской митрополии к деморализации и несоответствию с каноническим уставом.

В среде духовенства было немало лиц, не имевших права занимать высшие церковные должности.

Положение усугублялось и тем, что по мере распространения католицизма и реформации многие магнаты и шляхта начали оставлять Православие, и, сменив веру, стали присваивать себе имущество находившихся под их опекой церковных учреждений. В этих условиях Православная Церковь потеряла существенную часть своей паствы из среды феодалов и городского населения. Во второй половине XVI века перестали существовать многие православные обители, а другие пришли в упадок. Трудности, которые переживала Православная Церковь, усугублялись и тем, что епископские кафедры часто оказывались в руках светских людей, которые, используя финансовые трудности короля, покупали их за деньги. Подобные пастыри были не подготовлены к исполнению своих обязанностей, да и не хотели их исполнять, видя в своём высоком сане лишь источник обогащения. Примером могут служить митрополиты Киевские: Сильвестр Белькевич (1556–1567 гг.), Илья Куча (1576–1579 гг.), Онисифор Девоча (1579–1589 гг.).

Православная Церковь пыталась выйти из кризиса путём укрепления внутрицерковного порядка, усиления своих позиций в обществе, реформирования монашеской жизни. Однако непоследовательность в осуществлении реформ привели только к столкновению епископата и мирян, объединённых в православные братства. Наметилось явное сближение между противниками епископов и восточными патриархами. Антиохийский патриарх Иоаким, а затем Константинопольский Иеремия, посетившие в конце 80-х годов XVI века Великое княжество Литовское, не только сочувственно отнеслись к деятельности братств, но и расширили их права, предоставив им в ряде случаев надзор даже за высшими представителями Церкви — епископами (право ставропигии). Братское движение вызвало резкое противодействие со стороны западнорусских владык, зависимых от короля и смотревших на свой духовный сан как на источник доходов. Теперь они были вынуждены терпеть вмешательство и обличения со стороны «портных, седельников и кожемяков». Большое недовольство православных иерархов Киевской митрополии вызвал приезд патриарха Иеремии, который встал на сторону Львовского братства в споре его с владыкой Гедеоном Балабаном, пригрозив последнему проклятием, и смещением Киевского митрополита. Когда же по желанию короля на митрополию был возведён Михаил Рагоза, Иеремия,

подчёркивая своё нерасположение к нему, учредил в противовес митрополиту новую должность экзарха с широкими полномочиями по надзору за епископами. Однако назначение на эту должность епископа луцкого Кирилла Терлецкого, известного многими неблагоприятными поступками и не пользующегося авторитетом у мирян, было опрометчиво. Своекорыстные соображения побуждали западнорусских епископов искать выхода из того тяжёлого положения, в котором они оказались. И этот выход, освобождающий их от непрошенной опеки, они нашли в покровительстве высокого и щедрого папского престола. Уния для них стала спасительным выходом из-под контроля как патриарха, так и простого народа. Идея церковной унии находила поддержку и со стороны государственной власти, заинтересованной в религиозном единстве и разрыве связей между Киевской митрополией и другими частями православного мира. В таких условиях ряд иерархов Киевской митрополии видели выход для Церкви в заключении унии с Римом.

Обстоятельства заключения Брестской унии и борьба за Православие

Таким образом, в XIV–XVI веках на древнерусских землях ВКЛ, входящих в состав Киевской митрополии, наряду с геополитической кардинально меняется и конфессиональная ориентация, выполнявшая в эпоху средневековья цивилизационную, самоидентификационную и этногенетическую функции (Левшун 2009: 644–674). Эти земли постепенно включаются в ареал западноевропейской католической культуры. В этих условиях православным жителям Великого княжества литовского предстояло сохранять и отстаивать свою культурную идентичность в конфессиональной, бытовой, языковой и прочих сферах. И тем не менее, в новых условиях начавшихся гонений Православная вера по-прежнему способствовала распространению и сохранению в Великом княжестве Литовском основного эндоэтнонима «русин», «русский», «Русь», «русские люди». Неслучайно в подавляющем большинстве самых разнообразных источников того времени Православную Церковь Киевской митрополии называют «русской», а православное население «русским».

О подчинении Киевской митрополии Римскому папе было объявлено 9 октября 1596 года на Соборе в Бресте. Для того, чтобы понять смысл событий, происходящих в Бресте в октябре 1596 года, обратимся к ситуации, сложившейся в Киевской митрополии в 90-е годы XVI века, суть

которых состояла в том, что все до единого епископы, в том числе и митрополит Михаил Рогоза, вступили в тайные переговоры с католической церковью и правительством Речи Посполитой с целью перейти в юрисдикцию Рима. Фактически Православная церковь осталась без епископского возглавления.

Когда создавшаяся ситуация стала очевидной, начались народные волнения, ответом на которые стало послание князя Константина Острожского к православному народу от 24 июня 1595 года. В нём говорилось: «Я научен и убеждён благодатию Божией, что кроме единой истинной веры, насаждённой в Иерусалиме, нет другой веры истинной, но в нынешние времена, злохитрыми кознями вселукавого дьявола, сами главные участники нашей истинной веры, прельстившись славою света сего, и помрачившись тьмою сластолюбия, наши мнимые пастыри, митрополит с епископами претворились в волков, и, отвергшись единой истинной веры святой восточной Церкви, отступили от наших вселенских пастырей и учителей и приложились к западным, прикрывая только в себе внутреннего волка кожей своего лицемерия, как овчиною. Они тайно согласились между собой, окаянные, как христопродавец Иуда с жидами, отторгнуть благочестивых христиан здешней области без их ведома и принудить с собою в погибель, как и сами сокровенные писания их объявляют.

Дело идёт не о тленном имении и погибающем богатстве, но о вечной жизни, о бессмертной душе, которой дороже ничего быть не может. Потому, опасаясь, как бы не остаться виновным перед Богом и перед вами, и, узнав достоверно о таких отступниках и явных предателях Церкви Христовой, извещаю о них всех вас, как возлюбленную мою о Христе братию. И хочу вместе с вами стоять заодно против врагов нашего спасения. В самом деле, что может быть постыднее и беззаконнее? Шесть или семь злонравных человек злодейски согласились между собою и, отвергшись пастырей своих, святейших Патриархов, из которых поставлены, осмеливаются властью, по своей воле, отторгнуть всех нас, православных, будто бессловесных, от истины и низвергнуть в пагубу...» (Уния в документах 1997: 95–102).

Согласно этому документу, князь Константин Острожский от имени церковного народа, со ссылкой на святейших патриархов, отвергает епископов, объявляет их «врагами нашего спасения», и призывает весь православный народ объединиться и выступить против них, как и против

прочих врагов Православия. Произошло исключительно редкое в истории Церкви событие, когда мирянин противостоит целой группе иерархов, справедливо обличая их в неправославии.

По всей вероятности, в составлении этого воззвания принимали участие православные богословы Острожской школы, однако всю ответственность князь Острожский взял на себя. Встаёт вопрос: имел ли право князь поступать таким образом? С католической точки зрения протест князя Острожского по существу не имел никакого значения, поскольку вопросы веры должны решать иерархи, и судить действия епископов может только папа. Именно так понимал создавшуюся ситуацию король Сигизмунд III (Уния в документах 1997: 147).

Но, согласно православному учению о соборности, действия князя Константина являлись не только оправданными, но и необходимыми. Это был голос церковного самосознания. В то же время следует признать, что Церковь не может существовать без епископата. И что бы ни утверждал кн. Константин Острожский, чего бы не требовал народ — вопрос иерархии является решающим. Отсутствие православных епископов среди противников унии на самом деле означало бы победу католической политики и могло бы быть расценено как свидетельство утраты благодати в Православной Церкви Киевской митрополии.

Однако произошло событие, которое можно считать историческим чудом: два епископа — Гедеон Львовский и Михаил Перемышльский — вернулись в Церковь. Перед этим казалось, что Православная Церковь Киевской митрополии целиком лишилась своих епископов, в полном составе изъявивших согласие на заключение унии, и тем самым потеряла свою каноническую полноту. Но решительный протест мирян, возглавляемый кн. Острожским, против униатского выбора епископов показал, что Православие живо, и, следовательно, Православная Церковь не может уйти в небытие. Заслуга в том, что епископы, первыми подавшими идею церковной унии, решительно отказались от неё, перейдя на сторону Православия, принадлежит К.К. Острожскому: именно князь примирил епископа Гедеона Балабана с братством и инициировал переговоры с епископом Перемышльским Михаилом. В каноническом плане возвращение двух епископов в лоно Православной Церкви означало, что Церковь в Киевской митрополии сохранена во всей полноте. Даже если бы кн. Острожский ничего не успел сделать в своей жизни кроме этого дела, его заслуга перед Церковью была бы неоценимой. Окружное

послание кн. Острожского в итоге определило радикальное размежевание православных Речи Посполитой на сторонников и противников Брестской унии.

Хочу подчеркнуть особо, что ещё до Брестского собора на генеральном сейме в начале 1596 года православные депутаты Киевского, Волынского, Минского, Новогрудского, Полоцкого и других воеводств просили короля, чтобы епископы Ипатий Потей и Кирилл Терлецкий были лишены духовного сана, так как они без ведома православного населения и своих духовных начальников — патриархов самовольно отдались под власть папы. Кроме того, депутаты требовали, чтобы король, в силу решений Варшавской конфедерации 28 января 1573 года, «благоволил дать» православным епископов православной веры, а не веротступников. И только в последний день работы сейма, разуверившись в возможности дожидаться от короля выполнения своих требований, православные депутаты во главе с кн. К.К. Острожским торжественно сообщили королю и всему сейму, что «они и весь народ Русский не будут признавать Кирилла Терлецкого и Ипатия Потей своими епископами, не будут признавать их власти в своих имениях и не будут подчиняться их духовной юрисдикции» (Макарий (Булгаков) 1996: 348).

В ответ на это король демонстративно провозгласил себя защитником епископов, подписавших соглашения в Риме, и высказал намерение «привести в унию всех своих православных подданных». Для выполнения своего намерения король просил митрополита Михаила Рогозу назначить дату церковного Собора в Бресте (Уния в документах 1997: 133).

В подтверждение своего решения Сигизмунд III 29 мая 1596 года издал универсал «ко всем своим подданным греческого закона» о созыве Собора и объявил церковную унию фактом свершившимся. Именно на основании королевского универсала митрополит 21 августа подписал окружную грамоту о созыве Собора, а самый Собор назначил на 6 октября (Уния в документах 1997: 135).

Несмотря на то, что окончательно вопрос об унии должен был решиться только на Соборе, епископы Потей и Терлецкий уже летом 1596 года приступили к её реализации. Полагая в основу своего вхождения в состав Римско-католической церковной иерархии не вероучительное единство, а лишь сохранение внешнего богослужебного обряда и приобретение православными епископами общественных привилегий, которыми обладали в Речи Посполитой римско-католические

иерархи, два западнорусских епископа выдвигали прагматическую необходимость обрести внешнее сходство христианского мира под эгидой римского первосвященника. Способы, которые владыки использовали для привлечения сторонников, хорошо известны и описаны историками церкви в классической литературе (Макарий (Булгаков) 1996: 351–352).

Православное шляхетство и магнateria, отправляя депутатов в Брест, давали им инструкции и наказания, прямо противоположные. В основном, они сводились к трём пунктам: 1) епископы, самовольно возложившие на себя власть патриархов и подчинившиеся чужой папской власти, должны были быть лишены духовного сана; 2) Брестский собор, созванный митрополитом Михаилом Рагозою, является собором поместным, а потому не имел полномочий для принятия решения о соединении Православной Церкви с римским костёлом, тем более, что догматические вопросы обходились молчанием, или упоминались как уже разрешённые. Кроме того, статус Православной Церкви в Речи Посполитой был подтверждён законами, привилегиями, конфедерациями и королевскими присягами, которые никто не отменял; 3) не принимать нового (католического) календаря, но заботиться о сохранении старого, согласно указам короля Стефана Батория.

Таким образом, ещё до открытия Собора обозначились фундаментальные расхождения между епископами, отпавшими в унию, и православным миром, представленным его депутатами, между католичеством и Православием, расхождение, которое имело экклезиологическое значение и которое не могло не проявиться на заседаниях Собора (Салтыков 1997).

Весьма показательной особенностью Брестского униатского Собора было стремление принимать во внимание лишь позицию епископата Киевской митрополии, когда иерархическое начало, восходящее к «сверх-епископской» власти папы римского, постепенно начинает подменять собой начало соборности. Однако поскольку при объявлении унии соборной процедуры избежать было невозможно, то Собор, открывшийся 6 октября, предназначен был лишь озвучить уже состоявшееся в тайне решение епископов для всего православного населения Речи Посполитой. Таким образом, Собор, проходивший под омофором митрополита Михаила Рогозы, правильнее назвать Синодом иерархических чинов Киевской митрополии, которые совместно с представителями

католической иерархии и светских властей собрались для объявления церковной унии.

Поведение отпавших в унию епископов и митрополита заставило большую часть православных делегатов врасплох. Многие просто не могли поверить в то, что на этот раз решили обойтись без них. Два дня было потрачено на безрезультатные переговоры. Председательствующий на Соборе патриарший экзарх Никифор, появление которого могло состояться только благодаря усилиям К.К. Острожского, исполнил в точности требования канонического права, трижды приглашая митрополита и епископов явиться и дать ответ, и все три раза послам экзарха отказали. Тем самым с самого начала Собору православных был придан строго канонический характер. Именно Никифор предложил, чтобы упорядочить ход Собора, разделить прибывших на два «кола» — духовенство и мирян. Во главе светского, совещательного церковно-народного Собора, «кола мирян», были воевода Киевский, сенатор кн. К.К. Острожский с сыном Александром, воеводой Волынским и несколько вельмож, главным образом, — волынская знать. Кроме того, было много мирян, представляющих области и районы Вильно, Киева, Галиции, Волыни, Браслава, Перемышля и Пинска; городов — Вильно, Львова, Пинска, Бельска, Бреста, Каменец-Подольского, Киева, Владимира-Волынского, Минска, Слуцка и ряд других; и, наконец, представителей от православных братств Вильно и Львова. Таким образом, православный Собор стал собранием клира и мирян, объединённых сознанием того, что они образуют единое церковное тело. В этом и проявился соборный дух Православия. При этом он руководствовался обычаем, издавна существовавшим в Константинополе. Экзарх Никифор выступил перед собравшимися с речью, в которой обрисовал тяжёлое положение православных земель, приведшее в итоге к отпадению в унию православных епископов. Он предложил обсудить на Соборе несколько вопросов: о перешедших в унию иерархах; о принятой ими унии и её каноничности, о восстановлении порядка в Православной Церкви. Все эти вопросы находились в компетенции Собора. Экзарх имел все полномочия вместе с Собором низложить митрополита и епископов, но поставить нового митрополита не мог. Чего и не было сделано.

Королевская власть была встревожена таким поворотом событий. К кн. Острожскому были направлены послы с требованием снять вооружённую охрану и выдать Никифора, т. к. он якобы являлся турецким

шпионом. На эти угрозы К.К. Осторожский ответил отказом, а на предложение принять унию, сказал, что сделает это только после созыва Вселенского Собора и согласия всех патриархов православного Востока на соединение с Римом. Убедившись в бесперспективности переговоров с православными, униатские иерархи 10 октября провозгласили соединение с Римской церковью и отлучение всех, кто противился этому.

В этот же день Собор православных слушал дело о принявших унию православных иерархах. Признав, что они изменили православие, самовольно, без участия патриарха и Вселенского Собора, попытались ввести унию на землях Речи Посполитой и пренебрегли тоекратным вызовом на суд, Собор постановил лишить их сана и предать отлучению от Православной Церкви. Вслед за этим было составлено обращение к королю с просьбой лишить низверженных епископов их мест и открыть вакансии для новых кандидатов. После этого Собор поклялся твёрдо стоять в православной вере и сохранять верность православным патриархам:

«Мы даём обет веры, совести и чести за себя и за наших потомков не слушать осужденных соборным приговором митрополита и владык, не повиноваться им, не допускать их власти над нами... и стоять твёрдо в нашей святой вере и при истинных пастырях нашей святой Церкви, особенно при наших патриархах, не оставляя старого календаря, тщателью охраняя ограждённое законами общее спокойствие и сопротивление всем притеснениям, насилиям и новизнам, которые бы стали препятствовать целостности и свободе нашего богослужения» (Архив Юго-Западной России 1859: 526–553).

Все понимали важность принятых решений. Презрение к отщепенцам со стороны православных нашло выражение в «Листах», вкратце оповещавших о решении Собора и, вероятно, развезённых в разные края членами этого Собора. В частности, в них сообщалось, что «митрополит Рагоза и владыки полоцкий Германко, володимерский Потейко, луцкий Кривилко, холмский Збиражко, пинский Ионище» как сначала тайком и скрытно бегали к Римскому папе, отступив от святого Православия греческого, так и теперь явно приложились (к папе). «За что от латынян в замке (Берестейском?) были чествованы и как медведи музыкой скорморошескою и тарарушками утешаны, или, вернее, осмеяны». «Они только сами одни отдались волку; а стадо, хвала Богу, в православии давнем вкупе осталось» (Иловайский 1996: 495–496). Последние слова выражали, конечно, надежды православных,

а не действительность. Но, тем не менее, униатам не удалось увести за собой население православных земель Речи Посполитой. Униатская церковь, едва появившись на свет, оказалась в изоляции, а униатские иерархи — отлучёнными в глазах православных.

Большую роль в этих событиях сыграли экзарх Никифор и кн. Константин Острожский. Они фактически предопределили ход и решения Собора православных. Экзарх Никифор, с его громадным опытом и умом, сумел организовать православных и провести заседания православной стороны так, что решения православного Собора получили законную силу, а униаты были осуждены. Он вывел Собор из растерянности и придал ему канонический характер. Кн. К.К. Острожский, возглавив «коло мирян», действовал целиком в духе православной экклезиологии как свидетель того, что совершается в Церкви. Именно отсутствие рецепции, согласия мирян на то, что определили епископы-униаты, свидетельствовало о том, что иерархи действовали отдельно от народа церковного, нарушая принцип соборности. Таким образом, в деле организации унии самым радикальным образом столкнулись две экклезиологии — католическая и православная. С католической точки зрения все в Церкви решают исключительно Папа и епископы, которым он как бы делегирует часть своих полномочий «наместника Христа». Поэтому, с позиций католицизма, решение епископата перейти в унию означает, что их паства должна принять это как должное и следовать за своими пастырями (Пері Вітторіо 1995: 7–24). Но такая точка зрения неприемлема для православного понимания Церкви. Известно множество примеров того, как соборные деяния не принимались народом церковным, и в результате тот или иной собор входил в историю Церкви как лжесобор, как это было, например, с монофизитским «Разбойничьим» собором в Эфесе или иконоборческим «Безглавым» собором в Константинополе.

На Брестском соборе произошло и ещё одно малозаметное, но очень важное событие, которое, думается, следует также связывать с позицией экзарха Никифора и князя Острожского. Стефана Зизания и двух священников Виленского братства, отлучённых от Церкви Михаилом Рагозой «за ересь», объявили невиновными: «Так как сам митрополит в послушании у церкви восточной не хотел быть, то и клятву свою на этих священников положил ни за что другое, как только за книжку, сочинённую на костёл римский» (Соловьёв 1961: 416). Это решение позволило яркому проповеднику продолжить свою деятельность дальше. В то же время

происшедшее свидетельствовало о примирении церковной иерархии с братствами.

Именно усилия Никифора и Острожского практически нейтрализовали успех унии, несмотря на всю мощь соединённых усилий папы и короля. Благодаря стойкости православных, а также последовательным действиям председателя собора экзарха архидиакона св. Никифора, а также бескомпромиссной позиции Константина Острожского Православный Собор прошёл в строгом соответствии с канонами Православной Церкви.

Естественно, что король и католическая церковь были раздражены деятельностью экзарха и его покровителя. Сразу после собора начались гонения на православных. Сигизмунд III не замедлил издать указ о том, чтобы в кратчайшие сроки страну покинули все греки, не являющиеся гражданами Речи Посполитой. Вскоре её оставили александрийский экзарх Кирилл Лукарис, белградский митрополит Лука и афонские архимандриты. Никифор продолжал вести себя независимо и бесстрашно, пребывая в землях кн. К. Острожского и ведя занятия в Острожской академии. Однако ему было ясно, что власти не оставят его в покое. Как известно Никифор был обвинён в шпионаже в пользу Турции. И хотя суд закончился полным провалом обвинителей, однако Никифор не был выпущен на свободу. Без всякого приговора он был отправлен в Мариенбургский замок, из которого так и не вышел. Думается, что, отдавая экзарха Константинопольского патриарха Никифора на суд, князь Острожский не верил в расправу над своим соратником. В деле Никифора кн. Острожский видел выпады и против себя. Хорошо известны слова Острожского, произнесённые перед королём: «<...> На старости лет затронули у меня самые дорогие сокровища: совесть и веру православную. Видя смерть пред глазами, напоминаю вашей королевской милости: остерегитесь; поручаю вам отца Никифора, а крови его на страшном суде Божиим искать буду; прошу Бога, чтоб уже больше не видать мне такого ломанья прав» (Соловьёв 1961: 423). И после этих страшных событий К.К. Острожский не изменил своего поведения. Когда архимандрит Киево-Печерской Лавры Никифор Тур отказался содержать униатского митрополита Рагозу за счёт монастыря, как было решено ранее в Бресте, король потребовал от Киевского воеводы отстранить Тура от архимандрии, но Острожский, наоборот, морально и материально поддержал последнего. Известно, что 4 августа 1597 года

Александрийский патриарх Мелетий Пигас назначил Львовского епископа Гедеона Балабана экзархом Киевской митрополии. Балабан окормлял свою митрополию только под охраной отряда Острожского и рукополагал новых кандидатов на пустовавшие приходы. С именем К. Острожского связано и ещё чрезвычайно важное для Православной Церкви событие. Князь не допустил перехода Софийского собора и Выдубицкого монастыря в руки митрополита Потeya.

Решения прошедшего собора были хорошо известны православному населению Речи Посполитой. Незаконными и противоправными в понимании его участников были поступки короля и епископов, подписавших унию. Именно этим объясняется стойкое стояние православных в вере и пренебрежение к перешедшему в унию духовенству.

18/31 января 2002 года Святой Синод Белорусской Православной Церкви, рассмотрев житие, труды, подвиги и церковное служение Никифора Кантакузена, определил причислить его к лику местночтимых святых Белорусской Православной Церкви, отмечая при этом христианские его добродетели: праведность жизни и пламенеющую любовь к Богу, которыми он явил в себе пример покорности воле Божией и следования за Христом; мужественное стояние за веру православную на Брестском Соборе 1596 года, приведшее к претерпению изгнаний, неоднократных покушений на его жизнь и мученическую кончину. Также Синод постановил: писать новопрославленному угоднику Божию честные иконы для почитания, поклонения, согласно Правилам Седьмого Вселенского Собора; издать житие святого и восполнить службу Собору Белорусских Святых именем священномученика архидиакона Никифора.

Основываясь на постановлении униатского собора, король признал законной только греко-католическую (униатскую) церковь, а Православную объявил не подчинившейся «свободному» решению Собора, а потому не имеющей права на существование. Первым православным, арестованным за участие в работе Собора и непризнание унии, стал экзарх Никифор, заточенный в Мариенбургский замок, из которого он так и не вышел. Затем начались преследования всех православных, на которых правительство смотрело уже как на отщепенцев. Энергичное наступление на Православие повели униатские митрополиты Ипатий Потей (1599–1613 гг.) и Иосиф Рущкой (1613–1633 гг.). Для укрепления позиций греко-католической церкви на территории ВКЛ в 1617 году был создан орден базилиан. Униатские иерархи при поддержке представителей

власти постоянно «запечатывали» храмы, где служили не принявшие унию священники. Поэтому православные, например, в Витебске, были вынуждены собираться на богослужение в поле за городом. Печально известные события осени 1623 года, связанные с убийством епископа Иосафата Кунцевича, отражают реалии церковной жизни того времени. Уже к середине XVII века, несмотря на борьбу населения за сохранение своей веры, уния утвердилась на большей части территории современной Белоруссии. Тяжёлое положение православных в конце XVI — начале XVII века было связано также и с тем, что после заключения унии православные в Литовско-Новогрудской (Киевской) митрополии остались без церковной иерархии. В 1610–1620 годах на территории Речи Посполитой действовал только один православный иерарх: львовский епископ Иеремия Тиссаровский. Существовала опасность, что с исчезновением православной иерархии на территории Киевской митрополии постепенно исчезнет и православное духовенство. Эта опасность была устранена, когда в 1620 году Иерусалимский патриарх Феофан, посетивший Киев, поставил православным новых епископов и нового митрополита — Иова Борецкого. Поставление православных епископов встретило резко враждебную реакцию властей Речи Посполитой. Были изданы универсалы об их аресте. Большая часть владык не имела даже возможности находиться на территории своих епархий. Новые православные иерархи могли действовать лишь там, где им была обеспечена или опека светских властей, или защита казаков.

Не сумев избавиться от православных иерархов, правительство Речи Посполитой стало склонять их начать переговоры о «новой унии». Часть православных иерархов не исключала возможности таких переговоров, в частности Мелетий Смотрицкий. Однако резко отрицательную позицию по этому вопросу занимало мещанство, православная шляхта и казачество. Позитивные изменения в конфессиональной ситуации Речи Посполитой произошли в 30-е годы XVII века после смерти короля Сигизмунда III. Они были связаны с убеждением нового короля Владислава IV в необходимости изменения отношения к Православной Церкви. В итоге достаточно трудной внутривластной борьбы православные получили право иметь собственную митрополию со своей иерархией, подчинённой Константинополю. Новым митрополитом Киевским был избран Пётр Могила (1633–1646 гг.), который развернул широкую просветительскую и научную деятельность. С его именем

связано учреждение в Киеве высшего православного учебного заведения Киево-Могилянской академии. В состав Киевской православной митрополии вошла одна епископия на территории нынешней Белоруссии (Мстиславская) и три на территории современной Украины (Львовская, Луцкая и Перемышльская). Часть епископских кафедр, монастырей и приходских церквей, занятых униатами, были возвращены православным. И все-таки, несмотря на здравый смысл конфессиональной политики, Владислав IV прекрасно осознавал невозможность противостоять латино-униатской и иезуитской партиям, представляющим грозную силу в сейме. Уступая им, король зачастую принимал решения, противоречащие ранее принятым.

Конфессиональная ситуация во второй половине XVII–XVIII веков

Казацкая война под руководством Б. Хмельницкого и последовавшая за ней война Речи Посполитой и России (1654–1667 гг.) коренным образом изменили ситуацию в Киевской митрополии. По Андрусовскому перемирию земли современной Белоруссии остались в составе Речи Посполитой. При активном участии польских властей греко-католическая церковь восстанавливает ранее утраченные позиции. Решениями сеймов православному населению запрещалось выезжать за границу для поддержания сношений с Константинополем, ставропигии были ликвидированы. Число православных резко сокращается. Усиливается переход православной шляхты в католицизм.

Безусловной победой католицизма стал Замойский провинциальный собор 1720 года, утвердивший в униатской церкви католическую догматику и обряды. С этого времени начинается процесс открытой латинизации унии. Это вызвало сопротивление со стороны убеждённых сторонников «чистоты» унии, стремление к сближению с Православием. Особую роль в кризисе греко-католической церкви сыграл базилианский орден. Его открытая ориентация на Рим вызывала противодействие со стороны белого духовенства. Вместе с латинизацией наступила и эпоха массового перевода крестьян из Православия в унию, время нового наступления на Православие. Из всех епархий Киевской митрополии на землях Речи Посполитой осталась одна православная епархия — Могилевская. К концу XVIII века около 80 % крестьян на территории современной Белоруссии были униатами. Вместе с тем были часты

случаи унижения униатов со стороны католиков, желание показать, что уния — вера людей невежественных, что она, как и Православие — «*clowska wiara*».

Уже после первого раздела Речи Посполитой в 1772 году и включения части земель современной Белоруссии в состав Российской империи Екатерина II повелела губернаторам «вновь присоединённых от Польши областей» объявить, что она не думает стеснять свободу веры. В тайном наказе губернаторам было предписано наблюдать за полной неприкосновенностью всех конфессий: православной, католической и униатской. Следствием этой политики явилось учреждение в 1773 году независимой от Рима Белорусской католической епархии во главе с епископом Станиславом Богущ-Сестренцевичем, представителем местного шляхетства. После третьего раздела были образованы две новые епископии: Пинская и Летичевская. Для управления делами католической церкви в Петербурге создавалась особая Римско-католическая коллегия, состоящая из нескольких прелатов, под председательством митрополита. На территории современной Белоруссии была разрешена деятельность запрещённого в 1773 году ордена иезуитов.

Более сложным было отношение к греко-католической церкви. Ввиду оппозиции греко-католической иерархии действиям российского правительства, Екатерина II оказала поддержку деятельности архиепископа Могилевского Георгия (Конисского), направленной на воссоединение греко-католиков с Православием. К концу царствования Екатерины II, по официальным данным, число униатов составило более двух миллионов человек. Во главе единственной униатской Белорусской епархии, образованной в 1794 году, был поставлен архиепископ Иракий Лисовский. Это был человек, воспитанный в уважении к греко-восточным обрядам, горячий сторонник сближения униатской церкви с Православием.

Однако в составе России западнорусская Православная Церковь столкнулась с новым для неё каноническим устройством, установленным в России ещё Петром I. Эта особенность состояла в отсутствии патриаршества, синодальном управлении церковью. По существу, это вело к постепенному превращению Церкви в особое государственное ведомство со всеми вытекающими отсюда негативными последствиями.

При императоре Павле I (1796–1801 гг.) были сделаны большие уступки католикам, а воссоединение униатов остановлено. В то же время

переход их в католичество не возбранялся. В 1798 году император учредил две новые униатские епархии: Брестскую (для губерний Минской и Литовской) и Луцкую (для Волынской и Подольской). Однако, не считая греко-католическую церковь канонически самостоятельной, он подчинил её католической коллегии. Последствием этой политики стала активная пропаганда католичества и обращение в «латинство» как униатов, так и православных. В результате многочисленных протестов и деятельности Иракия Лисовского в 1799 году был издан указ, которым католическому духовенству запрещалось «совращать униатов и православных в латинство». В том же году был издан и другой указ, которым повелевалось, чтобы католические епархии управлялись самостоятельно, без сношения с Папой.

Те же тенденции в конфессиональной политике сохранились и в правление Александра I (1801–1825 гг.). Смена политического курса в царствование Николая I (1825–1855 гг.) привела к кардинальным изменениям конфессиональной ситуации на землях нынешней Белоруссии. Эти изменения были связаны с укреплением консервативных начал как основы стабильности государства и возврата на традиционный путь развития. Одним из проявлений консерватизма стала ориентация на укрепление Православной Церкви. Эта политика совпала с реформаторскими настроениями ряда униатских иерархов, которые были поддержаны российским правительством. Однако участие части униатского духовенства в восстании 1830–1831 годов не только остановило реализацию замыслов, но и привело к возникновению идеи о полной ликвидации греко-католической церкви. Эта идея и получила своё разрешение на Полоцком церковном соборе. 12 февраля 1839 года епископами и начальствующим духовенством был подписан «Соборный акт» о соединении униатской церкви с Православной. 25 марта «Синодальное деяние» было утверждено императором. Всего в 1839 году воссоединилось свыше 1600 приходов и более 1 млн 600 тыс. человек. Одним из важнейших последствий Полоцкого церковного собора стало возвращение церковнославянского языка в практику богослужения и начало применения народных белорусских говоров в проповедях воссоединённого православного духовенства⁹, что, безусловно, явилось важным фактором на пути развития национального самосознания белорусов. Однако

⁹ О Высочайше утверждённых мерах к устранению в Западных губерниях совращений из Православия в римский обряд. РГИА. Ф. 797. Оп. 9. Д. 25676. Л. 149, фотокопия.

в 1839 году уния была ликвидирована не везде; униаты оставались в Холмской епархии (Седлецкая, Люблинская и Сувалковская губернии). Воссоединение на этой территории произошло лишь в 1875 году.

Православие в Белоруссии до 1917 года

Во второй половине XIX века — начале XX века на территории Белоруссии существовало 5 епархий — Полоцкая, Минская, Могилевская, Виленская и Гродненская. Самой молодой из этих епархий являлась Гродненская, образованная в 1900 году. В 1907 году было открыто Белостокское викариатство Гродненской епархии, в 1914 году — Гомельское викариатство Могилевской епархии. К 1914 году в Белоруссии насчитывалось 3552 церкви, 470 часовен, 21 мужской и 14 женских монастырей, 3 духовные семинарии: Виленская или Литовская, Минская, и Витебская. При всех приходах существовали церковноприходские школы, которые осуществляли начальное образование. В конце XIX века эти школы были одноклассными и двухклассными (2- и 4-годичными). По данным статистики, «в Витебской, Минской и Могилевской епархиях к 1899 году из 5269 народных школ в руках православного духовенства было 3260 (64,8 %). В 1904 году в пяти белорусских губерниях насчитывалось 2235 министерских школ и 5667 (71 % общего числа) синодских».

В начале XX века на страницах местных епархиальных и светских периодических изданий широко обсуждались возможные реформы Церкви. Местное духовенство высказывалось за созыв Поместного Собора. Дебатировался вопрос о выборности клириков, о реформе духовной школы, приходской жизни. Большое значение придавалось отношениям с религиозно настроенной интеллигенцией, которая стремилась видеть в христианстве прежде всего социально значимую силу. Православные авторы приветствовали поворот части интеллигенции к религии. Однако критиковали её «неохристианство».

Важным фактором церковной жизни в Белоруссии являлась деятельность православных братств, возрождение которых началось ещё в 60-е годы XIX века. Наиболее значительными из них были виленское Свято-Духовское, витебское св. Владимира, минское свт. Николая, Могилевское Богоявленское, в Полоцке — во имя свт. Николая и прп. Евфросинии. На протяжении 1905–1907 годов в Белоруссии и Литве прошёл ряд братских епархиальных съездов, в 1907 году

состоялся 1-й съезд представителей всех западнорусских православных братств, в 1909 году состоялся 2-й съезд. На съездах была поставлена задача создания при всех приходах Западного края братств, которые своей деятельностью должны были охватывать все слои населения. Братства создавали ссудные товарищества, активно развивали издательскую деятельность: публиковали периодику, книги по гражданской и церковной истории белорусско-литовских земель, проводили публичные богословские чтения.

Революционные события 1905 года изменили религиозную ситуацию в Беларуси. За период первой русской революции было принято 24 закона и указа по религиозному вопросу. Важнейшим из них явился указ 17 апреля 1905 года, объявлявший юридически возможным и ненаказуемым переход из Православия в другую веру, хотя «первенствующее и господствующее» значение оставалось за Православием. Этот указ знаменовал собой введение демократического права свободы совести в России. Тем не менее, в Беларуси, указ 17 апреля вызвал обострение межконфессиональных отношений.

После начала Первой мировой войны церковная жизнь на белорусских землях, ставших ареной военных действий, была парализована. В 1917 году сразу же после установления советской власти открывается новый период в истории Православной Церкви Белоруссии. Но это — отдельная тема.

В завершение хотелось бы отметить, что история Церкви не может быть ограничена только государственными рамками. Своими корнями она восходит к учению Господа нашего Иисуса Христа и ведёт своё начало от святых апостолов. Поэтому в церковной истории, в том числе и на белорусских землях, большое значение имеет исследование формирования и развития церковного строя, борьбы с язычеством и ересями, проникновения в непосредственно богословскую проблематику, т. е. то, что связано с внутренней историей Церкви. Безусловно, в рамках объёма журнальной статьи осветить все стороны истории Православной Церкви в Белоруссии, многовековые традиции которой были частично утрачены на территории нынешней Белоруссии, например, вследствие включения верующих в унию с Римско-Католической церковью, невозможно. Автор статьи ограничил свою задачу вполне определёнными проблемами, которые в современной историографии представляются наиболее актуальными.

Об авторе

Теплова Валентина Анатольевна — кандидат исторических наук, заведующая кафедрой церковной истории и церковно-практических дисциплин Минской духовной академии, доцент Белорусского государственного университета; 220030, Беларусь, г. Минск, ул. Зыбицкая, 27, e-mail: teplova_val@mail.ru

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. — СПб: Тип. II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1846. — Т. 1: 1340–1506. — 375 с. + 24 с. прим. + 15 с огл.

Алексеев, Л. В. Крест — красота Церкви / Л. В. Алексеев, Т. И. Макарова. — Минск : Четыре четверти, 1997. — 115 с.

Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов, выс. учрежд. при Киевском военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. — Киев : Унив. тип., 1859. — Ч. 1, Т. 1: Акты, относящиеся к истории православной церкви в Юго-Западной России. — LXXXVII, 555 с.

Беднов, В. А. Православная Церковь в Польше и Литве / В. А. Беднов. — Минск : Лучи Софии, 2002. — 432 с.

Брайчевский, М. Ю. Утверждение христианства на Руси / М. Ю. Брайчевский. — Киев : Наукова думка, 1989. — 295 с.

Генрих Латвийский. Хроника Ливонии. — М. ; Л. : Изд-во Акад. наук СССР, 1938. — 608с.

Голубинский, Е. Е. История русской церкви / Е. Е. Голубинский. — М. : Крутицкое Патриаршее подворье, Общ-во любителей церков., истории, 2002. — Т. I. — 926, XVII с.

Гумилев, Л. Н. Древняя Русь и Великая степь / Л. Н. Гумилев. — СПб. : Кристалл, 2001. — 770 с.

Диль, Ш. История Византийской империи / Ш. Диль. — М. : Изд-во и тип. Гос. изд-ва иностр. лит., 1948. — 160 с.

Заяц, Ю. А. Распространение христианства в городах Полоцкой земли (по материалам археологии) / Ю. А. Заяц // Тезісы навуковай канф., прысв. 1000-летію Полацкай

епархії і Православної царквы на Беларусі. — Минск : изд. Беларускага Экзархата БПЦ, 1992. — С. 21–22.

Загорульский, Э. М. Белая Русь. Середина I тыс. — середина XIII в. / Э. М. Загорульский. — Минск : Четыре четверти, 2013. — 532 с.

Из постановления Городельского сейма об унии Великого княжества Литовского с Польшей // Уния в документах: сб. — Минск : Лучи Софии, 1997. — С. 68–71.

Иловайский, Д. Царская Русь / Д. Иловайский. — М. : Изд-во Чарли, 1996. — 640 с.

Карташев, А. В. Очерки по истории Русской Церкви / А. В. Карташев. — М. : Terra-Terra, 1997. — Т. 1. — 688 с.

Киев и Западные земли Руси в IX–XIII вв: сб. статей. — Минск: Наука и техника, 1982. — 127 с.

Кривонос, Ф. (священник). Лекции по истории Православной Церкви Беларуси / священник Феодор Кривонос. — Минск : Врата, 2012 — 240 с.

Кривонос, Ф. (священник). Рогнеда — Анастасия / священник Феодор Кривонос // Святая Русь. — 2000. — № 2. — С. 58–62.

Кривонос, Ф. (священник). Об учреждении епископской кафедры в Турове / священник Феодор Кривонос // Тысячелетие Туровской епархии: материалы XI Минских епархиальных Чтений. — Минск : Белорусский Экзархат, 2005. — 159 с. — (Веснік Беларускага Экзархата ; т. 4).

Беларусь / священник Феодор Кривонос, В. А. Теплова, Г. Н. Шейкин [и др.] // Православная Энциклопедия. — М. : Церковно-науч. центр «Православная энцикл.», 2002. — Т. IV. — С. 475–478.

Василий (Костюк; иеродиакон). Очерки по истории Православия в пинском Полесье IX–XVIII вв. / иеродиакон Василий (Костюк) // Запіскі культурна-гістарычнай Калегіі імя Канстанціна Астрожскага. — Брэст, 2002. — С. 49–94.

Лаврецкий, Г. А. Православное зодчество Беларуси / Г. А. Лаврецкий. — Минск : Четыре четверти, 1995. — 99 с.

Левшун, Л. В. О слове преображенном и слове преображающем. Теоретико-аналитический очерк истории восточнославянского книжного слова XI–XVII веков / Л. В. Лев-

шун. — Минск : Белорусская Православная Церковь, 2009. — 896 с.

Левшун, Л. В. О специфике белорусского этногенеза в XIV–XVII вв. / Л. В. Левшун // *Rossicaantique*. Исследования и материалы / отв. ред.: А. Б. Дворниченко, А. В. Майоров. — СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2007. — Вып. 2. — С.

Святая Русь или Сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVII века) обще и местно чтимых / сост. архимандрит Леонид, издание графа Шереметева С. Д. — СПб. : тип. Стасюлевича М., 1891. — 64 с. — (Памятники древней письменности и искусства; [вып.] 97).

Лысенко, П. Ф. К вопросу об учреждении Туровской епархии / П. Ф. Лысенко // Тысячелетие Туровской епархии: материалы XI Минских епархиальных Чтений. — Минск : Белорусский Экзархат, 2005. — С. 17–23. — (Вестник Белорусского Экзархата; т. 4).

Лысенко, П. Ф. Туровская земля IX–XIII вв. / П. Ф. Лысенко. — Минск : Беларуская навука, 2001. — 275 с.

Макарий (Булгаков; митрополит). История Русской Церкви / митрополит Макарий (Булгаков). — М. : Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. — Кн. V. — 559 с.

Мельников, А. А. Преподобная Евфросиния Полоцкая / А. А. Мельников. — Минск : Четыре четверти. — 1997. — 120 с.

Мельников, А. А. Путь непечален. Исторические свидетельства о святости Белой Руси / А. А. Мельников. — Минск: изд. Белорусского Экзархата БПЦ, 1992. — 239 (2) с.

Миловидов, А. О положении православия и русской народности в Пинском удельном княжестве и городе Пинске до 1793 года / А. О. Миловидов. — М. : Тип. А.И. Снегиревой, 1894. — [2], 73 с.

Пері, Вікторіо. Берестейская унія у римському баченні / Вікторіо Пері // Историчний контекст, укладення унії і перше поупійне покоління: Матеріали “Перших Берестейських читань”, Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1-6 жовтня 1994 р. — Львів : Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 1995. — С. 7–24.

Петрухин, В. Я. Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков / В. Я. Петрухин. — Смоленск : Русич; М. : Гнозис, 1995. — 320 с.

Пилипенко, М. Ф. Возникновение Белоруссии. Новая концепция / М. Ф. Пилипенко. — Минск : Беларусь, 1991. — 143 с.

Повесть жития и преставления святыя и блаженныя и преподобная Еуфросинии, игуменьи монастыря Святага Спаса и Пречистыя Его Матере ... // Кніга жыццй і хаджэнняў. — Мінск : Мастацкая літаратура, 1994. — С. 9–57.

Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографической комиссией. — СПб. : издание Археографической комисс., 1843. — Том 2. Ипатьевская летопись. — 379 с.

Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографической комиссией. — СПб. : издание Археографической комисс., 1862. — Том 9. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. — 256 с.

Житъе и хоженъе Данила, русской земли игумена: 1106–1108 гг. Ч. 2 / под ред. М. А. Веневитинова. — СПб. : Типография В. Киришбаума, 1885. — 247 с. — (Православный палестинский сборник ; т. 3, вып. 3 (вып. 9)).

Приселков, М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. / М. Д. Приселков. — СПб. : Наука, 2003. — 245 с.

Салтыков, А. (прот.). Два собора в Бресте 1596 года — две экклезиологии / протоиерей Александр Салтыков // Материалы научно-богословской конф., посвященной памяти преподобно мученика Афанасия, игумена Брестского, Брест, 16–19 сентября 1996 г. / Православное братство во имя Архистратига Божия Михаила. — Минск, 1997. — С. 30–35.

Сарабьянов, В. Д. Спасо-Преображенская церковь Евфросиньева монастыря и ее фрески / В. Д. Сарабьянов. — 2-е изд. — М. : Северный Паломник, 2009. — 226 с.

Свет веры, свет книги... / сост. Л. В. Левшун. — 2-е изд., доп. — Минск : Братство в честь святого Архистратига Михаила в г. Минске Минской епархии, 2016 — 199 с.

Скрынченко, Д. В. Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению / Д. В. Скрынченко. — СПб. : тип. Монтвида, [1908]. — 164 с.

Слово о полку Игореве: сборник исследований и статей / под ред. В. П. Адриановой-Перетц; Акад. наук СССР, Ин-т рус. литературы (Пушкинский дом). — М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1950. — 484 с.

Соловьев, С. М. История России с древнейших времен / С. М. Соловьев. — М. : Издательство социально-экономической литературы, 1961. — Кн. V. — 755 с.

Беларусь / свящ. Феодор Кривонос, В. А. Теплова, И. В. Чаквин, И. В. Оржеховский, Г. Н. Шейкин, С. В. Силова, Г. А. Лаврецкий // Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.pravenc.ru/text/77856.html> (дата обращения: 01.08.2021).

Теплова, В. А. Брестский церковный собор и Брестский церковный синод 1596 г. в свете православной экклезиологии / В. А. Теплова // *Studia Historica Europae Orientalis. Исследования по истории Восточной Европы.* — 2008. — № 1. — С. 173–183.

Теплова, В. А. Православие и культура Беларуси: своеобразие в единстве / В. А. Теплова // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом.* — 2009. — Т. 27, № 4. — С. 131–135.

Теплова, В. А. Православие в период разъединения Руси (XIII–XVI вв.) / В. А. Теплова // *Проблемы управления.* — 2008. — № 4(29). — С. 238–239.

Творения святого отца нашего Кирилла, епископа Туровского, с предварительным очерком истории Турова и Туровской иерархии до XIII века: издание преосвящ. Евгения, епископа Минского и Туровского (ныне Астраханского и Енотаевского). — Киев : Типография Киево-печерской Лавры, 1880. — 296 с.

Уния в документах: сб. / сост. В. А. Теплова, З. И. Зуева. — Минск : Изд-во Лучи Софии, 1997. — 520 с.

Флоря, Б. Н. У истоков религиозного раскола славянского мира (XIII век) / Б. Н. Флоря. — СПб. : Алетейя, 2004. — 221, [1] с.

Штыхов, Г. Города Полоцкой земли (IX–XIII вв.) / Г. Штыхов. — Минск : Наука и техника, 1978. — 159 с.

Теплова, В. А. Православная церковь Беларуси конец XV — начало XX вв. / В. А. Теплова // Сайт прихода Иконы Всех скорбящих Радость. Центр просвещения и милосердия Белорусского экзархата [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.sobor.by/bcerk.htm> (дата обращения: 01.08.2021).

Orthodoxy in the land of Belarus: pages of history¹⁰

V. A. Teplova

ST. CYRIL TUROVSKY MINSK THEOLOGICAL ACADEMY,
MINSK, BYELORUSSIA

Abstract: This article describes the historical path of Orthodoxy in the lands of contemporary Belarus, which has taken more than a thousand years and which can be distinguished by a great peculiarity. The states, including the Western Russian lands, have had a decisive influence on the church life of the local population. Orthodoxy came to the lands of present-day Byelarus together with the baptism of all Rus at the late 10th century. It was the beginning of a complex and long-term process of the Christianization of the vast Old Russian state and the political unification of the East Slavic tribes. The second period in the history of Orthodoxy in ancient Russian lands was connected with the formation of the Grand Duchy of Lithuania and lasted until the proclamation of the Brest Church Union (the second half of the 13th — the late 16th century). It was characterized by a gradual loss of the position of the Orthodox Church as a result of the religious indifference policy pursued by the pagan authorities of the Grand Duchy of Lithuania and, since 1387, open support of the Roman-Catholic Church, which ended with the adoption of the Brest Church Union. The third period, the 17th — late 18th centuries, was the time of struggle for survival in an environment of dominating Catholicism and anti-Orthodox legislation, which led the Orthodox Church to the brink of extinction. The late of 18th — early 20th century is characterized by the inclusion of White Russia territories into the Russian Empire. It was a time of Orthodoxy revival and reunification of the Belarusian people

¹⁰ In this article, the author has used her own previously published texts as well (see References).

divided by the Brest Church Unity into Orthodox and Uniates. The Soviet years in the history of the Russian Orthodox Church in Belarus are connected with the hard trials, which the Orthodox Church experienced during the Soviet time. The contemporary period in history of Orthodox Church in Byelarus begins with the foundation of the Belarusian Exarchate of Moscow Patriarchate in 1989 and proceeds up to now. It is characterized by not simple process of spiritual revival of the society and fast restoration of Orthodoxy's positions in the sovereign Republic of Byelarus.

Keywords: Orthodoxy, Baptism, Catholicism, Brest Church Unia, Polotsk Principality, Grand Duchy of Lithuania, Byelarus, Russian Orthodox Church, Byelarusian Orthodox Church, Belarusian Exarchate, reunification, abolition, Byelarusian people, revival, sanctity.

For citation: Teplova V.A. Orthodoxy in the land of Belarus: pages of history. *Orthodoxia*. 2021. №2. С. 12–71. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-2-12-71

About the author:

Valentina Anatolievna Teplova — Candidate of Historical Sciences, Head of the Department of Church History and Church Practical Disciplines of the Minsk Theological Academy, Associate Professor at the Belarusian State University.

Address: 27 Zybityskaya str., Minsk, Belarus, 220030, e-mail: teplova_val@mail.ru

REFERENCES

Akty, odnosyashchiesya k istorii Zapadnoy Rossii, sobrannye i izdannye Arkheograficheskoy komissiey [Acts Relating to the History of Western Russia, Collected and Published by the Archeographic Commission]. (1846). (Vol. 1. 1340–1506). Saint Petersburg: Tipografiya II Otdeleniya Sobstvennoy E. I. V. Kantselyarii. [In Russian].

Alekseev, L. V. & Makarova, T. I. (1997). *Krest — krasota Tserkvi* [Cross Is the Beauty of the Church]. Minsk: Chetyre cherty. [In Russian].

Arkhiv Yugo-Zapadnoy Rossii, izdavaemyy Vremennoyu komissieyu dlya razbora drevnikh aktov, vys. Uchrezhd. pri kievskom

voennom, podol'skom i volynskom general-gubernatore [Archive of Southwestern Russia, published by the Provisional Commission for Revision of Ancient Acts, Established by the Governor-General of Kyiv, Podolsk and Volyn] (1859) (Part 1, vol. 1). Kyiv: Universalnaya tipografiya. [In Russian].

Bednov, V. A. (2002). *Pravoslavnaya Tserkov v Polshe i Litve* [The Orthodox Church in Poland and Lithuania]. Minsk: Luchi Sofii. [In Russian].

Braychevskiy, M. Yu. (1989). *Utverzhdenie khristianstva na Rusi* [The Adoption of Christianity in Rus]. Kyiv: Naukova dumka. [In Russian].

Genrikh Latviyskiy. Khronika Livonii [The Livonian Chronicle of Henry] (1938). Moscow–Leningrad.: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR. [In Russian].

Golubinskiy, E. E. (2002). *Istoriya russkoy tserkvi* [History of the Russian Church] (Vol. 1). Moscow: Krutitskoe Patriarshee podvorye, Obshchestvo lyubiteley tserkovnoy istorii. [In Russian].

Gumilev, L. N. (2001). *Drevnyaya Rusi i Velikaya step* [Ancient Rus and the Great Steppe]. Saint Petersburg: Kristall. [In Russian].

Dil, Sh. (1948). *Istoriya Vizantiyskoy imperii* [History of the Byzantine Empire]. Moscow: State. ed. foreign literature. [In Russian].

Zayats, Yu. A. (1992). *Rasprostranenie khristianstva v gorodakh Polotskoy zemli (po materialam arkheologii)* [Spreading Christianity in the cities of the Polatsk land (on the materials of archeology)]. *Tezisy navukovoy kanf., prysv. 1000-letiyu Polatskay eparkhii i Pravaslavnay tsarkvy na Belarusi* [Theses of the Research Conference on the 1000th Anniversary of the Polatsk Eparchy and the Orthodox Church in Belarus] (pp. 21–22). Minsk: izdatelstvo Belorusskogo Ekzarkhata BPTs. [In Russian].

Zagorulskiy, E. M. (2013). *Belaya Rus. Seredina I tys. — seredina XIII v.* [White Rus. The Middle of the 1st millenium — the Middle of the 13th c.]. Minsk: Chetyre chetverti. [In Russian].

Iz postanovleniya Gorodel'skogo seyma ob unii Velikogo knyazhestva Litovskogo s Polshey [From the resolution of the Horodel Sejm on the Unia of the Grand Duchy of Lithuania with Poland] (1997). In *Uniya v dokumentakh* [Unia in Documents] (pp. 68–71). Minsk: Luchi Sofii. [In Russian].

Ilovayskiy, D. (1996). *Tsarskaya Rus* [Tsar's Rus]. Moscow: Izdatelstvo Charli. [In Russian].

Kartashev, A. V. (1997). *Ocherki po istorii Russkoy Tserkvi* [Essays on the History of the Russian Church] (Vol. 1). Moscow: Terra-Terra. [In Russian].

Kiev i Zapadnye zemli Rusi v IX–XIII vv. [Kyiv and the Western Provinces of Russia in the 9th–13th cc.]. (1982). Minsk: Nauka i tekhnika. [In Russian].

Vasiliy (Kostyuk) (иеродиакон). (2002). *Ocherki po istorii Pravoslaviya v pinskoy Polesye IX–XVIII vv.* [Essays on the History of Orthodoxy in the Pinsk Polesie of the 9th–18th cc.]. In *Zapiski kulturna-gistarychnay Kalgii imya Kanstantsina Astrozhsakaga* [Notes of the Konstantin Ostrogsky Cultural and Historical College]. Brest. [In Russian].

Lavretskiy, G. A. (1995). *Pravoslavnoe zodchestvo Belarusi* [Orthodox Architecture of Belarus]. Minsk: Chetyre chetverti. [In Russian]

Levshun, L. V. (2009). *O slove preobrazhennom i slove preobrazhayushchem. Teoretiko-analiticheskiy ocherk istorii vostochno-slavyanskogo knizhnogo slova XI–XVII vekov* [On the Word Transformed and the Word Transforming. Theoretical and Analytical Essay on the History of the East Slavic Book Words of the 11th–17th cc.]. Minsk: Belorusskaya Pravoslavnaya Tserkov. [In Russian].

Levshun, L. V. (2007). *O spetsifike belorusskogo etnogeneza v XIV–XVII vv.* [On the specificity of the Belarusian ethnogenesis in the 14th–17th cc.]. In A. B. Dvornichenko & A. V. Mayorov (eds.), *Rossica antique. Issledovaniya i materialy* [Rossica antique. Research and Materials] (Vol. 2). Saint Petersburg: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo universiteta. [In Russian].

Leonid (Kavelin) (archimandrite). (1891). *Svyataya Rus' ili Svedeniya o vseh svyatykh i podvizhnikakh blagochestiya na Rusi (do XVII veka) obshche i mestno chtimyykh* [Holy Russia or Information about All Saints and Ascetics of Piety in Russia do XVII veka) obshche i mestno chtimyykh]. Saint Petersburg: izdatelstvo Stasyulevicha. [In Russian].

Lysenko, P. F. (2005). *K voprosu ob uchrezhdenii Turovskoy eparkhii* [On the establishment of the Turov diocese]. In *Tsyacheletie Turovskoy eparkhii. Materialy XI Minskikh eparkhialnykh chteniy* [Millennium of the Turov Eparchy. Materials of the 11th Eparchial Readings] (Bulletin of the Belarusian

Exarchate, Vol. 4, pp. 17–23). Minsk: Belorusskiy Ekzarkhat. [In Russian].

Lysenko, P. F. *Turovskaya zemlya IX—XIII vv.* [Turov Land of the 9th–13th cc.]. Minsk: Belaruskaya navuka. [In Russian].

Makariy (Bulgakov) (metropolitan of Moscow and Kolomna). (1996). *Istoriya Russkoy Tserkvi* [History of the Russian Church] (Vol. 5). Moscow: Izdatelstvo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrya. [In Russian].

Melnikov, A. A. (1997). *Prepodobnaya Evfrosiniya Polotskaya* [Venerable Euphrosyne of Polotsk]. Minsk: Chetyre chetverti. [In Russian]

Melnikov, A. A. (1992). *Put nepechalen. Istoricheskie svidetel'stva o svyatosti Beloy Rusi* [The Way Is Not Sealed. Historical Evidences about the Holiness of Belaya Rus]. Minsk: izdatelstvo Belorusskogo Ekzarkhata BPTs. [In Russian].

Milovidov, A. (1894). *O polozhenii pravoslaviya i russkoy narodnosti v Pinskom udelnom knyazhestve i gorode Pinske do 1793 goda* [On the State of Orthodoxy and the Russian Nationality in the Pinsk Specific Duchy and the Town of Pinsk before 1793]. Moscow: Tipografiya A. I. Snegirevoy. [In Russian].

Peri, Vittorio. (1995). Beresteyskaya uniya u rims'komu bachenni [The Beresti Unity in the Roman Empire]. *Istorichniy kontekst, ukladennyya unii i pershe pouniyye pokolinnya: Materiyyali "Pershikh Beresteys'kikh chitan"*, Lviv, Ivano-Frankivsk, Kii, 1—6 zhovtnya 1994 r. [Historical Context, the Charter of the Unity and the First Generation: Proceedings of the "First Beresti Readings", Lviv, Ivano-Frankivsk, Kyiv, 1–6 June 1994] (pp. 7–24). Lviv: Institut Istorii Tserkvi Lvivskoi Bogoslovs'koi Akademii. [In Russian].

Petrukhin, V. Ya. (1995). *Nachalo etnokulturnoy istorii Rusi IX–XI vekov* [The Beginning of Ethnocultural History of Rus in 9th–11th cc.]. Smolensk: Rusich; Moscow: Gnozis. [In Russian].

Pilipenko, M. F. (1991). *Vozniknovenie Belorussii. Novaya kontseptsiya* [The Emergence of Belarus. A New Concept]. Minsk: Belarus. [In Russian].

Povest zhitiya i predstavleniya svyatyya i blazhennyya i prepodobnaya Eufrosinii, igumen'i manastyrya Svyataga Spasa i Prechistyya Ego Matere... [Narrative of the Life and Transfiguration of the Saint and Blessed and Monk Euphrosyne, the Abbess of the Monastery of the Holy Savior and of the Most Holy

Mother of God...]. (1994). In *Kniga zhytsiy i khadzhenyaŭ* [The Book of Lives and Intercession] (pp. 26–41). Minsk: Mastatskaya litaratura. [In Russian].

Polnoe sobranie russkikh letopisey, izdannoe po vysochaishemu povelenyu Arkheograficheskoyu kommissieyu [Complete Works of the Russian Annals izdannoe po vysochaishemu povelenyu Arkheograficheskoyu kommissieyu]. (1843). (Vol. 2. Ipat'evskaya letopis'). Saint Petersburg: Tipografiya Eduarda Pratsa. [In Russian].

Polnoe sobranie russkikh letopisey, izdannoe po vysochaishemu povelenyu Arkheograficheskoyu kommissieyu [Complete Works of the Russian Annals izdannoe po vysochaishemu povelenyu Arkheograficheskoyu kommissieyu]. (1862). (Vol. 9. Letopisnyi sbornik, imenuemyi Patriarsheyu ili Nikonovskoyu letopis'yu). Saint Petersburg: Tipografiya Eduarda Pratsa. [In Russian].

Venevitinov, M. A. (ed.). (1885). *Zhit'e i khozhen'e Danila, russkoi zemli igumena: 1106 1108 gg.. Ch. 2* [Zhit'e i khozhen'e Danila, russkoi zemli igumena: 1106 1108 gg.. Ch. 2] (Pravoslavnyy Palestinskiy sbornik [Palestinian Orthodox Collection], 3(3), iss. 9). Saint Petersburg: Tipografiya V. Kirshbauma. [In Russian].

Priselkov, M. D. (2003). *Ocherki po tserkovno-politicheskoy istorii Kievskoy Rusi X–XII vv.* [Essays on the Ecclesiastical and Political History of Kievan Rus in 10th–12th cc.]. Saint Petersburg: Nauka. [In Russian].

Krivosos, Feodor (priest). (2012). *Lektsii po istorii Pravoslavnoy Tserkvi Belarusi* [Lectures on the History of the Orthodox Church in Belarus]. Minsk: Vrata. [In Russian].

Krivosos, Feodor (priest). (2000). Rogneda — Anastasiya [Rogneda - Anastasia]. *Svyataya Rus* [Holy Rus], (2), 58–62. [In Russian].

Krivosos, Feodor (priest). (2005). Ob uchrezhdenii episkopskoy kafedry v Turove [On establishing the Bishop's Chair in Turov]. In *Tysyacheletie Turovskoy eparkhii. Materialy XI Minskikh eparkhialnykh chteniy* [Millennium of the Turov Eparchy. Materials of the 11th Eparchial Readings] (Bulletin of the Belarusian Exarchate, Vol. 4, pp.). Minsk: Belorusskiy Ekzarkhat. [In Russian]

Krivosos, Feodor (priest.), Teplova V. A., Sheykin, G. N. [et al.]. (2002). Belarus. In *Pravoslavnaya Entsiklopediya* [Orthodox

Encyclopedia] (Vol. 4, pp. 475–478). Moscow: Church-Scientific Center “Pravoslavnaya entsiklopediya”. [In Russian].

Saltykov, Aleksandr (protoiereus). (1997). *Dva sobora v Breste 1596 goda - dve ekkleziologii* [Two councils in Brest in 1596 - two ecclesiologies]. *Materialy nauchno-bogoslovskoy konf., posvyashchennoy pamyati prepodobnomuchenika Afanasiya, igumena Brestskogo, Brest, 16–19 sentyabrya 1996 g.* [Proceedings of the Research and Theological Conference in Memory of the martyr Athanasius, hegumen of Brest, Brest, 16–19 September 1996] (pp. 30–35). Minsk: Pravoslavnoe bratstvo vo imya Arkhistratiga Bozhiya Mikhaila. [In Russian].

Sarabyanov, V. D. (2009). *Spaso-Preobrazhenskaya tserkov Evfrosineva monastyrya i ee freski* [The Savior Transfiguration Church of Euphrosine’s Monastery and Its Frescoes] (2nd edition). Moscow: Severnyy Palomnik. [In Russian].

Levshun, L. V. (ed.). (2016). *Svet very, Svet knigi...* [Light of Faith, Light of a Book...] (2nd edition, revised). Minsk: RIVSh. [In Russian].

Skrynchenko, D. V. (2016). *Tsennost zhizni po sovremenno-filosofskomu i khristianskomu ucheniyu* [The value of life by modern philosophical and christian teaching]. Saint Petersburg: tipografiya Montvida [1908]. [In Russian].

Adrianova-Peretts, V. P. (ed.) (1950). *Slovo o polku Igoreve: sbornik issledovaniy i statei* [The Tale of Igor’s Campaign: sbornik issledovaniy i statei]. Moscow-Leningrad: Publishing house of the Academy of Sciences of the USSR. [In Russian].

Solovyov, S. M. (1961). *Istoriya Rossii s drevneyshikh vremen* [Russian History since the Early Times] (Vol. 5). Moscow: Izdatelstvo sotsialno-ekonomicheskoy literatury. [In Russian].

Evgenii [Shereshilov] (Bishop of Minsk and Turov). (1880). *Tvoreniya svyatogo ottsa nashego Kirilla, episkopa Turovskogo, s predvaritel’nym ocherkom istorii Turova i Turovskoi ierarkhii do XIII veka* [Tvoreniya svyatogo ottsa nashego Kirilla, episkopa Turovskogo, s predvaritel’nym ocherkom istorii Turova i Turovskoi ierarkhii do XIII veka]. Kyiv. [In Russian].

Teplova, V. A. & Zueva, Z. I. (eds.). (1997). *Uniya v dokumentakh: Sb.* [Unia in Documents: Collected Works] Minsk: Izdatelstvo Luchi Sofii. [In Russian].

Florya, B. N. (204). *U istokov religioznogo raskola slavyan-skogo mira (XIII vek)* [At the Origins of the Religious Schism in

the Slavic World (13th c.]. Saint Petersburg: Aleteyya. [In Russian].

Shtykhov, G. (1978). *Goroda Polotskoy zemli (IX–XIII vv.)* [Cities of the Polotsk Land (9th–13th cc.)]. Minsk: Nauka i tekhnika. [In Russian].

Teplova, V. A. (n.d.). Pravoslavnaya tserkov Belarusi konets XV — nachalo XX v. [Orthodox Church in Belarus at the late 15th — early 20th c.]. *Sayt prikhoda Ikony Vsekh skorbyashchikh Radost. Tsentr prosveshcheniya i miloserdiya Belorusskogo ekzarkhata* [Site of the Parish of the Icon of Joy of All Who Sorrow. Center of Enlightenment and Mercy of the Belarusian Exarchate]. Retrieved August 1, 2021 from <http://www.sobor.by/bcerk.htm> [In Russian].

Krivosos, Feodor (priest), Teplova, V. A., Chakvin, I. V., Orzhekhovskii, I. V., Sheikin, G. N., Silova, S. V. & Lavretskii G. A. (n.d.). Belarus. In *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Retrieved August 1, 2021 from <https://www.pravenc.ru/text/77856.html> [In Russian].

Teplova, V. A. (2008). Brestskiy tserkovnyy sobor i Brestskiy tserkovnyy sinod 1596 g. v svete pravoslavnoy ekkleziologii [Brest Church Council and Brest Synod of 1596 in the light of Orthodox ecclesiology]. *Studia Historica Europae Orientalis. Issledovaniya po istorii Vostochnoy Evropy* [Studia Historica Europae Orientalis. Studies in the History of Eastern Europe], (1), 173–183. [In Russian].

Teplova, V. A. (2009). Pravoslavie i kul'tura Belarusi: svoebrazie v edinstve [Orthodoxy and culture of Belarus: uniqueness in unity]. *Gosudarstvo, religiya, Tserkov v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and Abroad], 27(4), 131–135. [In Russian].

Teplova, V. A. (2008). Pravoslavie v period raz"edineniya Rusi (XIII–XVI vv.) [Orthodoxy during the disintegration of Russia (13th–16th cc.)]. *Problemy upravleniya* [Problems of Management], (4(29)), 238–239. [In Russian].

А.А. Романчук, протоиерей

СИНОДАЛЬНАЯ ИСТОРИЧЕСКАЯ КОМИССИЯ БЕЛОРУССКОГО ЭКЗАРХАТА
МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА, МИНСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ,
ГРОДНО, БЕЛОРУССИЯ

К вопросу о значении упразднения Брестской церковной унии в пределах Российской империи для Русской Православной Церкви и белорусского народа

Аннотация. Статья посвящена раскрытию тех аспектов значения упразднения Брестской церковной унии в границах Российской империи с 1780 по 1875 год, осмысление которых остаётся актуальным для исторической и церковно-исторической науки. В статье делаются следующие выводы. 1) Воссоединение униатов с православными завершило многовековой период истории Русского Православия, который можно характеризовать как эпоху разделения. Формально каноническое разделение Русской Православной Церкви, сложившееся в середине XV века, было преодолено в конце XVII века, когда в 1686 году православные Речи Посполитой вошли в состав Московского Патриархата. А вот следствие канонического разделения — разделение западнорусского населения на православных и униатов — было преодолено только в 1875 году, когда к православному вероисповеданию вернулись 250 000 холмских униатов. 2) По итогам

воссоединения униатов с православными большая часть бело-русско-украинского населения вернулась на православный путь ко спасению, к своим духовным истокам. Это освободило западноруссов от прививки чуждой для них западно-христианской формы духовности и польской культуры, послужило развитию естественных для народа православных форм религиозности во второй половине XIX века. Следствием этого стало возможным развитие самобытных белорусской и украинской культур как изводов общерусской культуры. 3) Воссоединение бело-русско-украинских униатов с православными стало одним из самых значительных, если не сказать самым значительным, достижением Российской империи на присоединённых от Польши землях. Без этого события прочная всесторонняя интеграция западнорусских территорий с великорусскими губерниями была бы невозможна. 4) Прекращение действия Брестской унии остановило процесс вовлечения белорусов в Польский Костёл, духовно и культурно объединило белорусов, разрушив вполне прослеживаемую на географической карте религиозно-культурную границу, разделявшую народ. В 1839 году белорусы избавились от навязчивой латинизации, полонизации и пропаганды русофобии, вернулись в русский историко-культурный мир, в котором они получили возможность культивировать свою самобытность и не чувствовали себя людьми второго сорта, как было в Речи Посполитой.

Ключевые слова: Православие, католичество, Брестская церковная уния, воссоединение, упразднение, Белоруссия, бело-русский народ, западноруссы

Для цитирования: Романчук А.А. К вопросу о значении упразднения Брестской церковной унии в пределах Российской империи для Русской Православной Церкви и белорусского народа. *Ортодоксия*. 2021; №2. С. 72–96. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-2-72-96

Церковная уния, заключённая между иерархией Киевской митрополии Константинопольского патриархата и Римско-Католической Церковью в декабре 1595 года, во всеуслышание объявленная в Речи Посполитой в Бресте-Литовском в октябре 1596 года, стала следствием, во-первых, существования части Русской Церкви в условиях

католической государственности и, во-вторых, разделения в середине XV века Русской Церкви на автокефальную Московскую и оставшуюся в составе Константинопольского патриархата Литовскую митрополию. Также это стало результатом всё большего проникновения в XV–XVI веках на западнорусские территории католичества, поддерживаемого польско-литовским правительством и католическим шляхетским обществом Речи Посполитой. Брестская церковная уния завершила процесс расширения позиций Римско-Католической Церкви на будущих белорусско-украинских землях. По мысли её идеологов, после Брестского Собора 1596 года всё русское население Польско-Литовского государства превратилось в католиков-униатов. Поэтому вся история унии в XVII–XIX веках — это история усвоения западнорусским обществом религиозного нововведения 1596 года. Усвоение оказалось чрезмерно конфликтным, ослабило польско-литовскую государственность и послужило немаловажным фактором падения Речи Посполитой в последней четверти XVIII века.

Роль Брестской унии в истории современных Белоруссии, Украины, Литвы и восточных регионов Польши велика. Она была религиозным инструментом вестернизации русских подданных польской короны, превращения их в миссионеров католичества и западных культуртрегеров для Московского государства¹. В наши дни в оценках Брестской унии продолжают звучать взаимоисключающие мнения, что свидетельствует о продолжении политизированности этого церковного феномена. Мало того, мобилизационный ресурс осколка Брестской унии — Украинской греко-католической церкви — используется в политических целях на современной Украине. Также униатская тема привлекается для дестабилизации общественно-политической ситуации в Республике Беларусь. Поэтому осмысление феномена Брестской унии,

¹ Иезуит П. Пирлинг так описывает униатские планы Рима относительно восточного славянства в XVI веке: «Следует проникнуть в самое сердце славянского мира. Фактом является то, что несколько русских провинций находятся под польским господством. Их жители родственны москвитам; у них та же кровь, та же вера, тот же язык, но политическое будущее связано с судьбой Польши. Эти соотечественники имеют контакты с двумя славянскими центрами: Католическая Церковь может легко распространить своё влияние среди них: как только они выйдут из схизмы и обретут истинную веру, силою обстоятельств они станут апостолами новой веры для москвитов и через посредство последних будут найдены контакты с татарами Казани и Астрахани, горными народами Кавказа и мусульманами Азии» (Пирлинг 1912: 186). Таким образом, согласно замыслу Рима, церковная уния в Польско-Литовском государстве должна была стать примером и моделью русского католичества и предоставить Риму массу единоплеменных русским Московского государства латинских миссионеров (Пирлинг 1912).

а также определение значения её упразднения в границах Российской империи интересно не только с отвлечённой научной точки зрения, но имеет прикладное измерение, особенно в условиях переустройства мирового порядка в начале XXI века.

Предпосылкам и генезису церковного униатства на землях западной Руси посвящена многочисленная историческая литература. О становлении униатского церковного объединения историками сказано меньше. Ещё меньше исследователи уделили внимание разрыву церковной унии в пределах западных губерний Российской империи и на Холмщине, который продолжался с 1780 по 1875 год. Этой научной проблемой в наши дни занимаются за редким исключением те авторы, которые, мягко говоря, недоброжелательно настроены по отношению к Русской Православной Церкви. Между тем воссоединение униатов с православными в последней четверти XVIII и в XIX веке стало важным событием в жизни русского Православия и населения некогда единого региона, который в наши дни разделён границами Республики Беларусь, Украины, Литвы и Польши. Значение разрыва Брестской унии, несмотря на кажущуюся очевидность, до сих пор не раскрыто до конца, его определение остаётся актуальным для исторической и церковно-исторической науки.

Прежде чем размышлять о значении упразднения унии в Российской империи, нужно заметить, что уния сумела продержаться в её западных губерниях с 1772 по 1875 год, т. е. 103 года. Это объясняется тем, что в имперский период российское государство декларировало себя православным, но в своей религиозной политике оно придерживалось принципа веротерпимости². Также проблема межконфессиональных отношений в западных губерниях слишком тесно переплелась с культурными, социально-экономическими и политическими вопросами. В совокупности всё это тормозило восстановление позиций Православия за счёт воссоединения униатов, особенно в тех регионах, где влияние католичества и полонизма было наиболее сильным — на территории современной западной и центральной Белоруссии, а также на Холмщине. Поэтому воссоединение униатов с православными в границах России представляло собой сложный процесс, который шёл волнами. С 1780 по 1838 год из унии в Православие и из унии в католичество латинского обряда перешло приблизительно одинаковое число верующих: в православное вероисповедание обратилось

² Об этом см.: (Бендин 2010).

1 848 226 человек³; стали прихожанами костёлов более 1 700 000 верующих⁴. Чаша весов в пользу Православия оказалась сдвинута Полоцким объединительным Собором 1839 года, по итогам которого с Православной Церковью воссоединились 1 600 000 последователей унии: по Литовской епархии — 986 249, по Белорусской епархии — 613 751 человек⁵. После Полоцкого Собора уния в Российской империи продолжала действовать лишь в Царстве Польском, где до 1875 года оставалась Холмская униатская епархия, в которой насчитывалось более 200 000 верующих. В 1875 году на Холмщине в Православие перешли 252 священника и 246 приходов с 250 000 прихожан (Извлечение из всеподданнейшего отчёта обер-прокурора Святейшего Синода графа Д. Толстого... 1876: 19–20; Приложение № 11: 63), что поставило окончательную точку в истории Брестской унии в границах Российской империи.

Таким образом, в приобретённых от Речи Посполитой губерниях России с 1780 по 1875 год действие Брестской церковной унии прекратилось. При этом от унии в пользу Православия в общей сложности отказались 3 698 226 человек и более 1 700 000 униатов перешли в католичество латинского обряда.

Обращаясь к определению значения воссоединения западнорусских униатов с православными для Русской Православной Церкви, прежде всего, стоит обратить внимание на тот аспект, на который по какой-то причине православные историки последовательно не обращают внимание. Дело в том, что упразднение унии завершило многовековой период истории Русского Православия, который можно характеризовать как эпоху разделения.

Общеизвестно, что, начиная с первых десятилетий XIV века, не прекращались попытки выделить из состава Русской

³ По определению Синода, о затребовании от синодального члена, Псковского архиепископа Иннокентия и Могилёвского епископа Георгия ведомостей о количестве униатских церквей, ставших православными в их епархиях и уездах, и о количестве православных церковнослужителей в этих церквях. *РГИА*. Ф. 796. Оп. 62. Д. 217. Л. 8, 10–11 об., 17–17 об., 24–24 об., 28; ср. также: (Буглаков 2000: 299); О сообщении в Департамент Духовных Дел Иностранных Исповеданий сведений о числе присоединившихся Униатов в Западных Губерниях. *РГИА*. Ф. 797. Оп. 16. Д. 38385. Л. 11–12; Рапорты камергера Скрипицына по обозрению им грекоунитской епархии. *РГИА*. Ф. 797. Оп. 87. Д. 18. Л. 22.

⁴ Романчук, А.А., протоиерей. Динамика численности униатов в пределах Российской империи с 1772 по 1839 г. // Полоцкая епархия. — 2019, 15 марта. — URL: <https://eparhia992.by/2018-god-mitropolitaiosifasemashko/item/5810-dinamika-chislennosti-uniatov-v-predelakh-rossijskoj-imperii-s-1772-po-1839-g> (дата обращения: 23.08.2021).

⁵ О сообщении в Департамент Духовных Дел Иностранных Исповеданий сведений о числе присоединившихся Униатов в Западных Губерниях. *РГИА*. Ф. 797. Оп. 16. Д. 38385. Л. 11–13.

Церкви то отдельную Галицкую, то отдельную Литовскую митрополию⁶. В середине XV века произошло разделение Русской Православной Церкви на Литовскую в составе Константинопольского патриархата и автокефальную Московскую части. Каноническое разделение послужило причиной деградации церковной жизни на будущих белорусско-украинских землях и введению в конце XVI века церковной унии. Брестская уния 1596 года была призвана подменить собой Православие, бесповоротно вытеснить его из жизни русских подданных Польско-Литовского государства. В реальности же она разделила предков современных белорусов и украинцев между православной и католической конфессиями. О масштабе этого разделения к последней четверти XVIII века красноречиво говорят цифры. В 1772 году католическая церковь восточного обряда в Речи Посполитой насчитывала 9452 прихода (Radwan 2001: 21), распределённых по восьми епархиям. Число униатов составляло от 8 до 9 миллионов человек. В это же время на обширном пространстве современных Белоруссии, Литвы, Украины и восточной Польши действовала единственная православная епархия — Могилёвская, которая объединяла 470 приходов с 550 000 верующих (Mironowicz 2008: 287). Эти цифры свидетельствуют о том, что Православная Церковь в Речи Посполитой оказалась на обочине религиозной жизни западнорусского населения.

Формально каноническое разделение Русской Православной Церкви было преодолено в конце XVII века, когда в 1686 году православные Речи Посполитой вошли в состав Московского Патриархата. А вот следствие канонического разделения — разделение западнорусского населения на православных и униатов — было преодолено только в период с 1780 по 1875 год. Отсюда следует, что окончательным восстановлением единства Русской Православной Церкви, нарушенным в середине XV века, более правильным нужно считать не томос 1686 года, а возвращение к Православию 3 698 226 униатов, последними из которых оставили унию в 1875 году 250 000 человек на Холмщине. Русская Церковь не могла, да и не имела права, отказаться от своих чад, попытавшихся получить опыт церковной жизни под властью Римского папы.

⁶ Литовская митрополия была впервые учреждена в период с 1315 по 1319 год при великом князе Гедимине, неоднократно прекращала своё существование и восстанавливалась в зависимости от усилий русских митрополитов сохранить каноническое единство Русской Церкви и заинтересованности великолитовских правителей создать зависимую от государства Православную Церковь Великого княжества Литовского. Окончательно Литовская митрополия утвердилась после 1458 года в связи с деятельностью назначенного в Риме митрополитом Киевским и всея Руси униата Григория (Болгарина).

Иначе нужно было бы отказываться от представления о спасительности Православия. К тому же сами униаты продолжали считать себя частью Русской Церкви, и в конце XVIII и в XIX веке критически оценивали свой союз с Римом. Это сделало возможным их возвращение к православному вероисповеданию (Романчук 2018: 241–243). Поэтому с полным правом можно заявить: непреходящее значение упразднения Брестской унии для Русской Православной Церкви состоит не столько в присоединении к ней большой массы верующих, сколько в окончательном восстановлении единства после столетий разделения, продолжавшегося с 1458 по 1875 год.

В религиозно-культурном отношении значение упразднения унии в России представляет собой наиболее дискутируемую тему. С православной точки зрения это значение очевидно — большая часть белорусско-украинского населения вернулась на православный путь ко спасению, к своим духовным истокам. Это освободило западноруссов от прививки чуждой для них западно-христианской формы духовности и польской культуры, которую представляла из себя Брестская уния, послужило развитию естественных для народа православных форм религиозности во второй половине XIX века, следствием чего стало возможным развитие самобытных белорусской и украинской культур как изводов общерусской культуры.

Апологеты унии никогда не согласятся с православной оценкой результата упразднения унии. Факт выхода из-под власти Рима большой массы верующих воспринимается ими болезненно, что не позволяет им делать объективные выводы. Между тем, аргументированно оппонировать православной точке зрения они могут только доказав, что уния за два века своего действия в западнорусском регионе сумела превратить белорусских и украинских униатов в настоящих католиков. Однако сделать это без спекуляций на историческом материале у них не получается. Духовную бесплодность унии, правда, со ссылкой на классиков марксизма-ленинизма, современные белорусские противники Православия признают. «Факт сохранения под униатской оболочкой православной веры, — пишет защитница унии доктор исторических наук С.В. Морозова, — отмечен Ф. Энгельсом и подтверждён многочисленными источниками» (Морозова 2001: 84). Здесь ссылка на Энгельса представляется излишней. Дело в том, что на неспособность церковной унии изменить восточно-христианское мироощущение людей указывал

архиерей-воссоединитель Иосиф (Семашко) в процессе подготовки Полоцкого Собора 1839 года. В записке от 1 декабря 1838 года, адресованной обер-прокурору Св. Синода Н.А. Протасову, Семашко писал: «Народ униатский за весьма малым исключением, таков почти ныне, каков был до обращения его в унию» (Иосиф, (Семашко) 1883: 78–84). Именно на факте религиозной несостоятельности унии было построено всё дело её упразднения в период с 1780 по 1839 год и в 1875 году. Так что, учитывая ничтожные духовные плоды действия Брестской унии на белорусско-украинских землях, можно с полным правом говорить о благотворном для западноруссов — предков белорусов и украинцев — возвращении к праотеческой православной вере под властью России.

С политической точки зрения очевидно, что воссоединение белорусско-украинских униатов с православными стало одним из самых значительных, если не сказать самым значительным, достижением Российской империи на присоединённых от Польши землях. Без этого события прочная всесторонняя интеграция западнорусских территорий с великорусскими губерниями была бы невозможна. Это значение упразднения унии хорошо понимали некоторые представители российского правительства, например, высокопоставленный чиновник Св. Синода В. Скрипицын, непосредственно участвовавший в подготовке и проведении Полоцкого объединительного Собора в 1838–1839 годах. В одном из своих рапортов о движении униатов к соединению с Православной Церковью он писал: «В стране, где Римско-католическое Вероисповедание с давнего времени есть только политическое орудие, где некогда Польское Правительство победило им дух Русский, там, распространение Православия конечно вернее всего может определить степень истинной победы; ибо с сим пробуждаются народные предания, народные обычаи, народный язык и народная гордость, столь справедливо принадлежащая Россиянам, а с нею и преданность к Престолу и любовь к Отечеству. Следовательно, тогда лишь враждебный дух польский будет истинно покорён, когда в стране сей моральный перевес будет на стороне Православия, долженствующего восстановить твёрдую связь между, некогда отторгнутыми, потом возвращёнными Губерниями и сердцем России» (Рапорты камергера Скрипицына 1838: Л. 30–30 архивные материалы).

Из этих слов следует понимание Скрипицыным накануне Полоцкого Собора того факта, что возвращение униатов к Православию — это не шаг России к цивилизационной победе в западных губерниях,

а сама эта победа. Далеко не всем представителям российского правящего класса такое понимание было доступно. В результате Петербург не сумел в полной мере оценить значение воссоединения униатов и воспользоваться его плодами. Прежде всего, православному священноначалию, которое ощущало недостаточную моральную и материальную поддержку со стороны правительственных структур в 1840–1850-е годы, не удалось искоренить издревле сложившийся на белорусско-украинских землях стереотип о том, что католичество — это «панская вера». В итоге позиции католичества и полонизма в этом регионе не были бесповоротно подорваны. «Один раз, — пишет по этому вопросу А. Пыпин, — прошла в крае сильная полоса исторического движения — это уничтожение унии (1839); этот знаменательный факт мог бы навести местное общество на новые мысли о положении народного вопроса, но бытовая рутина была ещё так сильна, что это событие произвело, кажется, меньше впечатления и действия, чем можно было бы ожидать» (Пыпин 2005: 126).

Несмотря на все просчёты правительственной политики в середине XIX века, воссоединение униатов с православными создало прочный религиозно-культурный фундамент интеграции западных губерний в состав Российской империи. Интеграция Белоруссии и Украины в российскую государственность оказалась нарушена только при распаде СССР в 1991 году.

Рассуждая о политическом значении упразднения Брестской церковной унии на белорусско-украинских землях, которое завершилось на Полоцком Соборе 1839 года, нельзя обойти вниманием одно важное обстоятельство⁷. В православной историографии XIX века сложил-

⁷ Полоцкий Собор 1839 года не был случайным событием и не явился результатом давления на греко-католиков со стороны правительственных структур Российской империи. Воссоединение униатов с православными в 1839 году имело целый ряд объективных, как внутренних, так и внешних, и субъективных предпосылок. Исторические обстоятельства и сложное взаимодействие разнородных процессов, часть которых получила развитие ещё во времена Речи Посполитой, послужили возникновению в первой трети XIX века в среде униатского духовенства, совершавшего служение в пределах Российской империи, негативного отношения к союзу с Римом и симпатий к Православию. Можно утверждать, что главное, что привело унию к упразднению в 1839 году, было согласие униатского духовенства вернуться в Русскую Православную Церковь. Это согласие являлось осознанным и твёрдым, о чём свидетельствует тот факт, что во время восстания 1863–1864 годов, когда революционеры, стремившиеся восстановить Польшо-Литовское государство, призывали белорусское духовенство возродить унию, воссоединившиеся из унии священники и их сыновья — новое поколение белорусских пастырей — решительно отвергли эти призывы. Они были готовы быть ограбленными, оскорблёнными действием, избитыми и даже шли на смерть, но не соглашались отказаться от Православия и вернуться к унии.

ся стереотип, согласно которому воссоединение белорусских и украинских униатов с Православием нанесло католичеству в Белоруссии и на Украине сокрушительное поражение. С этим трудно согласиться в полной мере. Достаточно взглянуть на цифры.

Согласно подсчётам В. Колбука, в процессе разделов Речи Посполитой с 1772 по 1795 год подданными Российской империи стали 4 653 379 последователей унии (Kolbuk 1998: 50). В 1795 году в составе населения Российской империи белорусы составляли 8,3 %, а украинцы — 19,8 % (Миронов 2003: 25). Соотношение численности жителей современных белорусских и украинских земель, следовательно, составляло 1 : 2,385. Если произвольно спроецировать его на этническую структуру униатского населения, можно сделать вывод, что подданными России к 1795 году были 1 374 705 белорусских и 3 278 673 украинских униата. Известно, что среднегодовой прирост населения в белорусско-литовских губерниях (Виленская, Гродненская, Ковенская, Витебская, Минская, Могилёвская, Смоленская) с 1782 по 1857 год составлял 0,17 %, а среднегодовой прирост населения в губерниях правобережной Украины, в которых компактно проживали униаты (Подольская, Киевская, Волынская), с 1795 по 1857 год составлял 0,55 % (Миронов 2003: 23). Учитывая эти данные, можно приблизительно рассчитать сколько униатов должно было проживать в России в 1839 году. Их численность должна была составлять 5 549 645 человек (4 072 112 украинца и 1 477 533 белоруса). Известно количество униатов, вернувшихся в Православие с 1780 по 1839 год — 3 448 226 верующих. Отсюда следует, что из униатских церквей в костёлы с 1780 по 1839 год перешли 2 101 419 человек. От этого числа нужно отнять 200 000 холмских униатов, вернувшихся в Православие в 1875 году, что в итоге даёт 1 901 419 человек. Это число далеко от точности, поскольку является результатом не слишком корректной методики подсчётов и слабо учитывает значительное число униатов, перешедших в Православие в 1780–1784 и в 1794–1795 годах. К тому же массовый переход униатов в костёлы захватил часть тех бывших греко-католиков, которые воссоединились с Православием в последние годы правления императрицы Екатерины II. Точные цифры неизвестны, но имеются сведения, что только в южных уездах Минской губернии после 1797 года из православных храмов в костёлы в полном составе перешли прихожане 44 приходов (Записка об упразднении... 1870: 526), что, учитывая среднее

количество прихожан в униатских приходах того времени — 821 человек (Radwan 2001: 68), превышало 36 000 верующих. Отсюда следует, что число латинизировавшихся униатов простиралось от 1 700 000 до 1 800 000 верующих⁸, как и было сказано выше.

Чтобы более точно определить количество перешедших в костёлы униатов, нужно проводить скрупулёзное дополнительное исследование. В то же время, даже учитывая несовершенство использованного подхода, можно говорить, что возвращение западнорусских униатов к Православию сопровождалось оттоком униатского населения в латинский обряд в соотношении не менее, чем 1 : 2. Отсюда следует, что католичество в пределах Российской империи с 1780 по 1839 год потерпело тяжёлое поражение, но далеко не катастрофу.

Мало того, поражение католичества на, если так можно выразиться, униатском фронте было тактическим. На самом деле в Белоруссии упразднение унии стало его крупной стратегической победой. Дело в том, что приток латинизантов⁹ значительно расширил и укрепил социальную базу католичества латинского обряда, т. к. в костёлы пришли большие массы крестьянского населения, чего во времена Речи Посполитой не наблюдалось. В результате католичество латинского обряда из вероисповедания высшего и части среднего слоёв общества западных губерний превратилось в вероисповедание части простого народа, и в наши дни 12 % белорусов относят себя к католикам и, соответственно, считают себя поляками. Это имело и продолжает иметь далеко идущие последствия для религиозно-культурной и общественно-политической жизни в Белоруссии.

Значение упразднения Брестской унии для современного Белорусского Православия — иначе, Белорусского Экзархата Московского Патриархата — очевидно. В конце XVIII века на территории современных Белоруссии, Литвы и восточных воеводств Польши проживало около трех миллионов человек. 39 % от общего количества белорусов, поляков и литовцев были униатами, 38 % принадлежали Католической Церкви латинского обряда, 6,5 % исповедовали Православие, остальные были староверами и протестантами. Из этих данных следует,

⁸ Романчук А.А., протоиерей. Динамика численности униатов в пределах Российской империи с 1772 по 1839 г. // *Полоцкая епархия*. — 2019, 15 марта. — URL: <https://eparhia992.by/2018-god-mitropolita-iosifasemashko/item/5810-dinamika-chislennosti-uniatov-v-predelakh-rossijskoj-imperii-s-1772-po-1839-g> (дата обращения: 23.08.2021).

⁹ Так в XIX веке называли тех униатов, которые перешли на латинский обряд.

что не менее 80 % белорусских крестьян, а также наиболее бедная часть шляхты и мещан являлись униатами (Філатава 1997: 84–88)¹⁰. Это говорит о том, что до воссоединения униатов с православными Белоруссия представляла собой католическую страну. После воссоединения униатов Белоруссия превратилась в православную страну. То, что в начале XXI века в Республике Беларусь 85 % верующих причисляют себя к Православной Церкви, является результатом упразднения Брестской церковной унии и дальнейшей интеграции бывших белорусских униатов в состав Русской Православной Церкви.

Определяя значение упразднения Брестской унии для белорусского народа, нужно обратить внимание на следующее. В 1772 году на территории современной Белоруссии располагались всего 229 православных приходов (Mironowicz 2008: 287). К 1803 году за счёт воссоединения униатов их число возросло до 658: в Минской епархии — 273, в Могилёвской — 385 (Могилёвская епархия 1893: 46; Рункевич 1893: 311). Точно количество православных верующих неизвестно, по всей вероятности оно достигало 500 000 человек. В том же 1803 году количество униатов в западных губерниях составляло 1 538 890 человек (Могилёвская епархия 1893: 70). Из них на территории современной Украины оставалось лишь 94 977 верующих (Radwan 2001: 29, 72), остальные проживали на белорусских землях. Это говорит о слабой вовлечённости белорусских униатов в процесс возвращения к Православию в конце XVIII века. Их желание остаться в унии на переломе XVIII и XIX веков было связано с условиями, сложившимися на этих территориях исторически.

Во-первых, в Белоруссии уния за два столетия своего существования сумела создать устойчивые церковно-административные структуры и находилась под сильным влиянием Католической Церкви латинского обряда, чего не наблюдалось на украинских землях.

Во-вторых, белорусская знать во времена Речи Посполитой перешла в костёлы, где подверглась полонизации. Патриоты Польско-Литовского государства, мечтавшие о его возрождении, страдали русофобией и не сочувствовали возрождению Православия в крае. Поэтому, несмотря на запрет мешать свободному волеизъявлению народа

¹⁰ Такие цифры не бесспорны, они часто ставятся под сомнение авторами, стоящими на православных позициях. Но представляется, что критика этих статистических данных не имеет смысла, поскольку, по большому счёту, они ничего не значат после возвращения униатов в Православие в 1839 году. Более того, заслуги перед православием людей, послуживших разрыву церковного союза с Римом, тем значительнее, чем большую в количественном отношении величину представляла из себя уния.

в вопросах выбора конфессиональной принадлежности, содержащемуся в указах и распоряжениях императрицы Екатерины II в 1794–1795 годах (Полное собрание законов Российской империи 1830: 509–511), белорусские помещики-католики, в чьих руках находилось материальное благополучие крестьян и пользовавшиеся большим на них моральным влиянием, во многих случаях подавляли желание народа оставить унию и перейти в Православие¹¹.

В-третьих, простые верующие в Беларуси в начале XIX века отличались социальной неразвитостью. Они не разбирались в религиозных вопросах, были склонны к обрядоверию, свойственному всем восточным славянам, видели в униии свою родную церковную древность — обряд отцов и дедов. Они не понимали, зачем нужно что-либо менять в привычной религиозной жизни. Тем более что изменения, к которым их призывали православные миссионеры и российские правительственные чиновники, оказывались связанными с неудовольствием господствующей в крае католической шляхты, власть которой не была подорвана российской властью.

Таким образом, в первые годы XIX века униатское население в пределах Российской империи оказалось преимущественно сконцентрировано в Белоруссии — около 1 500 000 человек. В православных епархиях, действовавших на белорусских землях в это время, насчитывалось около 600 000 верующих.

Эти цифры, на первый взгляд, говорят о том, что православные в конфессиональной структуре белорусского общества в начале XIX века составляли меньшинство, и предки современных белорусов были консолидированы униией, что позволяет говорить об униии как религии, способствовавшей национальному самоопределению белорусов. Такой поверхностный вывод делают многие белорусские историки. Однако они в свою очередь не учитывают два обстоятельства.

Во-первых, территория современной Белоруссии была разрезана конфессиональной границей примерно от пункта на границе между современными Витебской и Могилёвской областями через восточные районы современной Минской области к Пинску. На Востоке и Юго-Востоке Белоруссии было сосредоточено православное население. Северо-Восток, западная часть центра, Запад и Юго-Запад Белоруссии являлись регионами компактного проживания униатов. В результате

¹¹ Об этом см., например: (Рункевич 1893).

униаты и православные существовали обособленно друг от друга. Например, в Гродненской губернии, занимавшей в XIX веке территорию современных Гродненской и большей части Брестской областей, действовали только 4 православных прихода — в Бресте, Бельске, Заблудове и Дрогичине, да и те обслуживали военных и чиновников (Корчинский 1902: 5). Сложившееся в первой трети XIX века положение несло для белорусского народа очевидную угрозу религиозно-культурного разделения, образец которого перед глазами — это Запад и Восток современной Украины. Этногенез белорусов в конце XIX века и создание в СССР в XX веке белорусской национальной государственности в таких обстоятельствах были бы невозможны.

Во-вторых, заблуждением является представление о том, что уния была способна стать духовным фундаментом возникновения белорусской нации на той территории, где она численно господствовала. Дело в том, что уния была беззащитна перед латинским прозелитизмом, а также процессами полонизации и латинизации церковной жизни белорусов. Об опасности для унии латинского прозелитизма свидетельствует то, что с 1805 по 1828 год, невзирая на неоднократно повторяемое российским правительством законодательное запрещение¹², из унии в костёлы перешли не менее 200 000 верующих (Бобровский 1890: 163–164). В результате в эти годы наблюдался очень незначительный рост численности униатов. В свою очередь латинизация церковной жизни белорусов и полонизация белорусского униатского духовенства вели унию к поглощению Польским Католичеством и перерождению белорусов-униатов в так называемых «костельных поляков». Некоторые белорусские учёные стараются доказать, что степень опасности поглощения унии католичеством латинского обряда преувеличивается православными историками. Однако как объяснить тот факт, что в записке, адресованной графу З.Г. Чернышеву, датированной 2 июля 1805 года, глава униатов в пределах Российской империи архиепископ Иракий (Лисовский) прямо просил этого сановника обратить внимание царя на проблему спасения униатов от латинян¹³. Чернышев в письме к императору Александру I писал, что Лисовский умоляет его

¹² Эти запрещения в соединении с требованиями к латинскому духовенству ни в чём не стесняли свободу совести униатского населения повторялись в 1803, 1804, 1806, 1807 и 1810 годах (Акты, издаваемые Виленскою Археографическою комиссиею... 1889: 36–37, 39–41, 41–42, 78, 82, 90, 98–99).

¹³ По отношению Полоцкого архиепископа Лисовского, о делаемых латинским духовенством униатскому притеснениях. РГИА. Ф. 797. Оп. 6. Д. 22303. Л. 26–27.

«доставить униатам справедливую защиту»¹⁴. Нужно представить себе степень трагичности и безвыходности обстоятельств, которые должны были заставить католического униатского архиерея умолять православное правительство защитить его паству от католической иерархии латинского обряда. И это только один маленький факт, свидетельствующий о катастрофическом бессилии унии перед лицом латинства в начале XIX века, а таких фактов огромное множество.

Помимо этого, уния, терзаемая накопившимися ещё со времён Речи Посполитой кризисными явлениями, не обладала ни материальными средствами, ни организационным ресурсом, ни интеллектуальным потенциалом для того, чтобы заниматься культурным проектом белорусского национального строительства. Такого проекта, собственно говоря, тогда ещё не существовало, да и не могло существовать, поскольку белорусы были лишены культуuroобразующей элиты общества — шляхты. Единственная группа униатского духовенства, которая обладала определённой культурной силой — это было базилианское монашество. Почти при каждом монастыре базилиане содержали, как правило, небольшие начальные «школки», в которых светская молодёжь могла получить начальное образование. Но члены базилианского ордена были сторонниками слияния унии и католичества латинского обряда. Две трети базилиан в первой трети XIX века были выходцами из католической шляхты¹⁵ и, соответственно, патриотами Польши. Выпускники базилианских школ считали польский язык и польскую культуру родными для себя, а всё русское рассматривали как отсталое и ущербное. Формированием белорусской культурной элиты базилиане не занимались. Так что уния не способствовала, да и не могла способствовать росту белорусского национального самосознания. К концу XVIII и в XIX веке она в полной мере представляла собой почву для роста и усиления Польского Католичества, цивилизационную псевдоморфозу и, как следствие, инструмент денационализации западнорусского населения.

¹⁴ Там же. Л. 28 об.

¹⁵ Визитация 37 базилианских монастырей архимандритом Иосафатом (Жарским) в 1832 году вскрыла, что даже после разрешения в 1828 году униатским монахам, поступившим в орден из латинского обряда, свободно возвращаться в латинство, во многих обителях выходцы из униатского обряда составляли меньшинство. Например, в Витебском монастыре из 11 монахов 6 были латинянами (Обозрение важнейших Базилианских монастырей, произведённое по Высочайшему повелению членом Коллегии Греко-унитской Архимандритом Иосафатом Жарским. РГИА. Ф. 824. Оп. 2. Д. 213. Л. 2); в Березвецком из 9 иноков римскому обряду принадлежали 4 (Там же, Л. 4); в Борунском из 11 — 7 (Там же, Л. 5); в Виленском из 14 — 9 (Там же, Л. 7) и т. д.

Отсюда становится понятным значение прекращения действия Брестской унии для белорусского народа. Оно, завершившееся в Белоруссии на Полоцком объединительном Соборе 1839 года, остановило процесс вовлечения белорусов в Польский Костёл, духовно и культурно объединило белорусов, разрушив вполне прослеживаемую на географической карте религиозно-культурную границу, разделявшую народ. В 1839 году белорусы избавились от навязчивой латинизации, полонизации и пропаганды русофобии, вернулись в русский историко-культурный мир, в котором они получили возможность культивировать свою самобытность и не чувствовали себя людьми второго сорта, как это было в Речи Посполитой. В итоге православные белорусы не растворились в великорусском море. После отказа от унии они осознали своё особое место в структуре общерусского единства. Проще говоря, воссоединившиеся с Православием белорусы и их потомки развили своё этническое белорусское самосознание. А вот те белорусы, которые из унии перешли в костёлы, и их потомки стали считать себя частью польского народа.

Таким образом, упразднение унии в 1839 году стало отправной точкой для становления современного белорусского национального самосознания, развития самобытной белорусской культуры и возникновения современной белорусской государственности. Полоцкий Собор — это не трагедия белорусов, как его сейчас пытаются представить, а их спасение на краю пропасти исторического небытия. «По нашему мнению, — пишет известный белорусский политолог профессор В.А. Мельник, — в период вхождения Белой Руси в состав Российской империи были подготовлены этнические, социальные, экономические, политические и духовные предпосылки для становления наконец собственно белорусской или, точнее, национальной белорусской государственности» (Мельник 2000: 183). Тут нужно уточнить: этнические, социальные, политические и духовные предпосылки современной белорусской государственности не могли возникнуть без воссоединения униатов с православными, произошедшего на Полоцком Соборе 1839 года. В этом и состоит непреходящее значение прекращения действия Брестской церковной унии в исторической судьбе белорусского народа.

Таким образом, прекращение действия Брестской церковной унии в границах Российской империи, продолжавшееся с 1780 по 1875 год, завершило длительный период разделения Русской Православной Церкви,

начавшееся в середине XV века. Упразднение унии не обошлось без потерь для Православия и приобретений для католичества. Более 1 700 000 униатов, которые предпочли не возвращаться к православному вероисповеданию, представляют собой плод исторической актуализации идеи церковной унии на западнорусских землях. Однако почти 3 700 000 воссоединившихся с Православием униатов — это свидетельство духовной силы православной веры и ментальной стойкости белорусского и украинского народов, сумевших в крайне неблагоприятных условиях в течение нескольких столетий под спудом унии сохранить свою русскую идентичность и православное мироощущение. Воссоединение западнорусских униатов с Православием на более чем 150 лет, вплоть до 1991 года, обеспечило политическую интеграцию всех русских территорий. Для белорусского народа оно имеет непреходящее значение. Без объединения белорусов православной верой, без остановки процесса поглощения их церковной жизни Польским Католичеством и устранения давления на них со стороны полонизма, чему способствовала уния, развитие белорусской культуры, становление белорусского национального самосознания и строительство современной белорусской государственности было бы невозможно.

Осмысление значения упразднения Брестской церковной унии в границах Российской империи в конце XVIII и XIX веков подводит к общему выводу о ценности канонического единства Русской Православной Церкви и соединённого с ним общерусского единства. Без первого не может быть второго, какие бы политические формы оно ни принимало. Об этом свидетельствует богатый русский опыт разделений, их уврачевания и преодоления их последствий.

Об авторе:

Романчук Александр Александрович, протоиерей — кандидат богословия, председатель Синодальной исторической комиссии Белорусского Экзархата Московского Патриархата, заведующий кафедрой церковной истории и церковно-практических дисциплин Минской духовной семинарии; 231822, Беларусь, Гродненская область, Слонимский район, агрогородок Жировичи, ул. Соборная, 55, e-mail: romanchuk_alex@mail.ru

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

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

Бендин, А. Ю. Проблемы веротерпимости в Северо-Западном крае Российской империи (1863–1914 гг.) / А. Ю. Бендин. — Минск : БГУ, 2010. — 439 с.: ил.

Бобровский, П. О. Русская Греко-Униатская церковь в царствование императора Александра I. Историческое исследование по архивным документам / [Соч.] П. О. Бобровского. — СПб.: Типография В. С. Балашева, 1890. — 394 с.

Бутлаков, М. (священник). Преосвященный Георгий Конисский, Архиепископ Могилевский / священник М. Бутлаков. — Минск : Виноград, 2000. — 656 с.

Записка об упразднении греко-униатских монастырей в Западной России 28 февраля 1828 года // Русская старина. — 1870. — Т. 1. — С. 517–538.

Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1875 год. — СПб.: В Синодальной типографии, 1876. — 283 с. (Приложения. — 125 с.).

Иосиф (Семашко; митрополит). Записка от 1 декабря 1838 г., о способах порешить окончательно воссоединение униатов с Православной Церковью / митрополит Иосиф (Семашко) // Записки Иосифа митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора : в 3 т. — СПб.: Типография императорской Академии Наук, 1883. — Т. 2. — 786 с.

Корчинский, И. (священник). Столетие Гродненской губернии / священник И. Корчинский // Гродненские Епархиальные ведомости. — 1902. — № 2. — С. 5.

Марозава, С. В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596-1839 гады) / С. В. Марозава. — Гродна : ГрДУ, 2001. — 352 с.

Мельник, В. А. Республика Беларусь: власть, политика, идеология: Практическая политология / В. А. Мельник. — 2-е изд., исправ. и доп. — Минск : Тесей, 2000. — 240 с.

Миронов, Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII–начало XX в.) : в 2 т. / Б. Н. Миронов. — СПб. : Дмитрий Буланин, 2003. — Т. 1: Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. — 549 с.

Могилевская епархия. Историко-статистическое описание / под ред. протоиерея Н. Зефирова. — Могилев : Скоропечатня и литография Ш. Фридланда, 1908. — Т. 1, вып. 2, ч. 2. — 382 с.

Пирлинг, П. Россия и папский престол / П. Пирлинг. — М. : Печатня А. Л. Будо, 1912. — Кн. I: Русские и Флорентийский собор. — 452 с.

Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. 1649–1825 : в 45 т. / под ред. М. М. Сперанского. — СПб. : Печатано в Типографии II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. — Т. 23. — С. 969.

Пыпин, А. Н. История русской этнографии / А. Н. Пыпин — Минск : БелЭн, 2005. — 256 с.

О сообщении в Департамент Духовных Дел Иностранных Исповеданий сведений о числе присоединившихся Униатов в Западных Губерниях // Российский государственный исторический архив (РГИА). — Ф. 797. Оп. 16. Д. 38385.

Обозрение важнейших Базилианских монастырей, произведенное по Высочайшему повелению членом Коллегии Греко-унитской Архимандритом Иосафатом Жарским // Российский государственный исторический архив (РГИА). — Ф. 824. Оп. 2. Д. 213.

По определению Синода, о затребовании от синодального члена, Псковского архиепископа Иннокентия и Могилевского епископа Георгия ведомостей о количестве униатских церквей, ставших православными в их епархиях и уездах и о количестве православных церковнослужителей в этих церквях // Российский государственный исторический архив (РГИА). — Ф. 796. Оп. 62. Д. 217.

По отношению Полоцкого архиепископа Лисовского, о делаемых латинским духовенством униатскому притеснениях // Российский государственный исторический архив (РГИА). — Ф. 797. Оп. 6. Д. 22303.

Рапорты камергера Скрипицына по обозрению им грекоунитской епархии // Российский государственный исторический архив (РГИА). — Ф. 797. Оп. 87. Д. 18.

Романчук, А. А. (протоиерей). Митрополит Иосиф (Семашко): очерк жизни и церковно-общественной деятельности / А. А. Романчук. — М.–Минск : Общество любителей церковной истории, 2018. — 443 с.

Рункевич, С. Г. История Минской архиепископии (1793–1832) / С. Г. Рункевич. — СПб. : Типография А. Катанского и К°, 1893. — 622 с.

Kołbuk, W. Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku / W. Kołbuk. — Lublin : Instytut Europy Środkowo Wschodniej, 1998. — 460 s.

Філатава, А. Палітыка царскага ўраду ў адносінах да уніяцкай царквы (1772–1838) / А. Філатава // Брэсцкай царкоўнай уніі — 400 : матэрыялы Міжнар. навук. канф., Брэст, 8–9 кастрычніка 1996 г. — Брэст : БрДУ, 1997. — С. 84–88.

Mironowicz, A. Diecezja białoruska w XVII i XVIII wieku / A. Mironowicz– Białystok : Wydawnictwo uniwersytetu w Białymstoku, 2008. — 351 s.

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

Significance of abolishing the Brest Church Union within the Russian Empire for the Russian Orthodox Church and the Byelarussian People

A. A. Romanchuk, archpriest

SYNODAL HISTORICAL COMMISSION OF THE BYELARUSSIAN EXARCHATE
OF THE MOSCOW PATRIARCHATE, MINSK THEOLOGICAL SEMINARY,
GRODNO, BYELORUSSIA

Abstract: This article discloses those aspects of abolishing the Brest Church Union within the borders of the Russian Empire in 1780–1875, the comprehension of which remains relevant for historical and church-historical science. The author draws the following conclusions: 1) The reunification of the Uniates with the Orthodox completed a centuries-old period in the history of Russian Orthodoxy, which can be characterized as an era of separation. Formally, the canonical division of the Russian Orthodox Church, which took shape in the mid-15th century, was overcome at the end of the 17th century, when in 1686, the Orthodox of Rzeczpospolita became part of the Moscow Patriarchate. However, the consequence of the canonical division — the division of the Western Russian population into Orthodox and Uniates — was overcome only in 1875, when 250,000 Uniates returned to the Orthodox faith. 2) As a result of the Uniates' reunification with the Orthodox, most of the Byelarussian–Ukrainian population returned to the Orthodox path to their salvation and spiritual origins. This freed the Western Russians from the grafting of the alien to them Western Christian form of spirituality and Polish culture

and served to develop the Orthodox forms of religiosity natural to the people in the second half of the 19th century. Therefore, the development of distinctive Byelarussian and Ukrainian cultures as branches of all-Russian culture became possible. 3) The reunification of the Byelarussian–Ukrainian Uniates with the Orthodox was one of, if not the most, significant achievements of the Russian Empire in the lands annexed from Poland. Without this event, a lasting comprehensive integration of the Western Russian territories with the Great Russian provinces would not have been possible. 4) The termination of the Brest Pact halted the process of the involvement of the Byelarussians in the Polish Church and united the Byelarussians spiritually and culturally, having destroyed the religious and cultural boundary which divided the people, and which could be traced on the geographical map. In 1839, the Byelarussians got rid of the intrusive Romanization, Polonization and Russophobia propaganda and returned to the Russian historical and cultural world, where they got the opportunity to cultivate their identity and did not feel like second-rate people, as they did in the Commonwealth of Poland.

Keywords: Orthodoxy, Catholicism, Brest Union, reunification, abolition, Byelarus, Byelarussian people, Western Russians

For citation: Romanchuk A. A. Significance of abolishing the Brest Church Union within the Russian Empire for the Russian Orthodox Church and the Byelarussian People. *Orthodoxia*. 2021. №2. С. 72–96. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-2-72-96

About the author

Alexander Alexandrovich Romanchuk — Archpriest, Candidate of Theological Sciences, Chairman of the Synodal Historical Commission of the Belarusian Exarchate of the Moscow Patriarchate, Head of the Department of Church History and Church Practical Disciplines, Minsk Theological Seminary, 55 Sobornaya Street, Slonim District, Grodno Region, Byelarus, 231822, Zhirovichi Agricultural Town, e-mail: romanchuk_alex@mail.ru

REFERENCES

Akty, izdavayemyye Vilenskoyu Arkheograficheskoyu komissiyeyu [Acts, published by the Vilna Archeographic Commission] (1889). (Vol. 16). Vilna: Tipografiya A. G. Syrkina. [In Russian].

Bendin, A. Yu. (2010). *Problemy veroterpimosti v Severo-Zapadnom krae Rossiyskoy imperii (1863–1914 gg.)* [Problems of Religious Tolerance in the North-Western Region of the Russian Empire (1863–1914)]. Minsk: Belarusian State University. [In Russian].

Bobrovskiy, P. O. (1890). *Russkaya Greko-Uniatskaya tserkov' v tsarstvovanie imperatora Aleksandra I. Istoricheskoe issledovanie po arkhivnym dokumentam* [Russian Greek–Uniat Church during the Reign of Emperor Alexander I. Historical Research from Archival Documents]. St. Petersburg: Tipografiya V. S. Balasheva. [In Russian].

Buglakov, M. (2000). *Preosvyashchenny Georgiy Konisskiy, Arkhiepiskop Mogilevskiy* [Reverend George Konisky, Archbishop of Mogilev]. Minsk: Vinograd. [In Russian].

Zapiska ob uprazhnenii greko-uniatskikh monastyrey v Zapadnoy Rossii 28 fevralya 1828 goda [Note on the abolition of the Greek-Uniat monasteries in Western Russia on 28 February 1828]. (1870). *Russkaya starina*, 1, 517–538. [In Russian].

Izvlechenie iz vsepoddanneyshego otcheta ober-prokurora Svyateyshego Sinoda grafa D. Tolstogo po vedomstvu pravoslavno-go ispovedaniya za 1875 god [Extract from the report of the chief procurator of the Holy Synod, count D. Tolstoy for the department of Orthodoxy in 1875] (1876). St. Petersburg: V Sino-dal'noy tipografii. [In Russian].

Józef (Siemaszko) (mitropolit). (1883). *Zapiska ot 1 dekabrya 1838 g., o sposobakh poeshit' okonchatel'no vossoedinenie uniatov s Pravoslavnoy Tserkov'yu* [Note dated December 1, 1838, on ways to resolve finally the reunion of the Uniates with the Orthodox Church]. In *Zapiski Iosifa mitropolita Litovskogo, izdannye Imperatorskoyu Akademiyu Nauk po zaveshchaniyu avtora* [Notes of Joseph Metropolitan of Lithuania, Published by the Imperial Academy of Sciences according to the Will of the Author]. (Vol. 2). St. Petersburg: Tipografiya imperatorskoy Akademii Nauk. [In Russian].

Korchinskiy, I. (1902). *Stoletie Grodnenskoj gubernii* [Centenary of the Grodno Province]. *Grodnenskie Eparkhial'nye vedomosti* [Grodno Diocesan Gazette], (2), 5. [In Russian].

Marozava, S. V. (2001). *Uniyatskaya tsarkva ŷ etnakul'turnym razvitstsi Belarusi (1596–1839 gady)* [Uniate Church in the ethnocultural development of Belarus (1596–1839)]. Grodna: Grodna State University. [In Belarusian].

Melnik, V. A. (2000). *Respublika Belarus': vlast', politika, ideologiya: Prakticheskaya politologiya* [The Republic of Belarus: Power, Politics, Ideology: Practical Political Science] (2nd ed.). Minsk: Tesey. [In Russian].

Mironov, B. N. (2003). *Sotsial'naya istoriya Rossii perioda imperii (XVIII–nachalo XX v.)* [Social History of Russia in the Period of Empire (18th–early 20th Century)]. (Vol. 1). St. Petersburg: Dmitriy Bulanin. [In Russian].

Zefirov, N. (ed.) (1908). *Mogilevskaya eparkhiya. Istoriko-statisticheskoe opisanie* [Archdiocese of Mogilev. Historical and Statistical Description] (1908). (Vol. 1, issue 2, part 2). Mogilyov: Skoropechatnya i litografiya Sh. Fridlanda. [In Russian].

Pirling, P. (1912). *Rossiya i papskiy prestol* [Russia and the Papal Throne]. (Vol. 1). Moscow: Pечатnya A. L. Budo. [In Russian].

Speranskiy, M. M. (Ed.). (1830). *Polnoe sobranie zakonov Rossiyskoy imperii. Sobranie pervoe. 1649–1825* [Complete Collection of Laws of the Russian Empire. First Collection. 1649-1825] (Vol. 23). St. Petersburg: Pечатano v Tipografii II Otdeleniya Sobstvennoy Ego Imperatorskogo Velichestva Kantselyarii. [In Russian].

Pypin, A. N. (2005). *Istoriya russkoy etnografii* [History of Russian Ethnography]. Minsk: BelEn. [In Russian].

O soobshchenii v Departament Dukhovnykh Del Inostrannykh Ispovedaniy svedeniy o chisle prisoedinivshikhsya Uniатов v Zapadnykh Guberniyakh [On the report to the Department of Spiritual Affairs of Foreign Confessions about the number of joined Uniates in western provinces]. Russian State Historical Archive (n.d.). F. 797. Op. 16. D. 38385. [In Russian].

Obozrenie vazhneyshikh Bazilianskikh monastyrey, proizvedennoe po Vysochayshemu poveleniyu chlenom Kollegii Greko-unitskoy Arkhimandritom Iosafatom Zharskim [Review of the most important Basilian monasteries, made by imperial order by a member of the Collegium of Greek-Unite Archimandrite Josaphat Zharsky]. Russian State Historical Archive (n.d.). F. 824. Op. 2. D. 213. [In Russian].

Po opredeleniyu Sinoda, o zatrebovaniy ot sinodal'nogo chlena, Pskovskogo arkhiepiskopa Innokentiya i Mogilevskogo episkopa Georgiya vedomostey o kolichestve uniatskikh tserkvey, stavshikh pravoslavnyimi v ikh eparkhiyakh i uezdakh i o kolichestve pravoslavnykh tserkovnosluzhiteley v etikh tserkvakh [By definition of the Synod, which requested from a member of the Synod,

Archbishop Innokentii of Pskov and Bishop George of Mogilev reports on the number of Uniate churches that became Orthodox in their dioceses and counties, and on the number of Orthodox clergy in these churches]. Russian State Historical Archive (n.d.). *F. 796. Op. 62. D. 217*. [In Russian].

Po otnosheniyu Polotskogo arkhiepiskopa Lisovskogo, o delaemykh latinskim dukhovenstvom uniatskomu pritesneniyakh [Relation from the Archbishop of Polotsk, Lisovsky, about the oppressions of the Latin clergy against the Uniates]. Russian State Historical Archive (n.d.). *F. 797. Op. 6. D. 22303*. [In Russian].

Raporty kamergera Skripitsyna po obozreniyu im grekounitskoy eparkhii [Reports chamberlain Skripitsyn on his review of the Greco-Uniate diocese]. Russian State Historical Archive (n.d.). *F. 797. Op. 87. D. 18*. [In Russian]

Romanchuk, A. A. (archpriest). (2018). *Mitropolit Iosif (Semashko): ocherk zhizni i tserkovno-obshchestvennoy deyatel'nosti* [Metropolitan J zef (Siemaszko): An Essay on Life and Church and Social Activities]. Moscow–Minsk: Obshchestvo lyubiteley tserkovnoy istorii. [In Russian].

Runkevich, S. G. (1893). *Istoriya Minskoy arkhiepiskopii (1793–1832)* [History of the Archbishopric of Minsk (1793–1832)]. St. Petersburg: Tipografiya A. Katanskogo i K°. [In Russian].

Kołbuk, W. (1998). *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku* [Eastern churches in the Polish-Lithuanian Commonwealth around 1772]. Lublin: Instytut Europy Środkowo Wschodniej. [In Polish].

Filatava, A. (1997). *Palityka tsarskaga Źradu Ź adnosinakh da uniyatskay tsarkvy (1772–1838)* [The policy of the tsarist government in relation to the Uniate Church (1772–1838)]. In *Brestskay tsarkoŹnay unii — 400: materyyaly Mizhnar. navuk. kanf., Brest, 8–9 kastrychnika 1996 g.* [Brest Church Union - 400: materials Intern. Sciences. conf., Brest, October 8-9, 1996] (pp. 84–88). Brest: Brest State University . [In Belarusian].

Mironowicz, A. (2008). *Diecezja białoruska w XVII i XVIII wieku* [Belarusian diocese in the 17th and 18th centuries]. Białystok: Wydawnictwo uniwersytetu w Białymstoku. [In Polish].

Radwan, M. (2001). *Carat wobec kościoła greckokatolickiego w zaborze Rosyjskim 1796–1839* [The tsarist regime towards the Greek Catholic Church in the Russian partition of 1796–1839]. Roma; Lublin: Polski instytut kultury chrześcijańskiej. [In Polish].

Штрихи к духовному портрету униатского архиепископа Иосафата Кунцевича

Аннотация. В статье обозначаются главные черты духовной жизни униатского Полоцкого архиепископа Иосафата Кунцевича (1580–1623), который за свою ревность в насаждении унии был убит восставшими жителями города Витебска. Стараниями униатов и латинян он был объявлен мучеником за имя Христово, католическую веру и святую унию с Римской церковью. Отмечается различие подходов к трактовке его личности в контексте двух конфессиональных традиций: латино-униатской и православной. Ставится цель объективно рассмотреть духовный облик Кунцевича, исходя из правил монашеской жизни, свойственных православному Востоку. Был изучен широкий круг источников: сочинения Кунцевича, разнообразные исторические свидетельства об особенностях его миссионерской и пастырской деятельности, а также материалы канонизационного процесса. Констатируется, что Иосафат Кунцевич являет собой ранний пример латинизации унии. Под влиянием иезуитов им был усвоен нетерпимый взгляд на «схизму». Произошёл внутренний отрыв от духовной восточной традиции и заполнение внутренней жизни суррогатом из католических экзерциций и православных постов и молитв. Не имея должного наставления в начале монашеского пути, Кунцевич предался чтению и применял духовные упражнения, руководствуясь собственным воображением. Ревность к подвижничеству в духе иезуитских практик

привлекла внимание окружающих, а без совета духовного наставника он не смог развить в себе самокритику и подлинное смирение. Суровость обращения с самим собой сделала его суровым в обращении с другими людьми. Добрый и ласковый с покорными и соглашающимися слушателями, Иосафат становился нетерпимым и навязчивым к инакомыслящим. Страстным желанием мученического конца Иосафат следовал урокам своих руководителей-иезуитов, считавших смерть от рук неверных лучшим средством к их обращению.

В заключение делается вывод о внутренней принадлежности Иосафата Кунцевича к латинству, несмотря на наружное следование восточным обрядам.

Ключевые слова: уния, Белоруссия, Иосафат Кунцевич, латинизация, самобичевание, миссионерское мученичество

Для цитирования: Хотеев А.С. Штрихи к духовному портрету униатского архиепископа Иосафата Кунцевича. *Ортодоксия*. 2021; №2. С. 97–118. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-2-97-118

23 декабря 1595 года в Риме в присутствии папы и кардиналов была заключена церковная уния, которая затем 18 октября 1596 года в Бресте на собрании высшего православного и католического духовенства была торжественно провозглашена. Это событие определило более чем на два столетия ход истории западнорусской, или Киевской, митрополии. Православные жители белорусских земель, оказавшихся в составе Речи Посполитой, испытали на себе многие превратности, обусловленные отнятием храмов, изгнанием священников и другими формами принуждения к переходу в унию, насилующими их совесть. Проводниками унии стало большинство высших церковных иерархов, опиравшееся в своих действиях на светскую власть. Одним из примеров крайнего насилия стала деятельность Полоцкого архиепископа Иосафата Кунцевича (1580–1623), который за свою ревность в насаждении унии был убит восставшими жителями города Витебска. Стараниями униатов и латинян он был объявлен мучеником за имя Христово, католическую веру и святую унию с Римской церковью. В 1643 году папа Урбан VIII причислил его к «блаженным», а в 1867 году папа Пий IX канонизировал Кунцевича и таким образом возвёл его в ранг образцового католического святого.

Пререкаемая личность униатского архиепископа, чьи действия вызывали осуждение не только со стороны православных, но даже его современников-католиков, стала трактоваться как пример доброго пастырства. Тем самым было положено очередное препятствие к действительному восстановлению церковного единства между Востоком и Западом, каковым, впрочем, до сих пор остаётся и сама церковная уния.

Акт канонизации Иосафата Кунцевича просто обрекает его персону на повышенное внимание с научно-исторической стороны ради выяснения истины. Для этого имеется обширная база источников. Неоднократно публиковалась его переписка с литовским канцлером Львом Сапегой (Szymanski 1862; Эпісталяцыя 2006; Хотеев 2015), издавались материалы его канонизации (Welykuj 1952; Welykuj 1955), в составе различных документальных сборников выходили свидетельства современников и отдельные документы о его деятельности (Сапунов 1883, Археографический сборник 1867). Обращаться со свидетельствами канонизационных процессов 1628 и 1637 годов следует осмотрительно, учитывая специфику собранных свидетельств. Ведь их авторы осознавали, к чему направлены расспросы, и старались подчеркнуть преданность Кунцевича католичеству и унии.

Вышло также немалое количество книг и статей об Иосафате Кунцевиче. Одни из них написаны униатами к его прославлению, например, работы еп. Якова Суши, архим. Игнатия Кульчинского, архим. Афанасия Великого (Susza 1865, Kulczynski 1771, Соловій, Великий 1967), другие написаны православными историками и содержат критику его дел, например статьи М.О. Кояловича, К. Говорского, Г.Я. Киприановича, свящ. Виталия Кудрика (Коялович 1861, Говорский 1865, Киприанович 1912, Кудрик 1948). Установились два взгляда на Кунцевича: положительно и даже образцово смотрят на его жизнь сторонники унии и почитатели его святости, иначе подходят к рассмотрению тех же предметов православные авторы. Последние указывают на фанатическую приверженность Кунцевича католичеству и унии, вытекающую отсюда неоправданную жестокость его действий.

Современным светским историкам оба подхода кажутся односторонними, поэтому они заявляют о необходимости более «объективно» взглянуть на Иосафата. Примером являются статьи московской исследовательницы Е.А. Верниковской (Верниковская 2001; Верниковская 2002). Однако выводы, полученные ей в результате находящегося за пределами

конфессиональных пристрастий «научно-объективного» исследования, получились неопределённые. Взгляды униатского архиепископа характеризуются ей как «противоречивые» и вместе с тем «цельные»: преданность католичеству сочеталась в нём с искренним устремлением выполнить свой пастырский долг и привести «схизматиков» к унии, католические убеждения уживались с привязанностью к православным обрядам. Но все конфессиональные авторы согласно признают искренность Кунцевича и его целеустремлённость, проблема заключается в определении тех границ, за которые он перешёл в своих действиях, что и привело к его насильственной смерти. Другой вопрос заключается в том, какую общественную значимость имели действия Иосафата. Ведь ни искренность, ни целеустремлённость не могут служить оправданием жестокости Полоцкого архиепископа, которую осуждали даже его современники. Так, литовский канцлер Лев Сапега писал близкому другу и покровителю Кунцевича митр. Иосифу Вельяминову-Рутскому в 1621 году: «Не только я, но и другие весьма осуждают то, что ксендз владыка Полоцкий слишком жестоко начал поступать в этих делах и очень надоел и омерзел народу, как в Полоцке, так и везде. Давно я предостерегал его в этом, просил и увещевал, чтобы он так жестоко не действовал, но его милость, имея свои резоны, более упрямые, нежели основательные, не хотел принимать и слушать наших справедливых резонов» (Хотеев 2015: 111).

Очевидно, что объективное решение вопроса о крайности методов Иосафата и их последствиях должно приниматься не просто на основе изучения его психологического портрета, то есть его воспитания и образования, черт характера, моральных принципов и идейных взглядов, но также с учётом правил и гражданских законов, которые считались нормой для того времени. С точки зрения христианского учения, любой христианин судится евангельскими заповедями, и, поскольку в данном случае исследуется жизнь церковного иерарха, этот высокий критерий не может остаться без внимания даже для современного светского исследователя (коль он всё-таки взялся за изучение церковной истории). Понятно также, что евангельские заповеди не могут быть применены здесь в простом «книжном» виде, но в контексте определённой конфессиональной традиции, к которой принадлежал изучаемый деятель. Это значит, что необходимо учесть церковные каноны и правила благочестивой жизни, принятые в его церковном сообществе. В данном случае речь идёт об униатском архиепископе, выходеце из православной семьи,

воспитаннике иезуитов, вступившем в униатское монашество, стороннике западного католического вероисповедания и приверженце восточных обрядов. Это наложение нескольких конфессиональных традиций усложняет изучение поступков Иосафата Кунцевича, но игнорировать духовную составляющую его деятельности определённо нельзя именно из-за принципа объективности.

В историографии посвящённой Полоцкому архиепископу есть несколько статей, трактующих его деятельность в контексте различных конфессиональных традиций. Это работа церковного историка прот. Андрея Хойнацкого «Православие и уния в лице двух своих защитников, преподобного Иова Почаевского и Иосафата Кунцевича» (Хойнацкий 1882). С помощью сравнения жизни двух современников, признанных примерами святости для каждой конфессии, автор показывает глубокие различия духовных идеалов Православия и унии. Опытom другого рода является статья украинской монахини Софии (Сенук) «Духовный профиль св. Иосафата Кунцевича», в которой исследовательница приходит к выводу о его внутренней приверженности восточной традиции, даже увлечении исихазмом (Сеник 1994). Однако отмеченные Сеник такие духовные черты Иосафата, как молитва частная и общественная, строгость поста, являются общими чертами жизни христианских аскетов и в Православии, и в католичестве. Поэтому количественные показатели (долгие молитвенные стояния, неуклонное посещение богослужений, частое принятие таинств Исповеди и Причащения) характеризуют только степень напряжённости духовной жизни, но не её правильно устроенный характер. Соблюдение меры и постепенности в духовном возрастании приобретает советом опытного руководителя. Таково общее правило монашеской жизни, многократно записанное в различных уставах восточного монашества. Поэтому при изучении духовного характера Иосафата Кунцевича естественно начать с рассмотрения его аскезы.

Будущий униатский святой родился в 1580 году в семье радцы (члена городского магистрата) и торговца зерном и Владимира-Волынского, до своего пострига носил имя Иван. В возрасте шестнадцати лет он оказался в Вильно в качестве помощника Иакинфа Поповича, делового партнёра своего отца. Проживал юноша недалеко от Свято-Троицкого монастыря, постоянным прихожанином которого стал. Здесь он пел в хоре, читал, звонил в колокола. После перехода в унию в монастыре остался один настоятель-архимандрит, даже на праздничные службы едва

собиралось двадцать человек. По свидетельству будущего келейника Иосафата Геннадия Хмельницкого, юноша никогда не ходил в находящуюся напротив «схизматическую церковь» Св. Духа, хотя там всегда было столько людей, что она едва вмещала желающих (Welykuj 1952: 174–175). Возникает естественный вопрос о том, почему Иван Кунцевич сделал свой выбор в пользу практически пустого храма, присвоенного униатами. Католические биографы Кунцевича утверждают, что это произошло по наитию свыше (Susza 1865: 4). Однако допустимо и более приземлённое объяснение. Иакинф Попович, опекун Ивана Кунцевича, был членом виленского магистрата, который ещё накануне провозглашения унии встал на сторону митр. Михаила Рагозы, а затем принял в своё распоряжение монастырь Св. Троицы, согласно королевскому декрету от 22 мая 1596 года (Акты 1851: 131). Православные члены виленского братства, содержавшие ранее один из приделов Троицкого монастыря, были вынуждены искать себе место для строительства нового храма. Когда из обители ушли не принявшие унию, в Троицком храме остались только члены виленского магистрата, один из которых, Иакинф Попович, стал водить с собой молодого Кунцевича.

Обстановка в монастыре сложилась напряженная. Уже в январе 1597 года тот самый единственный архим. Софроний, который остался служить у Св. Троицы, явился на собрание членов городского магистрата и положил перед ними ключи от храма, заявив, что больше не хочет оставаться настоятелем, поскольку ненавидим от всех людей за поминование митрополита-униата, а делал это против своей совести, теперь же лучше считает, что лучше сделаться простым монахом или даже нищим, только бы сохранить чистой свою совесть (Акты 1851: 158–159). Хотя через некоторое время архим. Софроний передумал, просил прощения и получил ключи обратно, этот случай показывает, в какой обстановке начинал своё церковное служение будущий Иосафат. По всей видимости, поднявшиеся споры пробудили в нём немалый интерес к конфессиональной полемике. Вряд ли Иакинф Попович оказался в состоянии дать удовлетворительные ответы на вопросы взволнованного Ивана Кунцевича. По стороннему ли совету или по собственному почину, юноша обратился к наставникам Виленской иезуитской академии Фабрицио Ковальскому и Григорию Грушевскому. Руководством для разрешения всех недоумений для Кунцевича стала книга иезуита Петра Скарги «О единстве Церкви Божией». Большое впечатление произвели на него

проповеди наведовавшего Троицкий монастырь иезуита Петра Аркудия. Глубоко впитавший наставления этих учителей юноша убеждённо встал на сторону унии. В итоге, по позднему признанию самого Кунцевича, он напитался такой ненавистью к «синагогам схизматиков», что часто повторял библейские слова: «Я возненавидел церковь лукавующих» (Welykuj 1955: 223). Его ревность к монастырским богослужениям и пытливость в богословских вопросах были замечены униатским духовным начальством. В 1604 году сам митр. Ипатий Потей постриг Ивана в монашество с именем Иосафат и рукоположил его в иеродиакона. Двадцатичетырёхлетний инок стал одним из первых представителей зарождающегося униатского монашества.

По свидетельству близко знавшего Иосафата в эти годы Иосифа Вельяминова Рутского, у него «от самого начала не было никакого наставника духовной жизни», но якобы Сам Дух Святой за такое короткое время так научил его монастырской жизни, что он сделался наставником для других (Welykuj 1952: 281). Иными словами, аскетические творения и жития святых, которые удавалось прочитать Кунцевичу, стали для него руководством монашеского делания. Неудивительно после этого, что он испытывал на себе все духовные упражнения: долго молился на коленях, ходил в грубой одежде и чуть не босым зимой, пил одну воду, затворничал три года. По свидетельству Геннадия Хмельницкого, «он днём и ночью предавался суровейшим бичеваниям (*disciplinas gravissimas*), так что многие замечали, что пол в его келлии был забрызган кровью» (Welykuj 1952: 176). Не имея настоящего руководства, Иосафат обращался с вопросами о духовной жизни, к кому хотел. Не знал он и практики откровения помыслов своему духовнику, вместо этого часто прибегал к таинству Исповеди, так что за время совершения Литургии три, четыре, а то и пять раз исповедовался у служащего иерея (Welykuj 1952: 183). Предоставленный самому себе начинающий монах руководствовался только своим собственным разумом, что чревато развитием самомнения и впадением в прелесть.

Неудивительно после этого, что Иосафат скоро возомнил себя орудием Божиим и, выйдя из добровольного затворничества, стал ходить по улицам города и убеждать каждого встречного идти тотчас исповедоваться. Пока он был только иеродиакonom, это встречало известные затруднения, так как священника для исповеди нужно было всё время звать и упрашивать, благо, что им был простоватый иеромонах

Симон. Не ослабевал Иосафат и в самобичеваниях, его нередко видели ночью молящимся у притвора и бьющим себя до крови со словами: «Господи Боже, подай унию Святой Церкви и обращение схизматикам» (Welykuj 1952: 187).

На фоне таких занятий, характерных для католических аскетов, Кунцевич интересовался трудами свт. Иоанна Златоуста, прп. Нила Сорского, прп. Симеона Нового Богослова и писал проповеди о монашеской жизни (Добрянский 1882: 439–441). Из этого, впрочем, не следует вывод, что, читая и переписывая, он практиковал духовные упражнения исихастов. Такое ограниченное знакомство с трудами восточных подвижников обнаруживает лишь то, что Иосафат собирал монашеские правила для готовившейся реформы униатского (базилианского) монашества, которую вынашивал Иосиф Рутской, совершенно далёкий от идеалов восточных отцов. Возможно, Иосафат и готовил эти материалы по просьбе Рутского.

В 1609 году Кунцевич был посвящён в сан иеромонаха. В этом же году в Вильно развернулась решительная борьба за виленские храмы между православными и униатами. Иосафат, ежедневно молившийся «Господи, дай унию», конечно, стал одним из её активных участников. Он появлялся на городских площадях и проповедовал, дискутировал, уговаривал. В это время им были подготовлены исторические и богословские материалы, свидетельствующие, по его мнению, в пользу унии. На их основе он написал сочинение «О фальшованю писм словеньских од оборонцов и учителей вере церковей противных послушенству его милости отца митрополита» против изданных православными полемических трудов об унии. Книга так и осталась в рукописи. Полемический метод Иосафата сводился к тому, чтобы найти противоречия в сочинениях православных полемистов и таким образом показать их «фальшование». Несмотря на имеющиеся в тексте ссылки автора на «кроники наши руские», богослужебные книги и жития, основной для написания труда были «книжки польские о раде костельном», то есть сочинения Петра Скарги и других католических теологов в защиту унии. По характеристике проф. П.Н. Жуковича, Иосафат предстаёт здесь «по своим догматическим и каноническим взглядам, латинником до мозга костей» (Жукович 1909: 211).

В 1610–1612 годах Кунцевич фактически выполнял обязанности архимандрита Троицкого монастыря, так как его настоятель Иосиф Вельяминов Рутской в это время являлся наместником митр. Ипатия

Потее. В 1613 году при поддержке перешедших в католичество латинского обряда панов Иеронима Ходкевича и Льва Сапеги Иосафат созидал униатские монастыри в Бытене и Жировичах. В 1614–1617 годах он вернулся в виленский Троицкий монастырь уже в качестве архимандрита. Его возвращение ознаменовалось новым всплеском нападений на православный монастырь Св. Духа. В книги городского суда Виленского воеводства в 1615 году была записана жалоба православных братчиков на ночные нападения монастырских слуг и монахов Троицкого монастыря, во время которых толпа бросала камни и стреляла. В 1614 году брошенным куском кирпича был ранен настоятель Св. Духовской обители прп. архим. Леонтий (Карпович) (Описание 1897: 155–156). Жалоба осталась без последствий. Этот пример показывает, что у монаха Иосафата с течением времени развилась религиозная нетерпимость, и он от слов убеждения стал переходить к действиям, нарушающим покой между разделёнными в вере. Люди, наслушавшиеся его неистовых проповедей, становились уже физически опасными для православных.

Однако в глазах духовного начальства, то есть ставшего униатским митрополитом Иосифа Вельяминова Рутского, Иосафат являлся лицом, достойным епископского сана, и в 1617 году митрополит, не дожидаясь кончины престарелого Полоцкого архиеп. Гедеона Брольницкого, посвятил Кунцевича ему в помощники и преемники. Начался новый, заключительный этап жизни Иосафата, который вполне раскрыл все его духовные черты. Он продолжал вести строгий аскетический образ жизни, по-прежнему часто служил Литургию и проповедовал. Но сквозь обличье сына Восточной Церкви просматривалась латинская сущность. Так, он продолжал практиковать чуждые восточной духовности самобичевания, нанося себе удары ногой «за обращение схизматиков». Внутренне он был убеждённым латинянином. Не случайно его полоцкий архипресвитер Яков Дьяконицкий утверждал на канонизационном процессе: «Истинно его слова проникали в сердце и вызвали слёзы, он обратил в католическую веру многих еретиков из горожан и знати, так как ничего другого не искал, только спасения их душ» (Welykuj 1952: 158). Спрашивается: почему именно в «католическую веру», а не в унию? Почему под влиянием таких униатских проповедников, как Иосафат, продолжался переход знатных людей из восточного исповедания в латинство? Ведь в условиях унии западнорусских владык от 11 июня 1595 года говорилось: «Если кто после из веры нашей,

презирая свою веру и обряды, хотел бы перейти в латинский обряд, такие бы не принимались как те, которые пренебрегают обрядами единой Церкви, поскольку в одной Церкви будем иметь одного главу (папу)» (Documenta 1970: 64).

Во время епископства Кунцевича в Полоцке становятся известными его «Катехизис», «Постановления» и «Правила» для священников. Все эти сочинения оставались в рукописи, за исключением «Катехизиса», который был издан без указания авторства в 1628 году в типографии Троицкого виленского монастыря. В материалах канонизационного процесса 1628 года они сохранились в латинском переводе в качестве приложения (Welykuj 1952: 221–246). Тексты предлагались Полоцким архиепископом для их изучения священниками на регулярных соборах.

В «Катехизисе» Иосафата совершенно чётко проводятся латинские мнения. Считается, что за основу был взят польский перевод «Катехизиса» испанского иезуита Хакобо Ледесмы¹. Символ веры здесь изложен «Апостольский», распространённый в католическом мире, после чего сделана только краткая оговорка о существовании Никейского Символа, употребляемого на Литургии. В вопросных пунктах о Святом Духе стоит смягчённая формула в русле постановлений Флорентийского Собора, отождествляющая выражения «Дух Святой от Отца и Сына происходит» и «Духа Святого от Отца через Сына исходящего» («Unum est illud quod ipsi dicant: a Filio, cum eo quod nos dicimus: per Filium»). Латинская формула прямо одобряется. Далее следуют обычные католические отсылки на евангельские выражения: «Через Него всё начало быть и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1:3) и т. д. В объяснении, почему же униаты не добавляют в Символ веры выражение «от Отца и Сына» (a Patre Filioque), сказано, что пояснение было сделано в своё время против еретика Македония, который отрицал происхождение Святого Духа только от Отца, поэтому и в Никейском Символе говорится только об Отце (против Македония). По мнению составителя «Катехизиса», в Св. Писании нигде не говорится, что Дух Святой исходит только от Отца, но наоборот, говорится, что имеет Отец принадлежит и Сыну (Ин. 16:15), значит, делается вывод, это относится и к исхождению Святого Духа. Как известно, такая трактовка является совершенно искусственной, извращающей смысл Св. Писания. Если же,

¹ Корзо М.А. Кунцевич Иосафат. *Православная энциклопедия*. — URL: <https://www.pravenc.ru/text/2462261.html> (дата обращения: 10.08.2021).

говорится далее в «Катехизисе», мы учили, что Святой Дух не исходит от Сына, то тогда следовало бы, что Сын не равен Отцу во всём, что является, по мысли составителя, прегрешением против Св. Троицы. Тут же находятся латинские выражения об исхождении Святого Духа от Отца и Сына как от единого дыхания и одного начала («non ut duo Spiratores, sed ut unus tantum. Atque ita Pater et Filius est unum principium») (Welykij 1952: 223–224).

В объяснение Символа веры Иосафат помещает также пункт о главенстве римского папы, викария Христа. «Что есть Кафолическая Вселенская Церковь (Catholica Oecumenica)? — Это всё сообщество верных на челе с невидимым главой Христом и Его видимым наместником» (visibili Vicario Christi). Римский папа определяется как преемник Петра, князя апостолов. Восточные патриархи считаются епископами, но если они не состоят в унии с преемниками Петра, то они не являются пастырями и спастись не могут. Уния же, по определению «Катехизиса» Исафата, заключается в том, чтобы была одна вера, допускающая различие обрядов в русских церквях (Ecclesiis Nostris Rutenis) и у латинян. В частности, форма Причащения под двумя видами с использованием квасного хлеба отличается от латинской практики причащения под одним видом пресного хлеба, но вера в присутствие Христа в каждой части евхаристического приношения одна (Welykij 1952: 225).

Имеется в «Катехизисе» и указание на Чистилище (locus Purgatorium), то есть «третье место, куда сходят души, разлучающиеся с телом». Здесь они находятся, пока не удовлетворят (non satisfecerunt) свои земные грехи. Чтобы освободиться от чистилищных мук, необходимо совершать Литургию и другие молитвы (Welykij 1952: 225–226). Непростительным грехом считается мнение, что можно спастись без добрых дел (заслуг) (Welykij 1952: 232). Таинство Елеосвящения превратилось в латинское «Последнее помазание» (Extrema Unctio) (Welykij 1952: 234).

Таким образом, краткое изложение веры Иосафат наполнил характерными латинскими терминами и понятиями: «Филиокве», «наместник Христа», «преемник Петра», «уния», «Чистилище», «удовлетворение за грехи», «заслуги».

В 48 «Правилах» для священников (Regulae) униатский архиепископ требовал, чтобы пастыри регулярно совершали службы, несмотря на отсутствие прихожан (были определены праздничные дни, в которые службы нельзя было опускать), не опускали чтение Псалтири, следили

за своей совестью, часто исповедовались, учили паству молитвам, ничего не вымогали за совершение треб, учили народ оставаться в храме до конца Литургии и т. д. Для правильной организации церковной жизни предписывалось созывать ежегодные соборы духовенства. Для этого в обширной Полоцкой епархии назначались три места: Полоцк, Витебск и Мстиславль. По благочиниям («деканатам») также должны были проводиться регулярные собрания священников. Обращают на себя внимание правила действовать пресвитерам по благословию епископа, не переходить из одного прихода в другой, не допускать произношения проповедей светским людям, не посещать собрания еретиков, лютеран, кальвинистов и анабаптистов, не читать и держать в домах еретические книги на польском или русском языках, но изучать составленный Кунцевичем «Катехизис» (Welykij 1952: 235–245). В предписаниях последнего рода чувствуется желание Иосафата Кунцевича утвердить свою власть над духовенством, предотвратить переходы священников, не принявших унию, с одного прихода на другой, чтение полемической противокатолической литературы, обнаружить неблагонадёжных священников, которые уклонялись бы от участия в епархиальных собраниях. «Правила», написанные униатским архиепископом, во многом перекликаются с предписаниями Тридентского Собора, обратившего внимание на нравственный облик духовенства, его образовательный уровень, обязавшего проводить ежегодные духовные соборы и учредить в каждой епархии духовные семинарии. Правда, в «Правилах» Кунцевича образование священников сводилось к изучению составленного им краткого «Катехизиса» и переписывания данных 48 предписаний.

В 9 «Постановлениях» (Constitutiones) за нарушение правил вводятся наказания, которые предусматривают различные денежные взыскания (scutum augeum, деньги шли в пользу епископа или храма), тюремное заключение (от одного дня до 10 недель) (Welykij 1952: 245–246). Здесь Иосафат Кунцевич опять следует практике Тридентского Собора, который ввёл денежные и иные карательные меры для провинившихся вместо прежних епитимий. Очевидно, униатский владыка считал, что сначала нужно прибегать к материальным наказаниям, а уж потом действовать более сильными административными мерами: запрещениями и отлучениями.

Вообще, готовность Иосафата Кунцевича карать за дисциплинарные нарушения и особенно наказывать непокорных «схизматиков»

была хорошо известна. Сам термин «схизма» в отношении Православия он усвоил у латинян и таким образом решительно отмежевался от родного вероисповедания. По свидетельству биографа Кунцевича еп. Якова Суши, он закрывал церкви, налагал на священников штрафы, выгонял из своей епархии, приказывал жечь «богохульные книги» (Susza 1865: 54–55). Другой свидетель и помощник Иосафата, грек-униат Эммануил Кантакузен, утверждал на канонизационном процессе: «Схизма была ему очень омерзительна, и упорных священников он арестовывал и сажал в заточение, и я сам однажды, по его приказу, схватил в Витебске на рынке попа-схизматика, и сидел в заключении он два дня, пока раб Божий, по ходатайству многих почтенных людей, тамошних обывателей, не велел его выпустить. Светских же лиц он притягивал к суду, как к задворному суду, так и к суду трибунальскому, земскому и гродскому, по делам об обидах церковных и бунтах» (Welykuj 1955: 259). Вся сохранившаяся переписка Иосафата Кунцевича с литовским канцлером Львом Сапегой ведётся по поводу злоупотребления Полоцким архиепископом правом «меча». Сапега согласен, что «подражать епископам святым в страдании, гонении во славу Божию, как Златоусту и иным, дело достойное похвалы; однако не менее этого [важно] подражать им в праведности, в науке, в терпеливости, в добром примере. [...] перечитай все книги святого Златоуста, и не найдёшь Ваша милость у него [...] ни одного протеста, иска, вызова, изгнания, противостояния на сеймиках, на Сеймах, ни в Антиохии, ни в Константинополе, только то, что должно для преумножения славы Божией, для приобретения душ человеческих, для смягчения Евдоксии, разгневанной на слуг Божьих. Иначе у Вашей милости: полны земства, полны замковые [суды], полны трибуналы, полны ратуши, полны канцелярии доносов, жалоб, нареканий, чем скорее не Унию укреплять, но разлад, и самый большой союз братской любви разорвать. Полно хлопот и раздоров на сеймах и в каждом углу» (Хотеев 2015: 85). В ответ Кунцевич писал настоящую апологию своих жёстких действий, явно одобрял смертные приговоры над казаками и призывал строгими карами воспитывать «схизматический сброд» в послушании благочестивому королю-католику (Хотеев 2015: 104–109). Неудивительно, что его призывы к строгости и карам обратили меч против него самого, как справедливо вспомнил в своём письме Кунцевичу литовский канцлер пословицу: «Никто не навредит себе больше себя самого» (Хотеев 2015: 85).

Закономерно, что финальной чертой духовного портрета Иосафата Кунцевича было театральное искание смерти. Слухи о готовящемся на него покушении были ему известны задолго до мятежа в Витебске. Но он стремился туда, нисколько не смущаясь возможностью гибели. Даже любил поговорить об этом, не зная никакой меры. Например, на своём последнем пути в Витебск Иосафат так много говорил о смерти, что вызвал просьбу одного из своих спутников: «Ваша милость часто говорит о смерти, по крайней мере, не перестать ли, чтобы спокойно пообедать». На это последовал ответ: «Что тебе до того, если я хочу смерти» (Welykuj 1952: 156). О своём желании он часто говорил во всеуслышание на проповедях. Подражание ли это Иисусу? Но Христос в Евангелии до последнего восхождения в Иерусалим говорил о Своей кончине прикровенно и, уж во всяком случае, не назойливо. Св. мч. Игнатий Богоносец († нач. II в.), в своих посланиях, как известно, много писал о желании пострадать ради Христа, но только при этом смиренно просил о себе молитв, чтобы быть крепким и выдержать всё до конца (Писания: 291). Более того, он был приговорён к смерти властью языческого императора и погиб на римской арене, а не вынуждал собственную паству отвечать жестокостью на своё суровое обращение. Очевидно, в страстном желании Иосафата умереть опять-таки сказалось влияние иезуитов, которые практиковали «миссионерское мученичество» (*odium fidei*) (Федин 2012).

Таким образом, Иосафат Кунцевич являет собой ранний пример латинизации унии. Молодой увлекающийся юноша, оторванный от своих родителей, был захвачен спорами об унии в Вильно, то есть на «передовой» конфессионального противостояния. Вероятно, по воле своего опекуна, члена магистрата, который перешёл на сторону унии, он начал посещать Троицкий униатский монастырь. Иезуиты своими проповедями, сочинениями и духовными практиками произвели на него неизгладимое впечатление. Под их влиянием Кунцевич усвоил самый нетерпимый взгляд на «схизму», то есть на родное Православие. Произошёл внутренний отрыв Иосафата от духовной восточной традиции и заполнение внутренней жизни суррогатом из католических экзерциций и православных постов и молитв. Не имея должного наставления в начале монашеского пути, Кунцевич предался чтению и применял духовные упражнения, руководствуясь собственным воображением. Его ревность к подвижничеству в духе иезуитских практик тут же привлекла к нему

внимание окружающих, и он не смог преодолеть соблазн самомнения, скоро начав поучать христианской жизни других. Без совета духовного наставника он не смог развить в себе самокритику и подлинное смирение. Суровость обращения с самим собой сделала его суровым в обращении с другими людьми. Добрый и ласковый с покорными и соглашающимися слушателями, Иосафат становился нетерпимым и навязчивым к инакомыслящим. В своих компилятивных сочинениях Кунцевич настойчиво проводил католические воззрения на предметы веры, что обнаруживает процесс латинизации унии уже на самой ранней стадии её существования. Суровость обращения с православными, не желающими принимать унию, он объяснял необходимостью утвердить свою архипастырскую власть ради их же блага и спасения. Наконец, страстным желанием мученического конца Иосафат следовал урокам своих руководителей-иезуитов, считавших смерть от рук неверных лучшим средством к их обращению. Такими представляются главные штрихи к духовному портрету униатского архиепископа.

Об авторе:

Хотеев Алексей Сергеевич — иерей, кандидат исторических наук, сотрудник Исторической комиссии при Белорусском экзархате; 220035, Республика Беларусь, г. Минск, ул. Сапёров, 5, e-mail: hoteev@tut.by

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Акты относящиеся к истории Западной России / Археографическая комиссия. — СПб. : Типография Эдуарда Праца, 1851. — Т. IV. — 582 с.

Археографический сборник документов относящихся к истории Северо-Западной Руси / Виленский учебный округ. Управление. — Вильна : Печатня Губернского правления, 1867. — Т. 1. — 409 с.

Верниковская, Е. А. Витебское восстание 12 ноября 1623 г. / Е. А. Верниковская // Славянский альманах 2001. — Москва, 2002. — С. 108–132.

Верниковская, Е. А. Иосафат Кунцевич (1580–1623), Полоцкий архиепископ Греко-католической Церкви

/ Е. А. Верниковская // Славянский альманах 2000. — Москва, 2001. — С. 20–41.

Говорский, К. Иосафат Кунцевич, униатский полоцкий архиепископ / К. Говорский. — Вильна, 1865. — 32 с.

Добрянский, Ф. Описание рукописей Виленской публичной библиотеки / Ф. Добрянский. — Вильна, 1882. — 533 с.

Жукович, П. Н. О неизданных сочинениях Иосафата Кунцевича / П. Н. Жукович // Известия Отдела русского языка и словесности Академии наук. — 1909. — Т. XIV. — Кн. 3. — С. 199–231.

Киприанович, Г. Я. Архиепископ Полоцкий и Витебский Иосафат Кунцевич, западно-русский мученик за унию с Римом (по новым научным данным) / Г. Я. Киприанович // Вестник Виленского православного Свято-Духовского братства. — 1912. — № 8–10. — С. 137–139, 157–159, 175–179.

Коялович, М. О. Литовская церковная уния / М. О. Коялович. — Санкт-Петербург : тип. духовного журн. «Странник», 1861. — Т. 2. — 443 с.

Кудрик, В. Життя Йосафата Кунцевича: Історична розвідка на підставі католицьких джерел / В. Кудрик. — Виннипег : Видавнича спілка «Еклезія», 1948. — 193 с.

Описание документов архива западно-русских униатских митрополитов. — Санкт-Петербург : Синод. тип., 1897. — Т. I. — 514 с.

Писания мужей апостольских. — Москва : Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. — 672 с.

Сапунов, А. П. Витебская старина / А. П. Сапунов. — Витебск : Типография губернского управления, 1883. — Т. 1. — 668 с.

Сеник, С. Духовний профіль святого Йосафата Кунцевича / С. Сеник. — Львів : Свічадо, 1994. — 34 с.

Соловій, М. М. Святий Йосафат Кунцевич. Його життя і доба / М. Соловій, А. Г. Великий. — Торонто, 1967. — 463 с.

Федин, А. В. «Дорогами, полными крестов...»: иезуитское миссионерское мученичество в XVII в / А. В. Федин // Диалог со временем. — 2012. — Вып. 40. — С. 173–201.

Хойнацкий, А. (прот.). Православие и уния в лице двух своих защитников, преподобного Иова Почаевского и Иосафата Кунцевича / протоирей Андрей Хойнацкий

// Труды Киевской духовной академии. — 1882. — Т. 2. — № 8. — С. 409–426; Т. 3. — № 9. — С. 52–72.

Хотеев, А. Переписка канцлера Льва Сапегы и архиепископа Иосафата Кунцевича / А. Хотеев. — Минск : Братство в честь святого Архистратига Михаила в г. Минске Минской епархии Белорусской Православной Церкви, 2015. — 116 с.

Эпісталацыя Сьвятога Язафата : збор дакумэнтаў / рэд. М. Баўтовіч. — Полацак : Грэка-каталіцкая парафія Сьвятапакутніка Язафата, 2006. — 144 с.

Documenta unionis Berestensis eiusque auctorum (1590–1600) / ed. A. G. Welykyj. — Romae, 1970. — 541 p. — (Analecta OBSM ; Sectio III, Series II).

Menologium Bazyljanskie, to iest żywoty świętych pańskich oboiey płci z zakony Ś. Bazylego W. : na miesiące rozłożone i na dwie części podzielone / zebrane i napisane przez s. p. J. X. Ignacego Kulczyńskiego Z. Ś. Bazylego W. opata grodzieńskiego. — Wilna, 1771. — Cz. 2 : Drugie sześć miesięcy, to iest: lipiec, sierpień, wrzesień, październik, listopad i grudzień. — 531 p.

Susza, J. Cursus Vitae et certamen martyrii B. Josaphat Cuncevicij / J. Susza. — Parisiis, 1865. — 231 p.

Szymanski, P. Dokumenta do dziejów błogosławionego Józefata Kunzewicza / P. Szymanski // Przegląd Poznański. — 1862. — T. 34. — S. 36–42.

Welykyj, A. G. S. Josaphat — Hieromartyr. Dokumenta Romana Beatificationiset Canonisationis / A. G. Welykyj. — Romae, 1951. — Vol. I. — 306 p. — (Analecta OSBM ; Series II, Sectio III).

Welykyj, A.G. S. Josaphat — Hieromartyr. Dokumenta Romana Beatificationiset Canonisationis / A. G. Welykyj. — Romae, 1955. — Vol. II. — 368 p. — (Analecta OSBM ; Series II, Sectio III).

A Few Strokes to the spiritual Portrait Hints of Uniate Archbishop Josaphat Kuntsevych

A. S. Khoteev, priest

HISTORICAL COMMISSION AT THE BYELARUSSIAN EXARCHATE
OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH
MINSK, BYELORUSSIA

Abstract. This article describes the main features of spiritual life of Uniate archbishop Josaphat Kuntsevych (1580–1623), who was killed by the rebellious citizens of Vitebsk because of his zeal in spreading uniatism. Through the efforts of the Uniates and Latins, he was declared a martyr in the name of Christ, the Catholic faith, and the holy union with the Roman Church. The author notes the difference of approaches to the interpretation of his personality in the context of the two confessional traditions: the Latin-Uniat and Orthodox. This article aims to objectively examine Kuntsevych’s spiritual image, based on the rules of monastic life peculiar to the Orthodox East. A wide range of sources have been studied: Kuntsevych’s writings and various historical accounts on the peculiarities of his missionary and pastoral activities, as well as the materials of the canonization process. The results show that Josaphat Kuntsevych is an early example of the union’s Latinization. Under the Jesuits’s influence, he adopted an intolerant view of “schisma”. This led to an internal break from the Eastern spiritual tradition and its replacement with a surrogate of Catholic exercises and Orthodox fasts and prayers in the inner life. Lacking proper

instruction at the beginning of his monastic journey, Kuntsevych indulged in reading and applied spiritual exercises guided by his own imagination. His zeal for asceticism in the spirit of Jesuit practices attracted the attention of others, and without the advice of a spiritual director, he was unable to develop self-criticism and true humility. His harshness to himself led to him treating others the same way. Kind and affectionate to submissive and agreeable listeners, Josaphat became intolerant and intrusive to dissenters. With a passionate desire for martyrdom, Josaphat followed the lessons of his Jesuit leaders, who saw death at the hands of infidels as the best means of converting them. In conclusion, Josaphat Kuntsevych affiliated himself internally with Latinism despite his outward adherence to the Eastern rites.

Keywords: Unitarianism, Byelarus, Josaphat Kuntsevych, Latinization, self-martyrdom, missionary martyrdom

For citation: Khoteyev A.S. A Few Strokes to the spiritual Portrait Hints of Uniate Archbishop Josaphat Kuntsevych. *Orthodoxia*. 2021. №2. С. 97–118. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-2-97-118

About the author

Alexei Sergeevich Khoteev — priest, Associate of the Historical Commission at the Belarusian Exarchate, Candidate of Historical Sciences; 5 Saperov str., Minsk, 220035, Republic of Belarus, e-mail: hoteev@tut.by

REFERENCES

Archaeographic Commission (1851). *Akty otnosyashchiesya k istorii Zapadnoy Rossii* [Acts of Western Russia]. (Vol. 4). St. Petersburg: Tipografiya Eduarda Pratsa. [In Russian].

Виленский учебный округ. Управление (1867). *Arheograficheskiy sbornik dokumentov otnosyashchikhsya k istorii Severo-Zapadnoy Rusi* [Archeographic Collection of Documents Relating to the History of Northwestern Russia]. (Vol. 1). Vilna: Izd. Pri Upravlenii Vilenskogo uchebnogo okruga. [In Russian].

Vernikovskaya, E. A. (2002). *Vitebskoye vosstaniye 12 noyabrya 1623 g.* [The Vitebsk uprising of November 12, 1623]. In *Slavyanskiy almanakh 2001* [Slavic Almanac 2001] (pp. 108–132). Moscow. [In Russian].

Vernikovskaya, E. A. (2001). *Iosafat Kuntsevich (1580–1623), Polotskiy arkhiepiskop Greko-katolicheskoy Tserkvi* [Josafat Kuntsevych (1580–1623), Polotsk archbishop of the Greek-Catholic Church]. In *Slavyanskiy almanakh 2000* [Slavic Almanac 2000] (pp. 20–41). Moscow. [In Russian].

Govorskiy, K. (1865). *Iosafat Kuntsevich, uniatskiy polotskiy arkhiepiskop* [Josafat Kuntsevich, Uniate Archbishop of Polotsk]. Vilna. [In Russian].

Dobryanskiy, F. (1882). *Opisanie rukopisey Vilenskoy publichnoy biblioteki* [Description of the Manuscripts in the Public Library of Vilna]. Vilna. [In Russian].

Zhukovich, P. N. (1909). *O neizdannyykh sochineniyakh Iosafata Kuntsevicha* [On the unpublished works of Josafat Kuntsevych]. *Izvestiya Otdela russkogo yazyka i slovesnosti Akademii nauk* [Proceedings of the Russian Language and Literature Department of the Academy of Sciences], 14(3), 199–231. [In Russian].

Kiprianovich, G. Ya. (1912). *Arkhiepiskop Polotskiy I Vitebskiy Iosafat Kuntsevich, zapadno-russkiy muchenik za uniyu s Rimom (po novym nauchnym dannym)* [Archbishop of Polotsk and Vitebsk Josafat Kuntsevych, a Western-Russian martyr for unia with Rome (according to new scientific data)]. *Vestnik Vilenskogo Svyato-Dukhovskogo bratstva* [Bulletin of the Vilna Orthodox Svyato-Dukhovsky Brotherhood], (8–10), 137–139, 157–159, 175–179. [In Russian].

Koyalovich, M. O. (1861). *Litovskaya tserkovnaya uniya* [The Lithuanian Church Union] (Vol. 2). St. Petersburg: tip. dukhovnogo zhurn. “Strannik”. [In Russian].

Kudryk, V. (1948). *Zhittya Yosafata Kuntsevicha: Istorichna rozvidka na pidstavi katolitskikh dzherel* [The Life of Josaphat Kuntsevych: Historical Discourse based on Catholic Journals]. Winnipeg: Vidavnicha spilka “Yekleziya”. [In Ukrainian].

Opisanie dokumentov arkhiva zapadno-russkikh uniatskikh mitropolitov [Description of the Documents from the Archives of the Western Russian Uniate Metropolitans]. (1897). (Vol. 1). St. Petersburg: Sinod. tip. [In Russian].

Pisaniya muzhey apostolskikh [Writings of the Apostolic Men]. (2008). Izdatelskiy Sovet Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi. [In Russian].

Sapunov, A. P. (1883). *Vitebskaya starina* [Vitebsk Antiquity] (Vol. 1). Vitebsk: Tipografiya gubernskogo upravleniya. [In Russian].

Senik, S. (1994). *Dukhovniy profil svyatogo Yosafata Kuntsevicha* [The Spiritual Profile of St. Josaphat Kuntsevych]. Lviv: Svichado. [In Russian].

Soloviy, M. M., Velikiy A. G. (1967). *Svyatyy Yosafat Kuntsevich. Yogo zhittya i doba* [St. Josaphat Kuntsevych. His Life and Work]. Toronto. [In Ukrainian].

Fedin, A. V. (2021). “*Dorogami, polnymi krestov...*”: *ie-zuitskoe missionerskoe muchenichestvo v XVII v.* [“By Roads Full of Crosses...”: Jesuit Missionary Martyrdom in the 17th Century]. *Dialog so vremenem* [Dialogue with time], 40, 173–201. [In Russian].

Khoynatskiy, A. (priest). (1882). *Pravoslavie I uniya v litse dvukh svoikh zashchitnikov, prepodobnogo Iova Pochaevskogo I Iosafata Kuntsevicha* [Orthodoxy and Uniate in the Face of Its Two Defenders, St. Job Pochaevsky and Josaphat Kuntsevich]. *Trudy Kievskoy dukhovnoy akademii* [Proceedings of the Kiev Theological Academy], 2(8), 409–426; 3(9), 52–72. [In Russian].

Khoteev, A. (2015). *Perepiska kantslera Lva Sapegi I arkhiepiskopa Iosafata Kuntsevicha* [Correspondence of Chancellor Leo Sapieha and Archbishop Josaphat Kuntsevich]. Minsk: Bratstvo v chest svyatogo Arkhistratiga Mikhaila v g. Minske Minskoy yeparkhii Belorusskoy Pravoslavnoy Tserkvi. [In Russian].

Bautovitch, M. (ed.). (2006). *Epistalyatsyya Svyatoga Yazafata: Zbor dokumentaŭ* [Epistemology of Sviatog Yazafat: Collection of Notes]. Polatsak: Greka-katalitskaya parafiya Svyatapakutnika Yazafata. [In Belarusian].

Kulczynski, I. (1771). *Menologium Bazyljanskie, to iest żywo-ty świętych pańskich oboiey płci z zakony Ś. Bazylego W. : na mie-siące rozłożone i na dwie części podzielone. Cz. 2 : Drugie sześć miesięcy, to iest: lipiec, sierpień, wrzesień, październik, listopad i grudzień.* Wilna. [In Polish].

Susza, J. (1865). *Cursus Vitae et certamen martyrii B. Josaphat Cuncevicii.* Parisiis. [In Polish].

Szymanski, P. (1862). Dokumenta do dzieów błogosławio- nego Józefata Kunzewicza. *Przegląd Poznanski* [Poznan Review], 34, 36–42. [In Polish].

Welykyj, A. G. (1951). *S. Josaphat — Hieromartyr. Documenta Romana Beatificationis et Canonisationis. Analecta OSBM. Series 2, Sectio 3.* (Vol. 1). Romae. [In Polish].

Welykyj, A. G. S. (1955). *Josaphat — Hieromartyr. Documenta Romana Beatificationis et Canonisationis. Analecta OSBM. Series 2, Sectio 3.* (Vol. 2). Romae. [In Polish].

Welykyj, A. G. (ed.) (1970). *Documenta Unionis Berestensis ejusque auctorum. Analecta OBSM. Series 2, Sectio 3.* Romae. [In Polish].

А.А. Романчук, протоиерей

СИНОДАЛЬНАЯ ИСТОРИЧЕСКАЯ КОМИССИЯ БЕЛОРУССКОГО ЭКЗАРХАТА
МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА, МИНСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ,
ГРОДНО, БЕЛОРУССИЯ

Штрихи к портрету архиерея- воссоединителя митрополита Иосифа (Семашко)

Аннотация. Статья освещает малоизвестные стороны личности и деятельности митрополита Литовского и Виленского Иосифа (Семашко), которые стали важным фактором успешности воссоединения белорусско-украинских униатов с православными в 1839 году, и их дальнейшего бесконфликтного включения в состав Русской Православной Церкви. Митрополит Иосиф был незаурядным человеком, вся жизнь которого была посвящена делу возрождения Православия на западнорусских землях. В быту митрополит Иосиф был очень прост, сторонился общепринятых в ту эпоху развлечений высшего общества. Свободные денежные средства, которые у него появлялись, он тратил на благотворительность и помощь своим подчинённым, за что пользовался заслуженным уважением. Отличительными чертами митрополита Иосифа как церковного руководителя были скрупулёзность в делах, справедливость ко всем окружающим, в том числе и к тем, кто препятствовал его деятельности в силу своих убеждений, а также требовательность, сочетаемая с искренней заботой о подчинённых. Авторитет митрополита Иосифа базировался на том основании, что все окружающие видели его нелицемерную веру в Бога, которая подразумевала неукоснительное следование Истине и сопровождалась высокой нравственностью

и личной скромностью. Митрополит Иосиф без предубеждения относился к католическому духовенству и католическому высшему обществу на белорусско-литовских и украинских землях. Терпеливое и незлобивое отношение к тем, кто его ненавидел, было свидетельством религиозной и моральной силы высокопреосвященного Иосифа. Оно убеждало подчинённых ему священников в духовной справедливости отказа от унии, воодушевляло их следовать за своим архипастырем. Особое значение в успешности деятельности преосвященного Иосифа имели его подходы к церковному администрированию и взаимоотношениям с представителями властей. Владыка действовал личным примером, выделял успехи подчинённых, чем морально поощрял их. В то же время независимая и твёрдая позиция митрополита Иосифа в отношении властей предержавших давала воссоединённым священникам уверенность в том, что они всегда могут найти справедливость и поддержку, что нападки на них, клевета и провокации, которым они постоянно подвергались в 1840–1850-е годы, не достигнут цели. Это во многом послужило основанием для их ревностного исполнения обязанностей православного духовенства.

Ключевые слова: митрополит Иосиф (Семашко), духовный облик, Православие, католичество, воссоединение униатов с православными, духовенство

Для цитирования: Романчук А.А. Штрихи к портрету архиерея-воссоединителя митрополита Иосифа (Семашко). *Ортодоксия*. 2021; №2. С. 119–141. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-2-119-141

Воссоединение униатов с православными в Российской империи на Полоцком объединительном Соборе 1839 года является одним из важнейших событий в истории белорусско-украинских земель. Оно коренным образом изменило конфессиональную и этнокультурную обстановку в Северо-Западном крае Российской империи в середине XIX века, что во многом определило дальнейший духовный путь белорусского народа, направление развития его национального самосознания. Воссоединение по итогам Полоцкого Собора 1 500 000 белорусских и 100 000 украинских униатов стало самым большим единовременным приобретением Русского Православия за всю тысячелетнюю историю

его существования. С одной стороны, упразднение Брестской церковной унии в пределах Российской империи закономерно завершило некоторые тенденции, развивавшиеся внутри и вовне униатского церковного объединения в XVIII и первой трети XIX века. С другой стороны, прекращение действия унии в белорусско-литовских губерниях Российской империи стало возможным благодаря уникальному стечению исторических обстоятельств. Среди факторов, послуживших успеху возвращения более полутора миллионов западнорусских греко-католиков к православному вероисповеданию, на особом месте стоит личность митрополита Иосифа (Семашко). Именно владыке Иосифу принадлежало авторство проекта общего возвращения униатов к православному вероисповеданию. Его трудами этот проект был реализован, несмотря на многочисленные препятствия со всех сторон. На его плечи легла основная тяжесть интеграции воссоединённых в Русскую Православную Церковь. Без преувеличения, митрополит Иосиф Семашко стоит в ряду самых выдающихся архипастырей Русской Православной Церкви и занимает совершенно особое место в конфессиональной истории Белоруссии.

Высокопреосвященный Иосиф (в миру Иосиф Иосифович Семашко) родился 25 декабря (ст. ст.) 1798 года на Украине. Он происходил из старинного украинско-белорусского шляхетского рода, многие члены которого по сложившейся семейной традиции были униатскими священниками. Иосиф получил высшее богословское образование в католической Главной духовной семинарии при Виленском университете. Приступив после завершения обучения к несению церковного послушания, благодаря большим способностям, в 27-летнем возрасте он уже стал прелатом и занимал должность заседателя во 2-м (или иначе — униатском) департаменте Римско-католической духовной коллегии в Петербурге, т. е. участвовал в делах высшего управления униатской церкви в России. Семашко вполне мог рассчитывать на епископский сан, но к 1827 году он полностью разочаровался в католичестве и решил перейти в Православие, поступив в иноки Александро-Невской лавры. Этому не суждено было сбыться. В ноябре 1827 года ему случайно представилась редкая возможность высказать перед высшими сановниками Российской империи свои взгляды на межконфессиональные проблемы в белорусско-литовских губерниях. Прелат Иосиф использовал этот шанс. Однако он не только описал неустойчивое положение униатского церковного объединения между Православием

и католичеством латинского обряда, но и решительно заявил: греко-католики в Российской империи могут быть возвращены в прежнее православное исповедание. Встретив личную заинтересованность императора Николая I, Семашко сумел с 1828 по 1830 год провести реформу унии, которая вела к преодолению кризисных явлений, накопившихся в ней, восстанавливала предусмотренное условиями Брестской церковной унии 1596 года самоуправление, ограждала униатских священников и верующих от влияния духовенства латинского обряда и помещиков-католиков, а также сближала униатов с православными в канонической, церковно-административной и образовательной сферах.

В 1829 году прелат Иосиф был возведён в сан епископа. Своё высокое положение он использовал для того, чтобы лично и через единомышленных помощников убеждать священников в истинности Восточной Церкви и необходимости униатам вернуться в лоно Вселенского Православия.

12 февраля (ст. ст.) 1839 года преосвященный Иосиф возглавил Собор униатского духовенства в Полоцке, на котором было объявлено о разрыве союза с Римом и возвращении всех униатов, проживавших на белорусско-литовских и украинских землях, число которых составляло ровно 1 600 000 человек, в православное вероисповедание.

После Полоцкого Собора владыка до конца жизни возглавлял Литовскую и Виленскую епархию, в которую входили территории всей западной части современной Беларуси. Виленская епархия полностью состояла из бывших греко-католиков. Возведённый в 1852 году в сан митрополита высокопреосвященный Иосиф деятельно трудился над утверждением православной веры среди воссоединённой паствы. Особые усилия ему пришлось употребить на то, чтобы защитить своих пасомых от латинского прозелитизма и нападков как со стороны польской и ополяченной белорусской шляхты, так и со стороны отдельных представителей местных гражданских властей. Проверкой успешности деятельности митрополита Иосифа стало восстание сторонников возрождения Речи Посполитой 1863–1864 годов. Оно показало нежелание белорусов возвращаться к униатской старине, а также то, что через 25 лет после воссоединения они были тверды в Православии и решительно разделяли свои и польские интересы. Скончался высокопреосвященный в 1868 году в Вильно, где был погребён в крипте Свято-Духова собора под ракой трёх Виленских мучеников — Антония, Иоанна и Евстафия. Его могила сохранилась до наших дней.

Значение личности и деятельности митрополита Иосифа (Семашко), неразрывно связанные с прекращением действия Брестской церковной унии на белорусских землях в 1839 году, для современной Белорусской Православной Церкви трудно переоценить. До Полоцкого Собора Беларусь представляла собой преимущественно католическую страну. Более 70 % белорусов были греко-католиками. После Полоцкого Собора, подготовленного митрополитом Иосифом и его единомышленниками из числа униатского духовенства, Белоруссия превратилась в страну православную. То, что в настоящее время в Республике Беларусь 85 % верующих относят себя к православным — это в значительной степени достижение митрополита Иосифа (Семашко) и его сподвижников.

В наши дни личность и деятельность высокопреосвященного Иосифа подвергаются разного рода нападкам со стороны тех, кого раздражает существование Белорусской Православной Церкви в составе Московского Патриархата, кто хочет религиозно-культурного реванша за Полоцкий объединительный Собор 1839 года и вытеснения Православия из жизни белорусского общества, кто стремится разрушить межконфессиональный мир, являющийся безусловным достижением суверенной Республики Беларусь. Митрополита Иосифа называют и «русификатором», нанёсшим непоправимый урон белорусской культуре, и ренегатом, предавшим национальную веру белорусов — унию, и неразборчивым в методах руководителем, силой заставившим униатских священников согласиться на Православие. Всё это не соответствует действительности. Религиозная мотивация деятельности, сама деятельность и религиозно-нравственные качества митрополита Иосифа безупречны. Они нашли отражение в мемуарах самого митрополита, в многочисленных воспоминаниях его современников, в официальных документах, сопровождавших подготовку Полоцкого Собора 1839 года и усвоение его постановлений воссоединённой паствой. В результате знакомства с этим огромным массивом исторических источников перед исследователем вырастает величественная фигура архиерея-воссоединителя, открывается его ведущая роль в деле упразднения Брестской церковной унии.

Каким же был митрополит Иосиф? Его внешность была, как это принято говорить, приятной. Он был среднего роста, имел крепкое, умеренно полное телосложение. На его лице — строгом и выразительном — обращали на себя внимание глаза, светящиеся пронизательным умом и добротой. Голос высокопреосвященного был средней громкости,

он произносил слова внятно, но немного пришепётывал, что, очевидно, являлось следствием того, что русский язык не был для него родным. Его родными языками были малороссийский и польский. В архиерейском богослужебном облачении митрополит Иосиф выглядел очень внушительно. Службы, которые совершались им, отличались торжественностью, хотя и не были продолжительными. Во время священнодействия движения владыки были плавными и чинными, в его осанке и голосе, как отмечали его современники, чувствовалась сила нелицемерной веры (Киприанович 1897: 510).

Свою веру в Бога высокопреосвященный охарактеризовал сам. В своих записках он отмечает, что в молодости его «набожность» доходила до мистицизма, на что большое влияние оказало воспитание в католических духовных школах. К тридцатилетнему возрасту она «умерилась более ясным, разумным сознанием долга создания к своему Создателю» (Иосиф (Семашко И.И.; митрополит Литовский и Виленский) 2018: 34–35). Особенность духовной жизни высокопреосвященного после пятидесяти лет от роду состояла в том, что им владело памятование о смерти. Он заранее, уже в 1851 году, приготовил себе гроб под ракой трёх Виленских мучеников и в своих воспоминаниях отмечал, что в нём «развивалось... какое-то усладительное ожидание или желание смерти» (Иосиф (Семашко И.И.; митрополит Литовский и Виленский) 2018: 307). Смерть его не пугала, поскольку он полагал, что его служение получит должную оценку лишь после его кончины. В последние годы жизни митрополит Иосиф писал: «Часто с наслаждением я размышляю, что Господь Бог после смерти дозволит нам на крыльях Херувимов бесконечно облетать бесконечные звёздные пространства. Вот куда парит душа моя! В здешнем мире живу только по долгу» (Иосиф (Семашко И.И.; митрополит Литовский и Виленский) 2018: 308).

В повседневной жизни наиболее любимым занятием митрополита Иосифа было чтение книг, круг которых составляли сочинения по богословию, философии, юриспруденции, мировой, отечественной и церковной истории, естественным наукам. Художественная литература была представлена произведениями как русских, так и европейских писателей и поэтов. В библиотеке владыки, которую он собирал всю жизнь, содержались книги на русском, французском, английском, немецком, польском языках, а также на латыни.

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

Любил митрополит Иосиф и физический труд. В летние месяцы он иногда целыми днями трудился в своём архиерейском саду (Киприанович 1897: 512–515).

Интересен психологический портрет митрополита Иосифа. Владыка скорее являлся интровертом, склонным к рефлексии, идеализации действительности, продуцированию фантазий и их воплощению, что сочеталось в нём с удивительной практичностью в делах. Окружающие отмечали, что господствующее настроение духа высокопреосвященного Иосифа было всегда самоуглублённое и молчаливое. Находясь среди общества, он допускал, разумеется, и лёгкий, обыденный разговор и приличную весёлость, но и тут не сглаживались с лица его задумчивость и какая-то грусть, даже при мимолётной, порой, улыбке (Киприанович 1897: 512).

Собеседники владыки Иосифа отмечали тонкую дипломатичность, с которой он вёл разговоры. В то же время его речь дышала простодушием и спокойствием ума, но так, что умное его казалось простым, а простое — умным. Он не унижал собеседника полутонком в разговоре. При рассуждении о предмете важном, если не желал продолжать его, то или молчанием давал почувствовать, что пора переменить тему, или высказывал своё мнение прямо, открыто, без заносчивости, без навязчивости, не выходя, конечно, за пределы разумной откровенности. В случае, когда вопрос ещё не был обдуман и уяснён им, он не стыдился сказать: «Вопрос нов для меня, подумаю». Не увлекался он новыми мыслями и не навязывал старых, в его откровенной беседе заметна была та мудрая опытность и осторожная твёрдость, которыми он руководился в жизни. Одарённый обширной памятью, он никогда не нуждался в напоминаниях, никогда

ничего не забывал, особенно людей, что им было особенно приятно (Киприанович 1897: 512).

В быту митрополит Иосиф был очень прост, сторонился общепринятых в ту эпоху развлечений высшего общества. Оценивая свой образ жизни, он писал: «Я не чувствовал особенного удовольствия ни в яствах, ни в напитках, ни в одежде, ни в других наружных блёстках, за которыми гоняется людское самолюбие» (Иосиф (Семашко И.И.; митрополит Литовский и Виленский) 2018: 307). Свободные денежные средства, которые у него появлялись, он тратил на благотворительность и помощь своим подчинённым, за что пользовался заслуженным уважением.

Отличительными чертами митрополита Иосифа как церковного руководителя были скрупулёзность в делах, справедливость ко всем окружающим, в том числе и к тем, кто препятствовал в его деятельности в силу своих убеждений (Иосиф (Семашко И.И.; митрополит Литовский и Виленский) 2018: 109), а также требовательность, сочетаемая с искренней заботой о подчинённых. Свой стиль управления высокопреосвященный охарактеризовал сам. Он писал: «Я был... мягок в обращении, особенно с низшими; но с провинившимися я был весьма энергичен в выговорах, обыкновенно весьма метких, так что меня и любили, и боялись. Эти меткие и энергичные выговоры весьма важное производили впечатление на виновных и на их исправление; и я, благодарение Богу, имел менее нужды прибегать к более строгим взысканиям» (Иосиф (Семашко И.И.; митрополит Литовский и Виленский) 2018: 108). То, что митрополита Иосифа любили и боялись, подтверждает биограф владыки Г.Я. Киприанович. О том же пишет в своих воспоминаниях о годах обучения в Литовской духовной семинарии протоиерей Игнатий Пашкевич (Пашкевич 1909: 371).

Всё сказанное изображает митрополита Иосифа незаурядным человеком и замечательным церковным деятелем. В то же время, очевидно, что при всех своих достоинствах владыка Иосиф не являлся харизматичным лидером, способным увлечь за собой горячими речами. Он этим и не занимался, мало проповедовал, предпочитал кропотливую кабинетную работу и доверительное общение со священниками. Тем не менее, влияние личности владыки Иосифа на дело воссоединения было решающим. Согласно свидетельству архиепископа Антония (Зубко), «и благочинные, и простые священники тем решительнее соглашались давать... подписки (о согласии на воссоединение с Православием — А.Р.),

что им было известно желание архиепископа Иосифа, которого они глубоко уважали, и при полном убеждении, что он сумеет дело воссоединения довести до конца стройно, без вредных столкновений» (Антоний (Зубко) 1909: 72).

Авторитет митрополита Иосифа базировался на том основании, что все окружающие видели его нелицемерную веру в Бога, которая подразумевала неукоснительное следование Истине, и сопровождалась высокой нравственностью и личной скромностью. Не мог человек, боящийся Бога, обманывать, предлагать своим собратям стать на ложный путь ко спасению. Это усиливалось тем, что митрополит Иосиф был всецело увлечён своим служением, видел себя орудием Промысла Божия, заключавшегося в возрождении Православия. Сам он так свидетельствовал об этом: «Меня всего... поглотило великое дело, которого судил мне Господь быть орудием. Я ему преданся всей душой, в течение более двадцати лет. Тут не было места для личных видов, для личных удовольствий и предположений» (Иосиф (Семашко И.И.; митрополит Литовский и Виленский) 2018: 307).

Всем были видны самоотверженное служение Семашко, хладнокровно выдерживавшего самые омерзительные нападки, его твёрдость, последовательность, бескорыстие. Например, в 1833 году преосвященный отказался от предложения занять богатую и менее латинизированную Белорусскую кафедру, а вместо этого просил назначить его управляющим бедной и гораздо более сложной для подготовки воссоединения Литовской епархией (Иосиф (Семашко) 1883: Т. 1, 75). Не обращал преосвященный внимания и на личный риск, который, между прочим, был велик, особенно во время Полоцкого Собора. Об этом историки мало задумываются, но план окончательного упразднения унии, принятый Секретным комитетом по униатским делам в январе 1839 года, был составлен так, что в случае народных волнений, которые неизбежно стали бы известны в Европе, правительство заняло бы нейтральную позицию. Вся вина, в случае возникновения беспорядков, должна была лечь на того, кто являлся вдохновителем и организатором прошения униатов о присоединении к Православной Церкви. Поэтому, согласившись на выполнение плана правительственного Секретного комитета, решительно идя на воссоединение, преосвященный Иосиф балансировал над пропастью. В случае силового сопротивления решениям Полоцкого Собора он и его сподвижники были бы принесены

в жертву внешней и внутренней политической стабильности империи. Правительство оказывалось в стороне, а виновниками беспорядков становились те униаты, которые организовали Собор. Владыка Иосиф прекрасно понимал всё и сознательно шёл на риск. На это можно было идти только будучи уверенным в справедливости совершаемого, но никак не из соображений, свойственных ренегату и карьеристу (Иосиф (Семашко) 1883: Т. 1, 132).

О религиозной безупречности деятельности высокопреосвященного Иосифа говорит также то, что, ведя вслед за собой полуторамиллионную униатскую паству в Православие, он не стремился к духовному упрощению, а искал и для себя, и для людей более трудный, но спасительный путь. Об этом свидетельствует его гомилетическое наследие. В нём прослеживается мысль о том, что исповедание Православия не ставит само по себе человека в привилегированное положение с религиозной точки зрения. Наоборот, Литовский митрополит считал: истинная вера — это большая, чем в других христианских конфессиях, ответственность творения перед Творцом. В проповеди, произнесённой владыкой в Вильно на праздник Торжества Православия в 1848 году, он акцентировал внимание на том, что Православная Церковь не проклинает инославных, но молится за них, сожалея о разделении, стремясь любовью его преодолеть. Но мало того, высокопреосвященный указывал православным верующим, что они сами подпадают под анафематствования чина Торжества Православия, если не следуют более, чем другие христиане, евангельским заповедям, если они не исполняют ревностно уставы своей Церкви, в полноте хранящей неповреждённую Истину (Иосиф (Семашко) 1848: 79–97).

Надо учитывать, что это Слово было сказано в сложнейшей обстановке. Чинопоследование Торжества Православия 1848 года совершалось в оплоте полонизма и католицизма впервые за несколько столетий. Архиерея-воссоединителя слушало множество ненавидевших его латинян, которые в первые годы после воссоединения часто большими группами приходили на православные службы, чтобы громко выкрикивать злобные реплики, а также недавние униаты, которых католики с презрением обвиняли в отступничестве. Наверное, от него логично ждали проклятий в адрес противников, обещания воссоединившимся Божественной милости только за присоединение к истинной вере. Но владыка говорил о любви к недоброжелателям

и очень трудном православном пути ко спасению. То есть он религиозно не обманывал свою паству, требуя от неё большей, чем в униатские времена, духовной трезвости и любви к тем, кто её презирал и ненавидел.

Уважение к архиерею-воссоединителю, решение следовать за ним укреплялось у священников ещё и тем обстоятельством, что митрополит Иосиф без предубеждения относился к католическому духовенству и католическому высшему обществу на белорусско-литовских и украинских землях. Эти люди его ненавидели и приложили большие усилия, чтобы опорочить личность владыки и превратить для него служение в кошмар. Это вполне понятно, ведь своей церковной и общественной деятельностью архиерей-воссоединитель нанёс им сокрушительное поражение. Однако митрополит Иосиф никогда не отвечал им взаимностью. У него отсутствовала нехристианская нелюбовь к тем, кто относился к нему враждебно. В проповеди, произнесённой им в 1845 году по случаю перенесения духовных школ и епархиального управления Литовской епархии из Жировичского Успенского монастыря в Вильно, владыка Иосиф приглашал православных верующих относиться с любовью к инославным братьям-христианам, не помнить зла, прощать клевету, оставлять без внимания оскорбления. «Чувство любви к ним (католикам — А.Р.), — говорил архипастырь, — есть обетом всей моей жизни, и малодушная ненависть не коснётся моего сердца даже тогда, если бы мне пришлось запечатлеть кровью это душевное расположение» (Иосиф (Семашко) 1848: 54–55).

И это были не просто слова. В 1840 году, желая воспрепятствовать освящению восстановленного Никольского собора в Вильно, накануне богослужения польские патриоты распространили слухи о том, что собор заминирован. Быстро проверить заваленные строительным мусором подвалы не представлялось возможным. Однако владыка Иосиф не побоялся первым войти и служить в возможно подготовленном к взрыву храме (Иосиф (Семашко) 1883: Т. 1, 137). 25 июня 1843 года во время совершения богослужения в Ковенском Александро-Невском соборе из толпы католиков, в большом числе присутствовавших в церкви, в высокопреосвященного была пущена стрела из лука. Она ударилась о паникадило, потеряла убойную силу и упала к его ногам (Иосиф (Семашко) 1883: Т. 2, 231). 10 сентября 1845 года владыка получил официальный

донос от столоначальника Виленского уездного суда И. Пейкерта об открытом им намерении польских заговорщиков его убить¹. Во всех случаях высокопреосвященный Иосиф просил власти не предавать широкой огласке эти факты, не проводить по ним расследования. Он полагал, что они являлись лишь попытками его запугать, а не настоящими покушениями. Оповещение о них воссоединённого народа, по его мнению, было бы только лишней рекламой врагам Православной Церкви, что мешало бы церковному возрождению в крае (Иосиф (Семашко) 1883: Т. 1, 137); (Иосиф (Семашко) 1883: Т. 2, 231); (Иосиф (Семашко) 1883: Т. 2, 320).

Противники Православия не гнушались клеветой в отношении владыки. В 1845 году группа польских помещиц, преследуя цель изгнать архиерея-воссоединителя из Белоруссии и Литвы, сфабриковала дело некоей Макрены Мечиславской, выдававшей себя за настоятельницу Минского униатского женского монастыря, много пострадавшую за веру от высокопреосвященного Иосифа. Подготовленная для клеветнической роли в одном из виленских женских католических монастырей, она была нелегально переправлена в Рим, где привлекла к себе огромный интерес западной прессы рассказами о якобы многолетних преследованиях и мучениях Иосифом Семашко униатских монахинь, не желавших переходить в Православие. Согласно сообщениям Мечиславской, многие монахини даже были убиты или умерли, не выдержав издевательств и пыток.

Не только европейское, но и русское общество поверило этим рассказам. Сам император обратил внимание на поднявшийся шум и проявил сомнение в правильности действий архиепископа Иосифа (Киприанович 1897: 280–281). В ответ на обвинения 6 декабря 1845 года архипастырь представил Св. Синоду подробный рапорт, в котором на основании документов показал совершенную их нелепость. Реальное количество базилианских монахинь, имена действующих лиц, в том числе и самой Макрены Мечиславской, даже сведения о женских монастырях западного края — всё в этих рассказах было вымышленным (Иосиф (Семашко) 1883: 335–342). Это была наглая ложь, точно рассчитанная на неприязнь европейцев к России, а также на то, что никто не будет

¹ Конфиденциальные отношения Преосвященного Литовского Иосифа по предмету воссоединения униатов и по другим предметам, касающимся епархиального устройства. РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 27. Л. 43–43 об.; (Иосиф (Семашко) 1883: Т. 2, 320).

проводить серьёзного расследования, а если и будет, то всё равно в западную прессу итоги такого расследования не попадут. Расчёт оказался абсолютно точным. Дело Мечиславской не только в Европе, но и в русском обществе создало вокруг владыки Иосифа неприязненную и подозрительную атмосферу. До сих пор рассказы Мечиславской кочуют по всем западным исследованиям, так или иначе касающимся упразднения Брестской унии в России (Poplatek 1994: 339–340).

Впоследствии в 1853 году во Франции была издана книга «Рим», в которой вновь публиковался рассказ Мечиславской. По поводу этой книги святитель Иосиф опять писал Св. Синоду подробный рапорт, показывая несостоятельность обвинений (Иосиф (Семашко) 1883: Т. 2, 594–597). Св. Синод на специальном заседании рассмотрел рапорт Литовского митрополита и вынес определение, что данное дело является клеветнической выдумкой. В определении говорилось: «Святейший Синод остаётся в твёрдом убеждении, что Вы при внутреннем сознании исполнения священного долга своего, почтёте недостойным дальнейшего внимания и опровержения сии нелепые клеветы, как выражение бессильной злобы, предав оные праведному суду Божию»². «Впоследствии разъяснилось, — пишет Г.Я. Киприанович, — что мнимая Мечиславская, со слов которой будто бы записана эта сказка, и которую возили по всей Западной Европе на показ как мученицу, никогда не была ни русскою, ни униатскою монахиней, а была латинянка и притом неодобрительного поведения» (Киприанович 1897: 277, 282–283).

Терпеливое и незлобивое отношение к тем, кто его ненавидел, было свидетельством религиозной убеждённости и моральной силы высокопреосвященного Иосифа. Оно убеждало священников в духовной справедливости отказа от унии, воодушевляло их следовать за своим архипастырем.

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

² Представление митр. Иосифа Синоду, обер-прокурору и Московскому митр. Филарету по вопросу о воссоединении Греко-Униатской Церкви с Православной, о положении Православия в западных губерниях, об издании в Париже книги «Рим» с клеветническими сообщениями о жестоких притеснениях монахинь униатского базилианского ордена. Собственноручные и писарские копии. РГИА. ф. 796. Оп. 205. Д. 282. Л. 42 об.

Эти слова многое говорят о масштабе его личности и его качествах церковного руководителя. Вот эти откровения митрополита Иосифа: «Я в жизнь мою не брал взятки. Это меня охранило от влияния богатой иноверной польской касты в западных губерниях. Я не любил никаких подарочков, и они скорее вредили, а не помогали искателям. На меня не действовала лесть, ни другие увлечения, и вообще мало есть людей, которые были бы менее меня требовательны для себя от других. Вскоре убедились, что самое верное средство выслужиться мне и понравиться есть исполнять свои обязанности, — и, разумеется, дела пошли успешно... в первые годы моего служения начали было поступать доносы из тёмных источников, по жандармской части; но довольно было два-три раза выказать эти доносы в настоящем виде, безобразном и невероятном до смешного, обнаружить явную близорукость или недобросовестность доносивших — и я навсегда избавился от переписки по этой части... во всю жизнь я не употреблял шпионства и не нуждался в нём. Я его считал всегда и безнравственным, и бесполезным» (Иосиф (Семашко И.И.; митрополит Литовский и Виленский) 2018: 109, 111). Подобный подход к церковному управлению в полной мере объясняет, почему священники не только боялись своего архипастыря, но и любили его и готовы были с готовностью откликаться на его призывы. Как изменилось бы наше общество, если бы облечённые властью придерживались в своей деятельности таких же принципов!

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

Прежде всего нужно сказать, что владыка старался действовать моральным поощрением и личным примером. К примеру, он без видимого труда сумел решить одну из сложнейших задач — изменение внешнего вида воссоединённых священников. Брить бороды и носить латинское духовное платье им дозволялось решением Полоцкого Собора, но это через несколько лет после воссоединения стало вводить простой народ в соблазн. Как же поступил владыка? В 1842 году он сам

с несколькими ближайшими сотрудниками отрастил бороду и облачился в православное духовное платье, после чего запретил приходскому духовенству самовольно делать то же самое. По епархии было объявлено, что разрешение на перемену костюма и отращивание бороды может быть дано только как награда за усердную службу и хорошее поведение. Мгновенно борода и ряса стали престижными, а костюм ксёндза и гладко выбритые щеки — признаком отсталости и ущербности. В результате священники устроили настоящее соревнование, так что через несколько лет все они, за исключением нескольких, внешне не отличались от прочего православного духовенства (Иосиф (Семашко) 1883: Т. 2, 300). «Чего не имел право требовать, — писал митрополит в своих Записках, — о том заставил просить... впрочем, я не очень настаивал и даже до последнего времени оставлял некоторых духовных в прежнем костюме, дабы показать здешним латинам, что у нас Православие состоит не в бороде и рясе» (Иосиф (Семашко) 1883: Т. 1, 143). В частности, до конца жизни в униатском духовном платье оставались известный писатель и публицист протоиерей Плакид Янковский и духовник митрополита Иосифа иеромонах Викентий (Лисовский).

Объективные трудности при проведении литургических преобразований в 1840–1850-е годы, которые состояли в бедности воссоединённых приходов, высокопреосвященный старался преодолевать следующим образом. Через консисторию и благочинных он выставлял настоятелям общие требования по совершению обрядов, проповеди, обустройству храмов и т. д., а затем акцентировал внимание на успехах, награждая добросовестных исполнителей его воли, ставя их в пример всем прочим. При этом он намеренно не замечал тех, кто не исполнял его распоряжения. Владыка не ругал их, не подвергал взысканиям, а просто обходил молчанием. Такой подход вёл к тому, что духовенство искренне стремилось оказаться на хорошем счету у своего архипастыря, находя в этом моральное удовлетворение. В итоге успехи литургических преобразований в Литовской епархии были неизмеримо большими, чем можно было ожидать в таких условиях.

Ещё один подход, реализовывавшийся митрополитом Иосифом после Полоцкого Собора, который в значительной степени повлиял на развитие православной церковной жизни воссоединённой паствы, была его позиция во взаимоотношениях с правительственными чиновниками. Этот подход владыка охарактеризовал так:

«С высшими я был неискателен, а особенно неуступчив, где дело требовало». Следствием было то, что, как пишет митрополит в своих записках, «меня иные считали гордым». Можно говорить о том, что Иосиф (Семашко) в своей архипастырской деятельности поступал вопреки сложившемуся в синодальную эпоху стереотипу поведения православного епископата. Сам митрополит объяснял, что «этому могла способствовать (его — А.Р.) непривычка к смиренным манерам православного духовенства» (Иосиф (Семашко И.И.; митрополит Литовский и Виленский) 2018: 108). Действительно, митрополит Иосиф, когда речь шла об интересах Церкви, никогда не тушевался перед людьми с высокими чинами.

Самым ярким проявлением такого подхода владыки стало событие, имевшее место 25 мая 1850 года во время посещения Вильно императором Николаем I. Высокопреосвященный Иосиф с крестом в руках во главе духовенства встречал монарха на паперти кафедрального Никольского собора. Царь приложился ко кресту, поцеловал руку владыки и в его сопровождении вошёл в храм. Здесь по одну сторону стояли высшие чиновники во главе с генерал-губернатором И.Г. Бибиковым и представители дворянства и общественности края, в подавляющем большинстве — тайные патриоты Речи Посполитой. По другую сторону рядами стояли учащиеся Литовской духовной семинарии. После обычного в таких случаях молебна случилось то, что всколыхнуло весь город и вызвало волну недовольства архипастырем у всех облечённых властью и именитых присутствовавших. Владыка взял императора Николая I под локоть правой руки, демонстративно провёл его мимо блестящего виленского общества, подвёл к семинаристам и в ответ на недоумение самодержца указал на них со следующими словами: «Добрая молодёжь и надёжная» (Иосиф (Семашко) 1883: Т. 2, 482–483). Продуманным нарушением протокола визита и этими словами владыка со всей отчётливостью показал императору, что, по его мнению, православное духовенство является не только главной и надёжной, но и единственной опорой России в Северо-Западном крае. Такое действие митрополита Иосифа обличало всех тех, кто нёс государственную ответственность за благополучие белорусско-литовских земель, и со всей очевидностью раскрывало настоящее настроение местной знати, в среде которой культивировалась русофобия. Этот эпизод описал в своих воспоминаниях сам митрополит Иосиф. То, что всё это действительно имело место, подтверждает в своих воспоминаниях протоиерей Игнатий Пашкевич, которой сам стоял в рядах семинаристов и который

добавляет, что Николай I после слов архиерея-воссоединителя, сказал учащимся Литовской семинарии: «Дай Бог быть вам такими, какими следует быть» (Пашкевич 1909: 372). При этом отец Игнатий делает очень ценное наблюдение — среди семинаристов стоял юный Роман Рапацкий, который в иерейском сане в 1863 году под угрозой смерти не отрёкся от своего священнического долга и принял мучительную смерть от рук восставших патриотов Речи Посполитой. Видимо отец Роман хорошо помнил слова митрополита Иосифа и императора Николая I, полагал их руководством для жизни и церковного служения.

Независимая и твёрдая позиция митрополита Иосифа в отношении властей предержавших давала воссоединённым священникам уверенность в том, что они всегда могут найти справедливость и поддержку, что нападки на них, клевета и провокации, которым они постоянно подвергались в 1840–1850-е годы, не достигнут цели. Это во многом послужило основанием для их ревностного исполнения обязанностей православного духовенства.

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

Память, которую архиерей-воссоединитель оставил в среде белорусских священников, откликнувшихся на его призыв отвергнуть унию с Римом, наиболее ярко выразил протоиерей Павел Круковский. Вот что говорил этот священнослужитель своему сыну, когда в ноябре 1868 года услышал скорбную весть о кончине митрополита Иосифа: «Без него (митрополита Иосифа — А.Р.)... не подымется к новой жизни наш край! Не будет уже в Белоруссии такого митрополита; никто не направит новое поколение духовенства к заветам вечной правды, никто не вдохнёт живой веры в святое дело народного обновления» (Круковский 1910: 245). Сам митрополит Иосиф в 1859 году сказал будущему Дмитровскому епископу Леониду (Краснопевкову), в то время архимандриту Заиконоспасского монастыря: «Не знаю, примет ли от меня Бог это дело (разрыв унии — А.Р.), но знаю, что я действовал искренно, без всяких

посторонних видов» (цит. по: Сушков 1869: 37). В этих словах звучит настоящее православное смиренное понимание того, что нельзя предугадать суд Божий, а также указание на главное религиозное и нравственное основание деятельности архиерея-воссоединителя — стремление к Истине, искренность и бескорыстие.

Об авторе:

Романчук Александр Александрович, протоиерей — кандидат богословия, председатель Синодальной исторической комиссии Белорусского Экзархата Московского Патриархата, заведующий кафедрой церковной истории и церковно-практических дисциплин Минской духовной семинарии; 231822, Беларусь, Гродненская область, Слонимский район, агрогородок Жировичи, улица Соборная, 55, e-mail: romanchuk_alex@mail.ru

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

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

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

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

Иосиф (Семашко ; митрополит). Семь слов Синодального Члена Иосифа, Архиепископа Литовского и Виленского,

говоренные при важнейших случаях служения / митрополит Иосиф (Семашко). — Вильно : Типография Завадского, 1848. — 100 с.

Киприанович, Г. Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковью в 1839 г. / Г. Я. Киприанович. — Вильна : Типография И. Блюмовича, 1897. — 613 с.: 3 вкл. л. портр.

Круковский, А. В. Страничка из истории белорусского духовенства / А. В. Круковский // Русская старина. — 1910. — Т. 143. — С. 240–245.

Пашкевич, И. (священник). Мои семинарские воспоминания / священник Игнатий Пашкевич // Гродненские епархиальные ведомости. — 1909. — №34. — С. 361–372.

Представление митр. Иосифа Синоду, обер-прокурору и Московскому митр. Филарету по вопросу о воссоединении Греко-Униатской Церкви с Православной, о положении Православия в западных губерниях, об издании в Париже книги «Рим» с клеветническими сообщениями о жестоких притеснениях монахинь униатского базилианского ордена. Собственноручные и писарские копии // Российский государственный исторический архив (РГИА). — Ф. 796. Оп. 205. Д. 282.

Конфиденциальные отношения Преосвященного Литовского Иосифа по предмету воссоединения униатов и по другим предметам, касающимся епархиального устройства // Российский государственный исторический архив (РГИА). — Ф. 797. Оп. 87. Д. 27.

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

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

Poplatek, J. Alumnat papieski w Wilnie. Z dziejow szkolnictwa jezuitskiego w Polsce / J. Poplatek. — Kraków: Wydawnictwo WAM — Księża Jezuci, 1994. — 259 s.

Aspects of life of the reuniting archbishop, Metropolitan Józef (Siemaszko)

A. A. Romanchuk, archpriest

SYNODAL HISTORICAL COMMISSION OF THE BELARUSIAN EXARCHATE
OF THE MOSCOW PATRIARCHATE,
MINSK THEOLOGICAL SEMINARY, GRODNO, BYELORUSSIA

Abstract: This article covers little-known aspects of personality and activity of Metropolitan Józef (Siemaszko) of Lithuania and Vilna, which became an important factor of the successful reunion of Byelarusian and Ukrainian Uniates with Orthodox Christians in 1839 and their further conflict-free integration into the Russian Orthodox Church. Metropolitan Józef was a unique person, who devoted his whole life to the revival of Orthodoxy in the Western Russian lands. In his everyday life, Metropolitan Józef was very simple and shunned the common entertainment of high society of that era. The money which he had, he spent on charity and help to his subordinates, which earned him their well-deserved respect. Metropolitan Józef's distinctive features as a church leader were scrupulousness in matters, fairness to everyone around him, including those who hindered his activities because of their convictions, as well as insistence combined with sincere care for his subordinates. Metropolitan Józef's authority was based on the fact that all those around him saw his unfeigned faith in God, which implied an unswerving adherence to the Truth, and which was accompanied by his high morality and personal modesty. Metropolitan Józef had no prejudice against Catholic clergy and Catholic high society in the Byelarusian–Lithuanian and Ukrainian lands. His patient and unspiteful attitude toward those who hated him was the evidence of his religious and moral strength. It convinced his subordinate

priests of the spiritual justice of the renunciation of Unia, and encouraged them to follow their archpastor. Of particular importance to the success of the work of the Most Reverend Józef were his approaches to church administration and interactions with the authorities. He set a personal example and encouraged his subordinates' successes, inspiring them. At the same time, Metropolitan Józef's independent and firm attitude towards the authorities gave the reunited priests confidence, that they could always find justice and support, and that the attacks, slander and provocations, which they constantly experiences in the 1840–1850s, would be to no avail. This was largely the reason for their zealous fulfillment of their duties as Orthodox clergy.

Keywords: Metropolitan Józef (Siemaszko), spirituality, Orthodoxy, Catholicism, reunion of the Uniates with the Orthodox, clergy

For citation: Romanchuk A.A. Aspects of life of the reuniting archbishop, Metropolitan Józef (Siemaszko). *Orthodoxia*. 2021. №2. С. 119–141. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-2-119-141

About the author

Alexander Alexandrovich Romanchuk — Archpriest, Candidate of Theological Sciences, Chairman of the Synodal Historical Commission of the Belarusian Exarchate of the Moscow Patriarchate, Head of the Department of Church History and Church Practical Disciplines, Minsk Theological Seminary, 55 Sobornaya Street, Zhirovlichi Agricultural Town, Slonim District, Grodno Region, Byelarus, 231822, e-mail: romanchuk_alex@mail.ru

REFERENCES

Anthony (Zubko) (Archbishop). (1889). *O Greko-Uniatskoy Tserkvi v Zapadnom krae Rossii* [On the Greek-uniat Church in the Western Region of Russia]. In *Sbornik statey, izdannyykh Sv. Sinodom po povodu 50-letiya vossoedineniya s Pravoslavnoy Tserkov'yu zapadno-russkikh uniatov* [Collection of Articles Published by the Synod on the Occasion of the 50th Anniversary of the Reunion of the Western Russian Uniates with the Orthodox Church] (pp. 38–76). St. Petersburg. [In Russian].

Józef (Siemaszko) (Metropolitan). (1883). *Zapiski Iosifa mitropolita Litovskogo, izdannye Imperatorskoyu Akademiyu Nauk*

po zaveshchaniyu avtora [Notes of St. Józef Metropolitan of Lithuania, published by the Imperial Academy of Sciences by the will of the author]. St. Petersburg: Tipografiya imperatorskoy Akademii Nauk. [In Russian].

Józef (Siemaszko) (Metropolitan). (1897). *Novootkrytye Zapiski Iosifa, mitropolita Litovskogo. 1861–1868 g.* [Newly Discovered Notes of Józef, Metropolitan of Lithuania. 1861–1868]. In Kiprianovich G. Ya. *Zhizn' Iosifa Semashki, mitropolita Litovskogo i Vilenskogo i vossoedinenie zapadno-russkikh uniatov s pravoslavnoyu tserkoviyu v 1839 g.* [Life of Józef Siemaszko, Metropolitan of Lithuania and Vilna and the Reunion of the Western Russian Uniates with the Orthodox Church in 1839] (pp. 527–546). Vilna: Tipografiya Zavadsckogo. [In Russian].

Józef (Siemaszko) (Metropolitan). (1848). *Sem' slov Sino-dal'nogo Chlena Iosifa, Arkhiepiskopa Litovskogo i Vilenskogo, govorenyye pri vazhneyshikh sluchayakh sluzheniya* [Seven words by the Synod Member Józef, Archbishop of Lithuania and Vilna, spoken during the most important episodes of his ministry]. Vilna: Tipografiya Zavadsckogo. [In Russian].

Kiprianovich, G. Ya. (1897). *Zhizn' Iosifa Semashki, mitropolita Litovskogo i Vilenskogo i vossoedinenie zapadno-russkikh uniatov s pravoslavnoyu tserkoviyu v 1839 g.* [The life of Józef Semashka, Metropolitan of Lithuania and Vilna and the Reunification of the Western Russian Uniates with the Orthodox Church in 1839]. Vilna: Tipografiya I. Blyumovicha. [In Russian].

Krukovsky, A. V. (1910). *Stranichka iz istorii belorusskogo dukhovenstva* [A page from the history of the Belorussian clergy]. *Russkaya starina*, 143, 240–245. [In Russian].

Pashkevich, I. (1909). *Moi seminarские vospominaniya* [My seminary memories]. *Grodnenskie eparkhial'nye vedomosti*, (34), 361–372. [In Russian].

Predstavlenie mitr. Iosifa Sinodu, ober-prokuroru i Moskovskomu mitr. Filaretu po voprosu o vossoedinenii Greko-Uniatskoy Tserkvi s Pravoslavnoy, o polozhenii Pravoslaviya v zapadnykh guberniyakh, ob izdanii v Parizhe knigi "Rim" s klevetnicheskimi sobshcheniyami o zhestokikh pritesneniyakh monakhin' uniatskogo bazilianskogo ordena. Sobstvennoruchnye i pisarskie kopii [Submission by Metropolitan Józef to the Synod, the chief procurator and Metropolitan Filaret of Moscow, on the reunion of the Greek-Uniat Church with the Orthodox Church, on the state of Or-

thodoxy in Western provinces, on the publication of the book “Rome” in Paris, with slanderous reports of severe oppression of nuns of the Uniate Basilian Order. Handwritten and clerical copies]. Russian State Historical Archive (n.d.). *F. 796. Op. 205. D. 282*. [In Russian].

Konfidentsial'nye otnosheniya Preosvyashchennogo Litovskogo Iosifa po predmetu vossoedineniya uniatov i po drugim predmetam, kasayushchimsya eparkhial'nogo ustroystva [Confidential relations of the Preosvjashchennyj of Lithuania Józef on the subject of the reunion of the Uniates and other subjects concerning diocesan organization]. Russian State Historical Archive (n.d.). *F. 797. Op. 87. D. 27*. [In Russian].

Józef (Siemaszko), (Metropolitan). (2018). *Zapiski* [Notes]. Minsk: Bratstvo v chest' svyatogo Arkhistratiga Mikhaïla. [In Russian].

Sushkov, N. V. (1869). *Vospominaniya o mitropolite Litovskom i Vilenskom Iosife i ob unichtozhenii Unii v Rossii* [Memories of Metropolitan Józef of Lithuania and Vilna and the Destruction of Unia in Russia]. Moscow: Universitetskaya tipografiya. [In Russian].

Poplatek, J. (1994). *Alumnat papieski w Wilnie. Z dziejow szkolnictwa jezuitskiego w Polsce*. [The papal seminary in Vilnius. From the history of Jesuit education in Poland]. Kraków: Wydawnictwo WAM — Księza Jezuit. [In Polish].

А.Д. Гронский

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ИНСТИТУТ
МИРОВОЙ ЭКОНОМИКИ И МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ ИМЕНИ Е.М. ПРИМАКОВА
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК, МОСКВА, РОССИЯ

Белорусская Автокефальная Православная Церковь и её участие в политике (2014–2021 гг.)

Аннотация. В 1948 году в Западной Германии была организована Белорусская автокефальная православная церковь (БАПЦ), которая объявила себя канонической и исторической для белорусов. Сама БАПЦ считает, что автокефальная белорусская традиция начинается в XIV веке. Однако в тот период не было белорусской идентичности, поэтому говорить о белорусской автокефалии некорректно. Первая попытка создать автокефальную белорусскую церковь произошла в 20-е годы XX века в советской Белоруссии, но эта попытка не была поддержана подавляющим большинством духовенства и верующих. В период Великой Отечественной войны белорусские коллаборационисты при поддержке немецких оккупационных властей заставили епископат, находящийся на оккупированной территории Белоруссии, начать процедуру оформления автокефалии. Но реальная автокефалия снова не была создана. БАПЦ появилась после Второй мировой войны. Она крайне малочисленна и действует в основном за пределами Белоруссии. Тем не менее, БАПЦ заявляет, что именно она является Церковью белорусского народа. После начала гражданской войны на Украине в 2014 году белорусская автокефальная церковь активно включилась в процесс создания из России образа врага, утверждая, что Россия совершает агрессию в отношении Украины.

Практически все рождественские и пасхальные послания главы БАПЦ архиепископа Святослава (Вячеслава Вячеславовича Логина) представляют собой полуполитические манифесты, в которых присутствует критика России. Также БАПЦ утверждает, что воюющие на стороне киевского режима белорусские националисты защищают белорусскую государственность. После президентских выборов 2020 года в Белоруссии БАПЦ активно включилась в политическую жизнь, поддержав протесты против Александра Лукашенко. Архиепископ БАПЦ Святослав (В.В. Логин) отлучил Лукашенко от Церкви. Но Лукашенко никогда не был прихожанином БАПЦ, поэтому отлучение выглядело странным. В 2021 году экс-кандидат в президенты Белоруссии Светлана Тихановская заявила, что готова обратиться в Константинополь для получения Томоса и придания БАПЦ официального статуса. Но окружение Тихановской быстро дезавуировало её слова.

Ключевые слова: Белорусская автокефальная православная церковь (БАПЦ), Белоруссия, война на Донбассе, президентские выборы 2020 г. в Белоруссии, протесты в Белоруссии, архиепископ БАПЦ Святослав (В.В. Логин)

Для цитирования: Гронский А.Д. Белорусская Автокефальная Православная Церковь и её участие в политике (2014–2021 гг.). *Ортодоксия*. 2021; №2. С. 142–165. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-2-142-165

Белорусская автокефальная православная церковь (БАПЦ) оформилась в Западной Германии в 1948 году. До этого были попытки объявить автокефалию в 1920-е годы в Советском Союзе на территории Белорусской ССР, а также в период немецкой оккупации. Все эти попытки оказались неудачными, но иногда они воспринимаются как официальное начало деятельности автокефальной церкви. Интересно, что в энциклопедическом справочнике «Рэлігія і царква на Беларусі» присутствуют две статьи об автокефальной церкви, написанные разными авторами. Одна из них называется «Беларуская аўтакефальная Праваслаўная Царква (БАПЦ)» (Антоняў 2001: 37), а другая — «Беларуская аўтакефальная Праваслаўная Царква на эміграцыі (БАПЦЭ)» (Языковіч 2001: 37–38). Первая статья сообщает о предыстории провозглашения автокефальной церкви в Германии, а вторая — о деятельности этой Церкви с 1948 года.

При этом указывается, что «тенденции обособления белорусских епархий от Русской православной церкви проявились в скором времени после создания БССР» (Антоняў 2001: 37). Более ранних попыток белорусской автокефалии не указано, что вполне логично. Проблема белорусской автокефальной церкви ранее и не стояла просто по причине отсутствия белорусского вопроса как такового. Белорусский национализм стал формироваться лишь в самом конце XIX века, соответственно националистические требования, в том числе и создание подконтрольной националистам Церкви, не могли появиться раньше самого национализма. Но, поскольку ранние белорусские националисты были слабы и незаметны в политической жизни Российской империи, размышления об автокефальном Православии были неактуальны, необходимо было сначала укрепиться и расширить базу сторонников.

Сама же БАПЦ ведёт своё происхождение с XIV века, когда была создана Новогрудская митрополия. Однако в то время не было белорусской идентичности, поэтому Новогрудская митрополия не может определяться как белорусская. А последующая борьба великих князей литовских за контроль над православными иерархами породила противостояние между правителями Великого княжества Литовского и Константинопольским патриархатом¹. Отдельные авторы стремятся ещё более удревнить стремление к белорусской автокефалии и возводят начало процесса ко второй половине X века². Существующие попытки оправдать необходимость современной белорусской автокефальной церкви, апеллирующие к Новогрудской митрополии, несостоятельны хотя бы потому, что во времена великих литовских князей белорусского национального вопроса не существовало, поэтому появление или ликвидацию церковных административных единиц нет смысла рассматривать как борьбу за белорусскую национальную Церковь и вести оттуда историю белорусской автокефалии³.

Современная БАПЦ действует в основном за границей. Первые автокефалисты в Белоруссии стали появляться в первой половине 1990-х годов. Зарегистрированными в Белоруссии общинами БАПЦ

¹ Подробнее об этом см.: (Апанович 2019).

² Данілюк Б. Гістарычны шлях да аўтакефаліі Беларускае Праваслаўнае Царквы. *Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква*. URL: <http://www.belapc.org/litaratura/gistaryчны-slah> (дата обращения: 24.09.2021).

³ Кратко об истории белорусской автокефалии и об исторических мифах, которые сопровождают её существование см.: (Гронский 2019: 87–91).

не располагает. По утверждению архиепископа БАПЦ Святослава (В.В. Логин), в Белоруссии существует «три общины и ещё несколько обществ», имеется 5 священников, диаконы, чтецы⁴. Но на сайте БАПЦ в одном случае указано, что в религиозной общине Святой Евфросиньи Полоцкой в Минске 3 священника и диакон⁵ (про остальные общины сведений нет), а в другом, что во всей Белоруссии — 2 священника и диакон⁶. В списке приходов БАПЦ в Белоруссии указана лишь одна община⁷, хотя автокефальный архиепископ заявлял о трёх. По 3 прихода БАПЦ существуют в США и Австралии, 1 — в Канаде, а также в Великобритании находится религиозная община⁸. Таким образом, наблюдается разночтение между словами руководителя БАПЦ и информацией, содержащейся на сайте БАПЦ. При том, что приходов БАПЦ немного, такая разбежка в данных представляется странной.

Особую активность БАПЦ начала проявлять после 2014 года. Именно после государственного переворота на Украине и начала там гражданской войны политические заявления стали естественной частью риторики БАПЦ.

Так, в 2016 году в Чернигове состоялся «форум белорусской и украинской интеллигенции в поддержку создания независимой православной церкви в Белоруссии». Присутствовавший на мероприятии архиепископ автокефалистов Святослав (В.В. Логин) сказал, что «главное, чтобы люди имели больше информации про церковь и религию в Белоруссии — историческую и каноническую, и что можно создавать общины, и это законно»⁹. Претензии автокефальной церкви на историчность и каноничность не выдерживают критики, т. к. БАПЦ была создана в Германии

⁴ Абламейка С. Беларускі архіепіскап: Адсутнасць у Беларусі аўтакефаліі парушае апостальскія каноны. *Радзьё Свабода*. 2018, 14 сьнежня. URL: <https://www.svaboda.org/a/29489991.html> (дата обращения: 24.09.2021).

⁵ Кіраўніцтва Парафіі. *Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква*. — URL: <http://www.belarc.org/religijnaa-gramada-svatoe-euprasinni-polackae-u-mensku-parish-of-saint-euphrasynia-of-polatsk-inmiensk/parahvialnaa-rada-parish-council> (дата обращения: 24.09.2021).

⁶ Япіскапат і Сьвятарства. *Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква*. — URL: <http://www.belarc.org/apiskapat-i-svatarstva> (дата обращения: 24.09.2021).

⁷ Парахвіі. *Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква*. — URL: <http://www.belarc.org/parahvii> (дата обращения: 24.09.2021).

⁸ Абламейка С. Беларускі архіепіскап: Адсутнасць у Беларусі аўтакефаліі парушае апостальскія каноны. *Радзьё Свабода*. URL: <https://www.svaboda.org/a/29489991.html> (дата обращения: 24.09.2021).

⁹ Літвінава А. Незалежнай дзяржаве — незалежную царкву. У Чарнігаве праходзіць форум у падтрымку беларускай аўтакефаліі. *Радзьё Свабода*. 2019, 17 августа. — URL: <https://www.svaboda.org/a/30114816.html> (дата обращения: 24.09.2021).

в 1948 году и никогда не являлась ни исторической, ни канонической Церковью на белорусской территории.

Также архиепископ Святослав (В.В. Логин) заявил, что ряд священников Белорусского экзархата готовы перейти в автокефальную Церковь. По мнению архиепископа автокефалистов, «верующие и церковь в Белоруссии ущемлены в духовном вопросе», но «каждый народ должен отстаивать свои права»¹⁰. Однако так как Белоруссия является светским государством и Церковь от него отделена, белорусы сами выбирают, в какую Церковь им ходить. Попытки распространить ещё одну «национальную белорусскую» религию — униатство — хорошо показывают, что даже зарегистрированные приходы неканонических Церквей белорусов не слишком прельщают. Заявления БАПЦ делают из неё явление больше политическое, чем духовное.

В качестве примера можно привести издание в 2016 году молитвенника, который ярко характеризует политизацию церковной жизни БАПЦ. Молитвенник в первую очередь интересен своим политическим и антироссийским введением. Вначале следуют фразы, что молитва — это «наш духовный разговор с Богом», а далее сказано, что особенно молиться необходимо «за тех, кто борется и отдаёт жизнь свою за нашу свободу и независимость, за наших, близких нам по духу, соотечественников — белорусских военных». После чего расширяется, где «белорусские военные» отдают свои жизни, при условии, что Белоруссия не находится в состоянии войны: «Сегодня белорусские военные помогают братской Украине обороняться от восточного агрессора — нашего общего извечного врага, который желает покорить и Белорусское государство, угрожая всей Христианской цивилизации» (Малітаўнік 2016: 3). Таким образом, в религиозном издании из России формируется образ вечного врага, который является общим для Белоруссии и Украины. Более того, Россия в молитвеннике представлена как угроза всей христианской цивилизации.

Заканчивается введение сугубо политическим заявлением: «Следующие поколения ещё оценят жертвенность этих Белорусских солдат, их вклад в свободу и независимость Белорусской нации, которые сейчас преследуются белорусскими властями на своей Родине, а некоторые из них, в борьбе за правду, уже положили свою земную жизнь на алтарь Божий. Пусть Господь благословляет борцов за Белоруссию!» (Малітаўнік 2016: 4). Молитвенник чётко фиксирует, что борьба

¹⁰ Там же.

на стороне киевского режима — это борьба за правду. Последние слова введения вообще никак не относятся к религии, а представляют собой националистический лозунг: «Пусть живёт Белоруссия! Живёт вечно!» (Малітаўнік 2016: 4).

Аналогичное наполнение имеют также рождественские и пасхальные послания архиепископа автокефалистов Святослава (В.В. Логина). Так, в рождественском послании 2014 года он указал, что «из отечественной истории известно, что мир, счастье и духовный подъём были, когда Белорусский народ жил самостоятельно, имел своё государство и национальную Церковь». Насколько Великое княжество Литовское было белорусским государством, если самоназвание «белорус»¹¹ впервые появилось после того, как Литовское княжество вошло в состав Первой Речи Посполитой, сказать сложно. Белорусской национальной Церкви не существовало никогда. Попытки выдать бытовавшее в Литовском княжестве и Польше Православие за некую белорусскую национальную Церковь существовали и существуют, но они базируются на идеологических условностях и игнорировании объективных исторических данных. Опасность сегодняшнего дня автокефалистский иерарх видит в заселении «матери-Белоруссии чужеземцами, о чём уже открыто пропагандирует диктаторская власть под прикрытием потребности роста экономических показателей страны, в результате чего белорусы станут чужаками на своей извечной земле»¹². В связи с чем предлагается чтить предков, среди которых «были борцы за свой свободный Белорусский дом под христианской европейской крышей»¹³.

В пасхальном послании 2014 года иерарх автокефалистов Святослав (В.В. Логин) снова комментирует политику и даёт субъективные оценки происходящим политическим процессам. Он указывает, что белорусы больше были обращены к Восточному соседу, под которым может пониматься как Россия, так и русские. Епископ БАПЦ утверждает, что белорусы простили «Восточному соседу» «старые исторические обиды, считая их давно прошедшими». Какие конкретно обиды должны были простить белорусы, не упоминается. Скорее всего, под белорусскими

¹¹ Впервые термин «белорус» («Leucorussus») зафиксирован в 1586 г., его использовал в письме для обозначения своего происхождения Соломон Рысинский.

¹² Каляднае архіпаствырскае пасланьне. *Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква*. 2014, 2 января. URL: <http://www.belapc.org/naviny---galounaa/kaladnaearhipastyrskaeaslanne-3> (дата обращения: 24.09.2021).

¹³ Там же.

обидами понимаются польско-русские конфликты прошлого, ряд из которых белорусская националистическая пропаганда стала рассматривать как белорусско-русские конфликты. Естественно, не обошлось и без идеологических штампов, связанных с украинским кризисом. Россия была обвинена в агрессии в отношении Украины, а «литвинов-белорусов» послание призывает «задуматься и над своей судьбой, т. к. и Белоруссия может оказаться под угрозой того же лживого агрессора». Поэтому, по мнению епископа БАПЦ, «как когда-то Христос принёс себя в жертву за людей, так и каждый из нас должен бороться за свой народ»¹⁴. Видимо, автор этих слов считает корректным сравнивать жизнь, отданную Христом за всё человечество, и борьбу за идеи этнической эмансипации конкретной этнокультурной группы.

Рождественское послание 2015 года было отмечено упоминанием того, что «часто империи пытались уничтожить другие страны, в том числе и Белоруссию. И теперь соседний братский народ Украинский ведёт борьбу за свою свободу и независимость с восточным агрессором, который выдавал себя за брата, а сегодня угрожает Христианским европейским народам»¹⁵. Снова Россия или русский народ не называются, а скрыты под формулировкой «восточный агрессор». Более того, как и ранее, Россия представлена угрозой для христианских европейских народов. Общим местом у всех политических сил, исповедующих антироссийскую идеологию, является страх Русского мира. Заявления против Русского мира достаточно чётко маркируют именно политическую составляющую организаций. Не обошло это стороной и БАПЦ, которая задаётся вопросом: «Может ли государственный империализм и такой же церковный “русский мир” иметь нечто общее с Христовым учением?»¹⁶. Помимо того, глава автокефалистов не только пересказывает, но и дополняет Христа. Так, Святослав указывает, что Сын Божий объявил, «что все люди, как и все народы — равны перед Богом и являются братьями». Далее епископ говорит, что БАПЦ молится за то, чтобы белорусский народ был вольным «и чтобы независимая Белоруссия была на равных с другими государствами».

¹⁴ Вялікоднае архіпастырскае пасланьне. *Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква*. 2014, 19 апреля. URL: <http://www.belapc.org/naviny---galounaa/valikodnaearhipastyrskaepaslanne-3> (дата обращения: 24.09.2021).

¹⁵ Каляднае архіпастырскае пасланьне. *Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква*. 2015, 9 января. URL: <http://www.belapc.org/naviny---galounaa/kaladnaearhipastyrskaepaslanne-4> (дата обращения: 25.09.2021).

¹⁶ Там же.

Христос говорил о народах, но говорил ли он о равенстве государств? Или это личные дополнения христианского учения иерархом БАПЦ?

Пасхальное послание 2015 года также не обошлось без политических заявлений. В нём без указания на кого-либо было упомянуто, что «некоторые не хотят жить по законам добра, а только прикрываются Христовой верой, с ненавистью относятся к другим странам и народам, не понимая, что Христианство — это любовь»¹⁷. Скорее всего, это намёк на Россию. Однако в реальности в России не было заметно какой-то особой ненависти к соседям. Но подобное поведение было характерно как раз для Украины с её агрессивными заявлениями об украинских танках на Красной площади и т. д.

Также в пасхальном послании особое место было уделено национальным особенностям как тому, что может помочь лучше понять христианство: «Белорусский народ, как и другие народы, может лучше понять и выражать христианскую веру согласно своим национальным особенностям, которые он получил от своих дедов. Именно поэтому мы должны сохранять своё национальное богатство и на этих духовных сокровищах строить своё будущее, с уважением относясь и к чужому»¹⁸. Заявление о национальных особенностях как факторе постижения религии достаточно спорное. Ведь христианство распространилось по планете ещё до того, как сформировались национальные идеи в современном смысле. Скорее, локальные национализмы использовали различные христианские конфессии и ответвления для того, чтобы придать себе устойчивость и заявить о традиционности.

В рождественском послании 2016 года сказано, что белорусский народ присоединился к христианству тысячу лет назад¹⁹, при том, что, по мнению белорусских учёных, белорусский этнос сформировался в XVI веке. Традиционно не обошлось без антироссийских выпадов, что указывает на политическую составляющую БАПЦ. Так, в послании епископ задаётся вопросом, «можно ли называть народ Христианским, когда он руководствуется не Божьими заповедями, а наказами своего

¹⁷ Вялікоднае архіпаствырское пасланьне. *Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква*. 2015, 12 апреля. URL: <http://www.belapc.org/naviny---galounaa/valikodnaearhipastyrskapepaslanne-4> (дата обращения: 25.09.2021).

¹⁸ Там же.

¹⁹ Каляднае архіпаствырское пасланьне. *Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква*. 2016, 4 января. URL: <http://www.belapc.org/naviny---galounaa/kaladnaearhipastyrskapepaslanne-5> (дата обращения: 25.09.2021).

земного царька, не имея любви к другим народам, нагло захватывает их территории, при этом пользуясь Христовой верой?». Однобокий взгляд на украинский конфликт характерен для белорусской автокефалии, которая молится не только за всех белорусов, но ещё и за тех, кто «теперь помогает братьям-украинцам защищать своё государство от восточного агрессора». Как обычно бывает в идеологически направленных политических текстах об истории, собственное прошлое идеализируется. В частности, в послании сказано, что «наши предки, придерживаясь Божьих законов, брали оружие в руки не для нападения на других, а для обороны своего народа и государства»²⁰. На самом деле литовские князья (к предкам белорусов относят жителей Великого княжества Литовского) далеко не всегда оборонялись. Они вполне в духе своего времени занимались территориальными захватами и нападением на соседей. Для примера можно вспомнить несколько походов великого князя литовского Ольгерда на Москву, с которой он боролся за главенствующую роль в сборе русских земель.

В пасхальном послании 2016 года критика «восточного агрессора» почему-то отсутствует. Однако присутствует желание раздробить Православие на автокефальные Церкви: «Молимся также и за всех христиан, чтобы каждый народ мог славить Бога в своей Церкви, согласно своим традициям и обрядам, на своём родном языке»²¹.

В своём рождественском послании 2017 года архиепископ БАПЦ Святослав вернулся к классическому наполнению — политическим антироссийским (без упоминания собственно России или русских) заявлениям: «Сейчас также ощущаем опасность государственности Белоруссии от безбожного восточного соседа, поэтому особенно за борцов за её свободу и независимость молится Белорусская Церковь, также — за всех белорусов, которые живут в Отечестве и в Зарубежье, прося у Господа мира своим соотечественникам в новом 2017 году, чтобы хранил наше Отечество от нашествия чужаков». Также было упомянуто про «времена оккупации западными и восточными соседями»²². Не обошлось

²⁰ Там же.

²¹ Вялікоднае архіпастырскае пасланьне. *Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква*. 2016, 30 апреля. URL: <http://www.belapc.org/naviny---galounaa/valikodnaearhipastyrskaepaslanne-5> (дата обращения: 25.09.2021).

²² Каляднае архіпастырскае пасланьне. *Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква*. 2017, 6 января. URL: <http://www.belapc.org/naviny---galounaa/arhipastyrskaekaladnaepaslanne> (дата обращения: 25.09.2021).

и без удревления этнической истории белорусов. В послании утверждается, что белорусский народ «присоединился к Христианству более тысячи лет назад»²³.

Пасхальное послание 2017 года лишь вскользь упоминало соседей, утверждая, что белорусский народ ранее страдал от них²⁴. Основная часть послания была посвящена внутривослуским событиям. В февралемарте 2017 года по Белоруссии прокатилась волна так называемых маршей тунеядцев или маршей нетунеядцев²⁵. Это была реакция на президентский декрет, призванный сократить социальное иждивенчество. Декрет был принят ещё в 2015 году²⁶, а в начале 2017 года в него были внесены изменения²⁷. Введение в действие изменённого декрета и породило массовую протестную реакцию людей. В послании архиепископа БАПЦ настоящее время сравнивается со временем жизни на земле Иисуса Христа: имеется царь Ирод, «который ведёт себя как оккупант», солдаты и чиновники, «которые служат ему, а не своей стране и народу», происходит суживание справедливых людей за правду, а «иуды предают свой народ», есть «женщинымироносицы». Также, по утверждению Святослава (В.В. Логина), «можно увидеть и фарисеев, что молятся в наших древних храмах, но для них Христианские ценности не на первом месте, потому что настоящей любви к своей стране и своему народу они не имеют». Данное утверждение достаточно ярко подчёркивает, что Белорусская православная автокефальная церковь более похожа на политическую партию, а не на религиозный институт. Для неё маркером христианских ценностей является любовь в первую очередь к своей стране, а потом — к своему народу, т. е. ценности

²³ Там же.

²⁴ Вялікоднае архіпастырскае пасланьне. *Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква*. 2017, 15 апреля. URL: <http://www.belapc.org/naviny---galounaa/valikodnaearhipastyrskaepaslanne-6> (дата обращения: 25.09.2021).

²⁵ Никто так и не определился с тем, как называть эти народные выступления. Маршами тунеядцев их называли с иронией, подчёркивая, что именно о тунеядцах шла речь в декрете. Маршами нетунеядцев называли без иронии, чтобы показать, что противники декрета на самом деле не являются тунеядцами.

²⁶ Декрет Президента Республики Беларусь 2 апреля 2015 г. № 3 «О предупреждении социального иждивенчества». *Национальный правовой Интернет-портал Республики Беларусь*. 2015, 4 апреля. — URL: https://pravo.by/upload/docs/op/Pd1500003_1428094800.pdf (дата обращения: 25.09.2021).

²⁷ Декрет Президента РБ № 1 12.01.2017 Об изменении Декрета Президента Республики Беларусь. *Kodeksy-by.com*. — URL: https://kodeksy-by.com/norm_akt/source-%D0%9F%D1%80%D0%B5%D0%B7%D0%B8%D0%B4%D0%B5%D0%BD%D1%82%20%D0%A0%D0%91/type-%D0%94%D0%B5%D0%BA%D1%80%D0%B5%D1%82/1-12.01.2017.htm (дата обращения: 25.09.2021).

политические. К тому же архиепископ берёт на себя бремя определять, кто по-настоящему любит свою страну и народ.

Помимо того, архиепископ пытается сакрализировать националистическую символику, заявляя: «Получили мы в наследство от дедов и знамя Христа — цвета пролитой крови на чистом непорочном пути, которое теперь преследуется, как когда-то преследовали саму христианскую веру». Под цветом «пролитой крови на чистом непорочном пути» понимается бело-красно-белый флаг, которым пользуется белорусская оппозиция. Ряд участников «маршей тунеядцев» 25 марта 2017 года попытался присоединиться к оппозиционному шествию, посвящённому Дню воли²⁸. Таким образом, государственные идеологи связали оппозиционную символику с «маршами тунеядцев», что породило у власти стремление ограничить использование бело-красно-белых флагов. По некоторым оценкам, бело-красно-белые флаги в 2017 году и позже не слишком преследовались, а в конце 2019 — начале 2020 года не преследовались вообще, так как в этот период белорусская власть пыталась показать Кремлю, что белорусы против интеграции. Поэтому власти поддерживали националистические антироссийские митинги, на которых использовались бело-красно-белые флаги. Негатив к этим флагам у власти начал проявляться с середины 2020 года, когда под ними вступили альтернативные кандидаты в президенты.

И заканчивается послание также религиозно-политической связкой: «Христос Воскрес! Воскреснет и Белоруссия!»²⁹.

В рождественском послании архиепископа БАПЦ в 2018 году политика почти не звучит. Сделано заявление, что «если бы все, кто празднует Рождество Христово, ещё бы и жили по заветам Божьим, то в мире было бы гораздо меньше зла и лжи, и гораздо больше уважения и любви». Тем не менее, послание содержит пожелание, чтобы белорусский народ строил свою национальную жизнь на фундаменте

²⁸ День воли — националистический белорусский праздник, отмечается 25 марта. В этот день в 1918 году была издана Третья уставная грамота Белорусской народной республики, объявившая независимость Белоруссии. Грамота, как и сама независимость, являлась фикцией. Территории, на которые претендовали белорусские националисты, контролировались в основном немецкими оккупационными силами, а восточная часть — большевиками. Реальная ситуация не подразумевала никакой независимости. Самопровозглашённая белорусская власть не имела возможности реально управлять государством, а была вынуждена согласовывать свои инициативы с немецким оккупационным командованием.

²⁹ Вялікоднае архіпаўскае пасланьне. *Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква*. 2017, 15 апреля. URL: <http://www.belapc.org/naviny--galounaa/valikodnaearhipastyrskaeapaslanne-6> (дата обращения: 25.09.2021).

христианства³⁰. Упоминание национальной жизни всё же политизирует текст рождественского обращения, ведь нация уже сама по себе является категорией политической.

Пасхальное послание снова вернулось к традиционной политической риторике. В нём основное внимание было уделено государственности: «Белорусская государственность всегда строилась на Божьих законах, поэтому не удивительно, что сто лет назад она возродилась из небытия (БНР), сейчас тоже существует, борясь за свой суверенитет. Поэтому всегда возносим молитвы за государство Белоруссию, без которого невозможно возрождение культуры и духовности белорусского народа». Оканчивалось послание также политическим лозунгом, смешанным с христианским пасхальным приветствием: «Христос Воскрес! Воскреснет Белоруссия!»³¹.

В 2019 году традиция политических посланий на рождество продолжилась. В обращении архиепископа автокефалистов сказано, что всю свою жизнь христианин должен бороться со злом. Далее приведён пример такой борьбы: «Например, мы должны бороться с захватчиками нашей страны, потому что цель такой борьбы — мир. Можно и подчиниться врагу и иметь мир, но настоящий ли мир в неволе, потому что неволя всегда уничтожала наш народ. Нам нужен мир в своём независимом государстве, где бы могли развивать свою национальную и духовную жизнь, на родном языке и в своих традициях славить Бога, потому что чужая Церковь не будет искренне молиться за государство Белоруссию и Белорусский народ, вести его к утверждению в вечности. Поэтому мы не должны предавать Бога и своё Отечество»³². В послании продолжает формироваться связка религия-политика. Церковь, существующая на этих землях с появления христианства на Руси, обозначена как чужая.

Пасхальное послание также не ушло от политики. Оно упоминало Куропаты — урочище под Минском, в котором захоронены, по мнению большинства исследователей, жертвы сталинских репрессий,

³⁰ Архіпастырскае каляднае пасланьне. *Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква*. 2018, 7 января. URL: <http://www.belapc.org/naviny---galounaa/arhipastyrskaeikaladnaepaslanne-1> (дата обращения: 25.09.2021).

³¹ Вялікоднае архіпастырскае пасланьне. *Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква*. 2018, 8 апреля. — URL: <http://www.belapc.org/naviny---galounaa/untitledpost> (дата обращения: 25.09.2021).

³² Архіпастырскае каляднае пасланьне. *Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква*. 2019, 8 апреля. — URL: <http://www.belapc.org/naviny---galounaa/arhipastyrskaeikaladnaepaslanne-2> (дата обращения: 25.09.2021).

а по мнению меньшинства — жертвы немецких расстрелов периода оккупации 1941–1944 годов. Куропаты стали для белорусской оппозиции местом памяти. Естественно, оппозиция выступает за сталинский след в расстрелах. В начале апреля 2019 года власти снесли кресты, поставленные в Куропатах белорусской оппозицией, мотивируя это благоустройством территории и несанкционированной установкой этих крестов. Это нашло отражение в автокефальном послании: «[...] часто властители земные идут не христианским путём. Так, на Крестопоклонной неделе в середине Великого поста, который установлен для духовного обновления верующих, в Белоруссии власти сносили кресты в Куропатах, которые были установлены на кладбище наших дедов, расстрелянных московско-большевистским режимом. Но из истории известно, что бывает с теми, кто воюет с Богом и со своим народом»³³. Для того, чтобы паства не забыла о формируемом автокефалистами образе врага, режим, расстреливавший белорусов, был назван не большевистским, а московско-большевистским.

Конец 2019 — первая половина 2020 года для белорусской политики были особыми. Власти открыто сопротивлялись интеграционным стремлениям со стороны России, были разрешены антироссийские митинги белорусской оппозиции, возникла проблема с поставками российской нефти, альтернативную нефть по более высоким ценам стали закупать в других странах, тратя на это валюту. С марта 2020 года возникла неожиданная проблема в виде коронавируса.

Рождественское послание 2020 года не упоминало «восточного соседа», но, как обычно, политизировало веру. Архиепископ БАПЦ писал, что «не видя Господа, вера человека в Бога проявляется в любви к близким, которых видим ежедневно, и доказывается делами». Примером для этой фразы служат «славные предки, которые защищали Родину, среди них — и белорусские повстанцы, что отдавали жизнь за свой подневольный народ, так и наши современники — борцы, которые теперь страдают в неволе. Они все — праведники, которые получают уважение людей на земле и награду от Господа на небесах». Белорусские повстанцы, о которых идёт речь, никогда в реальности не существовали. Архиепископ имеет в виду участников нескольких антироссийских

³³ Вялікоднае архіпастырскае пасланьне. *Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква*. 2019, 27 апреля. URL: <http://www.belapc.org/naviny--galounaa/valikodnaearhipastyrskaepaslanne-7> (дата обращения: 25.09.2021).

польских восстаний, пытавшихся возродить польское государство. В начале XX века белорусские националисты сформировали миф о белорусских повстанцах для создания собственного пантеона национальных героев. Заканчивается послание также политическими заявлениями: «Пусть наша вера в Господа Иисуса Христа укрепляет нас в борьбе за правду и в любви к своему народу, особенно во время современных испытаний и угроз дальнейшего существования Белорусской нации и её государственности»³⁴. Исходя из этих заявлений, можно сделать вывод, что автокефальное направление Православия в Белоруссии направлено не на любовь к людям, человечеству, а на любовь к конкретному этносу. Более того, оно больше беспокоится не о спасении души, а о наличии угроз для белорусской государственности. Всё это напоминает риторике обычной политической партии, с использованием христианских формулировок.

Пасхальное послание 2020 года практически полностью было посвящено пандемии коронавируса. Но оно также оказалось несвободным от политических заявлений, которые пытаются вывести из христианской фактуры. В частности, логичная для христианина формула «главное — не спасти тело, а избавить душу, благодаря которой мы имеем жизнь вечную, ради чего Христос и принял мучения и смерть на кресте, и Воскрес» продолжается достаточно узким предложением вознести молитву «за мать-Белоруссию, за наш народ»³⁵. Из этого можно сделать вывод, что именно молитвы за Белоруссию и белорусов спасают душу.

Следующие послания делались уже в совершенно другой обстановке. 9 августа 2020 года в Белоруссии состоялись выборы президента. Озвученными официально результатами оказалось недовольно очень много людей, что породило массовые протесты. Попытка их нейтрализовать подтолкнула к новому витку протестов. Протесты постепенно шли на спад, и в начале ноября переросли в дворовую активность. Самыми опасными для властей были первые несколько недель протестов.

15 августа архиепископ БАПЦ Святослав (В.В. Логин) сделал «Обращение к белорусскому народу». Интересно то, что БАПЦ не является

³⁴ Архіпастьрское каляднае пасланьне. *Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква*. 2020, 5 января. URL: <http://www.belapc.org/naviny---galounaa/arhipastyrskaekaladnaepaslanne-3> (дата обращения: 25.09.2021).

³⁵ Вялікоднае архіпастьрское пасланьне. *Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква*. 2020, 18 апреля. — URL: <http://www.belapc.org/naviny---galounaa/untitledpost-1> (дата обращения: 25.09.2021).

духовным представителем белорусского народа, она немногочисленна, действует в основном за рубежом, а в Белоруссии, как сама утверждает, находится в подполье³⁶. Но её руководство обращается ко всем белорусам. Повторяя формулировки руководителей протестов о мирном сопротивлении режиму, этот иерарх БАПЦ объявил, что Белорусский экзархат Московского патриархата якобы не поддерживает свой народ и не молится за него³⁷.

Нужно отметить, что архиепископ автокефалистов рассуждает не как иерарх, который уверен, что именно его Церковь и есть Церковь белорусов, а как политически мотивированный общественный деятель. Для него белорусский народ — это всего лишь протестующие. Это можно вывести из утверждения, что Белорусский экзархат не молится за свой народ и не поддерживает его. Однако каноническая Православная Церковь в Белоруссии призвала «сохранить мир и единодушие в нашем Отечестве». При этом патриарший экзарх митрополит Павел (Пономарёв) обратился к обеим сторонам конфликта с призывом найти способы мирного урегулирования проблем. Также митрополит Павел призвал соразмерять силу, применяемую для подавления протестов, и сообщил, что Белорусский экзархат молился и продолжит молиться за белорусский народ³⁸. Таким образом, каноническая Православная Церковь обратилась ко всем белорусам, не вставая на чью-либо сторону, в отличие от автокефалистской церкви, чётко обозначившей сторону конфликта, которую она поддержала.

Патриарший экзарх поздравил А. Лукашенко на следующий день после выборов, когда белорусская Центральная избирательная комиссия объявила предварительные результаты голосования. Подобная практика поздравлений, не дожидаясь окончательных результатов, достаточно распространена. Поэтому такие поздравления можно ставить в вину большинству политических лидеров практически всех стран, а также большинству религиозных лидеров, поздравляющих победителей тех или иных выборов.

³⁶ Зварот да беларускага народу. *Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква*. 2020, 15 августа. — URL: <http://www.belapc.org/naviny---galounaa/zvarotdabelaruskaganarodu> (дата обращения: 25.09.2021).

³⁷ Там же.

³⁸ Митрополит Павел: Давайте вместе остановим вражду и ненависть [видео]. *Официальный портал Белорусской Православной Церкви*. 2020, 12 августа. — URL: <http://church.by/news/mitropolit-pavel-davajte-vmeste-ostanovim-vrazhdu-i-nenavist-video> (дата обращения: 28.09.2021).

В конце ноября 2020 года архиепископ автокефалистов объявил анафему А. Лукашенко, назвав его бывшим президентом и одержимым дьяволом³⁹. Поскольку БАПЦ встроена в политический дискурс, естественно, не обошлось без критических упоминаний о России, обвинённой в том, что репрессии происходят «при поддержке восточного соседа Белоруссии, который называет себя «православным» и «старшим братом»». В противовес России, как заявил иерарх автокефалистов, «весь цивилизованный мир поддерживает борьбу белорусской нации за свои права». И снова можно увидеть подмену понятий. Выступления протестующих названы борьбой белорусской нации. Однако нация представляет собой всех граждан страны или всех представителей этноса (смотря как понимать термин нация). Протестующих на улицах было действительно очень много, но они не представляли собой ни большинство нации, ни, тем более, всю нацию. Поэтому в риторике БАПЦ политизация присутствует постоянно.

Особо интересно звучит формулировка отлучения: «Властью, данной нам от Бога, отлучаем от Святой Православной Церкви и провозглашаем Анафему бывшему президенту Александру Лукашенко, который хотя и носит имя христианское и только по рождению принадлежит к Церкви православной, запрещаем приобщаться ему к Тайнам Христовым, вспоминать его в православных богослужениях и молитвах до полного его покаяния перед Церковью и белорусским народом. Призываем тех, кто ещё служит его сатанинской власти, не выполнять преступные приказы, ведь иначе ждут вас проклятие потомков в жизни земной и ад — в жизни небесной»⁴⁰.

А. Лукашенко никогда не принадлежал к БАПЦ, поэтому отлучить его от этой церкви невозможно. Более того, «поскольку анафема является высшим церковным наказанием, её использование во внецерковных (в частности, политических) целях не считается каноничным: оно не имеет основания в каноническом праве. Однако в условиях тесного сближения церковной и светской власти в православных государствах иногда имела место анафема политического характера»⁴¹. Тем не менее, иногда анафема провозглашалась и в отношении лиц, которые совершили тяжкие преступления против государства, но только если их

³⁹ Анафема Аляксандру Лукашэнку. *Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква*. 2020, 23 ноября. — URL: <http://www.belapc.org/naviny---galounaa/anafemaalaksandrulukasenku> (дата обращения: 28.09.2021).

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Максимович К.А. Анафема. *Православная энциклопедия*. — URL: <https://www.pravenc.ru/text/115026.html> (дата обращения: 15.06.2021).

деятельность могла рассматриваться и как выступление. Но если их деятельность могла рассматриваться и как выступление против Православия. В частности, переход на сторону неправославного противника (как это было с Г. Отрепьевым или И. Мазепой), а также прямых гонений на Церковь (чем занимались повстанцы С. Разина и Е. Пугачёва)⁴². Также нужно помнить, что ранее Православная Церковь была государственной, а монарх являлся помазанником Божиим. В современной Белоруссии Церковь отделена от государства, а президент не обладает статусом, которым обладали монархи прошлого. Таким образом, объявление об отлучении А. Лукашенко от БАПЦ выглядит, по меньшей мере, странным.

Несмотря на явный крен в политику, БАПЦ утверждает, что «Церковь — организация духовная и неполитическая»⁴³. Тем не менее, явная политизация в деятельности белорусской автокефальной церкви присутствует. Например, БАПЦ в рождественском послании озабочена наличием неких «современных испытаний и угроз дальнейшего существования белорусской нации и её государственности» и утверждает, что примером любви к ближним являются в том числе и «белорусские повстанцы, отдававшие жизнь за свой порабощённый народ, так и наши современники — борцы, которые сейчас страдают в заключении», которые должны получить «почтение людей на земле и награду от Господа в небесах»⁴⁴. Если говорить о «белорусских повстанцах», нужно отметить, что данный исторический миф появился в первой половине XX века. Белорусскими повстанцами были назначены участники польского восстания 1863–1864 годов, которые выступили против Российской империи. Их целью было возрождение польского государства. Оригинальными представляются и примеры повстанческой любви к ближнему. Повстанцы не только запугивали белорусских крестьян, но и зачастую лишали их жизни без всяких мотивов⁴⁵.

⁴² Там же.

⁴³ Анафема Александру Лукашэнку. *Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква*. 2020, 23 ноября. — URL: www.belapc.org/naviny---galounaa/anafemaalaksandrulukasenku (дата обращения: 28.09.2021).

⁴⁴ Архіпастырская каляднае пасланьне. *Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква*. 2020, 5 января. — URL: <http://www.belapc.org/naviny---galounaa/arhipastyrskaeakaladnaepaslanne-3> (дата обращения: 28.09.2021).

⁴⁵ О жертвах среди мирного населения от рук повстанцев, например, см.: (Щеглов 2013: 29–85); (Хурсік 2002: 10); (Архивные... 1913: 427); Польско-шляхетский террор и список его жертв во время польского восстания 1863–1864 гг. Западная Русь. — URL: <https://zapadrus.su/bibli/arhbib/781-polsko-shlyakhetskij-terror-i-spisok-ego-zhertv-vo-vremya-polskogo-vosilaniya-1863-1864-g-g.html> (дата обращения: 28.09.2021); (Карпович 2011: 22–34).

Поддержка исторического мифа о белорусском восстании подтолкнула БАПЦ принять участие в перезахоронении останков польских повстанцев в Вильнюсе в конце 2019 года, назвав их белорусскими героями⁴⁶. Для того, чтобы понять, какие взгляды исповедовали повстанцы, стоит посмотреть одну из их листовок, в которой к белорусским крестьянам направлен призыв: «Мы, кто живёт на земле Польской, кто ест хлеб Польский, мы, Поляки с веков вечных» (Pismo 1864: 1) (см. фотокопию листовки и её перевод на русский язык⁴⁷). Таким образом, БАПЦ не только является структурой достаточно политизированной и не способной отойти от политизации в силу понимания того, что без политического решения автокефалия не имеет шансов закрепиться и тем более распространиться в Белоруссии, но также структурой, транслирующей исторические мифы. Поддержка лишь одной стороны белорусского поствыборного конфликта и отсутствие попыток призвать к диалогу говорит о том, что БАПЦ, хотя и заявляет о том, что она Церковь белорусского народа, стремится быть лишь Церковью той части людей, которая недовольна действующей белорусской властью, именно эту протестную часть воспринимая как весь народ.

25 июля 2021 года экс-кандидат в президенты Белоруссии Светлана Тихановская, которая после начала протестов стала номинальным лидером оппозиции, посетила храм БАПЦ в Нью-Йорке. Один из залов храма используется для светских мероприятий, другой — для церковных. С. Тихановская сначала пообщалась с белорусскими эмигрантами, а потом зашла в церковный зал. Информации о событии мало, и она противоречива. Например, существуют две версии, какой песней встретил С. Тихановскую церковный хор. В одном случае указывается, что это была «Дай Божа, шмат год»⁴⁸, а другом — «Магутны Божа»⁴⁹. В телеграм-каналах появилась информация, что С. Тихановская «пообещала

⁴⁶ Перапахаваньне Беларускіх герояў у Вільні. *Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква*. 2019, 9 декабря. — URL: <http://www.belapc.org/naviny---galounaa/perapahavannebelaruskihgeroauuvilni> (дата обращения: 28.09.2021).

⁴⁷ Письмо Яськи-гаспадара из-под Вильны к мужикам земли польской. *Западная Русь*. — URL: <https://zaradrus.su/bibli/arhbib/1320-pismo-yaski-gaspadara-iz-pod-vilny-k-muzhikam-zemli-polskoj.html> (дата обращения: 28.09.2021).

⁴⁸ Россия использует псевдоопозиционерку Тихановскую для дискредитации Варфоломея и ПЦУ. *RedTram*. 2021, 27 июля. — URL: <https://rus.redtram.com/news/politics/604274388/> (дата обращения: 28.09.2021).

⁴⁹ Документ: Светлана Тихановская не говорила в Нью-Йорке об автокефалии Белорусской Церкви. Заявление группы «Христианское видение». *Credo.Press*. 2021, 26 июля. — URL: <https://credo.press/238384/> (дата обращения: 30.07.2021).

обратиться к Константинопольскому патриарху с просьбой предоставить Патриарший и Синодальный Томос автокефального церковного устройства Православной Церкви Беларуси». Окружение С. Тихановской заявило о том, что данная информация является ложной, а сама С. Тихановская «с уважением относится к свободе совести и убеждений, независимо от конфессии и религиозной традиции, и рассматривает церкви как важные субъекты гражданского общества, которым должно быть гарантировано право участия в публичном процессе на основе их вероучения и ценностей»⁵⁰.

Интересно, что окружение С. Тихановской моментально и развёрнуто отреагировало на информацию о стремлении содействовать получению томоса. Скорее всего, это связано с тем, что масса православных белорусов (именно православных, а не тех, кто себя относит к конфессии символически) воспринимают религию не как политику, поэтому любые объявления автокефалии такими людьми восприниматься не будут. Это оттолкнёт часть граждан от поддержки С. Тихановской. Видимо, поэтому её заявление сразу же было дезавуировано, если, конечно, такое заявление вообще существовало. По мнению окружения С. Тихановской, она не поднимала данную тему. Но её посещение храма БАПЦ и получение благословения от священника-автокефалиста говорит о том, что такое заявление могло иметь место. Однако надо признать, реакция окружения С. Тихановской на информацию об этом заявлении показывает, что оппозиция в открытую не собирается делать ставку на БАПЦ, несмотря на то что автокефалисты активно поддержали протестную сторону и продолжают её поддерживать. Работа с БАПЦ, естественно, продолжится, но на менее заметном уровне. В противном случае С. Тихановской не было бы смысла посещать церковный зал белорусского автокефального храма.

Можно предполагать, что обещание С. Тихановской попросить у константинопольского патриарха томос всё же было произнесено. Ранее С. Тихановская одобрила «Проект реформ для единого кандидата в президенты от сторонников перемен и независимых экспертов», который был создан на основе «Реанимационного пакета реформ для Белоруссии». А в разделе «Реформа сектора национальной безопасности» этого «Реанимационного пакета» указано, что до 2030 года должно произойти «восстановление Белорусской Автокефальной

⁵⁰ Там же.

Православной Церкви как национальной альтернативы Белорусскому Экзархату РПЦ Московского Патриархата»⁵¹.

В целом Белорусская автокефальная православная церковь достаточно серьёзно встроена в политику, что вполне объяснимо. Без политизации вопроса достаточно сложно объяснить, зачем нужна вторая православная Церковь, если есть канонический Белорусских экзархат Московского патриархата.

Об авторе

Гронский Александр Дмитриевич — кандидат исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник сектора Белоруссии, Молдавии и Украины Центра постсоветских исследований, ФГБНУ «Национальный исследовательский институт мировой экономики и международных отношений имени Е.М. Примакова Российской академии наук»; 117997, Москва. Ул. Профсоюзная, д.23, e-mail: agr1976@yandex.ru

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Антоняў, В. В. Беларуская аўтакефальная Праваслаўная Царква (БАПЦ) / В. В. Антоняў // Рэлігія і царква на Беларусі. — Мінск : БелЭн, 2001. — 368 с.

Апанович, К. О. Киевская митрополия и восточные патриархи после Брестской унии (1596–1632 гг.) / К. О. Апанович. — Минск : Издательство Минской духовной академии, 2019. — 187 с.

Архивные материалы муравьёвского музея, относящиеся к польскому восстанию 1863–1864 гг. в пределах Северо-Западного края: в 2 ч. — Вильна, 1913. — Ч. 1. Переписка по политическим делам гражданского управления с 1-го января 1862 г. по май 1863 г. / сост. А. И. Миловидов. — LXVI, 464 с.

Гронский, А. Д. Идеологическое давление на Православную Церковь в Белоруссии в начале XXI века / А. Д. Гронский // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 3. — С. 86–96.

⁵¹ Реформа сектора национальной безопасности. Рэанімацыйны пакет рэформаў для Беларусі. — URL: <http://zabelarus.com/ru/2020/06/25/security-2/> (дата обращения: 30.09.2021).

Карпович, О. «Невинные жертвы» Муравьёва, или За что казнили участников восстания 1863–1864 гг. в Беларуси / О. Карпович // Вестник Брестского технического университета. — 2011. — № 6. — С. 22–34.

Малітаўнік за Беларусь і ейных абаронцаў. — Нью Ёрк : Выданьне Кансісторыі Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы Катэдральны сабор Сьв. Кірылы Тураўскага, 2016. — 32 с.

Хурсік, В.У. Трагедыя белай гвардыі. Беларускія дваране у паўстанні 1863–1864 гг. Гістарычны нарыс і спісы / В. У. Хурсік. — Мінск : Пейто, 2002. — 132 с.

Щеглов, Г. Э. Год 1863 Забытые страницы / Г. Э. Щеглов. — Минск : ВРАТА, 2013. — 128 с.

Языковіч, Л. У. Беларуская аўтакефальная Праваслаўная Царква на эміграцыі (БАПЦЭ) / Л. У. Языковіч // Рэлігія і царква на Беларусі. — Мінск : БелЭн, 2001. — С. 37–38.

Каліноўскі, К. Pismo ad Jaska haspadara s pad Wilni da mużykwow ziemli polskoj / К. Каліноўскі. — Wilna : Drukarnia Rządu narodowego, 1863. — 1 с.

Byelarusian Autocephalous Orthodox Church and its participation in politics (2014–2021)

A.D. Gronsky

E. M. PRIMAКOV NATIONAL RESEARCH INSTITUTE OF WORLD ECONOMY AND INTERNATIONAL RELATIONS, RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES, MOSCOW, RUSSIA

Abstract: In 1948, the Byelarusian Autocephalous Orthodox Church (BAOC) was organized in West Germany, which declared itself canonical and historical for Byelarusians. The BAOC itself considers that the autocephalous Byelarusian tradition began in the 14th century. However, at that time there was no Byelarusian identity, so it is incorrect to speak about the Byelarusian autocephaly. The first attempt to create an autocephalous Byelarusian church occurred in the 1920s in Soviet Byelarus, but this attempt was not supported by the overwhelming majority of clergy and believers. During the Great Patriotic War, the Byelarusian collaborators, with the support of the German occupation authorities, forced the episcopate in the occupied territory of Byelarus to start the procedure of autocephaly. However, this led to no real autocephaly being created. Emerged after World War II, the BAOC is extremely small and operates mostly outside of Byelarus, yet it claims to be the Church of the Byelarusian people. After the civil war in Ukraine started in 2014, the Byelarusian Autocephalous Church actively engaged in depicting Russia as the enemy, claiming that Russia is committing aggression against Ukraine. Virtually all Christmas and Easter messages from Archbishop Sviatoslav (Vyacheslav Vyacheslavovich Login), the head of the BAOC,

were semi-political manifestos, critical of Russia. The BAOC also claimed that Byelarusian nationalists, who fought on the side of the Kiev regime, defended the Byelarusian statehood. After the 2020 presidential election in Byelarus, the BAOC became actively involved in political life by supporting the protests against Alexander Lukashenko. Archbishop Sviatoslav (V. V. Login) of the BAOC excommunicated Lukashenko from the Church, although Lukashenko has never been a parishioner of the BAOC. In 2021, former presidential candidate Sviatlana Tsikhanouskaya said she was ready to apply to Constantinople to receive the Tomos and give the BAOC the official status. However, Tsikhanouskaya's entourage quickly refused her words.

Keywords: Byelarusian Autocephalous Orthodox Church (BAOC), Byelarus, war in Donbass, 2020 presidential election in Byelarus, protests in Byelarus, BAOC Archbishop Sviatoslav (V. V. Login)

For citation: Gronskiy A.D. Byelarusian Autocephalous Orthodox Church and its participation in politics (2014–2021). *Orthodoxia*. 2021. №2. C. 142–165. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-2-142-165

About the author

Alexander D. Gronsky — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Leading Researcher at the Center for Post-Soviet Studies, Byelarus, Moldova and Ukraine, National Research Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences, 23 Profsoyuznaya Str., Moscow, Russia, 117997, e-mail: agr1976@yandex.ru

REFERENCES

Antonaŭ, V. V. (2001). *Belaruskaya aŭtakefal'naya Pravaslaiŭnaya Carkva (BAPTs)* [Belarusian Autocephalous Orthodox Church (BAOC)]. *Religiya i carkva na Belarusi*. Minsk: BelEn. [In Belarusian].

Apanovich, K. O. (2019). *Kievskaya mitropoliya i vostochnye patriarhi posle Brestskoj unii (1596–1632 gg.)* [The Kiev Metropolis and the Eastern Patriarchs after the Union of Brest (1596–1632)]. Minsk: Izdatelstvo Minskoy duhovnoy akademii. [In Russian].

Milovidov, A. I. (Ed.). (1913). *Arkhivnye materialy muravyovskogo muzeya, otnosyashchiesya k polskomu vosstaniyu*

1863–1864 gg. v predelah Severo-Zapadnogo kraja. Ch. 1. *Perepiska po politicheskim delam grazhdanskogo upravleniya s 1 go yanvarya 1862 g. po may 1863 g.* [Archival Materials of the Muravyevsky Museum Relating to the Polish Uprising of 1863–1864 within the North-Western region]. (Part 1). Vilna. [In Russian].

Gronskiy, A. D. (2019). *Ideologicheskoe davlenie na Pravoslavnyuyu Tserkov v Belorussii v nachale XXI veka* [Ideological Pressure on the Orthodox Church in Belarus at the Early 21st Century]. *Tetrady po konservatizmu* [Notebooks on conservatism], (3), 86–96. doi: 10.24030/24092517-2019-0-3-86-96 [In Russian].

Karpovich, O. (2011). “Nevinnye zhertvy” Muravyova, ili *Za chto kaznili uchastnikov vosstaniya 1863–1864 gg. v Belarusi* [Muravyov’s “Innocent victims”, or why the participants of the uprising of 1863–1864 were executed in Byelorussia]. *Vestnik Brestskogo tekhnicheskogo universiteta*, (6), 22–34. [In Russian].

Malitaŭnik za Belarus i eynykh abarontsaŭ [Prayer book for Byelorussia and its defenders]. (2016). New York: Vydanne Kansistoryi Belaruskae Aŭtakefalnae Pravaslaŭnae Carkvy Katedralny sabor Sv. Kiryly Turaŭskaga. [In Belarusian].

Khursik, V. U. (2002). *Tragedyya belay gvardyi. Belaruskaya dvarane u paŭstanni 1863–1864 gg. Gistarychny narys i spisy* [The Tragedy of the White Guard. Byelorussian Nobles in the Uprising of 1863–1864 Historical Essay and Lists]. Minsk: Pejto. [In Belarusian].

Shcheglov, G. E. (2013). *God 1863 Zabytye stranicy* [The Year of 1863. Forgotten Pages]. Minsk: VRATA. [In Russian].

Yazykovich, L. U. (2001). *Belaruskaya aŭtakefalnaya Pravaslaŭnaya Carkva na emigracyi (BAPCE)* [Belarusian Autocephalous Orthodox Church in exile (BAPCE)]. In *Religiya i carkva na Belarusi* [The Religion and the Church in Belarus] (pp. 37–38). Minsk: BelEn. [In Belarusian].

Kalinoŭski, K. (1863) *Pismo ad Jaska haspadara s pad Wilni da muŭzykow ziemli polskoj* [Letter from Yaska-Gaspadar from Vilna to the men of the Polish land]. Wilna: Drukarnia Rządu narodowego. [In Polish].

А.П. Антоненко

МИНСК, БЕЛОРУССИЯ

Проект Союзного государства России и Белоруссии: факторы развития, стагнации, возрождения

Аннотация: Статья посвящена анализу факторов, приведших к заключению между Россией и Белоруссией договора о создании Союзного государства, причин его невыполнения и возвращения к проекту его строительства. По своей правовой характеристике подписанный в 1999 году Договор являлся международным правовым актом. Завершить исполнение Договора предполагалось принятием Конституционного Акта — учредительного документа, юридически провозглашающего образование Союзного государства. Договору предшествовало несколько этапов интеграции, сопровождавшихся подписанием ряда договоров и соглашений. Его заключение явилось следствием редкого совпадения воли народа и воли политического руководства стран. В статье народ рассматривается как коллективный субъект социальных отношений, обозначены его цель (самосохранение), условие её достижения (саморазвитие) и основные предпосылки саморазвития (единство, развитие культуры, повышение качества жизни). Обосновывается вывод о чуждости народу разобщающей идеологии доминирования потребительских ценностей, эгоизма, гордыни. Идеология народа интеграционна по сути. Поэтому народы стремятся к объединению, чему препятствует меркантильный эгоизм индивидуальной личности с доминацией в её сознании ценностей материальных.

В этом суть конфликта воли народов и воли политических элит, препятствующего объединению. После подписания Договора интересы политического руководства стран перестали совпадать и Договор не исполнялся. С 2018 года Россию перестал устраивать сложившийся формат отношений. Вызвано это было, прежде всего, изменениями в мировой экономике. Белоруссия неизбежно станет участником азиатско-европейских торгово-интеграционных проектов с участием России и Китая. Новые приоритеты требуют гарантированного функционирования белорусского государства в нужном формате по понятным правилам, исключающим неопределённость и проявления импульсивности в принятии решений. Поэтому возникла необходимость в ограничении возможностей белорусских институциональных органов. Возможности и желание осуществить запущенный сценарий у России есть. В этом коренное отличие нынешней ситуации, вновь открывающее перспективы для реализации договора о создании Союзного государства.

Ключевые слова: Российская Федерация, Республика Белоруссия, Союзное государство, интеграция, СНГ, постсоветское пространство

Для цитирования: Антоненко А.П. Проект Союзного государства России и Белоруссии: факторы развития, стагнации, возрождения. *Ортодоксия*. 2021; №2. С. 166–178. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-2-166-178

В декабре 2020 года исполнился 21 год со дня подписания Договора о создании Союзного государства, заключённого между Российской Федерацией и Республикой Беларусь¹. Договор был подписан в Москве 8 декабря 1999 года и стал закономерным этапом фазы активного развития интеграционных процессов между Россией и Белоруссией.

По своей правовой характеристике Договор являлся международным правовым актом. Он предусматривал создание ряда традиционных для государств органов, осуществляющих функции власти и управления: парламента, правительства, суда, счётной палаты.

¹ Договор между РФ и Республикой Беларусь от 08.12.1999 «О создании Союзного государства». Портал «Консультант плюс». — URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_25282/ (дата обращения: 18.09.2021).

Координационно-властные полномочия возлагались на Высший государственный совет. В Договоре предусматривалось разделение предметов государственного ведения на относящиеся к исключительному ведению Союзного государства и к совместному ведению. В рамках договора предусматривалось тесное взаимодействие всех его участников в политической, экономической, правовой, социальной сферах. Не включённые в эти перечни вопросы оставались в ведении государств-участников Договора. Завершение создания Союзного государства и его провозглашение должно было ознаменоваться принятием Конституционного Акта в соответствии с порядком, прописанным в ст. 62 договора о создании Союзного государства. Таким образом, подписание Договора означало не завершение создания Союзного государства и появление нового субъекта международных правоотношений, а начало планомерной работы по его созданию. Впрочем, справедливо будет отметить, что движение России и Белоруссии в этом направлении началось не после 1999 года, а гораздо раньше.

Первыми вехами на пути воссоединения стали заключённое 6 января 1995 года Соглашение о Таможенном союзе и Договор о дружбе, добрососедстве и сотрудничестве между Республикой Беларусь и Российской Федерацией, подписанный в Минске 21 февраля 1995 года². По своему содержанию Договор о дружбе отличался от аналогичных договоров, заключённых в те времена Россией и Белоруссией с другими странами. Договор подтверждал:

- открытость границ, установленную договаривающимися странами Соглашением о Таможенном союзе;
- взаимный безвизовый въезд и пребывание граждан каждого государства на территории другого государства;
- формирование единого экономического пространства;
- координацию по различным направлениям взаимодействия: в сферах финансов, налогов, денежно-кредитных, валютных, таможенных и других отношений;
- создание равных условий хозяйствования;
- предоставление равных прав гражданам на территориях государств-участников Договора.

² Договор о дружбе, добрососедстве и сотрудничестве между Российской Федерацией и Республикой Беларусь. *Электронный фонд нормативно-технической и нормативно-правовой информации Консорциума «Кодекс»*. — URL: <https://docs.cntd.ru/document/1901167> (дата обращения: 18.09.2021).

Ничего подобного в отношениях с иными государствами в аналогичных договорах не предусматривалось.

Следующий этап интеграционного процесса начался 2 апреля 1996 года и был оформлен Договором об образовании Сообщества России и Белоруссии, подписанным в Москве. Незадолго до этого, 15 марта 1996 года, Государственная Дума и Федеральное Собрание Российской Федерации приняли знаковое постановление «О юридической силе для Российской Федерации — России результатов референдума СССР 17 марта 1991 года по вопросу сохранения Союза ССР»³. В Постановлении:

– подтверждалась для Российской Федерации юридическая сила Референдума;

– заявлялось, что соглашение о создании СНГ (не утверждённое Съездом народных депутатов РСФСР, признававшимся в то время высшим органом государства) не имело и не имеет юридической силы в части, относящейся к прекращению СССР;

– предлагалось комитетам Государственной Думы разработать и представить на рассмотрение Совета Государственной Думы комплекс мер по устранению последствий развала СССР.

Очевидно, что Договор о сообществе России и Белоруссии вполне соответствовал духу и букве Постановления Государственной Думы и Совета Федерации. Через год, 2 апреля 1997 года, в Москве был подписан Договор о Союзе Беларуси и России, а 23 апреля 1997 года также в Москве — Устав Союза Беларуси и России.

25 декабря 1998 года была подписана Декларация о дальнейшем единении России и Беларуси⁴. В ней, в частности, содержались декларации о «неуклонном продвижении двух государств по пути к добровольному объединению» и планировались совместные шаги в этом направлении. Среди них, в частности, в политической сфере, разработка до сентября 1999 года и внесение на всенародное обсуждение договора об объединении России и Беларуси в Союзное государство. Затем,

³ Постановление Государственной Думы Федерального Собрания РФ «О юридической силе для Российской Федерации — России результатов референдума СССР 17 марта 1991 года по вопросу о сохранении Союза ССР». *Электронный фонд нормативно-технической и нормативно-правовой информации Консорциума «Кодекс»*. — URL: <https://www.docs.cntd.ru/document/9017224> (дата обращения: 18.09.2021).

⁴ Декларация о дальнейшем единении России и Беларуси. *Электронный фонд нормативно-технической и нормативно-правовой информации Консорциума «Кодекс»*. — URL: <https://docs.cntd.ru/document/901729309> (дата обращения: 18.09.2021).

как уже говорилось, 8 декабря 1999 года был подписан и Договор о создании Союзного государства.

Заключение Договора, как и предшествовавшие ему этапы процесса воссоединения, стали возможны вследствие редкого совпадения воли политического руководства России и Белоруссии (по разным причинам в то время их интересы оказались близки) и воли народов обеих стран, сформированных их коренными интересами. Интересы народов основывались на общенародных коллективных ценностях и объективной необходимости жить в единстве как одном из важнейших условий обеспечения сохранения этих ценностей, а следовательно, и самих народов.

Для понимания базовых ценностей любого народа необходим взгляд на народ не как на массу индивидов, а как на коллективный субъект социальных отношений. В таком качестве народ обладает коллективными самосознанием, идеологией, силой, волей, целями, которые во многом отличаются от индивидуальных (личностных). Определяющим интересом для народа, как и для любой живой системы, является самосохранение, достигаемое только в процессе постоянного саморазвития. Продолжительное статичное состояние противоречит ряду фундаментальных законов мироздания и потому не свойственно живой природе. Период статичности системы неизбежно завершается либо новым импульсом к развитию, либо деградацией и энтропией элементов системы, которая может завершиться полным разрушением системы.

Обязательным условием развития любой системы является единство её элементов. Разъединяющие процессы действуют на системы разрушительно. Поэтому для народа, как для коллективного субъекта, абсолютно чужда разобщающая идеология доминирования потребительских ценностей, эгоизма, гордыни и всё, что связано с проявлениями разделения, разобщения, индивидуализма, сепаратизма. Идеология народа интеграционна по своей сути и, прежде всего, в сфере духовной, связующими элементами которой служит всё то, что отличает человека от животного. Поэтому народы тянутся друг к другу, но не могут преодолеть меркантильный эгоизм индивидуальной личности, сознание которой работает исключительно в парадигме доминирования материальных ценностей. В этом суть конфликта интересов и воли народов с интересами и волей политических и экономических элит.

Эффективность процесса саморазвития народа проявляется в ряде внешних признаков. К наиболее важным признакам-ценностям

относится увеличение его численности за счёт рождаемости и продолжительности жизни людей. В современном мобильном обществе, избавленном от традиций общинности, обусловленной в значительной мере необходимостью ведения коллективного семейного хозяйства, которое обеспечивало в прошлом благополучие семьи, показатель численности народа стал не идеальным, но достаточно объективным показателем способности народа к саморазвитию.

Среди коллективных ценностей, влияющих на увеличение численности народа, можно назвать: сохранение и развитие его культуры во всех её проявлениях, улучшение качества жизни народа, его духовное единство, скрепляющее индивидов и обеспечивающее им самоидентификацию себя как народа.

После уничтожения Союза ССР образовывавшие его народы оказались в состоянии утраты своих базовых коллективных ценностей. Если говорить о Белоруссии, то фактически с момента провозглашения её независимости (за исключением первых нескольких лет (1992–1994 годы), пока существовала инерционная тенденция к росту) и по настоящее время сохраняется стабильная тенденция к сокращению населения. Для иллюстрации можно сравнить динамику населения за 30 лет. За период в составе СССР (с 1962 по 1991 годы) население Белоруссии увеличилось на 1 913 571 человека, а за период независимости (с 1992 по 2020 годы) — уменьшилось по официальным данным на 706 687 человек⁵. В 2020 году Белоруссия оказалась по численности населения на уровне 1976 года. Аналогичные тенденции, к сожалению, проявляются и в Российской Федерации.

Со времени провозглашения независимости в Белоруссии проводится постоянная работа, в большей мере, со стороны антирусской национальной оппозиции, направленная на разобщение культурного единства белорусов и русских, прежде всего, на языковом поле, хотя в России достаточно неплохо решается вопрос языкового многообразия российского многонационального народа. Постепенно, но столь же постоянно, разрушается и духовное, в том числе религиозное, единство белорусского народа.

Политическое отделение от России создало три глобальных проблемы, исключаящие возможность повышения качества жизни белорусского народа. В силу своих географических и природных

⁵ Динамика изменения численности населения Белоруссии. *Сайт Countrymeters*. —URL: www.countrymeters.info (дата обращения: 19.09.2021).

особенностей Белоруссия не имеет возможности развиваться экономически, не решив одновременно три задачи, вставшие перед ней сразу после провозглашения независимости. Это задачи свободного доступа к сырьевым ресурсам, свободного доступа к финансам и свободного доступа к рынкам сбыта производимой продукции. Без этого невозможно ни серьёзное научное и техническое развитие, ни поддержание экономического потенциала страны. В таких условиях решение важной для развития народа задачи, заключающейся в повышении качества материальной составляющей жизни белорусов, также, в конечном счёте, оказывается невозможным. Возможность окончательного снятия обозначенных проблем, стоящих перед белорусским народом, открывается только в государственном единстве с российским народом, чем и должен был завершиться процесс практической реализации договора о создании Союзного государства.

Белорусский народ очень быстро на уровне коллективного сознания осознал и почувствовал возникшую перед ним после уничтожения Союза ССР угрозу для самосохранения и выбрал единственно правильный для него способ её устранения — через воссоединение с Россией. Именно по этой причине предпринимавшиеся шаги в сторону практического воссоединения воспринимались тогда белорусами в своём абсолютном большинстве одобрительно и с надеждой. Об этом говорят данные, например, Независимого института социально-экономических и политических исследований (НИСЭПИ), полученные в период 1999–2003 годов, согласно которым число противников объединения в этот период значительно сократилось. На вопрос НИСЭПИ: «Если бы сегодня проходил референдум об объединении Беларуси и России, как бы Вы проголосовали?», были получены (в процентах) следующие ответы:

Вариант ответа	март 1999 г.	апрель 2000 г.	апрель 2001 г.	апрель 2002 г.	апрель 2003 г.
За объединение	41,8	55,7	56,6	53,8	57,5
Против объединения	40,4	27,6	28,4	23,0	23,8
Не принял бы участия	14,7	15,6	14,6	11,6	8,6

Приведённые данные опубликованы в белорусской газете «Свободные новости плюс»⁶.

⁶ Коптыш, А. (2010). Беларусь-Россия: обречены на поиск дружбы. *Свободные новости плюс*. (29), 27 июля, 4.

И вот, по прошествии 20 лет, политическое руководство России констатировало в 2019 году очевидный факт того, что договор о создании Союзного государства выполнен где-то лишь на 15 %. Вопрос об исполнении Договора был затронут в контексте объяснения мотивов разработки так называемых дорожных карт интеграции. По сути, речь шла о замене (обновлении) Программы действий Российской Федерации и Республики Беларусь по реализации положений Договора о создании Союзного государства, срок исполнения которой (кроме договорённости о разработке и принятия Конституционного Акта) истёк ещё в 2005 году.

Необходимость «реанимации» Программы действий, её доработки с учётом изменившихся условий оспаривать невозможно. Разработку новых «дорожных карт» следует признать шагом правильным, но их подписание не снимает вопросов: почему Договор не исполнен и будет ли он исполняться в соответствии с новыми соглашениями?

После подписания Договора о создании Союзного государства, интересы политического руководства России и Белоруссии, частично совпадавшие до этого, перестали совпадать. Ведь в Договоре, вопреки желанию белорусской стороны, во главу угла были поставлены задачи подготовки экономических, а не политических основ воссоединения. С точки зрения экономической науки, приоритеты расставлялись правильно, но при этом политическое руководство Белоруссии потеряло возможность в ближайшей перспективе возглавить Союзное государство, а при такой ситуации у него пропал мотив для экономического объединения, которое неизбежно приводило бы к существенному ограничению возможности суверенного управления страной. Итоговый текст Договора оказался несколько неожиданным для белорусского руководства.

С этого момента в Белоруссии прекратилось всякое движение в направлении политической интеграции с опорой на общественность, на народ, а экономические положения Договора и Программы действий исполнялись лишь фрагментарно, выборочно в части, обеспечивающей субъективно воспринимаемые и понимаемые с позиции практической выгоды интересы политических элит страны. Россия, со своей стороны, серьёзно не настаивала на исполнении Договора, так как была занята решением сложных внутренних и внешних проблем восстановления своего экономического, оборонного потенциала и утраченных внешнеполитических позиций. В результате сложился своеобразный консенсус,

который, хотя и сопровождался конфликтами, но они не имели принципиального значения для России. Выстроенный статус отношений долгое время устраивал обе стороны. Отсюда и несущественная реализация Договора за двадцать прошедших лет.

Движения на поле Союзного договора начались примерно в 2018 году, когда Россию перестал принципиально устраивать сложившийся формат отношений. Вызвано это было, прежде всего, тектоническими сдвигами, происходящими в мировых экономической, финансовой и политической сферах отношений. Возобновление работы в рамках договора о создании Союзного государства мотивировано необходимостью встраивания России, а вместе с ней — и Белоруссии, в новую модель мирового хозяйствования. Поэтому договор о создании Союзного государства, являющийся, как и любой договор лишь инструментом достижения поставленной задачи, будет использоваться, но лишь в той мере, в какой он будет соответствовать изменившимся целям и условиям. Следовательно, можно почти определенно сказать, что то Союзное государство, которое прописано в Договоре, не возникнет. У политических элит России нет в нём сегодня практической необходимости.

Новые приоритеты не только диктуют необходимость встраивания белорусской экономики в российскую, но и требуют надёжного её функционирования в нужном формате. Для этого институциональные органы белорусского государства должны на территории своей ответственности надёжно обслуживать общие экономические интересы.

Степень надёжности повышается постановкой их деятельности в рамках жёстких налоговых, таможенных, финансово-кредитных, фискальных норм и правил, применяемых в соответствии с понятными всем процедурами. В традициях белорусской реальности задача представляется невыполнимой. Поэтому возникла практическая необходимость в унификации белорусского законодательства с российским, предполагавшаяся ещё договором о создании Союзного государства. Вероятно, речь должна вестись об унификации не только правовых норм, но и практики их применения, в том числе судебной практики. Гарантией решения обозначенных задач должно стать реальное распределение между государственными органами власти и управления Белоруссии сфер компетенции, властных полномочий при условии безусловного судебного контроля и ответственности за результаты деятельности. Сложившаяся практика фактической концентрации всех властных функций и полномочий

в руках президента страны ухудшает, как показывает опыт, качество управления.

Глубинный мотив всего происходящего, скорее всего, нужно искать в том, что Россия и Китай являются участниками азиатско-европейских торгово-интеграционных проектов, целью которых является экономическое переустройство мира, создающее одну из важнейших предпосылок для прекращения финансово-экономического доминирования США. Обозначенная задача представляется жизненно важной для России, Китая и ряда других стран. Ещё 8 мая 2015 года было подписано совместное заявление Президента РФ В. Путина и Председателя КНР Си Цзиньпина о сотрудничестве России и Китая через возможности Евразийского экономического союза и трансевразийского торгово-инфраструктурного проекта экономического пояса «Шёлковый путь». В последний проект вовлечены страны, численность населения которых составляет около 4,4 миллиарда человек. Ориентирован проект во многом на Европу, и Россия, через которую проходит северное его направление, объективно является связующим звеном между азиатскими государствами-участниками проекта и Европой. Поэтому именно на России лежит и ответственность за обеспечение свободного, беспрепятственного, гарантированного от политических неожиданностей движения товаров, услуг и капитала на этом направлении.

По понятным причинам ни Украина, ни Прибалтика не могут влиять на процесс товарооборота по северному направлению, а Белоруссия, естественным образом интегрируемая в азиатско-европейские экономические проекты по причине своего географического положения, может. Допустить же хотя бы какую-то неопределённость, риски, связанные с характерной для современной Белоруссии импульсивностью в принятии управленческих решений, Россия не может. По-видимому, этот фактор, хотя и не только он, повлиял на реакцию российского руководства на результаты выборов в Белоруссии: политические риски не нужны! По этой же причине должны быть эффективно ограничены возможности вмешательства руководства Белоруссии в вопросы, затрагивающие общие экономические интересы государств-участников проекта: конфликты и неожиданности тоже не нужны!

Возможности и желание реализовать запущенный сценарий у России есть. В этом коренное отличие нынешней ситуации от ситуации после 1999 года. Сегодня есть определённая уверенность в том, что, даже

прикладывая все усилия, белорусской стороне не удастся исполнять прописанные в «дорожных картах» соглашения традиционно медленно, непоследовательно, фрагментарно и выборочно. Сегодня между политическими элитами России и Белоруссии идёт процесс формирования нового консенсуса, гарантией соблюдения которого и должно стать реальное ограничение возможностей влияния белорусских институциональных органов на принятие решений, затрагивающих общие экономические интересы. Варианты могут быть разные, но самым «неудобным» с точки зрения экономической целесообразности, остаётся вариант включения Белоруссии в состав России.

Об авторе:

Антоненко Алексей Петрович — кандидат юридических наук, специалист по правовому устройству и положению Российско-Белорусского Союзного государства, конституционному и муниципальному праву; e-mail: antaleksej@yandex.ru

The project of the Union State of Russia and Byelarus: development factors, stagnation, revival

A. P. Antonenko

MINSK, BYELORUSSIA

Abstract: This paper analyzes the factors, which have led to Russia and Byelarus signing the Treaty on the Establishment of the Union State, as well as the reasons, why it was not fulfilled and why this idea became relevant now. The Treaty, signed in 1999, is an international legal act. It was supposed to be completed by the adoption of a Constitutional Act, a founding document legally proclaiming the formation of the Union State. The Treaty was preceded by several stages of integration, accompanied by several other treaties and agreements. Its conclusion was the result of a rare coincidence of the will of the people and the political leadership of the countries. This article considers the people as a collective subject of social relations, identifies their goal (self-preservation), the condition for its achievement (self-development) and the main prerequisites for self-development (unity, cultural development, improvement of the quality of life). The author concludes that people felt alien to the divisive ideology of prevailing consumer values, egoism and pride. The people's ideology is integrational in its nature. Therefore, the two peoples, Byelarusian and Russian, seek unification, which, however, is prevented by the mercantile selfishness of individuals who prefer material values. This is the essence of the conflict between the will of the peoples and the will

of the political elites, preventing the unification. Following the signing of the Treaty, the interests of the political leaders of the countries ceased to coincide and thus, the Treaty was not implemented. Since 2018, Russia was no longer satisfied with the current format of relations. This was caused, above all, by the changes in the global economy. Byelarus will inevitably become a member of the Silk Road Economic Belt project (Eurasian Economic Union, EAEU). The new priorities require a guaranteed functioning of the Byelarusian state in the necessary format under clear rules that exclude uncertainty and impulsiveness in decision-making. Therefore, there was a need to limit the capabilities of the Byelarusian institutional bodies. Russia has possibilities and desire to carry out the launched scenario. This is the radical difference of the current situation, which once again opens the prospects for implementing the treaty on the creation of the Union State.

Keywords: Russian Federation, Republic of Belarus, Union State, integration, CIS, post-Soviet space

For citation: Antonenko A.P. The project of the Union State of Russia and Byelarus: development factors, stagnation, revival. *Orthodoxia*. 2021. №2. C. 166–178. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-2-166-178

About the author

Alexei Petrovich Antonenko — Candidate of Juridical Sciences, specialist in the legal structure and situation of the Russian-Byelarusian Union State, constitutional and municipal law; e-mail: antaleksej@yandex.ru

Общерусская идея против белорусского национализма: варианты национального самоопределения белорусов¹

Аннотация. Рассматривается конкуренция альтернативных проектов национального самоопределения белорусов: общерусская идея и белорусский этнический национализм. Ситуация в отношениях между Белоруссией, Украиной и Россией является примером борьбы интеграционных и сепаратистских тенденций. Интеграционная тенденция олицетворяется идеей большой русской нации, включающей все этнические группы восточных славян, и «большого» русского языка как совокупности всех восточнославянских наречий, объединённых общей литературной формой. Сепаратистское начало олицетворяют белорусский и украинский национальные проекты, выступающие за формирование

¹ В статье с согласия редакции использованы следующие тексты работ автора: Шимов В.В. Белорусская идентичность и общерусская идея. *Белорусская идея: история и реальность. Национально-государственная идентичность и общественные настроения в странах Евразийского экономического союза: Сборник статей*. Сост. П.В. Святенков. М.: АНО «Аналитический центр инновационных проектов и технологий», 2016: 163–87; Шимов В.В. Белорусы и проблемы «родного языка». *Современная Европа*. 2012; (1): 97–108; Шимов В.В. Истоки билингвизма в Беларуси и Украине. *Беларуская думка*. 2013; (6): 46–52; Шимов В.В. Мировоззренческие истоки национальной политики большевиков. *Социология. Журнал Белорусского государственного университета*. 2019; (2): 93–8; Шимов В.В. Языковой вопрос как фактор потенциальной политической нестабильности в Беларуси. *Социология. Журнал Белорусского государственного университета*. 2020; (1): 67–70.

белорусской и украинской наций с отдельными литературными языками. Отмечается, что дезинтеграционные тенденции были, прежде всего, связаны с попаданием Западной Руси в зону польско-католического геополитического и культурного влияния.

Революционные потрясения непосредственно отразились и на решении национального вопроса на землях исторической Западной Руси. В первое время большевиками поощряется белорусское и украинское национальные движения, а также борьба с общерусской концепцией как проявлением российского «великодержавного шовинизма». Разворачивается политика «коренизации», а несогласные с ней шельмуются как «великодержавные шовинисты».

Однако позже происходит переход от доктрины «экспорта революции» к доктрине «построения социализма в одной стране». Потребовалась выработка советского патриотизма, превалирующего над национальными и региональными идентичностями. Советское руководство обратилось к смыслам и символам Российской империи (адаптируя их под коммунистическую идеологию), на геополитической базе которой и возник СССР.

После войны в СССР происходила фактическая национальная интеграция восточных славян по общерусской модели. Однако процесс этот шёл во многом спонтанно, не будучи концептуально осмысленным и признанным. Несмотря на отказ от «коренизации» в её радикальных формах, советская власть так окончательно и не отошла от «ленинской национальной политики». Возник разрыв между объективно протекавшей интеграцией восточных славян на общерусской основе и декларируемой государством национальной обособленностью, пусть и «братских», народов. В результате происходила геттоизация националистической гуманитарной интеллигенции, которая оккупировала культурно-просветительскую инфраструктуру Белоруссии и Украины, но, однако, не была востребована основной массой населения, ориентированной на пространство русскоязычной культуры.

В постсоветское время украинский и белорусский национальные проекты получают второй шанс. Проводятся параллели с ситуацией на Украине. Отмечается противоречивость и незавершённость процессов национального самоопределения белорусского общества, чреватая конфликтами в дальнейшем.

Ключевые слова: нация, национализм, воображаемые сообщества, язык, идентичность, Белоруссия, общерусская идея

Для цитирования: Шимов В.В. Общерусская идея против белорусского национализма: варианты национального самоопределения белорусов. *Ортодоксия*. 2021; №2. С. 179–204. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-2-179-204

Б. Андерсон определил нацию как «воображаемое сообщество», существующее как продукт коллективного «воображения» своих членов. Любая нация, даже численно относительно небольшая, является неконтактной социальной группой, большинство участников которой лично не знают и никогда не узнают друг друга. Поэтому такое сообщество может существовать только как воображаемое, т. е. посредством воспроизводства образов, представляющих данное сообщество как внутренне интегрированную целостность — нацию. Эти образы могут быть самые разнообразные — представления об общности происхождения и истории, государственная символика, географические карты, обозначающие национальную территорию, некие неформальные символы (например, неформальные символы Белоруссии — аист или зубр) и т. п. Важным элементом этого образного ряда является национальный язык. Следует отметить, что большинство национальных движений Европы носили именно языковой характер. Этим Европа отличается, например, от Америки (как Северной, так и Южной), где формирование наций происходило на основе гражданского противостояния колоний и метрополий, говоривших на одном языке (английском, французском, испанском или португальском). В Европе, где на малом пространстве сконцентрировано большое разнообразие этнических групп, язык закономерно стал символом национальной особенности.

Говоря о нации как о продукте «воображения», то же самое можно утверждать и в отношении национального языка. Очевидно, следует различать язык как живую речь, средство непосредственной коммуникации между конкретными людьми, и образ языка как атрибут того или иного национального сообщества. Национальный язык не является некой объективной реальностью — он является продуктом *концептуальной обработки* этой реальности. Действительно, в ряде случаев оказывается достаточно сложным провести границы между близкородственными наречиями и диалектами, а также обосновать либо принадлежность тех или иных наречий к одному языку, либо их лингвистическую обособленность. Кроме того, нередко национальным активистам приходится противостоять тенденциям языковой ассимиляции, когда население, язык которого по тем или иным причинам оказался социально непрестижным, постепенно переходит на более «престижный» язык. Во всех этих случаях речь идёт о создании образа языка, который служит для национальной консолидации и мобилизации, а также

для обособления от соседних, зачастую близкородственных, этнических групп.

В европейской истории были нередки случаи, когда определить границы «воображаемых» и соответствующих им языковых сообществ оказывалось достаточно непросто. В таких ситуациях речь обычно шла об этнически и лингвистически близкородственных группах, тесно связанных друг с другом исторически. Как следствие, определить статус таких групп оказывается зачастую затруднительным. В результате возникают конкурирующие национальные проекты, включающие одни и те же территории и население в состав разных «воображаемых сообществ». В предельно общем виде эти проекты можно разделить на два типа: интеграционные и сепаратистские.

Интеграционные проекты предполагают включение в состав единого «воображаемого сообщества» нескольких близкородственных этноязыковых групп. При этом этноязыковые различия между ними рассматриваются как местное историко-культурное, этнографическое и диалектное своеобразие. Подобная модель предполагает формирование единого литературного языка, который представляет собой либо «искусственное» наддиалектное койне, либо литературно обработанную форму диалекта этнической группы, «доминантной» в данном национальном сообществе. Существование прочих диалектов и наречий также допускается (причём они также могут получить определённую степень литературной обработки и найти применение в публичной сфере), но они занимают подчинённое положение по отношению к «общенациональному» языковому стандарту.

Сепаратистские проекты, напротив, стремятся к национальному обособлению подобных этноязыковых групп. В таком случае все этнографические, лингвистические и историко-культурные особенности рассматриваются как признаки национального отличия, а на основе местных наречий и диалектов формируются отдельные национальные языки, причём формирование этих языков идёт таким путём, чтобы максимально отдалить их от близкородственных языков соседей.

Нацию принято рассматривать как феномен Нового времени, возникающий не раньше XVII–XVIII веков (Западная Европа) и XIX–XX веков (Центральная и Восточная Европа). Вместе с тем, очевидно, что в Новое время нации возникают не на «пустом месте» — их возникновение во многом подготавливалось предшествующим

историческим развитием той или иной территории. Историческая и культурная связность тех или иных территорий формируется задолго до появления самой «национальной идеи» и является обязательным условием возникновения последней. Так, возникновение единой немецкой нации было бы невозможным без тесной историко-культурной связности немецких земель, сложившейся в предшествующие исторические периоды. Такая связность далеко не всегда предполагает политическое единство — немецкие земли (как и итальянские) вплоть до середины XIX века существовали в форме обособленных образований, что, однако, не отменяло интеграционных тенденций, приведших к возникновению идеи единых германской и итальянской наций. Франция, напротив, уже в донациональный период была объединена в единое государство в форме абсолютной монархии, что значительно облегчило и ускорило национальную интеграцию этнически очень разнородных территорий. В любом случае, историко-культурная связность, в той или иной форме возникшая в донациональный период, является необходимой предпосылкой возникновения национальной идеи в Новое время.

Нередки ситуации, когда грань между двумя вышеописанными ситуациями провести оказывается достаточно сложно, т. е. определённая историко-культурная связность сопровождается наличием региональных «сепаратистских» проектов, и победа интеграционных или дезинтеграционных тенденций зависит от конкретного стечения исторических обстоятельств, вмешательства внешних заинтересованных сил и т. п.

Восточные славяне или русские?

Ситуация в отношениях между Белоруссией, Украиной и Россией также является примером борьбы интеграционных и дезинтеграционных, или сепаратистских, тенденций. Интеграционная тенденция здесь олицетворяется идеей большой русской нации, включающей в себя все этнические группы восточных славян, и «большого» русского языка как совокупности всех восточнославянских наречий, объединённых общей литературной формой. При этом определение «русский» выступает как совокупное, собирательное обозначение восточных славян (собственно, понятие «восточные славяне» и было введено в оборот для вытеснения этого собирательного значения слова «русские»). Соответственно, сепаратистское начало олицетворяют белорусский и украинский национальные проекты, выступающие за формирование белорусской

и украинской наций с отдельными литературными языками и противостоящие общерусской идее. Понятие «русский» в этой парадигме сужается до обозначения одной из (хотя и крупнейшей) этнических групп восточных славян, в дореволюционной традиции определявшихся как «великороссы».

Идеи национального единства большого русского народа, включающего в себя всех восточных славян, восходят к представлениям о древнерусском государстве — Киевской Руси, — положившем начало той историко-культурной связности, которая привела к консолидации близкородственных славянских этнических групп в единый русский народ. Соответственно, основной задачей сепаратистских проектов является попытка оспорить эту историко-культурную связность. Радикальные белорусские и украинские националисты в своём стремлении к этому нередко доходят до полного отрицания какого-либо родства между восточнославянскими народами. Так, в украинском национализме популярна «теория», в соответствии с которой «истинной Русью» является только Украина, в то время как русские-великороссы являются инородцами, «похитившими» у настоящих русских — украинцев — их имя. В Белоруссии, напротив, местными националистами нередко отрицается не только русская, но и славянская этничность белорусов (белорусы как славянизированные балты). Помимо данных, весьма экстравагантных, концепций, на бытовом уровне и в научном сообществе сохраняет популярность советская концепция этнического генезиса восточных славян, в соответствии с которой существовавшая в киевский период древнерусская общность впоследствии распалась на три народности — (велико)русскую, украинскую и белорусскую, — давших впоследствии начало трём соответствующим нациям.

Таким образом, «национальные» концепции истории либо полностью отрицают существование историко-культурной и даже этнической связности между Белоруссией, Украиной и Россией, либо признают такую связность в далёком прошлом, постулируя её полный распад к Новому времени.

Природа белорусско-украинского сепаратизма

Говоря о дезинтеграционных тенденциях, не следует забывать, что эти тенденции были, прежде всего, связаны не с неким «особым путём», отличным от России, выбранным Белоруссией и Украиной,

а с попаданием Западной Руси в зону польско-католического геополитического и культурного влияния. Именно это влияние и было основным фактором, оказывавшим «возмущающее» воздействие на самосознание предков белорусов и украинцев. Причём это воздействие было двояким.

С одной стороны, польско-католический экспансионизм порождал сопротивление западнорусского православного населения и побуждал его искать помощи и поддержки у набиравшего силы Московского государства. Таким образом, польская экспансия парадоксальным образом стимулировала контакты между Западной и Восточной (Московской) Русью и не давала «угаснуть» идее общерусского единства. Более того, нарастающее давление со стороны католиков способствовало росту престижа и авторитета Московского государства — защитника православных — в глазах жителей Западной Руси. Благодаря этому общерусская идентичность из «киевоцентричной» постепенно становится «московскоцентричной».

Итогом этих тенденций и стала общерусская национальная идея, причём своё развитие она получила не только на западнорусских землях в составе Российской империи, но и в Галиции и Карпатской Руси, подконтрольных Австро-Венгрии. К этому времени окончательно оформляется «московскоцентричный» характер русской идентичности (неслучайно именно в XIX веке А.С. Пушкин произнесёт сакраментальную поэтическую фразу «Москва! Как много в этом звуке для сердца русского слилось»). Великороссия становится геополитическим и культурным лидером русского мира. Созданные здесь культурно-языковые стандарты начинают восприниматься людьми как образцы русской ориентации в Западной Руси. Белорусский и украинский (малорусский) языки воспринимаются как провинциальные региональные варианты общерусского языка, литературным стандартом которого становится созданный на преимущественно великорусской основе язык «московско-петербургского» периода. Подобное восприятие не несло в себе ничего обидного и унижительного для белорусов и украинцев/малорусов, отражая объективное для того времени соотношение культурных потенциалов трёх частей исторической Руси.

Особо следует подчеркнуть, что общерусская идея вовсе не отказывала белорусскому и малорусскому/украинскому языку в праве на существование и развитие и вполне лояльно относилась к существованию региональных литературных норм. Однако, в отличие

от белорусского и украинского национализма, видевших в распространении русского литературного в Белоруссии и Украине угрозу местным языкам, общерусская идея рассматривала сосуществование общерусской литературной нормы наравне с местными наречиями как органичное и взаимодополняющее. Вот как, в частности, формулировал свой взгляд на соотношение белорусского и русского литературного языков западнорусский лингвист и этнограф Е.Ф. Карский: «Литература белорусская, отличающаяся жизненностью, как провинциальная, будет существовать и развиваться. Что же касается белорусского языка, которым говорит простой народ, то, желая ему всякого процветания в будущем даже до мирового значения, я по вопросу о введении его сейчас в науку как языка высшего и даже среднего преподавания держусь приблизительно такого же взгляда, какой был высказан в последнее время и одним беспристрастным поляком (проф. И.А. Бодуэном-де-Куртенэ), именно, «что белорусский язык столь близок к языку великорусскому, что ему вряд ли удастся удержаться рядом с этим последним. Для нужд изящной литературы и для нужд науки, белорусы будут, вероятно, пользоваться и впредь языком, выросшим на великорусской почве» — прибавим от себя — не без участия других русских наречий, в том числе и белорусского» (Карский 2007: 648).

Таким образом, общерусская национальная идея была объективным следствием этнополитических процессов на пространстве исторической Руси, свидетельствующим, что культурная связность этого пространства никогда не прерывалась.

С другой стороны, длительное господство Польши в Западной Руси способствовало упадку и ослаблению западнорусской культуры, вытеснению людей русской ориентации из политической и культурной жизни государства, стимулировало польскую ассимиляцию местного населения, прежде всего, аристократии. Рост католического экспансионизма способствовал оттоку значительной части русских православных элит в Московское государство: так, после Кревской и Городельской уний, зафиксировавших привилегированное положение католиков, произошёл массовый исход русских князей, включая обрусевших Гедиминовичей, в Москву. Впоследствии многие видные западнорусские православные деятели, такие, как Симеон Полоцкий, также предпочитали эмиграцию в Москву политической борьбе с польско-католическим экспансионизмом у себя на родине. Всё это снижало «иммунитет» западнорусского общества,

подрывало его способность к сопротивлению культурной и политической экспансии с Запада. С другой стороны, ситуация в Великом княжестве Литовском (ВКЛ) и Речи Посполитой способствовала выдвиганию на первые позиции в западнорусском обществе конформных элементов, готовых пожертвовать ради политического благополучия традиционной религиозной и культурно-языковой идентичностью.

Всё это способствовало глубокому упадку западнорусской культуры в XVII–XVIII веках. Она низводится на уровень «попа и холопа», облик же «высокой» культуры определяет полонизированная аристократия и мелкая шляхта. Имена многих видных деятелей польской культуры и истории этого периода связаны с территорией нынешних Белоруссии и Западной Украины, что порождает в польском сознании восприятие этих земель как «своих». Кардинально преобразуется культурный ландшафт — в этот период архитектурный облик Западной Руси в значительной степени определяется католическими костёлами и монастырями, помпезными зданиями иезуитских коллегий, усадьбами польских помещиков и т. п. Большинство архитектурных памятников, сохранившихся на территории Белоруссии, относятся именно к «польскому» периоду, что нередко создаёт искажённое представление об истории и культуре страны.

Мощное польское присутствие существенно осложняло и тормозило интеграцию Западной и Восточной Руси в рамках Российской империи: поляки грезил о возрождении Речи Посполитой в её «исконных» границах и стремились заручиться поддержкой среди западнорусского населения, агитируя его в пропольском и антироссийском духе. Несмотря на то, что в XIX веке Западная Русь уже входит в состав России, здесь по-прежнему идёт ожесточённая борьба за умы и сердца местного населения. Помимо собственно поляков и ополяченных, в Западной Руси сложились группы с деформированной «переходной» идентичностью, явившиеся продуктом неполной, незавершённой полонизации. Они во многом утратили связь с русской традицией, но в то же время всё ещё сохраняли особую «местную» идентичность, отличную от общепольской.

Формированию подобной «переходной» идентичности, в частности, поспособствовало униячество. Уния в своё время была попыткой компромисса определённых западнорусских кругов между лояльностью польско-литовскому государству и сохранением русской идентичности. В конечном счёте уния превратилась в очередной инструмент полонизации, в то же время сохраняя многие элементы православной обрядовости

и старой русской идентичности и не давая униатам окончательно слиться с поляками. Это в свою очередь способствовало по мере ослабления Польши возникновению в униатской среде русофильского течения, лидеры которого во главе с И. Семашко осуществили в 1839 году воссоединение унии с Православием. В то же время, очевидно, что последствия унии сказывались ещё долго после её формальной ликвидации, сохранялась определённая отчуждённость и напряжённость между «древлеправославным» и бывшим униатским населением. Поэтому неудивительно, что бывшая униатская среда становится весьма благодатной для сепаратистских белорусского и украинского проектов, направленных против как русского, так и польского присутствия.

Помимо бывших униатов, к этой группе следует отнести и определённую часть мелкопоместной шляхты, сильно полонизированной, но сохранившей связь с местной «почвой». Эта группа впитала в себя все предубеждения польской культуры против России; в то же время, увлечшись местным этнографическим и фольклорным своеобразием, многие её представители начали противопоставлять себя и полякам. Именно из этой социальной категории вышли многие отцы-основатели белорусской литературы — В. Дунин-Марцинкевич, Ф. Богушевич, Я. Купала и пр.

Помимо вышеобозначенных причин, появлению белорусского и украинского сепаратизма способствовала и социально-политическая обстановка в Российской империи, связанная со сложностью и запутанностью так называемого крестьянского вопроса. Разрешение антагонизма между малочисленным, однако наиболее влиятельным дворянским сословием, составлявшем опору самодержавия, и бесправным положением крестьянского сословия, к которому принадлежала основная масса населения империи, было основной болевой точкой российской общественно-политической жизни XIX — начала XX веков. Реформа 1861 года несколько сняла напряжение, но так и не смогла снять сам «вопрос» с повестки дня. Как следствие, в среде интеллигенции начинают развиваться всевозможные радикальные течения народнического и социалистического толка, направленные на «освобождение» крестьян от имперского самодержавного «гнёта».

Белорусско-украинский сепаратизм стал во многом одним из проявлений этого протестного народнически-социалистического движения. Характеризуя механизмы зарождения украинского национализма, О. Неменский отмечает, что «именно на идее «хождения в народ»

и вырос в Малороссии свой сельский национализм. Этому способствовало и то, что оторванная от городской среды старая сельская культура сохраняла заметное своеобразие различных исторических регионов, в культуре верхов почти не выраженное. А в условиях продолжительного господства крепостнических отношений село было более архаичным, чем где-либо в Западной Европе. Именно ситуация сильнейшего отрыва городской культуры от деревенской, общего признания необходимости «идти в село — искать корни нашей культуры» позволила увидеть в региональном сельском диалекте нечто «исконное» и требующее возрождения, а к городской культуре отнестись как к чему-то искусственному и наносному. Само слово «народ» в русском языке обрело значение «сельского люда», что разительно отличает русскую культуру от, например, польской, в которой слово «naród» закрепилось за шляхтой. И если русское общество было озабочено вопросом, как вернуть в «народ» культурные верхи общества, то польская мысль одновременно с этим трудилась над вопросом, как включить в «naród» большие сельские массы, проявившие свою пассивность и безразличие к национальным задачам во время польских восстаний» (Неменский 2010: 56). Сказанное в полной мере может быть отнесено и к Белоруссии. Таким образом, идея «освобождения» крестьянства, увлечение региональным сельским этнографическим колоритом, общий протестный и негативистский настрой в отношении империи определённых слоёв интеллигенции породили в Белоруссии и на Украине сепаратистские движения.

Эти движения, вслед за О. Неменским, правомерно охарактеризовать как «сельский национализм», основанный на поэтизации местного сельского фольклорно-этнографического своеобразия и противопоставлении этого своеобразия общерусской городской культуре. На первых порах оба национальных движения, «левые», «социалистические» по своей сути, концентрировались преимущественно на текущей социальной проблематике, будучи мало озабоченными конструированием национально-исторических мифов. В фокусе как белорусской, так и украинской литературы, возникших в этот период, был простой крестьянин, «мужик», и его бытовые трудности, порождённые несправедливым социальным порядком империи. Эта особенность — концентрация на «тяжкой доле мужика» — позволила охарактеризовать западнорусскому лингвисту и этнографу Е. Карскому современную ему белорусскую литературу как «ноющую».

Впоследствии, осознав необходимость создания собственного исторического мифа, белорусское и украинское движение столкнулись с серьёзными проблемами. В отличие от общерусского национально-го мифа, опиравшегося на солидную научную и доказательную базу, обосновать многовековое бытие самостоятельных белорусского и украинского народов, и уж тем более их стремление к государственному суверенитету, было практически невозможно.

Украинское движение имело определённую историческую мифологию, связанную с казачьим движением XVI–XVII веков, однако закономерно буксовало, пытаясь продлить «украинскую» историю ещё дальше в прошлое, где «Украина» неизбежно «растворялась» в Руси. Это привело к неуклюжим попыткам объявить древнерусское прошлое исключительным достоянием Украины, предпринятым исторической школой М. Грушевского и «творчески» развиваемым в современной Украине. В советское время эту проблему попытались решить посредством концепции распада древнерусской народности на три самостоятельных восточнославянских этноса, примерной датой распада был объявлен XIV век.

В белорусском национальном движении дела с исторической мифологией обстояли ещё хуже. Собственно, об этом свидетельствует вся ранняя белорусская литература, бывшая абсолютно неисторичной и сконцентрированной исключительно на сельском микрокосме «мужика». Собственно, само использование этнонима «белорусы», заимствуемого из общерусской триады великорусы-малорусы-белорусы, говорит об «исторической нищете» белорусского национализма. Одной из первых ярких попыток создания белорусского исторического мифа можно считать известное стихотворение Максима Богдановича о «литовской Погоне»², в котором обосновывается преемственность Белоруссии по отношению к Великому княжеству Литовскому. Однако проблема литвинского мифа заключалась в том, что в тот период он являлся «панской» идеологией, т. е. региональной идеологией местных польских помещиков, чья идентичность выражалась по формуле «роду литовского, нации польской». Учитывая, что в образе «польского пана» воплощалось чуждое для белорусского «мужика» угнетающее социальное начало, перспективы усвоения белорусским крестьянством «литвинской» мифологии были, по меньшей мере, сомнительными. Кроме того, «литвинскую»

² Богданович М. *Погоня*. — URL: <https://www.chitalnya.ru/work/858150/> (дата обращения: 21.09.2021).

мифологию активно использовал и адаптировал к своим нуждам литовский этнический национализм. «Литвинский» миф, неразрывно связанный с местной традицией католицизма, был вполне органичен как для поляков, так и для литовцев; для белорусов, несмотря на многовековое пребывание в составе Великого княжества Литовского, «литвинская» идея так и осталась чуждой. Тем не менее, поскольку помимо ВКЛ русской идее в Белоруссии ничего больше противопоставить нельзя, на протяжении XX века «литвинская» мифология постепенно укореняется в качестве мейнстрима белорусского национализма.

Наконец, ещё одним фактором, подпитывавшим как белорусское, так и украинское движение, была своеобразная психологическая мотивация. Белорусское и украинское движения наибольшую активность проявили в литературно-художественной сфере. Однако их критики из общерусского лагеря всегда отмечали достаточно низкое качество литературных произведений на белорусском и украинском языке. Они объясняли это тем, что побудительным мотивом к созданию белорусской и украинской литературы явилась именно посредственность литераторов, не выдерживающих конкуренцию в общерусском культурном пространстве. Вот как это сформулировал российский общественно-политический деятель, белорус по происхождению Иван Солоневич: «Я — стопроцентный белорус. Так сказать, “изменник родине” по самостийному определению. наших собственных белорусских самостийников я знаю как облупленных. Вся эта самостийность не есть ни убеждение, ни любовь к родному краю — это есть несколько особый комплекс неполноценности: довольно большие вождения и весьма малая потенция — на рубль амбиции и на грош амуниции. Какой-нибудь Янко Купала, так сказать белорусский Пушкин, в масштабах большой культуры не был бы известен вовсе никому. Тарас Шевченко — калибром чуть-чуть побольше Янки Купалы, понимал, вероятно, и сам, что до Гоголя ему никак не дорасти. Лучше быть первым в деревне, чем вторым в Риме. Или — третьим в деревне, чем десятым в Риме.

Первая решающая черта всякой самостийности есть её вопиющая бездарность. Если бы Гоголь писал по-украински, он так и не поднялся бы выше уровня какого-нибудь Винниченки. Если бы Бернард Шоу писал бы на своём ирландском диалекте — его бы никто в мире не знал. Если бы Ллойд Джордж говорил только на своём кельтском наречии — он остался бы, вероятно, чем-то вроде волостного писаря.

Большому кораблю нужно большое плавание, а для большого плавания нужен соответствующий простор. Всякий талант будет рваться к простору, а не к тесноте. Всякая бездарность будет стремиться отгородить свою щель. И с ненавистью смотреть на всякий простор»³. Возможно, И. Солоневич излишне резко оценил литературные дарования Я. Купалы и его соратников, однако то, что мотив «лучше быть первым в деревне, чем вторым в Риме» был весьма привлекателен для многих литераторов средней руки, представляется вполне правдоподобным.

Таким образом, возникновение белорусского и украинского движений в Новое время было обусловлено целым комплексом причин. Это и «возмущающее» воздействие со стороны Польши, стремившейся сохранить Западную Русь в зоне своего геополитического влияния, и неразрешённость «крестьянского вопроса», региональным проявлением которого был в том числе белорусско-украинский сепаратизм, и, наконец, субъективные причины психологического свойства, побуждавшие отдельных региональных деятелей (прежде всего, литераторов средней руки) противопоставлять себя как империи, так и большой русской культуре в целом.

Следует отметить, что само по себе наличие автономистских и сепаратистских тенденций, а также напряжённость в отношениях между центром и регионами — явления вполне нормальные и закономерные для такого крупного и внутренне разнообразного государства, как Россия. Белорусский и украинский сепаратизмы в этом отношении не были уникальны и стояли в одном ряду с другими русскими региональными сепаратизмами, заявившими о себе к началу XX века — сибирским областничеством и сепаратизмом донского казачества («донской» сепаратизм убедительно описал в своём выдающемся романе «Тихий Дон» М. Шолохов).

Украинский и белорусский сепаратизмы отличались от двух последних лишь тем, что заявили о себе гораздо громче, что было связано со специфическим положением Западной Руси на геополитическом и цивилизационном пограничье. «Возмущающее» воздействие со стороны внешних сил — не только Польши, но также Австрии и Германии — оспаривавших геополитическое лидерство России на этой территории, было

³ Солоневич В. Наша страна. О сепаратных виселицах. *Информационно-аналитический сайт «Альтернатива»*. 2011 г., 30 мая. — URL: <http://alternatio.org/articles/articles/item/99-наша-страна-о-сепаратных-виселицах> (дата обращения: 22.09.2021).

важным фактором, подливавшем масло в огонь местных сепаратизмов. Это придавало им большую значимость и заметность в сравнении с аналогичными по своей сути сибирским или донским сепаратизмами, подобной «подпитки» не имевшими.

Советский инкубатор наций

Революционные потрясения привели к кардинальной смене политико-идеологического фона в России, что непосредственно отразилось и на решении национального вопроса на землях исторической Западной Руси.

Большевики, пришедшие к власти после Октябрьской революции, отличались крайним неприятием общерусской идеи, рассматривая её как форму «великодержавного шовинизма» господствующей нации, осуществляющей колониальное угнетение прочих народов России, включая белорусов и украинцев. В своей позиции по национальному вопросу большевики руководствовались классовой теорией, перенося концепцию классовой борьбы и на национальные отношения. Как и классы, нации подразделялись большевиками на угнетаемые (т. е. объекты колониальной эксплуатации) и угнетающие (империалистические нации, эксплуатирующие колонии в своих эгоистических интересах). В связи с этим национальные движения «угнетаемых» наций оценивались как по определению прогрессивные и ориентированные на социалистическую революцию, поскольку основной задачей таких движений является устранение капиталистической эксплуатации со стороны наций-угнетателей. Соответственно, национализм «угнетающих» наций был в большевистской трактовке ничем иным, как явлением сугубо реакционным, направленным на поддержание и укрепление колониальной эксплуатации. Исходя из этого, задачей социалистической революции является поддержка национальных движений угнетённых народов и борьба с реакционным национализмом империалистических наций. Применительно к бывшей Российской империи данная схема выглядела так: существует единственная угнетающая нация — великорусская, которая притесняет и эксплуатирует все остальные народности. Исходя из этой схемы, основной задачей большевиков становилась борьба с русским «великодержавным шовинизмом» и стимулирование национального развития «угнетённых» народностей. Советский Союз рассматривался ранними большевиками как прообраз будущей мировой

социалистической федерации: свободного объединения национальных республик, связанных общими социально-политическими идеалами и социалистическим (впоследствии — коммунистическим) способом производства. Создание социалистического государства, в котором «угнетённые» народности получили свободу национального развития, по мысли большевиков, должно было стимулировать развитие освободительного движения угнетённых народов во всём мире и, таким образом, приблизить мировую социалистическую революцию.

Данная национальная доктрина закономерно обуславливала поддержку большевиками белорусского и украинского национальных движений, а также борьбу с общерусской концепцией как проявлением российского «великодержавного шовинизма», направленного на национальное угнетение и ассимиляцию белорусов и украинцев. В республиках развивается политика «коренизации», состоявшая в форсированной литературной обработке и кодификации белорусского и украинского языков, а также во внедрении этих языков во все сферы жизни вместо русского. Несогласные с подобной политикой шельмуются как «великодержавные шовинисты». Странники общерусской идеи, расцениваемые как «контрреволюционный элемент», либо выдавливались в эмиграцию, либо физически уничтожались, либо сами добровольно уходили с публичного поля в целях личной безопасности. Таким образом, общерусская доктрина практически вытесняется из публичного пространства и массового сознания. Общерусская идея получает своё дальнейшее развитие в белой эмиграции, где выходит немало работ, критикующих с общерусских позиций национальную политику большевиков, а также белорусский и украинский национализм. Однако внутри СССР эта концепция становится табуированной и предосудительной, более того, высказывать общерусские взгляды становится опасным для жизни. Вся культурно-просветительская и информационная сфера Белоруссии и Украины оказывается под контролем националистических деятелей; широкомасштабная индоктринация населения в национальном духе осуществляется посредством официальной пропаганды и системы школьного образования. Таким образом, мировоззрение большевиков и основанная на этом мировоззрении национальная политика советской власти открыли невиданные ранее возможности для реализации белорусского и украинского проектов, устранив из политико-идеологического пространства основного их конкурента — общерусскую идею.

В то же время «победа» национальных активистов оказалось пирровой. Авторитаризм и склонность к насилию большевистской власти, сыгравшие им поначалу на руку, в 1930-е годы обернулась против них самих.

В 1930-е годы происходит переход от доктрины «экспорта революции» к доктрине «построения социализма в одной стране». Собственно, вся предыдущая политика в национальной сфере и была ориентирована на «экспорт революции»: обуздывая «великодержавный шовинизм» господствующей нации и поощряя развитие «угнетённых» народностей, СССР должен был служить путеводной звездой для всемирного освободительного движения порабождённых народов. В 1930-е годы СССР перестаёт рассматриваться как модель Мировой федерации — идея «построения социализма в одной стране» требовала максимальной консолидации и централизации советской государственности, а также выработки особого советского патриотизма, превалирующего над национальными и региональными идентичностями. Чувство исторического оптимизма, связанное с ожиданиями скорой мировой революции, сменяется мрачным ощущением осаждённой, угрожаемой со всех сторон крепости. В этих условиях проведение дальнейшей «коренизации», стимулирующей развитие локальных национальных идентичностей в ущерб общегосударственной, начинает расцениваться как противоречащее и угрожающее общесоюзным интересам. Как следствие, партийные и национально-культурные элиты, связанные с осуществлением «коренизации», в духе времени подвергаются чисткам и репрессиям.

Трагическому финалу национальных элит способствовало и изначальное несовпадение интересов центрального руководства компартии и национальных деятелей на местах. Если для центрального руководства национальный вопрос имел во многом второстепенное значение и рассматривался как одно из средств решения глобальной задачи построения социализма/коммунизма, то для национальных активистов на местах, напротив, национальный вопрос выходил на первое место, а создаваемые большевиками государственно-политические структуры использовались как инструмент «национального строительства». В 1920-е годы в руководство Белоруссии и особенно Украины нередко попадают люди, входившие до революции в социалистические партии небольшевистской направленности. Кроме того, весомую роль играют и многие национальные активисты, ранее в принципе не замеченные в активной поддержке социалистических идей, но пошедшие на компромисс с советской

властью. Так, культурным строительством в БССР в 1920-е годы руководили многие деятели Белорусской народной республики — антибольшевистского квазигосударства, провозглашённого в 1918 году в условиях немецкой оккупации. Всё это создавало серьёзный конфликтный потенциал между центром и национальными партийными организациями, однако в условиях относительной внутрипартийной демократии 1920-х годов он более или менее успешно гасился. В 1930-е годы, с возобладанием централизаторских тенденций, подобное положение признаётся нетерпимым, что приводит к масштабной «чистке» республиканских партийных аппаратов и интеллигенции от «националистических элементов». Целью этой «чистки» становится выдвижение на местах новых элит, безусловно лояльных центру и ориентированных на выполнение задач, поставленных перед ними центральным руководством.

СССР как оплот и крепость мирового социализма в бессрочной осаде вражеских сил требовал принципиально иной легитимации, нежели СССР как, по сути, временное образование, прообраз мировой социалистической федерации, которая должна возникнуть после мировой революции, ожидаемой со дня на день. СССР превращался в долгосрочную геополитическую реальность, которая должна была обрести самооценку в глазах собственных граждан. Иными словами, возникает запрос на советский патриотизм. Вполне закономерно, что советское руководство не стало изобретать подобный патриотизм с чистого листа, а обратилось к смыслам и символам Российской империи (разумеется, адаптируя их под коммунистическую идеологию), на геополитической базе которой и возник СССР.

Постепенная реабилитация многих символов, традиций и обычаев дореволюционной России, а также знаковых персонажей российской истории (Суворов, Кутузов, Пётр I) начинается в 1930-е годы и достигает своего пика в ходе Великой отечественной войны. Само её название напрямую указывает на преемственность советской освободительной эпопеи событиям 1812 года, знаменовавшим собой воинский триумф императорской России. В послевоенную эпоху державническая идеология, основанная на памяти о войне, фактически заменяет собой утопическую коммунистическую идею, вера в которую слабеет год от года.

Все эти идеологические изменения отразились и на национальной политике в отношении восточных славян, в совокупности составлявших около 80 % жителей СССР. С определёнными оговорками можно говорить о том, что в послевоенном СССР произошёл частичный возврат

к общерусской доктрине, рассматривавшей восточнославянское население как основной оплот государства. Формируется доктрина «трёх братских народов», связанных общими этнокультурными корнями и внёшими ключевой вклад в советское государственное строительство. Свою лепту в концепцию «восточнославянского братства» внесла и мифология Великой отечественной войны: основной кадровый резерв Советской Армии составляли именно восточные славяне, основной театр военных действий и «культовые» места боевой славы были также связаны, прежде всего, с тремя восточнославянскими республиками.

Сворачивание политики «коренизации» значительно ослабило искусственную поддержку националистических проектов на Украине и особенно в Белоруссии, где националистические тенденции изначально были более слабыми. Благодаря этому поборники национализма во многом утратили возможность сопротивляться естественной «гравитации» русскоязычной культуры. Интенсивная индустриализация и урбанизация, формирование единого народно-хозяйственного комплекса СССР, в рамках которого основным средством коммуникации был русский язык — всё это способствовало массовому овладению белорусами и украинцами русским литературным языком. Учитывая прозрачность и размытость языковых границ, обусловленные близостью восточнославянских наречий, переход с сельского разговорного белорусского или украинского языка на русский литературный проходил безболезненно и незаметно.

Белорусский и украинский языки, само существование которых поддерживалось замкнутостью и изолированностью сельского образа жизни, стремительно утрачивали почву в условиях урбанистической цивилизации, жившей в ритме большого культурного пространства. Эту печальную для себя ситуацию вынуждены были признавать и поборники «национальной идеи». Вот что, в частности, писал «корифей» белорусской литературы Василь Быков о судьбе белорусского языка: «Будучи рождённым на сельских, лесных просторах, многие столетия выражавший душу и дух белорусского крестьянства, этот язык плохо адаптируется к новым, далеко не крестьянским условиям. Великолепно приспособленный к сельской природе, крестьянскому быту, он оказался чужим среди каменных громад города, в бензиновом чаду урбанизированного общества» (цит. по: Коряков 2002: 70).

Таким образом, в СССР происходила фактическая национальная интеграция восточных славян по общерусской модели. Однако процесс

этот шёл во многом спонтанно, «самотёком», не будучи концептуально осмысленным, осознанным и признанным, что не позволило ему обрести логически завершённой формы. Несмотря на отказ от «коренизации» (т. е. поддержки национализма в союзных республиках) в её радикальных формах, советская власть так никогда окончательно и не отошла от «ленинской национальной политики», неотъемлемой частью которой и была эта самая «коренизация». В отношении Белоруссии и Украины советская национальная политика пыталась сочетать две, по сути, несочетаемые вещи: с одной стороны, способствовать этнополитической консолидации восточных славян и, с другой стороны, оберегать «национальную самобытность» белорусов и украинцев, понимаемую во вполне националистическом духе. По сути, это была попытка «скрестить» общерусскую идею с белорусским и украинским национализмом. Так, идея «трёх братских народов» несла в себе националистическое представление о русских, белорусах и украинцах как о трёх отдельных народах. Понятие «русский», исконно бывшее общим, собирательным для всех восточных славян, сужается до обозначения только одной из этнических групп, в дореволюционной традиции известной как «великороссы». Называть белорусов и украинцев русскими отныне считается предосудительным и оскорбляющим их национальные чувства. Каждому из трёх народов предписывалось иметь самостоятельную национальную культуру на основе «своего» языка. В то же время все три народа объявлялись «братскими», т. е. стремящимися к политическому единству в рамках общего государства. «Братство» обосновывалось во вполне общерусском духе апелляцией к Киевской Руси как общей исторической колыбели. Результатом этой политики была продолжавшаяся на протяжении всего советского периода поддержка деятелей националистической ориентации, которые воспринимались как носители «братских» культурных традиций и в силу этого получали полное доминирование в сфере культуры. Между тем, под маской творческих союзов «братских» писателей, театральных деятелей, художников и т. п. продолжала развиваться всё та же националистическая, антирусская по своей природе, традиция.

Таким образом, возникал разрыв между объективно протекавшей интеграцией восточных славян на общерусской национальной основе и декларируемой государством национальной обособленностью, пусть и «братских», белорусского, русского и украинского народов. В результате происходила изоляция, геттоизация националистической гуманитарной

интеллекции, которая фактически оккупировала культурно-просветительскую инфраструктуру Белоруссии и Украины, однако совершенно не была востребована основной массой населения, ориентированной на пространство русскоязычной культуры. Это способствовало усугублению фобий и комплексов, агрессии и ксенофобии в среде националистов: они винили Россию в ассимиляции и русификации белорусов и украинцев и одновременно видели себя в качестве этаких национальных «мессий», призванных возродить якобы погибающие нации.

В то же время самосознание русскоязычного большинства оставалось размытым и неопределённым, поскольку открытое манифестирование русскости в Белоруссии и на Украине оставалось фактически под запретом.

После СССР

С распадом СССР националистические проекты в Белоруссии и на Украине получили новый исторический шанс, однако их судьба в обеих республиках складывалась неодинаково.

На Украине с самого момента обретения независимости был взят жёсткий курс на строительство языковой этнонации и агрессивное навязывание украинской идентичности русскоязычному населению. Последнее, в силу отсутствия внутренней организации и размытости собственного самосознания, весьма вяло сопротивлялось этому процессу, хотя события 2014 года выявили глубинный конфликтный потенциал, порождаемый национально-языковым расколом между разными регионами страны.

В Белоруссии, где местный этнический национализм был изначально слабее украинского, и, несмотря на десятилетия советской белорусизации, так практически и не вышел за пределы узкого слоя гуманитарной интеллигенции, сложилась иная ситуация.

Агрессивная политика националистического реванша продлилась в Белоруссии недолго, с 1991 по 1995 год, после чего сменилась более умеренным курсом в несоветском духе, когда русский язык получил статус государственного наравне с белорусским. Была возвращена слегка отретушированная символика времён БССР, а также взят курс на интеграцию и построение Союзного государства с Россией. Естественно, в основе идеи союза с Россией лежали не только соображения экономического прагматизма, но и представления о белорусах и русских как о «братских народах» в духе позднесоветской идеологии.

Вместе с тем, белорусские элиты, заинтересованные в существовании собственного независимого государства и недопущении «поглощения» Белоруссии Россией, шли по пути постепенного дистанцирования белорусской идентичности от русской. Так, несмотря на повсеместное бытовое русскоязычие и формально равный статус белорусского и русского языков, символический приоритет в качестве «родного» всегда имел именно белорусский.

Аналогичным образом, историческое самосознание белорусского общества всё больше привязывается к эпохам Великого княжества Литовского и Речи Посполитой, а также связанным с ними культурному наследию и историческим персоналиям. При этом «русский» пласт истории и культуры, связанный с Древней Русью или Российской империей, а также борьбой православного населения ВКЛ за свою русскую идентичность, практически полностью выпадает из массового сознания.

В контексте набирающего обороты политического соперничества России и ЕС за влияние на западных окраинах бывшего СССР, укоренение подобной идентичности ведёт к постепенному дистанцированию белорусского общества от России и противопоставлению белорусов русским как носителей якобы более «европейской» культуры и цивилизации.

Языковая политика Республики Беларусь, несмотря на формальное двуязычие, по-прежнему основана на советской этноязыковой схеме, противоречащей реальности говорящего по-русски городского общества. «Национальное» ассоциируется исключительно с белорусским языком, создавая у русских и русскоязычных своего рода комплекс вины за использование якобы «чужого» языка и забвение «национальных корней». В перспективе это чревато серьёзным политическим обострением национально-языкового вопроса.

Об авторе

Шимов Всеволод Владимирович — доцент кафедры политологии Белорусского государственного университета, кандидат политических наук; 220006, г. Минск, ул. Ленинградская, 8, кв. 211, e-mail: vs.shimoff@gmail.com

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Карский, Е. Ф. Белорусы: в 3 т. / Е. Ф. Карский. — Минск : Белорусская энциклопедия, 2007. — Т.3. Очерки словесности белорусского племени. Кн. 2. — 701 с.

Коряков, Ю. Б. Языковая ситуация в Белоруссии и типология языковых ситуаций: дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.19 / Ю. Б. Коряков. — Москва, 2002. — 129 с.

Неменский, О. Б. Национализм городской и сельский / О. Б. Неменский // Вопросы национализма. — 2010. — № 1. — С. 49–56.

All-Russian idea versus Byelarussian nationalism: variants of Byelarussians' national self-determination

V. V. Shimov

BELARUSIAN STATE UNIVERSITY
MINSK, BYELORUSSIA

Abstract: This article examines the competition of alternative projects of national self-determination of Byelarussians: the all-Russian idea and Byelarussian ethnic nationalism. The situation between Byelarus, Ukraine and Russia is an example of the struggle of integration and separatist tendencies. The integrationist tendency is embodied by the idea of a big Russian nation, which includes all ethnic groups of the Eastern Slavs, and a “big” Russian language as an aggregate of all East Slavic dialects united by a common literary form. The separatist beginning is embodied by the Byelarussian and Ukrainian national projects, advocating for the formation of the Byelarussian and Ukrainian nations with separate languages. The author notes that the disintegrative tendencies were primarily associated with the entry of Western Russia into the zone of Polish-Catholic geopolitical and cultural influence.

Revolutionary upheavals were also directly reflected in the solution of the national question in the lands of historical Western Russia. At first, the Bolsheviks encouraged the Byelarussian and Ukrainian national movements, as well as the struggle against the all-Russian concept as a manifestation of Russian “great-power chauvinism”. A policy of “korenization” unfolds, and those who disagree with it are denigrated as “great-power chauvinists.”

Later, however, there is a transition from the doctrine of “exporting the revolution” to the doctrine of “building socialism in one country”. Soviet patriotism prevailing over national and regional identities was required. The Soviet leadership turned to the meanings and symbols of the Russian Empire (adapting them to the communist ideology), on the geopolitical basis of which the USSR emerged.

After the war, the USSR was experiencing de facto national integration of the Eastern Slavs on the all-Russian model. However, this process was largely spontaneous without being conceptualized or recognized. Despite the renunciation of “korenization” in its radical forms, the Soviet authorities have not definitively departed from the “Leninist national policy”. There was a gap between the integration of the Eastern Slavs, which was going on objectively on the all-Russian basis, and the national separateness, even though “brotherly”, declared by the state. The result was a ghettoization of the nationalist humanities intelligentsia, which occupied the cultural and educational infrastructure of Byelarus and Ukraine, but was not in demand by the mainstream population, which was focused on the space of Russian-speaking culture.

In the post-Soviet period, the Ukrainian and Byelarusian national projects have received a second chance. The author draws parallels with the situation in Ukraine. The inconsistency and incompleteness of the processes of national self-determination of Byelarusian society, fraught with conflicts in the future, are noted.

Keywords: nation, nationalism, imaginary communities, language, identity, Byelarus, general Russian idea

For citation: Shimov V.V. All-Russian idea versus Byelarusian nationalism: variants of Byelarusians’ national self-determination. *Orthodoxia*. 2021. №2. С. 179–204. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-2-179-204

About the author

Vsevolod Vladimirovich Shimov — Associate Professor of the Department of Political Science of the Belarusian State University, Candidate of Political Sciences. 211, 8 Leningradskaya str., Minsk, 220006, e-mail: vs.shimoff@gmail.com

REFERENCES

Karskiy, E. F. (2007). *Belorusy* [The Belarusians] (Vol. 3, book 2). Minsk: Belaruskaya entsyklopedyya. [In Russian].

Koryakov, Yu. B. (2002). *Yazykovaya situatsiya v Belorussii I tipologiya yazykovykh situatsiy* [Language situation in Belarus and typology of language situations] [Doctoral dissertation]. [In Russian].

Nemenskiy, O. B. (2010). *Natsionalizm gorodskoy I sel'skiy* [Urban and Rural Nationalism]. *Voprosy natsionalizma* [Issues of nationalism], (1), 49–56. [In Russian].

Развитие и состояние современной религиозной ситуации в Беларуси

Аннотация. Обретя суверенитет в 1991 году, Республика Беларусь стала перед необходимостью самостоятельно формировать политику в делах религии, в основе которой лежала реакция на происходящие в религиозной сфере изменения. Эти изменения касались как радикальной переоценки роли и социокультурного статуса религии в истории и культуре Беларуси, так и качественно-количественных характеристик религиозного поля: изменялось количество верующих, религиозных организаций, религиозных изданий, характер государственно-конфессиональных отношений. В поисках оптимальной модели организации и регулирования религиозной сферы Беларусь прошла несколько этапов, осваивая и совершенствуя собственный и мировой опыт. Современная религиозная ситуация в Беларуси — логический результат нескольких культурно-исторических и социально-политических процессов, результат целого комплекса причин, некоторые из которых имеют давнюю историю, а другие — порождение постсоветского периода и современной конъюнктуры. Многие характеристики современного религиозного поля (конфессиональная структура, характер религиозности населения, наличие нетрадиционной религиозности и квазирелигиозности, мирный характер межконфессиональных отношений) роднят Беларусь с большинством стран цивилизованного мира, другие — выступают специфическими характеристиками. При этом конфессиональная пестрота Беларуси имеет

достаточно ярко выраженную этническую окраску: некоторые национальные группы, что предопределено историческим прошлым, выступают основными носителями той или иной религии. Так, типичными элементами этно-конфессиональной структуры современной Беларуси выступают поляки-католики, немцы-лютеране, русские-староверы, татары-мусульмане. Другой характеристикой современной религиозной ситуации в Беларуси может выступать, условно назовём, внутренняя организационная устойчивость религиозных организаций и конфессий. Важной и любопытной для исследователей будет ещё одна характеристика современной религиозной жизни в Беларуси — религиозно-политические реконструкции, характерные для части интеллигенции и проходящие в русле дискуссий о белорусской идентичности и политическом будущем: выбирая веру — выбираешь политический идеал. В этом контексте особый интерес вызывает проблема своеобразной социализации историко-религиозных сюжетов в актуальную политическую жизнь, начавшуюся в период развала СССР и имевшую целью формирование новой национальной идеологии.

Ключевые слова: религия, Беларусь, религиозная организация, религиозность, развитие, факторы, общество, динамика

Для цитирования: Безнюк Д.К. Развитие и состояние современной религиозной ситуации в Беларуси. *Ортодоксия*. 2021; №2. С. 205–223. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-2-205-223

Положение религии в обществе всегда было и будет предметом как научных, так и идеологических дискуссий: религия — слишком масштабный и неоднозначный элемент человеческой культуры, присутствующий в большом количестве эпизодов нашей общей истории. Писатель и исследователь религии М. Томпсон заметил: «Невозможно как следует понять общество, будь то в глобальном или локальном масштабе, не осознавая, какую роль играла и играет в нём религия. Даже отсутствие религии само по себе — это явление, которое заслуживает изучения» (Томпсон 2001: 8–9).

Республика Беларусь, обладая всеми атрибутами светского государства, не намерена отказываться от религиозной составляющей своей истории и культуры и создаёт условия для воспроизводства религии

как неотъемлемой части современного культурного и социального ландшафта.

Попытки зафиксировать, описать и понять сущностные и специфические характеристики современной религиозной ситуации в Беларуси в обязательном порядке требуют реконструкции её исторического развития и вычленения факторов, которые привели к нынешнему *status quo*.

Естественно, что отсчёт времени для современной религиозной ситуации в Беларуси формально начинается в 1991 году. При этом, что тоже естественно, нельзя списывать со счетов исторические моменты более ранней религиозной истории белорусских земель. С обретением независимости в Республике Беларусь, как и во всех странах социалистического блока, произошли серьёзные изменения в религиозном ландшафте, в том числе и в законодательстве о свободе совести.

Господствующими тенденциями того времени были отказ от атеистического характера государственной идеологии, оживление миссионерской деятельности как со стороны традиционных конфессий и вероучений, так и со стороны новых религиозных движений. Наиболее ощутимыми (с возможностью эмпирической фиксации) социальными процессами в этот период стали:

1. Рост числа верующих (табл. 1). Белорусский социолог Л.Г. Новикова писала: «В Беларуси в период с 1994 по 1998 г. доля верующих в структуре населения выросла с 33 % до 47–49 % (42–48 % в городах и 56 % в сёлах), в то время как в 60-е годы их численность, по некоторым данным, составляла 16 % в городах и 39,6 % в сёлах» (Новикова 2001: 7).

2. Связанный с ростом числа верующих рост количества официально зарегистрированных общин (табл. 2).

Таблица 1. Количество верующих по результатам различных социологических опросов (в % от числа опрошенных)

Год	Верующие
1994	32,8
1997	49,5
1998	47,5
2001	44,3
2004	52,5–57

Таблица 2. Количество зарегистрированных религиозных общин

Год	Количество религиозных общин (по состоянию на 1 января)
1988	765
1991	1092
1996	2010
2001	2427
2003	2795
2004	2833
2005	2829

Эти и другие процессы потребовали правовых оформлений фактических изменений в религиозном пространстве Беларуси. Содержательно можно выделить три этапа развития такого оформления, т. е. политики Беларуси в сфере религии: этап либерализации советского правового наследия в области свободы совести (1991–1994 гг.); «работа над ошибками» — этап пересмотра принципов и норм либерализации (1995–2000 гг.); этап формирования современной системы государственно-конфессиональных отношений (с 2001 г.).

Первый этап — это разворачивание двух масштабных явлений: принципиальных изменений в отношении государства к религии и провозглашение суверенитета, что и потребовало изменений в государственно-правовом регулировании религиозной сферы. Как известно, на территории БССР действовал Закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях» (от 1 октября 1990 года). Он значительно упрощал порядок деятельности религиозных организаций, что привело не столько к возрождению традиционных конфессий, сколько к лавинообразному росту числа нетрадиционных религиозных организаций и групп, к активизации деятельности зарубежных миссионеров и росту прозелитизма. С этого времени специалисты фиксируют процессы роста религиозности и конфессиональной пестроты в нашей республике. Верховным Советом Республики Беларусь 17 декабря 1992 года был принят Закон «О свободе совести и религиозных организациях», который гарантировал права граждан на определение и выражение своего отношения к религии, на беспрепятственное исповедание религии и исполнение соответствующих обрядов, на равенство перед законом независимо от отношения к религии.

На содержание данного Закона, безусловно, оказала влияние романтика ранней демократии, когда практически оптом шёл отказ от прежних

норм — Закон 1992 года отличается очень мягкими требованиями к регистрации религиозных организаций: *не требуется* регистрации в государственных органах уставов (положений) и других документов, которые определяют вероучительную сторону деятельности и решают внутренние вопросы религиозной организации (статья 14). Численный порог для регистрации религиозной организации определён в 10 человек, достигших восемнадцатилетнего возраста (статья 16). Для религиозного образования разрешено создавать группы и воскресные школы, проводить обучение в других формах (статья 8). Допускалось свободное производство и распространение религиозной литературы и иных информационных материалов религиозного характера (статья 24) — экспертиза содержания этих материалов отсутствовала.

Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» 1992 года был первым опытом в формировании новой системы государственно-религиозных отношений в суверенной республике и, вполне естественно, не избежал некоторых недостатков. Сформированная тогда государственно-правовая модель в религиозной сфере «продемонстрировала свою неадекватность реальным потребностям социально-культурного развития Беларуси...» (Закон Республики Беларусь «О внесении изменений и дополнений в Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях»... 2002: 9).

Этап 1995–2000 годов — это период уточнения и развития национальной политики в делах религии с учётом происходящих изменений в религиозном поле Беларуси. Некоторые последствия деятельности Закона 1992 года заставили пересмотреть ряд принципов и норм государственной политики в делах религии.

В начале 1995 года в действующий Закон «О свободе совести и религиозных организациях» было внесено 13 изменений и дополнений. Эти изменения были реакцией на вновь возникшие социальные реалии в области религиозной жизни Беларуси. Рост числа нетрадиционных религиозных групп привёл к необходимости указать, что деятельность религиозных организаций, направленная против суверенитета Республики Беларусь, её конституционного строя и гражданского согласия или связанная с нарушением прав и свобод граждан, будет запрещаться (статья 7). Размах деятельности евангельских организаций заставил ввести в законодательство такую форму религиозных мероприятий, как «евангелизационные собрания» (статья 23). Были

конкретизированы условия прекращения деятельности религиозных организаций (статья 18) и полномочия государственного органа по делам религий (статья 29).

3 июля 1995 года Кабинет Министров РБ утвердил Положение «О порядке приглашения и деятельности зарубежных священнослужителей на территории Республики Беларусь», которое пыталось поставить под контроль масштабное «гастролирование» миссионеров с Запада и Востока.

В результате ноябрьского референдума 1996 года, помимо прочего, была изменена статья 16 Конституции Республики Беларусь: принцип равенства религий стал пониматься с позиции учёта «...их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа» (Конституция Республики Беларусь... 2002: 6). Также статья 16 была дополнена условиями, при которых деятельность религиозных организаций запрещается: угроза суверенитету Республики Беларусь, её конституционному строю и гражданскому согласию; нарушение прав и свобод граждан; препятствование исполнению гражданами их государственных, общественных и семейных обязанностей; нанесение вреда здоровью и нравственности граждан (Конституция Республики Беларусь... 2002: 6).

В начале 1997 года Указом Президента был создан специальный орган государственного управления по делам религий — Государственный комитет по делам религий и национальностей, призванный осуществлять контроль за исполнением законодательства о свободе совести и решать вопросы, которые возникают в сфере взаимоотношений государства и религиозных организаций. В начале 1999 года Совет Министров РБ утвердил новое Положение «О порядке приглашения в Республику Беларусь иностранных священнослужителей и их деятельности на её территории», которое ужесточило процедуру приезда и деятельности заграничных священнослужителей. Это было направлено, прежде всего, на уменьшение активности зарубежных миссионеров и приостановление «импорта» религиозных новообразований.

«Таким образом, — отмечает белорусский религиовед О.В. Дьяченко, — в Беларуси принят пакет документов, позволяющих органам государственной власти в соответствии с международными нормами права более эффективно регулировать конфессионально-государственные отношения, деятельность религиозных

объединений и священнослужителей, гарантируя при этом каждому человеку свободу религиозных и атеистических убеждений» (Неокульты: «новые религии» века? 2000: 147).

Можно говорить, что к 2000 году закладываются основы *системы государственно-правового регулирования* религиозных отношений в Республике, и государственная власть начинает определяться с оценками роли и значимости религии в современной жизни белорусского народа.

Характеризуя этот период необходимо отметить три события, которые, прямо или косвенно, не могли не сказаться на стратегии национальной религиозной политики Беларуси.

Первое событие — длительная история с 1993 по 1997 год с утверждением Закона Российской Федерации о внесении дополнений и изменений в Закон «О свободе вероисповеданий» 1990 года. Российские власти столкнулись с открытым и масштабным давлением Запада, желавшим провалить утверждение нового Закона, который ограничивал деятельность многочисленных зарубежных миссионеров и религиозных организаций нетрадиционного толка. «Голоса протеста» подали президент США Б. Клинтон, канцлер Германии Г. Коль, папа Иоанн Павел II, примас англиканской церкви, ряд сенаторов США и парламентариев Великобритании, российские правозащитники. Сенат США постановил, что в случае утверждения Закона президентом Б.Н. Ельциным американская финансовая помощь России сократится на 200 млн долларов.

Вторым событием стало принятие в США закона «О международной свободе вероисповедания» (1998 год), в соответствии с которым американский президент получал право вводить дипломатические и экономические санкции против тех государств, где свобода совести реализуется не по американским представлениям. Этот шаг стал открытым предупреждением всем постсоветским государствам, которые, нуждаясь в западных кредитах и инвестициях, позволяли себе «вольности» в собственной политике в делах религии. Собственно говоря, этот американский закон стал логичным завершением истории с внесением дополнений и изменений в Закон Российской Федерации «О свободе вероисповеданий» 1990 года.

Третье событие — активизация в Европе работы по ограничению деятельности деструктивных сект и псевдорелигиозных групп (рекомендация № 1178 от 5.02.1992 Совета Европы о сектах и новых религиозных

движениях; Постановление Европейского парламента от 12.02.1996 о сектах в Европе; резолюция от 17.02.1998 Комиссии общественных свобод и внутренних дел Парламента Европейского союза; рекомендация № 1412 от 1999 года Комиссии по юридическим вопросам и правам человека Парламентской ассамблеи Совета Европы; резолюция № 134 от 17.02.1999 Комитета по политическим свободам и международным вопросам европейского парламента; рекомендация Парламентской ассамблеи Совета Европы от 22.07.1999 и др.). К этому событию привела череда скандалов и разоблачений, в центре которых оказались некоторые религиозные секты, сумевшие пробраться в систему государственных и политических организаций европейских стран и завладеть конфиденциальной и секретной информацией.

Современный этап развития государственно-конфессиональных отношений в Беларуси можно назвать периодом правового и институционального освоения того, что было наработано в предшествующий период, и корректировки по обстоятельствам: например, поправки в Закон «О свободе совести и религиозных организациях» вносятся довольно регулярно.

Положения политики в делах религии как реакции на изменения в религиозной жизни находят отражение в Концепции национальной безопасности Республики Беларусь, в новой редакции Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» (вступил в силу 16 ноября 2002 года).

12 июля 2003 года было заключено «Соглашение о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской Православной Церковью», в котором содержатся следующие принципиальные положения:

– государство признает, что БПЦ «является одним из важнейших социальных институтов, чей исторический опыт, духовный потенциал и многовековое культурное наследие оказали в прошлом и оказывают в настоящем существенное влияние на формирование духовных, культурных и национальных традиций белорусского народа» (статья 1). БПЦ же признает, что «государство является гарантом сохранения духовных и культурных традиций белорусского народа...» и «отношение к государству базируется на принципе уважения к нему как социальному институту, призванному обеспечивать общественный порядок, защищать национальные интересы, нравственность...» (статья 2);

– приоритетными направлениями сотрудничества государства и БПЦ признаются «общественная нравственность, воспитание и образование, культура и творческая деятельность, охрана, восстановление и развитие исторического и культурного наследия, здравоохранение, социальное обеспечение, милосердие, благотворительность, поддержка института семьи, материнства и детства, попечение о лицах, находящихся в местах лишения свободы, воспитательная, социальная и психологическая работа с военнослужащими, охрана окружающей среды» (статья 3) (Соглашение о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской Православной Церковью 2003: 33–34).

Рассматриваемый период (с 2001 года) заключается в создании модели вписывания религии в современное белорусское государство и культуру, что предполагает длительную и кропотливую работу по освоению религиозного национального наследия. Вектор, который уже намечен в выстраиваемой модели, — опора на традиционные христианские ценности как фундамент национальной культуры и нравственности.

Сформировавшаяся к сегодняшнему дню в Беларуси религиозная ситуация — результат исторических и современных конъюнктур — может быть описана с помощью ряда характеристик, среди которых в первую очередь необходимо отметить следующие.

Исторически Республика Беларусь является *многоконфессиональным* государством (по состоянию на 1 января 2021 года официально зарегистрировано 25 конфессий и вероучений). Два ранее зарегистрированных направления — Церковь первых христиан и Оомото — давно прекратили своё существование в связи с самоликвидацией. Данное количество конфессий (двадцать пять) является стабильным на протяжении десятилетий, что, как считают специалисты, свидетельствует о сформировавшихся религиозных предпочтениях белорусов и крайне низкой вероятности быстрой и радикальной перестройки конфессионального спектра нашей республики.

Конфессиональная структура современной Беларуси условно может быть представлена пирамидальной моделью: в основании пирамиды лежит численно доминирующее христианство, в котором выделяются исторически традиционные конфессии: Православие и католицизм; выше — разнообразные протестантские вероучения (с численно превосходящими неопротестантскими общинами),

над ними — широкий спектр иных конфессий с незначительным числом последователей.

Отдельно можно упомянуть сегмент нетрадиционных религиозных движений, довольно пёстрый, слабо институционализированный, экзотичный и представляющий большой интерес для исследователей. Этот сегмент отражает имеющееся специфическое «религиозное творчество» (религиозные инновации в духовном пространстве современной Беларуси).

Конфессии и религиозные вероучения в современной Республике Беларусь представлены значительным числом зарегистрированных организаций — 3569 (на 01.01.2021). В их число входят 174 религиозные организации общеконфессионального значения (религиозные объединения, монастыри, миссии, братства, сестричества, духовные учебные заведения) и 3395 религиозных общин (табл. 3).

В действующей редакции Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» признаётся «определяющая роль Православной церкви в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа; духовная, культурная и историческая роль Католической церкви на территории Беларуси; неотделимость от общей истории народа Беларуси Евангелическо-лютеранской церкви, иудаизма и ислама...» (Закон Республики Беларусь «О внесении изменений и дополнений в Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях»... 2002: 4).

Ещё раз отметим, что религиозная пестрота — историческая, естественно сложившаяся черта белорусского общества, она «определяется прежде всего её геополитическим положением — на стыке западной и восточной цивилизаций, сосуществованием и поочерёдным доминированием католицизма и Православия. Государства, находившиеся в разные исторические периоды на этнической территории Беларуси, всегда характеризовались поликонфессиональностью» (Посткоммунистическая Беларусь в процессе религиозных трансформаций 2002: 7).

Количество приверженцев той или конфессии в Беларуси на протяжении десятилетий остаётся достаточно стабильным (табл. 4), что свидетельствует об устоявшейся конфессиональной структуре.

Важной характеристикой религиозной ситуации выступает уровень религиозности. Как уже отмечалось выше, динамика религиозности

Таблица 3. Количество религиозных общин на 1 января 2021 года

Наименование конфессии	Брестская область	Витебская область	Гомельская область	Гродненская область	Могилевская область	Минская область	г. Минск	Республика
Православная церковь	390	301	241	212	138	384	48	1714
Старообрядческая церковь		18	2	1	7	4	2	34
Римско-католическая церковь	66	94	21	176	24	97	21	499
Католики латинского обряда (традиционалисты) ¹							1	1
Греко-католическая церковь	3	4	1	2	1	1	4	16
Реформатская церковь							1	1
Лютеранская церковь		13	4	2	4		2	25
Евангельские христиане баптисты	90	38	26	20	40	49	18	281
Новоапостольская церковь	3	3	5	5	2	1	1	20
Пресвитерианская церковь					1			1
Христиане веры евангельской	165	52	75	33	41	135	23	524
Христиане полного Евангелия	7	7	16	8	4	12	10	64
Христиане веры апостольской	8			3				11
Церковь Христова	1			1	1		2	5
Мессианские общины	1		2					3
Адвентисты седьмого дня	18	14	12	7	6	10	6	73
Свидетели Иеговы	3	5	7	5	3	3	1	27
Мормоны		1			1		2	4
Иудейская религия	5	5	7	1	13	2	3	36
Прогрессивный иудаизм	2	3	1	2	2	2	3	15
Мусульманская религия	2	4	1	7	1	6	3	24
Бахаи	1	1	1		1		1	5
Кришнаиты	1	1	1	1	1		1	6
Армянская апостольская церковь		1			2		2	5
Буддизм							1	1
Всего	766	565	423	486	293	706	156	3395

¹ Консервативное течение в католичестве, не признающее реформы Второго Ватиканского собора и на этом основании отделяющее себя от Римско-католической церкви, настаивающее на своём традиционализме.

Таблица 4. Распределение верующих по конфессиям (%)

Религия (конфессия)	2017 год	2019 год	2021 год
Православие	74,66	76,6	77,5
Католицизм	12,24	10,6	9,9
Протестантизм	0,48	0,6	1,1
Иудаизм	0,12	0,6	0,2
Ислам	0,10	0,1	0,1
Другое	–	1,2	0,1
Ни к какой	9,84	9,2	9,6
Нет ответа	2,56	1,1	0,8

Таблица 5. Распределение ответов на вопрос «Считаете ли Вы себя верующим человеком?» (%)

Ответы	2017 год	2019 год	2020 год
«Да» и «Скорее да»	66,9	65,9	67,1
«Нет» и «Скорее нет»	21,8	22,4	21,5

в Беларуси была стремительной и масштабной: рост числа верующих и религиозных организаций и уменьшение числа атеистов и неверующих произошли с 1986 года по конец 1990-х годов. Сегодня наблюдается незначительное колебание в секторе верующих и неверующих (табл. 5).

По результатам летнего опроса Института социологии НАН Беларуси 2019 года, наибольший процент верующих зафиксирован в Гродненской и Брестской областях — 48,5 и 41,9 %, наименьший — в Витебской и Могилевской — 13,9 и 23,4 %.

Эти данные подтверждают исторически сложившуюся схему религиозной географии Беларуси с преобладанием верующего населения в западных областях республики.

Наибольший процент неверующих показал г. Минск — 34,2 %, что характерно для специфики столичного региона.

В среде верующих, прежде всего это касается традиционных для Беларуси религий, можно констатировать доминирование так называемых секулярных или партикулярных верующих: у них наблюдается явный раскол (несоответствие) между индивидуальной верой и культурным поведением, между личной убежденностью (религиозной самоидентификацией) и конфессиональной компетентностью (догматическим, каноническим соответствием), т. е. признание себя верующим

не ведёт к положенной частоте участия в общих и индивидуальных культовых практиках.

Сложившийся религиозный ландшафт современной Беларуси — результат двух религиозно-культурных процессов: духовно-религиозного возрождения и религиозной экспансии.

В рамках возрождения происходит восстановление и развитие традиционных религиозных конфессий, их институциональной структуры, кадрового потенциала; здесь налицо ситуация обращения к исторически сложившимся в нашем регионе образцам духовности как базе современного культурного нормативно-ценностного порядка.

Процесс религиозной экспансии — импортирование новых религиозных образцов путём, преимущественно активного миссионерства. К этому процессу, видимо, можно отнести и легализацию ранее запрещённых советским режимом конфессий и вероучений (например, униатства, некоторых протестантских течений).

Хотя количество организаций, идентифицируемых специалистами как нетрадиционные религиозные движения и документально зафиксированных на территории Беларуси, и кажется большим — чуть более 1000 (Мартиневич 2017: 61) — число их адептов невелико. Однако сама тенденция их появления и распространения не может не вызывать озабоченности.

Конфессиональная пестрота Беларуси, о которой мы упоминали выше, имеет достаточно ярко выраженную этническую окраску: некоторые национальные группы, это опять же связано с историческим прошлым, выступают основными носителями той или иной религии. Так, типичными элементами этно-конфессиональной структуры современной Беларуси выступают поляки-католики, немцы-лютеране, русские-староверы, татары-мусульмане.

Ещё одной характеристикой современной религиозной ситуации в Беларуси может выступать, условно назовём, внутренняя организационная устойчивость религиозных организаций и конфессий. Некоторые из них, будучи и так малочисленными, скатываются к расколам и противостоянию среди своих приверженцев. Так, О.В. Дьяченко отмечает: «...в религиозном пространстве современной Беларуси лютеранство едва ли занимает видное место. Институционально оно представлено одним религиозным объединением и рядом небольших внесистемных религиозных общин, зарегистрированных на так называемой «автономной

основе». Одной из особенностей их развития является непрерывная междоусобная борьба религиозных лидеров за влияние на религиозно-управленческий центр Евангелическо-лютеранской церкви в России, Украине, Казахстане и Средней Азии (ELKRAS) и за перераспределение финансирования со стороны немецких партнёров из Евангелическо-лютеранской церкви в Германии»¹.

Ситуация организационного противостояния характерна и для белорусских мусульман. Два религиозных объединения — Мусульманское религиозное объединение в Республике Беларусь и Духовное управление мусульман в Республике Беларусь — с 2001 года не могут найти общий язык.

Интересной для исследователей будет ещё одна характеристика современной религиозной жизни в Беларуси — религиозно-политические реконструкции, характерные для части интеллигенции и проходящие в русле дискуссий о белорусской идентичности и политическом будущем: выбирая веру — выбираешь политический идеал. Уже с начала 1990-х годов стала очевидна приверженность значительно числа членов «демократической оппозиции» униатской и римско-католической религии, которые стали приобретать специфический политический характер, через привязку их к европейским демократическим ценностям.

Униатство, например, некоторыми культурными деятелями предлагалось воспринимать как национальную, в этом смысле эксклюзивную, религию белоруссов: «Уния ... срослась с белорусской душой, стала опорой формирования белорусской нации» (Конон 1994: 162). Униатство, ориентированное на белорусское «адраджэнне» («возрождение») в западном варианте, видится ими как «наилучшая и естественная» перспектива христианства в Беларуси, так как «униатская церковь будет расти главным образом за счёт образованной и национально-сознательной молодёжи... Более того, униатство в идеальном смысле своего понятия есть прообраз будущего вселенского христианства...» (Конон 1994: 164).

Характерный религиозно-политический настрой присущ и деятельности незарегистрированной в Беларуси Белорусской

¹ Дьяченко О.В. Расколы в евангелическо-лютеранской церкви Беларуси. *Электронный архив библиотеки МГУ им. А.А. Кулешова*. — URL: <https://libr.msu.by/bitstream/123456789/2996/3/1917m.pdf> (дата обращения: 17.09.2021).

Аавтокефальной православной церкви (БАПЦ), глава которой на конференции «Белорусская интеллигенция в поддержку Белорусской Аавтокефальной православной церкви» (г. Чернигов, 2019 год) заявил: «Пример Украины показывает, что и Беларусь должна стремиться к духовной независимости от Москвы. То, что Беларусь как православная держава не имеет своего независимого первоиерарха, — это нарушение канонов и нарушение историчности нашей белорусской церкви»².

Политическую активность в религиозном поле Беларуси спровоцировали президентские выборы в августе 2020 года, когда религиозные деятели, в том числе и главы некоторых конфессий, прямо или косвенно высказывались по поводу разворачивающегося политического кризиса. Однако на сегодняшний момент ситуация приведена в соответствие с правовыми нормами, которые требуют не втягивать религию в политическую сферу.

Выделенные нами характеристики развития и состояния современной религиозной ситуации в Беларуси не исчерпывают всего её разнообразия, но, как представляется, дают общую социологическую картину религиозного поля Республики Беларусь.

Относительно развития ситуации (характеристики конфессиональной пестроты, религиозности населения, характер межконфессионального взаимодействия, состояние государственно-конфессиональных отношений и прочее) следует заметить, что оно обязательно будет проходить на фоне приспособления религии к условиям современного секулярного и цифровизирующегося мира, что предполагает два возможных варианта событий: либо религия уходит с публичной арены в сектор частных потребностей личности, либо находит условия для «второго средневековья» — востребованности религии не столько как психологического или ритуально-культового комплекса, а как важного социального фактора, влияющего на политическую, культурную, экономическую сферу общества.

² Вслед за ПЦУ хотят получить Томос и раскольники Беларуси. *Союз православных журналистов*. 2019 г., 18 августа. — URL: <https://spzh.news/ru/news/64384-vsled-za-pcu-khotyat-poluchity-tomos-i-raskolnyiki-belarusi> (дата обращения: 17.09.2021).

Об авторе

Безнюк Дмитрий Константинович — доктор социологических наук, профессор, заместитель директора по научной работе ИНСТИТУТ СОЦИОЛОГИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ АКАДЕМИИ НАУК РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ; 220072, Беларусь, Минск, ул. Сурганова, 1, корп. 2; ORCID: 0000-0002-3546-3748, e-mail: isst@socio.bas-net.by

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

О внесении изменений и дополнений в Закон Республики Беларусь “О свободе совести и религиозных организациях”: Закон Республики Беларусь № 137-З, от 31 октября 2002 г. // Национальный реестр правовых актов Республики Беларусь. — 2002. — № 123, 2/886.

Землякоў, Л. Я. Дзяржаўна-рэлігійныя адносіны на Беларусі: стан і перспектывы / Л. Я. Землякоў, Ю. А. Марозаў // Народная асвета. — 2003. — № 7. — С. 7–9.

Конон, В. Вера и нация: христианство в судьбе белорусов / В. Конон // Нёман. — 1994. — № 5. — С. 156–164

Конституция Республики Беларусь 1994 г. (с изменениями и дополнениями). — Минск : Право и экономика, 2002. — 40 с.

Мартинович, В. А. Идентификация новых религиозных движений в печатных СМИ Беларуси / В. А. Мартинович // Журн. Белорус. гос. ун-та. Социология. — 2017. — № 4. — С. 56–65.

Неокульты: «новые религии» века? / под ред. А. С. Майхровича. — Минск : Четыре четверти, 2000. — 240 с.

Новикова, Л. Г. Религиозность в Беларуси на рубеже веков: тенденции и особенности проявления (социологический аспект) / Л. Г. Новикова. — Минск : БТН-информ, 2001. — 132 с.

Посткоммунистическая Беларусь в процессе религиозных трансформаций: сб. ст. / под ред. А. В. Данилова. — Минск : Адукацыя і выхаванне, 2002. — 125 с.

Соглашение о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской Православной Церковью // Минские Епархиальные Ведомости. — 2003. — № 2. — С. 33–34.

Томпсон, М. Философия религии / М. Томпсон. — М. : ФАИР-ПРЕСС, 2001. — 384 с.

The Development and State of the Modern Religious Situation in Byelarus

D.K. Bezniuk

INSTITUTE OF SOCIOLOGY,
NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF THE REPUBLIC OF BYELARUS, MINSK

Abstract. After gaining sovereignty in 1991, the Republic of Byelarus had to independently form its policy in religious affairs, which was based on the reaction to the changes taking place in the religious sphere. These changes concerned both the radical reevaluation of the role and socio-cultural status of religion in the history and culture of Byelarus and the qualitative and quantitative characteristics of the religious field: the number of believers, religious organizations, religious publications and the nature of state-confessional relations were changing. In search for an optimal model of organization and regulation of the religious sphere, Byelarus has passed through several stages, learning and improving its own and the global experience. The present-day religious situation in Byelarus is the logical result of several cultural, historical and socio-political processes, as well as the result of a whole complex of reasons, some of which have a long history, while others are a product of the post-Soviet period and the present conjuncture. Many characteristics of the modern religious field (religious structure, the nature of religiosity of the population, the presence of non-traditional religiosity and quasi-religiousness, and the peaceful nature of inter-confessional relations) make Byelarus similar to most countries of the civilized world, while others have their own specific characteristics. At the same time, the religious diversity in Byelarus has quite pronounced ethnic features: some national

groups are the main carriers of certain religions, which is predetermined by their historical past. Thus, the Polish Catholics, German Lutherans, Russian Old Believers and Muslim Tatars are typical elements in the ethno-religious structure of modern Byelarus. Another characteristic of the contemporary religious situation in Byelarus is the internal organizational stability of religious organizations and confessions. Researchers might also be interested in religious-political reconstructions, which are typical for some intellectuals and take place in the framework of the debate about the Byelarusian identity and political future: if you choose your faith, you choose your political ideal. In this context, of special interest is the problem of peculiar socialization of historical and religious themes into actual political life, which began during the USSR collapse and aimed at formation of new national ideology.

Keywords: religion, Byelarus, religious organization, religiosity, development, factors, society, dynamics

For citation: Bezniuk D.K. The Development and State of the Modern Religious Situation in Byelarus. *Orthodoxia*. 2021. №2. C. 205–223. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-2-205-223

About the author

Dmitry Konstantinovich Bezniuk — Doctor of Sociological Sciences, Professor, Deputy Director for Research, INSTITUTE OF SOCIOLOGY, NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF THE REPUBLIC OF BYELARUS; 1, bldg. 2, Surganova str. , Minsk, Byelarus, 220072; ORCID: 0000-0002-3546-3748, e-mail: isst@socio.bas-net.by

REFERENCES

O vnesenii izmeneniy i dopolneniy v Zakon Respubliki Belarus “O svobode sovesti i religioznykh organizatsiyakh”: Zakon Respubliki Belarus № 137-Z, ot 31 oktyabrya 2002 g. [On Amendments and Additions to the Law of the Republic of Belarus “On Freedom of Conscience and Religious Organizations”. Republic of Belarus Law No. 137-Z, October 31, 2002]. (2002). *Natsionalnyy reestr pravovykh aktov Respubliki Belarus* [National register of legal acts of the Republic of Belarus], (123), 2/886. [In Russian].

Zemlyakoŭ, L. A., & Marozaj Yu. A. (2003). Dzyargaŭna-religiiniya adnosini na Belarusi: stan i perspektivi [State-

confessional relations in Belarus: situation and prospects]. *Narodnaya asveta* [Public education], (7), 7–9. [In Belarusian].

Konon, V. (1994). *Vera I naciya: hristianstvo v sudbe belorusov* [Faith and nation: Christianity in the fate of Belarusians]. *Neman*, (5), 156–164. [In Russian].

Konstitutsiya Respubliki Belarus 1994 (s izveneniyami i dopolneniyami) [Constitution of the Republic of Belarus 1994 (with changes and additions)]. (2002). Minsk: Pravo i ekonomika. [In Russian].

Martinovich, V. A. (2017). *Identifikatsiya novykh religioznykh dvizheniy v pechatnykh SMI Belarusi* [Identification of new religious movements in the print media of Belarus]. *Zhurnal Belorusskogo gosudarstvennogo universiteta. Sotsiologiya = Journal of the Belarusian State University. Sociology*, (4), 56–65. [In Russian].

Maykhrovich, A. S. (ed). (2000). *Neokulti: “noviereligi” veka?* [Neocults: “New Religions” of the Century]. Minsk: Chetyre chetverti. [In Russian].

Novikova, L. G. (2001). *Religioznost v Belarusi na rubezhe vekov: tendentsii i osobennosti proyavleniya (sotsiologicheskii aspekt)* [Religiousness in Belarus at the Turn of the Century: Trends and Features of Manifestation (Sociological Aspect)]. Minsk: BTN-inform. [In Russian].

Postkommunisticheskaya Belarus v processe religioznoy transformatsii: Sbornik statei [Post-communist Belarus in the process of religious transformations: collection of articles]. (2002). Minsk: Adukatsiya i vihavanne. [In Russian].

Soglasheniye o sotrudnichestve mezhdru Respublikoy Belarus i Belorusskoy Pravoslavnoy Tserkovyu [Agreement on cooperation between the Republic of Belarus and the Belarusian Orthodox Church]. (2003). *Minskie Eparhialnie Vedomosti* [Minsk Diocesan Gazette], (2), 33–34. [In Russian].

Thompson, M. (2001). *Filosofiya Religii* [Philosophy of Religion]. Moscow: FAIR-PRESS. [In Russian].

А.В. Щипков

РОССИЙСКИЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ СВЯТОГО ИОАННА БОГОСЛОВА,
МОСКВА, РОССИЯ
МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА,
МОСКВА, РОССИЯ

Гродненский нарратив в контексте современной политической посттеологии

Аннотация: Автор статьи рассматривает на примере неудавшегося белорусского майдана религиозную политологию, характерную для идеологов церковного либерализма. Модельным объектом для анализа служит ситуация в Гродненской епархии, проповеди и выступления арх. Артемия (Кищенко) и его окружения, при помощи которых предполагалось переключить церковное влияние с сохранения гражданского мира на гражданский и религиозный конфликт, а также делегитимацию результатов политического электорального процесса. Религиозная политология определяется в статье как постсекулярный культурный гибрид. По мнению автора, этот феномен противопоставляется церковным либерализмом нормативной и догматически выдержанной теологии, идеи которой закономерно распространяются и на сферу политики. Также религиозная политология определяется как постмодернистское двоеверие и проявление современной посттеологии. В числе прочего рассматривается роль и последствия намеренной политизации католического фактора в контексте белорусских событий, а также связь политического католицизма с проблемой польского участия в разжигании конфликта внутри Белоруссии. Разбирается разница

в понимании свободы в секулярно-правозащитном дискурсе и в христианском смысле. Автор статьи подчёркивает, что идея теологизации собственно политического дискурса является грубой подменой политической теологии, то есть решения политических вопросов в теологическом духе. Этот постсекулярный гибрид или явление постмодернистской квазирелигиозности стремится секуляризовать Церковь, побуждая её занять ультраправые позиции в политическом спектре и вменяя ей на уровне теоретического базиса секулярные политические понятия и категории. В целом всё ведёт к политической секуляризации церковной проповеди, когда теология превращается в религиозную политологию, не связанную с христианством.

Ключевые слова: змагары, культурный гибрид, политическая теология, постсекулярность, посттеология, революция, религиозная политология, «теологии родительного падежа», церковный либерализм

Для цитирования: Щипков А. В. Гродненский нарратив в контексте современной политической посттеологии. *Ортодоксия*. 2021; №2. С. 224–242. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-2-224-242

Попытка неконституционной смены власти в Белоруссии предоставляет при внимательном рассмотрении уникальный материал для анализа — не только политико-идеологический, но также богословский и религиоведческий. Белорусские события служат яркой иллюстрацией постсекулярных когнитивно-поведенческих моделей, возникающих на границе религиозного и светского и связанных с практиками радикального либерализма. Причём местная белорусская специфика не ослабила, но, напротив, подчеркнула, оттенила универсальность этих моделей.

Религиозная политология как постсекулярный гибрид

Идеология змагарского путча, стремившаяся опереться в том числе и на церковно-религиозный ресурс, породила в церковной среде яркие образцы постсекулярной гибридности, применительно к которым используются также термины «постмодернистская теология» и «посттеология». Они характерны для самоидентификации маргинальных

неолиберальных групп, с одной стороны, соотносящих себя с историческим Православием и Русской Православной Церковью, но, с другой стороны, продвигающих идеи «православной реформации» и внутренней секуляризации Церкви, что само по себе парадоксально для представителя *ортодоксии*.

Частным случаем такой гибридности является религиозизация политических практик и доктрин. Если для консервативной паствы характерен теологический взгляд на политику с обоснованиями в духе идей неопатристического синтеза (Флоровский 2006; Флоренский 2014; Лосский 2015), или, к примеру, в духе политической теологии Карла Шмитта, то в либеральном поле мы имеем зеркальный антипод этой позиции. Здесь речь идёт, напротив, о сакрализации и превращении в своеобразную квазитеологию самой политики, понимаемой в духе неолиберального, а порой и постлиберального толкования «фундаментальных прав и свобод».

Последнее из упомянутых направлений — либеральная религиозная политология — берёт начало с небезызвестного «Богословия майдана» — идеологического манифеста церковного неолиберализма, написанного священником Кириллом Говоруном¹ в 2013 году, в самом начале трагических украинских событий. Этот текст уже является вполне посттеологическим, утверждающим вопреки статусу автора нехристианскую модель религиозности. Многие так называемые теологии родительного падежа, возникшие после теологии освобождения в протестантском пространстве, это постмодернистские выверты, склонные к такому же перерождению: «теология смерти Бога», «теология мирского Града», «теология после Освенцима», «теология после пандемии» и проч. «Теология майдана» — всего лишь одна из многих. Но либеральный обыватель в России, Белоруссии и на Украине зачастую просто не знаком с данным контекстом. Поэтому «теология майдана», направленная на экстраполяцию политического дискурса до квазитеологического, до сих пор популярна в либерал-православной среде.

Рассмотрение подобных явлений в логике церковной субкультуры вроде бы напрашивается само собой. Но, пожалуй, оно было бы всё же недостаточным, поскольку положение Церкви, нравится нам это или нет, предполагает тесную взаимосвязь с политическими

¹ Кирилл (Говорун), архимандрит. Богословие Майдана. *Киевская Русь*. 2013, 12 декабря. — URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/4975/> (дата обращения: 10.11.2021).

конфликтами в секулярном мире. Например, совершенно очевидно, что религиозные гонения на священников и паству УПЦ МП и легализация расколов на Украине стали результатом смены именно светского политического режима, условно «многовекторного» — на марионеточный и ультраправый.

Гродненская партия

Именно по украинской модели первоначально развивались события и в Белоруссии. Но в какой-то момент произошёл сбой политтехнологического кода, что-то пошло не так, переворот не удался. Возможно, у его польских заказчиков не хватило политического, информационного и финансового ресурса — напомним, что змагарский проект курируется в первую очередь Польшей в отличие от полностью проамериканского бандеровского. Но, скорее всего, как это бывает в таких случаях, сработал целый комплекс причин. В какой-то мере исход ситуации напоминал итог событий 2016 года в Турции, но там (как и на Украине) на стороне либерал-революционеров была часть армии, тогда как в Белоруссии раскола в среде силовиков не случилось, несмотря на откровенное запугивание их родственников оппозиционными активистами.

Но нас интересует не столько внешняя канва событий, сколько их идеологическое сопровождение, причём в той части, где предполагалось переключить церковное влияние с сохранения гражданского мира на гражданский и религиозный конфликт, а также делегитимацию результатов политического электорального процесса.

Ярким примером такого рода представляется деятельность архиепископа Артемия (Кищенко) (в прошлом — Гродненская епархия). По мнению некоторых экспертов, Артемий Кищенко негласно выступает одним из кандидатов на роль ставленника внешних политических кураторов оппозиции — такого же, как Светлана Тихановская. Это яркий сторонник оппозиционного политического направления и змагарского национализма, фигура достаточно заметная в белорусской политике. Свою идеологию архиепископ Артемий Кищенко не раз озвучивал в своих богословских высказываниях и проповеднических выступлениях, которые попали и в печать, и в видеопространство. Благодаря этому Гродненская кафедра при вл. Артемии превратилась в трибуну оппозиции, что для канонической Православной Церкви в Белоруссии, в отличие от церкви католической, выглядит довольно экзотично.

Именно гродненский нарратив может служить модельным объектом для изучения теологизации политики на белорусском материале.

Важнейший тезис в рамках данного нарратива — «нелегитимное насилие» власти и органов правопорядка, применяемое в ответ на противоправные действия оппозиции. В противовес этим действиям выдвигается указание на электоральные фальсификации, связанные с «недопуском» и «насильственным удалением» наблюдателей с выборных участков. Логическим завершением данного тезиса становится отмена формальной законности, возможная в якобы «исключительных» обстоятельствах. Этот завершающий вывод конвертируется в требование к священникам и пастве поддержать протестующих. Поддержать в обход юридического закона на основании закона морального — и вместе с тем в соответствии с революционной «законностью». Последняя редко называется по имени из-за опасения стилистического расхождения с паствой. Тем не менее, это один из ключевых концептов майданно-богословской политологии.

Лидеры гродненской партии обращают своё строгое внимание на «многочисленные претензии со стороны кандидатов, их штабов, наблюдателей, представителей медиа и, главное, — широких масс белорусского гражданского общества». Произносится всё это как самоочевидные истины, которые даже не требуют подтверждения фактами. Остаётся непонятым, какие претензии можно считать вполне «многочисленными» и что указывает на «широту» причастных к этим претензиям масс.

Экспертиза и пересчёт голосов лидерам оппозиции предлагались, но были отвергнуты, что представляется вполне закономерным: в самом деле, не ради чистоты подсчёта затевалась кампания гражданского раскола и использовалась тема «фальсификаций». Поэтому оппозиция безапелляционно утверждает, что официальные цифры «лживы». Присутствует старое как мир стремление, не доказывая своей правоты, просто «купить» её неправотой другого. Змагарский контрнациональный проект обвиняет в авторитаризме действующую власть, но сам выступает с позиции: «Власть — это мы, и мы никому ничего не собираемся доказывать». Ведь доказывать — значит десакрализировать. И это прекрасно понимают жрецы неолиберального фундаментализма. Поэтому их идеология отрицает аргументацию — её не подтверждают, в неё верят.

Священники, до сих пор признававшие «законы кесаря», тем же самым сакральным актом наделяются правом мгновенно отказаться

от этого признания. Но происходит это в момент политического кризиса и к явной выгоде одной из сторон. Затем — в случае победы революции и смены власти — священникам предписывается так же «внезапно» вернуться в рамки кесаревой юрисдикции. Понятно, что такое жонглирование моральными и юридическими компетенциями синхронно с намечавшейся, но не состоявшейся сменой власти вызывает у значительной части паствы многочисленные вопросы, но расчёт тут на другую, менее «значительную» часть.

С точки зрения арх. Артемия Кищенко и его немногочисленных единомышленников, в ходе противостояния оппозиции с властью имело место посприятие «Правды», «Истины Христовой». При этом под «Истиной» подразумевается не сам Христос и Его Жертва, как принято в христианстве, но «демократические процедуры» в их либеральном понимании. Здесь примечательно стремление любой ценой перевести программные политические установки оппозиции в нравственную и религиозную плоскость — притом, что гражданско-правозащитный дискурс, в силу как секулярного происхождения, так и коммерциализации протестных технологий, крайне далёк от евангельского этоса. Что касается действий сотрудников милиции, то должностные преступления, если они доказаны, дают повод для обращения в прокуратуру, а не для «люстраций» и политических переворотов.

Тем не менее, гродненская церковно-политическая партия говорит о пагубности «нейтралитета» архиереев. По мнению её вождей-харизматиков, чтобы сохранить верность Христу, нужно защищать «правду и свободу», политические ценности. В соответствии с данной логикой, настоящие христиане — это представители гражданского общества (ядра протестов), а зло, стремящееся уничтожить церковь — власть и милиция. Кто борется с властью и милицией, тот якобы спасает душу. Так богословие входит в политическую дискурсивную среду, а учение Церкви подменяется политическим учением. Религия сливается с политикой, и политическое поведение начинает оцениваться как религиозное.

Протестный лайфхак

В легальном поле оппозиция проигрывает Александру Лукашенко, что вполне объяснимо: она более реакционна, более антисоциальна и антидемократична, и куда сильнее повязана «обязательствами» перед внешними «партнёрами». Подавляющая часть белорусского

народа, присматриваясь к примеру соседей, понимает, что лидеры протестов лгут. Их единомышленники в Киеве подавляли оппозицию майдану сперва бейсбольными битами и арматурой, а затем танками и бомбардировщиками. «Демократическая власть» Армении в лице Николы Пашиняна послушно сдала Нагорный Карабах, а после этого отказалась «слушать голос улицы» и не подала экстренно в отставку. Ни из чего не следует, что змагарская оппозиция повела бы себя иначе, тем более что она имеет тех же самых спонсоров. Оппозиция находится в очевидном меньшинстве, и создаётся впечатление, что она просто стремится списать на жёсткий ответ органов правопорядка неудачные для неё результаты выборов.

Задача оппозиции — сломить волю большинства, и основным политическим методом решения этой задачи становятся провокационные действия для искусственного создания ситуации политического кризиса. В данном случае самый короткий путь к цели это использование силового ресурса государства против самого государства. На похожих принципах, к слову, основаны многие политические провокации вроде поджога рейхстага или российских путчей 1991 и 1993 годов.

Чисто технически задача оппозиции решается с помощью постановки ложной альтернативы, связанной с проблемой «нелегитимного насилия». Органы правопорядка назначаются оппозицией ответчиком при любом развитии событий. Если силовики не реагируют на рост агрессии протестующих, считается, что они «не контролируют ситуацию». Если реагируют — их действия представляют как первопричину нарастания конфликта и объявляют проявлением «нелегитимного насилия». В условиях нарастающей хаотизации власть либо сдаётся добровольно, либо лишается легитимности в глазах бизнес-элит и части населения.

В рамках такого сценария, если только он не остановлен властью в самом начале его развёртывания, в обоих вариантах выигрывают сторонники госпереворота.

Но Александр Лукашенко смог вовремя заблокировать складывание этой майданной конструкции. Ему удалось разрушить харизмы лидеров оппозиции и отнять у них право определять критерии легитимности власти. Момент неопределённости был недолгим — 1–2 дня, оппозиция упустила момент, не смогла вовремя «подобрать с пола» власть и её вновь подняли законные представители государства.

Выборы и подсчёт голосов — это «окно возможностей» оппозиции в процессе транзита власти. Оно позволяет при желании создать кратковременный сбой в работе политических механизмов. Обвинения в фальсификациях, сколь угодно голословные, помогают сместить фокус общественного зрения из юридической в нравственную и религиозную плоскость (да, выборы — это ещё и ритуал, подобный гаданию древних авгуров на внутренностях птиц). В связи с этим «активному меньшинству» удаётся заявить о нелегитимности всей политической конструкции на том основании, что были якобы нарушены нормы человечности — ведь обратное не доказано властью или доказательства отвергнуты. У самой оппозиции при этом есть презумпция невиновности, поскольку её участие в насилии также «не доказано властью», но власть этой презумпцией не наделяется.

При «встречном» майдане, пример которого мы могли наблюдать в предвыборный год в США, а ранее — в Донбассе (движение анти-майдана), используются двойные стандарты. Например, беспорядки в поддержку Джона Байдена подаются как «высокая гражданская активность», а беспорядки в поддержку Дональда Трампа — как «экстремизм».

Рассматривая технологии уличной политики, важно понимать, что разгон и аресты виновников беспорядков по-настоящему выгодны именно организаторам переворота, тогда как для органов правопорядка и действующей власти это скорее печальная необходимость.

Революционная сакральность

Важной чертой риторики майданизированного духовенства является банализация понятия «революция». Этим словом стремятся называть любые уличные протесты, любое несогласие с действующей властью. Разумеется, далеко не всякий политический конфликт может быть назван революционным без риска девальвировать само это понятие. Но сознание белорусских церковных оппозиционеров действительно пропитано революционным нигилизмом, причудливо сочетающимся с моральным смыслом евангельских заповедей. Впрочем, эта гибридная стилистика довольно удачно перекликается с ораторскими выступлениями французских революционеров, любивших называть Христа «добрым санкюлотом», а Троицу — «Верховным Существом».

Идея революции, скрывающаяся за такими благозвучными эвфемизмами, как, например, «сменяемость власти», обладает особого рода

сакральностью. Это сакральность без Бога, сакральность хаоса, притягивающего своей непредсказуемостью подобно морской стихии. Впрочем, этот магнетизм имеет вполне прозаический и утилитарный смысл. Как известно, глобальный капитализм развивается за счёт консервации отсталости мировых окраин (Валлерстайн 2008). На окраинах он поддерживает более архаичные социальные уклады, чем в мировом «ядре». Наилучшим инструментом для дестабилизации и архаизации являются революционные практики. Поэтому «революция» превращается в культурный институт, протестная деятельность профессионализируется и становится манипулятивным инструментом фиктивной демократии. Всё это позволяет глобальным элитам обеспечивать десоверенизацию мировой периферии. Как это происходит, хорошо видно на примере украинских и армянских событий.

При обстоятельном анализе участия либерального духовенства в политическом противостоянии стоит рассмотреть идею «морально обоснованной» революционности как культурную кальку богоизбранности; такого рода калькирование вообще характерно для постбогословия церковного либерализма.

Католический фактор

В ходе изучения белорусских событий легко прослеживается взаимосвязь: атаки змагарской оппозиции на президентскую вертикаль были чётко синхронизированы с атаками на единство Церкви. В риторике гродненцев преобладали политические предпосылки церковного раскола посредством «национальной автокефалии», понятой в духе украинского кирхенкампа, а также идея усиления католического влияния.

Характерно, что гродненское сообщество одновременно ставит в пример православным — католиков, а в пример священникам — секулярных политических харизматиков. Последнее было опробовано ещё в упомянутом выше «Богословии майдана», где прямым текстом заявлялось, что именно гражданский активист является сегодня мерилom совести и священству надо брать с него пример.

Фактически утверждается, что светские «политически активные» граждане честнее «аполитичного» духовенства. Этот тезис перекликается с более скромными по звучанию идеями евхаристического богословия, навязанными Церкви в 1980–1990-е годы. Только если в богословии Афанасьева и Шмемана ядро церковной жизни фактически

образуют миряне, то в майданном богословии это ядро смещается ещё дальше — в область секулярной политики и её активистов. Если в первом случае секулярная реформация церковного организма делает один шаг, то во втором практически идёт вскачь, буквально наделяя сакральным смыслом весь идейный репертуар светского либерализма: от правозащитной риторики до идей республиканизма. С епископской иерархии реформаторское течение переориентируется на сообщества прихожан, а те, по существу, расширяются до самого широкого круга «представителей гражданского общества», де факто становящихся чем-то вроде альтернативной паствы.

В своё время деятели Французской революции аналогичным образом смешивали религиозное с гражданским и политическим, вводили «гражданскую презумпцию» религиозной принадлежности: каждый француз обязательно католик и республиканец.

Отдельного упоминания достойна политизация католического фактора в политике, на которой делает акцент змагарский проект.

Гродненская партия утверждает: если Церковь не поддерживает митинги и не оправдывает «задержанных по политическим мотивам», то она теряет паству, которая уходит к более «честным» католикам. Таким образом, количество прихожан Церкви ставится в зависимость от её политической позиции, а вопрос конфессиональной принадлежности предлагается решать на площадях. Католики ставятся в пример православным, центром христианской жизни в Белоруссии провозглашается Католическая церковь. Конфессиональная принадлежность становится ни много ни мало синонимом политических взглядов.

Что касается понимания католицизма как некоей политической, гражданской и — шире — цивилизационной и, в конечном счёте, антиправославной идеи, то этот тезис мы находим ещё у Петра Чаадаева в его знаменитом первом Философическом письме: «Что мы делали о ту пору, когда в борьбе энергического варварства северных народов с высокою мыслью христианства складывалась храмина современной цивилизации? Повинуясь нашей злой судьбе, мы обратились к жалкой, глубоко презираемой этими народами Византии...» (Чаадаев 1989: 48). И так далее. Примечательно, что под сравнительно тонким покрывалом актуальной политики при первом же случае легко обнаруживается застарелая историческая ксенофобия по отношению к «восточной схизме» и «дикой византийщине». Характерно, что ретранслятором этого многовекового

«тренда» оказываются не кто-нибудь, но православные священники, приверженцы «свободных» и самых что ни на есть «прогрессивных» воззрений.

Данный исторический шовинизм во времена, более располагающие к строгой научности, трансформировался в известную социологическую догматику либерального эволюционизма, не допускающего мысли о том, что разные типы обществ могут иметь и разные типы эволюции и, более того, на известном этапе единственно возможного эволюционного процесса наступает не более и не менее как «конец истории».

Вполне очевидно, что этот комплекс идей, отчасти явно, а отчасти имплицитно присущий гродненской партии, делает почти невозможным «нейтральное» отношение к ситуации даже со стороны аполитичных членов Церкви.

Говоря о роли католического фактора в белорусской политике, необходимо отметить главное: религиозное здесь выступает как маркер политического, тем самым косвенно воспроизводя веберовскую логику культурализации и социализации религиозного.

Польский вопрос

Вполне очевидно, что ради политических целей оппозиция не гнушается идти на разжигание религиозной розни, поскольку сталкивает людей разных конфессий на политическом поле, исходя из презумпции политической честности одних и политической бесчестности других, из чего выводится возможность политических ультиматумов в адрес православного духовенства — «осуди режим или ты не друг всемирному либеральному кесарю». Но ещё более отчётливым смысл этой контroversы станет, если мы примем во внимание роль и интересы Польши и польских политических кругов в белорусской ситуации. Здесь важно отметить, что именно для Польши характерна политизация и своеобразная национализация католицизма, в связи с чем периодически возникает некоторое непонимание между польским и римским священством, а польскую версию католичества неофициально называют «католичеством в католичестве». Поэтому белорусская политизация конфессиональных различий является своеобразной калькой с притязаний польского политического католицизма — важного элемента польской национальной и государственной самоидентификации (что в своё время проявилось даже в рабочем антисоциалистическом движении «Солидарность»).

Нестабильность в белорусской политике в значительной мере завязана на «польскую проблему». Невозможно сбрасывать со счетов и польскую имперскую мечту о возрождении Речи Посполитой, и особое отношение польских элит к западной Белоруссии, в их политическом лексиконе именуемой «восточными кресами». Отсюда вовлеченность в конфликт польских политиков, политтехнологов и информационных центров: как известно, важным информационным спонсором неудавшегося переворота был польский ресурс NEXTA.

Таким образом, белорусский конфликт в немалой степени инициирован и поддерживается в угоду польским внешнеполитическим интересам, вплоть до территориальных претензий к Белоруссии. Первой в списке этих претензий стоит Гродненская область. Неудивительно, что первой в списке нелояльных белорусской государственности церковных субъектов в 2020 году стояла Гродненская кафедра под управлением архиепископа Артемия (Кищенко).

Именно поэтому можно не сомневаться в том, что хотя антинациональный, антигосударственный и антицерковный проект в Белоруссии потерпел поражение, политическое давление на Церковь будет продолжаться.

У России помимо общей заинтересованности в сохранении в Белоруссии лояльного к русским политического режима есть и более конкретные вопросы к организаторам переворота.

Сегодняшним аналитикам и комментаторам следовало бы лучше покопаться в истории белорусского майдана и отыскать *первую* опубликованную программу оппозиции, которую затем её вожди убрали с собственных ресурсов. Этот документ стоит просто лишний раз почитать — программа содержала абсолютно украинский, то есть, максимально русофобский сценарий. Лишь трудности с «развитием протеста» заставили кураторов проекта замаскировать первоначальные намерения.

Не секрет, что у змагаров имеются территориальные претензии к России, звучат требования вернуть якобы «исторические белорусские земли» — Смоленск и Брянск. С другой стороны, военизированные змагарские группы отметились в войне в Донбассе на стороне ВСУ в 2014 году. Таким образом, они причастны к военному геноциду русских на Украине. С третьей стороны, отметим огромное значение греко-католической ориентации для членов «Правого сектора» и таких украинских

нацбатальонов как «Азов», «Айдар», «Донбасс», «Таврия». Выводы напрашиваются сами собой.

Всё это означает нарушение прав огромного русскоязычного большинства в Белоруссии. Этому большинству нужны социальные гарантии, национально ориентированный политический курс, уважение к его религиозной идентичности, что, между прочим, исключает окатоличивание Белоруссии и разжигание религиозной и национальной вражды.

Двоеверие

Как известно, жанр гражданских протестов в наше утилитарное время подвержен оптимизации и монетизации и подчиняется логике эффективного менеджмента. В 2013–2014 годах исчезли последние сомнения на этот счёт.

Лидеры и среднее звено оппозиции — это профессиональная группа, работающая с такими социальными стратами как радикальная часть среднего класса, студенчество. В рамках этой деятельности конфликты с органами правопорядка — не внезапно возникший конфликт, а рутинные рабочие технологии, возможные аресты — профессиональные риски. И это одна из причин, по которым историю неудавшегося госпереворота некорректно переводить в нравственную и религиозную плоскость так, как это пытаются сделать арх. Артемий Кищенко и его сторонники. Например, правозащитный дискурс в силу профессионализации «протестных» технологий не может служить набором критериев для белорусских событий, хотя этот нарочито «наивный» взгляд на вещи усиленно продвигается либеральным священством. Но при переносе религиозных процедур на поле политики православная экклезиология неизбежно трансформируется по протестантской модели. Игумен Виталий Уткин, историк и богослов, в частности, говорит об этом так: «На рубеже 80-90-х годов Русской Церкви была фактически навязана концепция «евхаристической экклезиологии», рождённая под влиянием протестантизма в эмиграции о.о. Николаем Афанасьевым и Александром Шмеманом. Предельно грубо говоря, она видит в общине источник Евхаристии. Соответственно, понятие «литургия» обыгрывается как некое общественное действие и возникает представление о «литургии после литургии», где и футбол — якобы, «литургия». По сути, в такой парадигме Таинства подменяются социальностью. Совсем в грубом видении — мол, не социальность порождена Таинствами, а наоборот. <...> Преображённая

социальность в корне противоположна падшему миру, не является его продолжением, его оправданием. Для её описания невозможно применять социальную терминологию этого падшего мира»².

Разумеется, Церковь может влиять на политику и общество, но она подходит к этим вопросам с собственной повесткой и собственными, евангельскими и святоотеческими критериями, а не принимает в себя секулярный теоретический базис. Коротко говоря, Писание и патристическое наследие отнюдь не становятся при этом неким «Ветхим Заветом» по отношению к «Декларации прав человека». Поскольку секулярные правовые и идеологические доктрины — это отступление от христианского мировоззрения и, как мы знаем, все трагедии XX века, мировые войны и революции, подпитывались именно секулярными идеологиями.

Но арх. Артемий Кищенко, приняв новую, религиозную политологию, встаёт в один ряд с вождями секулярной оппозиции. С этого момента секуляристская ложь становится ложью либерального священника. Наряду с православием он теперь исповедует гражданскую религию узкой социальной группы — компрадорской части среднего класса и змагарских правых ультрас. Так возникает феномен церковного двоеверия.

Deus ex machina

Если взглянуть на проблему шире, можно сказать, что майдан представляет собой профессионально поставленный политический спектакль и одновременно политический бизнес-проект. Революция всегда включает элементы шоу, и требование «отдайте оппозиции улицу» должно подкрепляться наличием своих «мучеников». Политическому шоу-бизнес-проекту непременно нужны эти «мученики», хотя бы и выдуманные. Таков закон жанра альтернативной политики. И здесь именно Церковь в лице отдельных её представителей должна, по мысли лидеров эрзац-оппозиции, засвидетельствовать подлинность, неподдельность политических жертв. Без санкции либерального архиепископа «мученичество» так и останется рутинной политической метафорой, не приобретёт сакрального смысла, позволяющего революции побороть административные препоны. Эта санкция необходима и для того, чтобы достовернее представить госпереворот как внутренний гражданский

² Виталий (Уткин), игумен. Из дискуссии об евхаристической экклезиологии и святости. *Социальная сеть ВКонтакте*. 2021, 9 октября. — URL: <https://vk.com/@652766682-iz-diskussii-ob-evharisticheskoi-ekkleziologii-i-svyatosti> (дата обращения: 13.11.2021).

конфликт и противостояние народа с властью, в то время как на самом деле здесь имел место конфликт компрадорского либерального меньшинства с демократическим народным большинством.

Таким образом, представитель Церкви играет роль носителя последней, высшей санкции. Разумеется, к христианскому, литургическому пониманию жизни это не имеет никакого отношения.

Между двух свобод

Трактовка прав и свобод, которую Церкви предлагают принять и переписать языком библейских понятий и символов, имеет отнюдь не библейское, но языческое, древнеримское происхождение. Связано это и с влиянием на секулярный республиканизм античных правовых кодексов, и с различными целевыми установками христианского и нехристианского сознания.

Языческая трактовка свободы и права — это, в конечном счёте, идея легитимизации упорядоченного, минимизированного, «разумного» насилия и якобы неизбежного социального неравенства. Это своеобразная плата за успехи цивилизации. Цивилизационное понимание свободы предполагает козла отпущения. Комплекс языческих жертвоприношений лишь сублимируется и окультурируется секулярным республиканизмом и его пониманием свободы. Кто-то должен за эту свободу заплатить. Исторически это означает поражение в правах для париев цивилизованного мира: рабов, варваров, колонизированных племён, носителей «тоталитарного сознания» — например, белорусского социального большинства. И эта «римская болезнь» в очередной раз навязывается Церкви.

Но для христианина нет «легитимного» и «нелегитимного» насилия. В библейском понимании свобода есть не улучшение нравов, но полная автономия по отношению к языческому социуму, будь то египетскому, вавилонскому или римскому. Не «расширение свобод» (как всегда, не для всех), а выход из царства греха. Это принципиальное различие не позволяет священнику возводить внеморальную свободу в ранг важнейшей моральной ценности.

Христианская свобода — это выбор между добром и злом, а не выбор своих интересов в ущерб интересам «политически незрелых» и «пассивных» сограждан, как пытается это представить эрзац-оппозиция. Христианская и римская парадигмы свободы принципиально различны и не сводимы друг к другу.

Церковь просвещает, но не стремится насильно цивилизовать кого-то или подменить проблему добра и зла проблемой какого-нибудь «устойчивого развития». Церковь защищает гонимых за правду Христову, социально угнетённых, но не благополучных и политически ангажированных активистов: этот спор политических субъектов промеж собой не её спор. Церковь не «исправляет» политическую систему, но, подчиняясь уголовно-административному праву, живёт по собственной нравственной системе. В этом её иммунитет против «римской болезни».

Политическая теология vs религиозная политология

Идея теологизации политического дискурса является грубой подменной политической теологии, то есть, решения политических вопросов в теологическом духе. Это постсекулярный гибрид, явление постмодернистской квазирелигиозности.

Такая теологизация имеет несколько целей:

- Поместить Церковь в рамки секулярного политико-идеологического спектра;
- Заставить Церковь занять ультраправый сектор в этом спектре (ср., например, сотрудничество греко-католических и раскольнических групп с запрещённым в России украинским «Правым сектором»);
- Секуляризовать Церковь, вменив ей на уровне теоретического базиса секулярные политические понятия и категории.

В этой многоуровневой логике формируется религиозно-политическая секуляристская ересь, вызывающая симптомы духовного пленения у части священства.

Этот процесс ведёт к политической секуляризации церковной проповеди, а теология превращается в религиозную политологию, не связанную с христианством, как не связаны с ним и другие идеи неолиберально-ницшеанского «дивного нового мира».

Об авторе:

Щипков Александр Владимирович — доктор политических наук, кандидат философских наук, главный редактор журнала «Ортодоксия», профессор кафедры философии политики и права философского факультета, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

декан социально-гуманитарного факультета, Российский православный университет святого Иоанна Богослова; 127051, Россия, г. Москва, Крапивенский переулок, 4, e-mail: info@shchipkov.ru

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Валлерстайн, И. Исторический капитализм. Капиталистическая цивилизация / И. Валлерстайн. — М. : Товарищество научных изданий КМК, 2008. — 176 с.

Лосский, В.Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. — М. : Парадигма, 2015. — 543 с.

Флоренский, П. А. Философия культа / П. А. Флоренский. — М. : Академический проект, 2018. — 685 с.

Флоровский, Г. В. Пути Русского Богословия / П. А. Флоренский. — Минск : Белорусский экзархат, 2006. — 607 с.

Чаадаев, П. Я. Статьи и письма / П. Я. Чаадаев. — М. : Современник, 1989. — 624 с.

The Grodno Narrative in the Context of Modern Political Post-Theology

A.V. Shchipkov

RUSSIAN ORTHODOX UNIVERSITY OF SAINT JOHN THE DIVINE,
MOSCOW, RUSSIA

M.V. LOMONOSOV MOSCOW STATE UNIVERSITY,
MOSCOW, RUSSIA

Abstract: The author of this article studies the religious political science, characteristic of the ideologists of church liberalism on the example of the Byelarussian Maidan. The model object of the analysis is the situation in the eparchy of Grodno, sermons and speeches of archpriest Artemiy (Kishchenko) and his entourage, with the help of which the church was supposed to switch the influence from preservation of civil peace to civil and religious conflict and delegitimation of the political electoral process's results. The article defines religious political science as a post-secular cultural hybrid. This phenomenon, according to the author, is contrasted by church liberalism with a normative and dogmatically-inspired theology, whose ideas legitimately extend into the realm of politics. Religious political science is also defined as a postmodern dualism and a manifestation of contemporary post-theology. The role and consequences of the intentional politicization of the Catholic factor are considered in the context of the Byelarussian events among other factors, including the connection between political Catholicism and the problem of Polish participation in fomenting the conflict inside Byelarus. The article analyzes the difference in the understanding of freedom in the secular-right discourse and in the Christian sense. The author emphasizes that the idea of theologizing political discourse proper is a gross substitution of political theology, that is, the solution of political issues in a theological spirit. This post-secular hybrid

or the phenomenon of postmodern quasi-religiousness aims to secularize the Church by inducing it to take ultra-right positions in the political spectrum and imputing secular political concepts and categories at the level of theoretical basis. Overall, this leads to a political secularization of Church preaching, when theology becomes a religious political science unrelated to Christianity.

Keywords: zmagars, cultural hybrid, political theology, post-secularity, post-theology, revolution, religious political science, “genitive theology”, church liberalism

For citation: Shchipkov A.V. The Grodno Narrative in the Context of Modern Political Post-Theology. *Orthodoxia*. 2021; (2): 224–242. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-2-2-224-242

About the author:

Alexander Vladimirovich Shchipkov — Doctor of Political Sciences, Candidate of Philosophical Sciences, Editor-in-Chief of the *Orthodoxy* journal, Professor of the Department of Philosophy of Politics and Law, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University; Dean of the Socio-Humanitarian Faculty, Russian Orthodox University of Saint John the Divine; 4 Krapivensky Lane, Moscow, Russia, 127051, e-mail: info@shchipkov.ru

REFERENCES

Wallerstein, I. (2008). *Istoricheskiy kapitalizm. Kapitalisticheskaya tsivilizatsiya* [Historical Capitalism. Capitalist Civilization]. Moscow: The Association of Scientific Editions KMK. [In Russian].

Lossky, V. N. (2015). *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [An Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology]. Moscow: Paradigma. [In Russian].

Florensky, P. A. (2018). *Filosofiya kul'ta* [Cult Philosophy]. Moscow: Akademicheskiiyproekt. [In Russian].

Florovsky, G. V. (2006). *Puti Russkogo Bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Minsk: Belorusskiy ekzarkhat. [In Russian].

Chaadaev, P. Ya. (1989). *Stat'i i pis'ma* [Articles and Letters]. Moscow: Sovremennik. [In Russian].

К.В. Шевченко

СИНОДАЛЬНАЯ ИСТОРИЧЕСКАЯ КОМИССИЯ
БЕЛОРУССКОГО ЭКЗАРХАТА МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА,
МИНСК, БЕЛОРУССИЯ
ЦЕНТР ЕВРАЗИЙСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ФИЛИАЛА РГСУ,
МИНСК, БЕЛОРУССИЯ

К вопросу о роли церкви В Древней Руси: взгляд из современной Чехии

(рецензия на главу «Dělníci poslední hodiny:
Církevní organizace a křesťanství
na Kyjevské Rusi» из книги Téra M.
«Kyjevská Rus: dějiny, kultura, společnost»)

Аннотация: Рецензия рассматривает одну из ключевых глав фундаментальной монографии чешского историка-медиевиста Михала Теры «Киевская Русь: история, культура, общество». Название рецензируемой главы — «Работники последнего часа: церковная организация и христианство в Киевской Руси». Актуальность данной главы состоит в подчёркивании того, что принятие христианства в конце X века принципиальным образом преобразовало восточнославянское пространство, предопределив его культурно-историческое единство вперёд на многие века. Именно тогда сформировался тот тип Древнерусской Церкви и восточнославянского христианства, которые длительное время являлись главными факторами, обеспечивавшими и сохранявшими единство восточнославянского пространства. Как констатирует чешский историк, униатские проекты XVI–XVII веков ничего тут не изменили. Культура, литература, язык и менталитет местных народов вплоть до настоящего времени определяются процессами, которые происходили в Киевской Руси в XI–XIII веках. Эта констатация чешского

историка вступает в явную полемику с утверждениями некоторых постсоветских историков, стремящимися поставить под сомнение единство Древней Руси, вычленив в ней отдельные восточнославянские народы уже в эпоху раннего Средневековья. Очевидные факторы единства Древней Руси в настоящее время стали объектом агрессивной ревизии со стороны политически ангажированных историографий современных восточнославянских государств в угоду текущим интересам политических элит. Поэтому знакомство с фундаментальным трудом М. Теры будет полезным для специалистов по истории России и стран Восточной Европы.

Ключевые слова: Киевская Русь, принятие христианства, Православная Церковь, католичество

Для цитирования: Шевченко К.В. К вопросу о роли церкви в Древней Руси: взгляд из современной Чехии (рецензия на главу «Dělníci poslední hodiny: Církevní organizace a křesťanství na Kyjevské Rusi» из книги Těra M. «Kyjevská Rus: dějiny, kultura, společnost»). *Ортодоксия*. 2021; №2. С. 243–254. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-2-243-254

Заметный рост интереса к древнерусской эпохе характерен сейчас не только для постсоветских историографий восточнославянских стран, активно вовлечённых в реализацию политики «исторической памяти», но и для современной чешской историографии. Свидетельством этому является изданная в 2019 году фундаментальная монография обзорного характера известного чешского историка-медиевиста Михала Теры «Киевская Русь: история, культура, общество». Данный труд, насчитывающий более 700 страниц текста, подготовлен на солидной источниковой базе с учётом колоссальной по объёму историографии, включая как классические труды признанных авторитетов в данной области, так и самые последние работы.

Для чрезмерно политизированной и основательно дезориентированной постсоветской аудитории труд чешского историка представляет большую ценность своим сбалансированным и достаточно объективным взглядом на ряд спорных вопросов древнерусской истории, не обременённым вездесущей политической конъюнктурой, успешно превратившей музу истории Клио в эффективный

инструмент идеологической борьбы. Настоящая рецензия рассматривает одну из ключевых глав книги, посвящённую Церкви в Древней Руси. Название главы: «Dělníci poslední hodiny: Církevní organizace a křesťanství na Kyjevské Rusi» («Работники последнего часа: церковная организация и христианство в Киевской Руси»).

«Принятие христианства в конце X века принципиальным образом преобразовало восточнославянское пространство, предопределив дальнейшее направление развития древнерусского государства, — с полным основанием констатирует чешский историк. — Именно в эпоху Киевской Руси сформировался тот тип Древнерусской Церкви и восточнославянского христианства, которые длительное время являлись главными факторами, обеспечивавшими и сохранявшими единство восточнославянского пространства. Именно восточный тип христианства сыграл ключевую роль в становлении культуры восточных славян. Без какого-либо преувеличения можно сказать, что без христианства не было бы современных восточнославянских народов, поскольку речь идёт о главном источнике и твёрдом фундаменте их культурной идентичности» (Téa 2019: 541).

Как отмечает чешский историк, первоначально опорными пунктами распространения христианства стали церковные структуры, созданные при поддержке княжеской власти. Первыми представителями духовенства на Руси были миссионеры из Византии. В частности, источники упоминают, что Владимир привёз с собой из крымского Херсонеса не только первую церковную утварь, но и священников для первых храмов на Руси. Чешский исследователь обращает внимание на то, что, судя по всему, в миссии на Русь участвовало и большое число духовенства с Балкан, прежде всего из Болгарии; количество болгар на Руси существенно увеличилось после завоевания Болгарского царства византийцами в 1014–1018 годах. По словам М. Теры, быстрое распространение славянской образованности, славянской литургии и церковных текстов явно болгарского происхождения свидетельствует о «решающем влиянии данной среды на рождавшуюся Древнерусскую Церковь» (Téa 2019: 543).

С точки зрения юрисдикции Русская Церковь подчинялась константинопольскому патриарху. Именно из Византии на Русь, как подчёркивает М. Тера, посылались самые главные церковные иерархи в период всего существования Киевской Руси. Вместе с тем постоянное стремление

киевских князей подчеркнуть свою независимость от Византии находило своё выражение и в церковной сфере. Наиболее ярким примером этого, полагает чешский исследователь, является сообщение летописи о том, что в 1048 году Ярослав собрал в киевском храме Святой Софии епископов, которые избрали митрополитом славянского монаха и священника Иллариона. «Данный акт, — считает М. Тера, — свидетельствовал о стремлении князя добиться самостоятельности от константинопольского патриарха и сделать так, чтобы во главе самой важной церковной функции был человек славянского происхождения. Это могло быть результатом конфликта между Русью и Византией в 1043 году» (Téra 2019: 545).

В качестве дополнительного объяснения избрания Иллариона М. Тера приводит мнение польского историка А. Поппе, связывавшего избрание Иллариона с деятельностью монахов константинопольского Студитского монастыря, которые активно участвовали в формировании церковных структур на Руси и имели тесные контакты с южными славянами, прежде всего с болгарами (Téra 2019: 545). Однако константинопольский патриарх Михаил Керуларий не утвердил не назначенного им митрополита, и в результате Илларион должен был уйти. В дальнейшем вплоть до монгольского нашествия митрополичью кафедру в Киеве занимали греки (Téra 2019: 546). Впрочем, для самих русских князей, полагает М. Тера, было предпочтительнее иметь в качестве митрополитов именно греков — в силу их знакомства с константинопольской средой и часто их высокого статуса, так как некоторые из них имели высокие придворные звания (Téra 2019: 546). При этом тесная связь греческого духовенства и иерархов с Византией нередко представляла для русской церкви ряд проблем. Посланные на Русь греки часто «были не в восторге от окружавшей их «варварской среды», поэтому некоторые из них стремились вернуться на родину. Назначение митрополита могло длиться долго; поэтому митрополичья кафедра длительное время оставалась вакантной» (Téra 2019: 547).

Нашествие монголо-татар нанесло тяжёлый удар не только по политической, но и по церковной жизни на Руси. Главным архитектором церковной политики на Руси в это время был митрополит Кирилл, который стремился обновить деятельность Церкви и сохранить её единство в условиях монгольского ига, сумев получить от монголов ярлыки, подтверждающие привилегии Церкви. Преемник

Кирилла митрополит Максим «сделал первый шаг к разделению ранее единой древнерусской церкви. Он покидает Киев и переезжает туда, где получает наибольшую защиту со стороны светской власти — во Владимир-на-Клязьме. Его преемник Пётр в конечном счёте в 1325 году переедет в Москву. В это же время на рубеже XIII и XIV веков на западе Руси возникнут две другие митрополии — Галицкая и Литовская... Наконец, в результате экспансии Литвы в западнорусские области возникнет Киевско-литовская митрополия... В любом случае, — обоснованно полагает чешский исследователь, — мы можем констатировать, что монгольское завоевание разделило Русь не только в политическом, но и в церковном отношении. Униатские потоги в XVI–XVIII вв. в Западной Руси это разделение окончательно подтвердили» (Тéга 2019: 549). Таким образом, чешский историк проводит любопытную параллель между монгольским завоеванием, положившим начало разделению ранее единой русской церкви, и более поздними униатскими проектами, направленными на усиление церковной раздробленности в исторических русских землях.

Важным следствием христианизации Руси было колоссальное церковное влияние на древнерусское право. По словам М. Теры, посредством Церкви на Русь проникает византийское право, в котором «христианская этика переплетается с государственным правом и административными нормами. На Русь попадает византийский Номоканон в болгарской редакции известный как так называемая Кормчая книга» (Тéга 2019: 558). При этом «жестокое византийские наказания на Руси приобретают более мягкий вид и превращаются в штрафы или покаяния. Судя по всему, греческие иерархи смирились как с этой практикой, так и с материальной зависимостью церкви от княжеской власти... Византийское светское и церковное право было принято как идеальная культурная модель в церковнославянской версии, но это был именно идеал, который в реальной жизни не соблюдался» (Тéга 2019: 560).

Любопытно мнение чешского исследователя о том, что с самого начала отличительной чертой Церкви в Древней Руси стала «формальная строгость христианской жизни... Судя по всему, это было связано с тем, что на Руси получила распространение скорее монашеская этика. То, что в Византии или в Западной Европе было связано с жизнью духовенства, на Руси применялось ко всему населению, поэтому миряне иногда вели себя подобно представителям монашеских общин» (Тéга 2019: 563). Подчёркивает автор и строгость постов на Руси, особенно Великого

поста, констатируя, что в других христианских странах подобная строгость была характерна для монастырской жизни, но не для мирян (Téra 2019: 565). Ещё одной важной чертой Древнерусской Церкви М. Тера считает стремительное распространение на Руси монастырей, начавшееся сразу же после принятия христианства. «Монастыри в Киеве стали возникать уже в первой половине XI века как центры распространения христианства», — замечает чешский историк (Téra 2019: 571), обращая внимание на то, что древнерусские монастыри изначально являлись не только духовными центрами, но и важными очагами культуры и образовательной деятельности. Исключительно важным культурным наследием Церкви в Древней Руси было то, что именно здесь «были положены основы восточнославянской иконописи, которая в последующих столетиях развилась до небывалой широты и духовной глубины, став одним из главных проявлений местной духовности» (Téra 2019: 578).

Нахождение в цивилизационных орбитах западного и восточного христианства постепенно порождало различия у оказавшихся в них славянских народов. По мнению чешского историка, славяне, принявшие латинское христианство, сумели в большей степени воспринять античное наследие, тогда как славянские народы, сохранившие церковно-славянскую традицию, отрицали либо игнорировали античное наследие, поскольку оно не являлось для них принципиально важным (Téra 2019: 587). В любом случае, однако, «взаимные контакты между центрами славянской образованности в Чехии, Венгрии, Хорватии, Болгарии и на Руси создавали специфическое пространство под названием *Slavia Cyrilomethodiana*, значение которого для становления и развития культур молодых славянских народов трудно переоценить... Данное пространство было свободно от конфессиональных разделений и великий раскол в нём длительное время не был заметен... В более позднюю эпоху контакты между православными и католическими землями славянского мира замерли, однако они продолжились в рамках православной славянской общности. Таким образом, взаимные связи между славянскими народами не являются изобретением XIX в., поскольку они имели место на протяжении всей славянской истории» (Téra 2019: 590).

Серьёзное внимание уделил автор и весьма непростым взаимоотношениям православной Руси с католическим Западом. В частности, М. Тера отметил, что мысль о вовлечении Руси в сферу католицизма появляется среди высшего польского духовенства уже в XII веке.

Показательной фигурой в этом отношении был основатель цистерцианского монастыря Св. Андрея Ян Грифита, ставший в 1143 году вратиславским епископом, а в 1149 году архиепископом в Гнезно. С самого начала своей деятельности Грифита был убеждённым сторонником обращения Руси в католицизм и энергично работал в этом направлении (Téра 2019: 593).

Перелом в отношениях между католичеством и Православием, по мнению чешского исследователя, наступил в XIII веке, когда православный мир испытал колоссальное потрясение после захвата Константинополя крестоносцами в 1204 году и «последующего дробления Византийского государства, связанного со стремлением навязать католичество восточной церкви» (Téра 2019: 593). В XIII веке отношения между католической и православной частями Европы резко обострились. При этом, как обоснованно отмечает чешский историк, инициатива конфронтации постоянно исходила именно со стороны Запада. По его словам, «конфессиональные различия становятся оружием в руках католических государств для удовлетворения их политических амбиций. Православие вытесняется с горизонта “цивилизованного мира”, “схизматики” выдавливаются в ту же ментальную плоскость, что и еретики, язычники, мусульмане и евреи. Неудивительно, что на подобный подход православные начинают отвечать аналогичным образом, что ведёт к росту конфессиональных барьеров между двумя ветвями христианства» (Téра 2019: 593).

Схожее мнение высказывает и известный польский историк церкви из Белостока А. Миронович, по словам которого, «Рим использовал тяжёлое положение, в каком очутился цареградский патриархат, для подчинения Православной Церкви своей власти. Такую же политику папа римский проводил и в следующих столетиях... По мнению папства, православные могли лишь присоединиться к латинскому костелу, приняв его символ веры и признав примат папы римского» (Миронович 2021: 196).

Особенно непримиримое, откровенно враждебное и ярко выраженное высокомерно-пренебрежительное отношение к Православной Церкви традиционно демонстрировали представители польской католической церкви и политической элиты. Так, крупный польский политический деятель первой половины XIX века князь А. Чарторыйский, личный друг императора Александра I, сделавший фантастически успешную

карьеру в Российской империи, в своих воспоминаниях отзывался о Православной Церкви крайне уничижительно, с позиций цивилизационного превосходства. По его словам, «богослужение греческой церкви, по внешности, торжественнее нашего и напоминает языческий культ... Напрасно будете искать там протестантской простоты и наставительности или католической набожности... Вся разгадка в том, что последние суть продукт цивилизации, между тем как греческий культ носит печать азиатского варварства... В нас гораздо более, чем в русских, веры и набожности» (Корнилов 1896: 13–14).

В контексте постоянного и системного натиска на Православие со стороны западной церкви рассматривает автор и последующие унитарские проекты, инициированные Римом и Варшавой. По мнению чешского историка, «в восточнославянском пространстве данный процесс достигает своего пика в заключении уний в XVI–XVIII веках и в гордой культурной изоляции московского государства. Однако нельзя забывать, что это не был тот путь, который православный мир сам первоначально выбрал — скорее, к нему он был принуждён. Чувство исключительности Русской Церкви, которое укрепилось в период, когда Московская Русь осталась единственным независимым православным государством, не является по этой причине исключительно русской чертой. Это итог процессов, в начале которых православные славяне оказались скорее пассивным объектом истории, нежели её активными творцами» (Téra 2019: 593).

Автор неоднократно подчёркивает, что активные попытки включить русские княжества в орбиту католической церкви имели место ещё до монголо-татарского нашествия. Так, уже в 1220-е годы орден доминиканцев, распространив своё влияние на Чехию и Польшу, начал отсюда свою миссию на Русь. Легенда о Св. Яцеке (Гиацинте) сообщает, что данный миссионер Ордена доминиканцев прибыл в Киев в 1222 году и находился здесь около 5 лет (Téra 2019: 593–594). В 1225 году возникло польское подразделение доминиканцев, которое направило свою миссионерскую деятельность на земли пруссов и на Русь. «Это свидетельствует об изменении взгляда католиков, включая славянских католиков, на православных, — констатирует М. Тера. — Миссия направляется к ним точно так же, как к язычникам; то есть, уже нет попыток найти путь к согласию внутри разделённой церкви; «схизматики» ради своего спасения должны изменить свою веру и принять католичество» (Téra 2019: 594).

Все эти попытки, однако, в итоге закончились фиаско. Православие сохранило доминирующие позиции и стало, по словам чешского историка, определяющим идентификационным элементом в культуре, самосознании и менталитете местного населения (Téra 2019: 594). Завершая свои мысли о роли церкви в истории Древней Руси, чешский исследователь справедливо констатирует: «Восточнославянский язык и православное христианство — краеугольные камни восточнославянской культуры. Униатские проекты XVI–XVII веков ничего в этом отношении не изменили. Мышление, культура, литература, язык и менталитет местных народов вплоть до настоящего времени определяются теми процессами, которые происходили в Киевской Руси в XI–XIII веках» (Téra 2019: 594).

Более того, автор подчёркивает в заключении, что политическая раздробленность на фактически самостоятельные государства «не нарушила единства древнерусского пространства. Хотя в политическом отношении отдельные княжества шли своим путём, единая династия, единая традиция, единая церковь, единый литургический и литературный язык сохраняли и развивали сознание единой Руси» (Téra 2019: 635). М. Тера полагает, что возможность повторной интеграции древнерусских земель длительное время оставалась, но была нарушена двумя ключевыми факторами — монгольским нашествием и последующим образованием Золотой Орды, и успешной экспансией Литвы в XIII веке.

Постоянная констатация чешским историком этнокультурного и языкового единства древней Руси, которое надолго пережило период её политического единства, вступает в явную полемику с утверждениями некоторых современных постсоветских историков, стремящимися поставить под сомнение единство Древней Руси, вычленив в ней отдельные восточнославянские народы уже в эпоху раннего Средневековья.

Эти очевидные факторы единства Руси и богатое древнерусское культурное наследие в настоящее время стали объектом агрессивной ревизии со стороны политически ангажированных историографий современных восточнославянских государств, где ряд историков стремится реинтерпретировать историю Древней Руси в угоду текущим интересам политических элит, вступая в явное противоречие с исторической наукой. Поэтому знакомство с фундаментальным трудом М. Теры будет полезным для специалистов по истории России и стран Восточной Европы.

Об авторе:

Кирил Владимирович Шевченко — доктор исторических наук, заместитель председателя Синодальной исторической комиссии Белорусского Экзархата Московского Патриархата, заведующий Центром евразийских исследований Филиала РГСУ в г. Минске; 220107, Беларусь, Минск, ул. Народная, 21, e-mail: shevchenkok@hotmail.com

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Корнилов, И. П. Князь Адам Чарторыйский / И. П. Корнилов. — М.: Университетская типография, 1896. — 144 с.

Миронович, А. В. Брестская церковная уния как элемент восточной политики Рима / А. В. Миронович // Светост и дух времена. Приредило Зоран Милошевић. — Београд: Институт за политичке студије, 2021. — С. 195–204.

Téra, M. Kyjevská Rus: dějiny, kultura, společnost / M. Téra. — Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2019. — 721 s.

To the role of the church in Ancient Russia: a view from modern Czech Republic

(review of the chapter “Dělníci poslední hodiny:
Církevní organizace a křesťanství
na Kyjevské Rusi” from the book by M. Téra
“Kyjevská Rus: dějiny, kultura, společnost”)

K. V. Shevchenko

SYNODAL HISTORICAL COMMISSION OF THE BELARUSIAN EXARCHATE OF THE MOSCOW
PATRIARCHATE, MINSK, BELARUS
CENTER FOR EURASIAN STUDIES, RUSSIAN STATE PEDAGOGICAL UNIVERSITY,
MINSK, BELARUS

Abstract: This review examines one of the key chapters of the fundamental book “Kyjevská Rus: dějiny, kultura, společnost” [Kievan Rus: History, Culture, Society] by Czech historian-medievalist Michal Téra. The chapter under review is titled “Dělníci poslední hodiny: Církevní organizace a křesťanství na Kyjevské Rusi” [Workers of the Last Hour: Church Organization and Christianity in Kievan Rus]. This chapter emphasizes that the adoption of Christianity at the end of the 10th century fundamentally transformed the East Slavic space, predetermining its cultural and historical unity for many centuries to come. At this period a type of Old Russian church and East Slavic Christianity formed, which for a long time ensured and preserved the unity of the East Slavic space. As Téra says, the Uniate projects of the 16th–17th centuries did not change anything. The culture, literature, language and mentality of local peoples to the present day are determined by the

processes that took place in Kievan Rus in the 11th–13th centuries. This statement of Téra is in direct conflict with the claims of some post-Soviet historians, who seek to question the unity of Kievan Rus by isolating the separate East Slavic peoples as early as in the Middle Ages. The obvious factors of the unity of Ancient Rus have nowadays become the object of an aggressive revision on the part of politically engaged historiographies of modern East Slavic states to please the current interests of political elites. Therefore, familiarity with the fundamental work of M. Téra will be useful for specialists in the history of Russia and Eastern Europe.

Keywords: Kievan Rus, Adoption of Christianity, Orthodox Church, Catholicism

For citation: Shevchenko K.V. To the role of the church in Ancient Russia: a view from modern Czech Republic (review of the chapter “Dělníci poslední hodiny: Církevní organizace a křesťanství na Kyjevské Rusi” from the book by M. Téra “Kyjevská Rus: dějiny, kultura, společnost”). *Orthodoxia*. 2021. №2. C. 243–254. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-2-243-254

About the author:

Kirill Vladimirovich Shevchenko — Doctor of Historical Sciences, Deputy Chairman of the Synodal Historical Commission of the Belarusian Exarchate of the Moscow Patriarchate, Head of the Center for Eurasian Studies of the Branch of the Russian State University in Minsk; 21 Narodnaya str., Minsk, Belarus, 220107, e-mail: shevchenkok@hotmail.com

REFERENCES

Kornilov, I. P. (1896). *Knyaz Adam Chartoryyskiy* [Prince Adam Czartoryski]. Moscow: Universitetskaya tipografiya. [In Russian]

Mironovich, A. V. (2021). Brestskaya tserkovnaya uniya kak element vostochnoy politiki Rima [Brest Church Unia as an element of Eastern policy of Rome]. In *Svetost i dukh vremena*. Priredio Zoran Milosheviĥ [Svetost and spirit of times. Priredio Zoran Milosevi] (pp. 195–204). Belgrade: Institut za politichke studije. [In Russian]

Téra, M. (2019). *Kyjevská Rus: dějiny, kultura, společnost* [Kievan Rus: History, Culture, Society]. Červený Kostelec: Pavel Mervart. [In Chezh]



СПАС
ТЕЛЕКАНАЛ

