



ВЫПУСК 7
АНТОЛОГИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ БЕЛАРУСИ

Часть 2: Очерки истории религиозно-философской мысли Беларуси
(актуальные проблемы конца XX – начала XXI в.)



Кафедра
государственно-конфессиональных
отношений РАГС



Институт философии
Национальной академии наук
Беларуси

Научно-теоретическое приложение к журналу
«ГОСУДАРСТВО, РЕЛИГИЯ, ЦЕРКОВЬ В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
при ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
НАЦИОНАЛЬНОЙ АКАДЕМИИ НАУК БЕЛАРУСИ

ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

ВЫПУСК VII
РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ БЕЛАРУСИ

ЧАСТЬ 2

Очерки истории религиозно-философской мысли Беларуси
(актуальные проблемы конца XX – начала XXI в.)

ООО ИД «МедиаПром»
Москва 2011

Рекомендовано к печати кафедрой государственно-конфессиональных отношений РАГС и Ученым советом ИФ НАН Беларуси

Редакционный совет:

Егоров В.К., д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки РФ (председатель)
Васильева О.Ю., д-р ист. наук, проф. (зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений – гл. редактор, зам. председателя)
Кравчук В.В., канд. филос. наук, доц. (зам. зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений по учебно-методической работе – зам. гл. редактора, отв. секретарь редакции)
Шмидт В.В., д-р филос. наук (зам. зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений по научной работе в ранге советника Российской Федерации 1 кл. – зам. гл. редактора, секретарь-координатор советов редакции)
Барциц И.Н., д-р юрид. наук, проф. (проректор по научной работе РАГС)
Турчинов А.И., д-р соц. наук, проф., заслуженный деятель науки РФ
Бойков В.Э., д-р филос. наук, проф. (гл. редактор журнала «Социология власти»)
Шевченко А.В., д-р полит. наук, проф. (гл. редактор журнала «Государственная служба»)

Советы при редакции:

наблюдательно-координационный,
научно-консультативный, международный

Редакционная коллегия:

Васильева О.Ю., д-р ист. наук, проф.; *Зуев Ю.П.*, канд. филос. наук, проф.; *Кимелев Ю.А.*, д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки РФ; *Короткая Т.П.*, д-р филос. наук, проф.; *Кравчук В.В.*, канд. филос. наук, доц.; *Кутузова Н.А.*, канд. филос. наук, доц.; *Лазаревич А.А.*, канд. филос. наук, доц.; *Шахнович М.М.*, д-р филос. наук, проф.; *Шмидт В.В.*, д-р филос. наук. (руководитель проекта), *Яблоков И.Н.*, д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки РФ.

В 76 Вопросы религии и религиоведения. Вып. VII: Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Беларуси [Текст]: сборник. Часть 2: Очерки истории религиозно-философской мысли Беларуси (актуальные проблемы конца XX – начала XXI в.) / сост. и общ. ред. Н.А. Кутузовой, А.А. Лазаревич, В.В. Шмидта. – М.: ИД «МедиаПром», 2011. – 567 с

ISBN 978-5-904722-11-1

В книге представлены исследования белорусской академической школы религиоведения по истории отечественной религиозно-философской мысли. Материалы сборника позволяют познакомиться с теологическими, религиозно-философскими, а также атеистическими концепциями (взглядами) деятелей белорусской культуры начиная с эпохи Средневековья до современности, проследить этапы формирования и концептуальные особенности философии религии в Беларуси.

Издание рассчитано на всех интересующихся историей религии, вопросами религиоведения, научного видения процессов в религиозной сфере Беларуси в ее историко-культурном контексте.

ISBN 978-5-904722-11-1

УДК 2–1
ББК 86

© Кутузова Н.А., Лазаревич А.А., Шмидт В.В.,
сост. и общ. ред., 2011
© ООО ИД «МедиаПром», 2011

Содержание

Белорусская академическая школа религиоведения: этапы истории и направления исследований <i>Еворовский В.Б., Кутузова Н.А., Лазаревич А.А.</i>	7
---	---

Очерки истории религиозно-философской мысли Беларуси

Формирование идеального образца: обоснование христианской нравственности <i>Майхрович А.С.</i>	15
Религиозно-философская мысль Киевской Руси XI–XIII веков: базовые мировоззренческие принципы <i>Еворовский В.Б.</i>	43
Становление философской культуры Беларуси эпохи раннего Средневековья (XII–XIV века) <i>Еворовский В.Б.</i>	57
«Северный ренессанс» и его специфика в регионе Великого княжества Литовского <i>Санько С.И.</i>	82
Библейская экзегетика Франциска Скорины <i>Конон В.М.</i>	96
Раннепротестантская этика в Беларуси <i>Подокшин С.А.</i>	109
Василь Тяпинский и Лев Сапега: белорусский язык как фактор государственной независимости и религиозной свободы <i>Михеева И.Б.</i>	138
Апология православия на землях Великого княжества Литовского: старец Артемий (Троицкий) и князь Андрей Курбский <i>Зайцев Д.М.</i>	146
Сымон Будны как представитель белорусско-польского культурного взаимодействия <i>Зайцев Д.М.</i>	150
Религиозный традиционализм и свободомыслие в период раннего Возрождения в Беларуси (первая половина XVI века) <i>Старостенко В.В.</i>	155
Идеи свободомыслия и свободы религии в ренессансно-гуманистической мысли Беларуси развитого Возрождения (вторая половина XVI века) <i>Старостенко В.В.</i>	169
Проблема «истинного бытия» в полемических сочинениях конца XVI – начала XVII века <i>Кутузова Н.А.</i>	186
Социально-политические проблемы в работах католических и униатских полемистов конца XVI – начала XVII века <i>Кутузова Н.А.</i>	194
Проблема толерантности в религиозно-философской и социально-политической мысли Речи Посполитой второй половины XVI – первой половины XVII века <i>Бортник И.А.</i>	215
Тенденции религиозного, национально-культурного и политического самоопределения в белорусской мысли XVII века <i>Старостенко В.В.</i>	260

Содержание

Своеобразие облика барокко в православной культуре Великого княжества Литовского <i>Игнатов В.К.</i>	287
Свободомыслие и атеизм в XVII веке: К. Лыщинский <i>Прокошина Е.С.</i>	390
Схоластическая философия конца XVII – начала XVIII века: социология и этика <i>Бирало А.А.</i>	399
Идеи свободомыслия и атеизма в XVIII веке <i>Прокошина Е.С., Дорошевич Э.К.</i>	410
Соломон Маймон <i>Купчин Н.С.</i>	418
Критика схоластики, классификация философии <i>Дубровский В.В.</i>	424
Атеизм и свободомыслие <i>Прокошина Е.С.</i>	434
Православие в Беларуси конца XIX – начала XX века: идейные установки и деятельность <i>Кожич Н.М.</i>	447
Официальное православие в Беларуси в начале XX века <i>Короткая Т.П.</i>	456
Религиозная метафизика архиепископа Никанора (Бровковича): историко-культурные предпосылки и основное содержание <i>Карасёва С.Г.</i>	475
Старообрядчество в Беларуси <i>Короткая Т.П.</i>	486
Возрождение этнической религии в Беларуси <i>Дерман А.Л.</i>	492
Неоязычество как религиозно-культурный феномен современности: проблема дефиниции <i>Михеева И.Б.</i>	508
Историко-философская экспликация понятия «духовность» <i>Короткая Т.П.</i>	516
Философско-теологический дискурс в контексте становления и развития Белорусской теолого-религиоведческой школы (конец XX – начало XXI века) <i>Пашко Р.Г.</i>	523
Идеи пацифизма в творчестве Гжегожа Павла из Бжезин <i>Сломский В.С.</i>	541
Национально-религиозные воззрения В.К. Калиновского и их выражение в «Мужицкой правде» накануне и в период Польского восстания 1863–1864 годов <i>Гронский А.Д.</i>	548

БЕЛОРУССКАЯ АКАДЕМИЧЕСКАЯ ШКОЛА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ: этапы истории и направления исследований

Исследования в сфере религиоведения и философии религии проводятся в Институте философии НАН Беларуси со дня его основания – 19 марта 1931 г. Наряду с секциями диалектического материализма, исторического материализма, секцией по национальным вопросам была образована так называемая антирелигиозная секция.

Одним из основоположников академической школы является С.Я. Вольфсон (1894–1941) – белорусский философ и социолог, специалист в области диалектического и исторического материализма, истории философии, социологии, науки, культуры, автор вузовских учебников по философии и многочисленных научных и научно-популярных работ. Он был действительным членом Института белорусской культуры, одним из первых академиков Белорусской Академии наук, первым директором Института философии. Был награждён орденом Трудового Красного Знамени. В монографии «Современная религиозность» (1930) подытожил результаты исследования религиозной жизни с позиции марксистского атеизма.

В 20-х гг. XX в. академик и ректор Белорусского государственного университета В.И. Пичета (1878–1947) исследовал теоретическое содержание эпохи гуманистического и реформационного движения в Беларуси XVI в. Была опубликована статья ученого В. Дружница об атеистических идеях мыслителя XVII в. К. Лыщинского. Однако в довоенный период исследования в области религиоведения, религиозно-философской мысли Беларуси не получили должного развития.

В 50-х – начале 60-х гг. началось целенаправленное исследование свободомыслия и истории религиозно-философской мысли Беларуси, что было сопряжено с преодолением вульгарно-социологических и нигилистических тенденций в отношении к философии и культуре прошлого. Были сформулированы новые подходы к анализу историко-философского процесса, решены важные методологические проблемы периодизации, определения содержания и характера взаимосвязи исторических периодов развития философской мысли Беларуси. В подготовленном учеными республики для первого тома «Очерков по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР» (М., 1955) разделе о развитии философской мысли Беларуси в эпоху феодализма были представлены основные характеристики творчества Ф. Скорины, С. Будного, В. Тяпинского.

Большой вклад в развитие академической школы внес один из создателей и руководителей Института философии – И.Н. Лущицкий (1907–1973). В его работах проанализировано творчество К. Калиновского, Ф. Богушевича, А. Гуриновича. В 1958 г. он издал на белорусском языке монографию «Очерки по истории общественно-политической мысли в Белоруссии во второй половине XIX века». Он являлся также руководителем коллективной темы «История философии, социологии, общественно-политической и идеологической мысли Белоруссии XII–XX веков». Под руководством и с его участием в качестве автора и научного редактора подготовлен ряд учебных пособий для студентов вузов и средних специальных учебных заведений: «Основы научного атеизма», «Основы марксистско-ленинской этики».

С начала 60-х гг. в Институте фактически сформировался религиоведческий научный центр, ядром которого стали В.В. Дубровский, С.А. Подокшин, Е.С. Прокошина, А.А. Чудникова; позднее к их работе присоединились И.Ф. Рекуц и Т.П. Короткая. Научной доминантой 60–70-х гг. стали исследования истории религиозной мысли в контексте истории философского наследия Беларуси. В тот период были изданы монографические работы, посвященные отдельным представителям философской и религиозной мысли, а также коллективные исследования по истории философской мысли Беларуси дооктябрьского периода. В 1962 г. вышла в свет антология «Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Избранные произведения XVI – начала XIX в.», были подготовлены и впервые изданы некоторые первоисточники (в состав исследовательского коллектива входили: В.А. Сербента, академик АН БССР, зав. сектором истории философии Института философии и права АН БССР; Н.О. Алексютрович, канд. филос. наук; Е.С. Прокошина, канд. филос. наук, ст. научный сотрудник, лауреат Государственной премии БССР 1984 г. за цикл работ по истории философии Беларуси (дореволюционный период); В.И. Протасевич, канд. филос. наук, научный сотрудник сектора истории философии, Н.С. Купчин, канд. филос. наук, зав. сектором истории философии Института философии и права АН БССР, лауреат Государственной премии БССР 1984 г. за цикл работ по истории философии Беларуси (дореволюционный период). В 60-х гг. были опубликованы монографии по религиозной философии XVII в. Е.С. Прокошина «Мелетий Смотрицкий» (Мн., 1966) и А.Ф. Коршунова «Афанасий Филиппович» (Мн., 1965).

В начале 70-х гг. под редакцией К.П. Буслова изданы «Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии» (Мн., 1973). Это издание можно считать первым наброском развития философской мысли Беларуси с древнейших времен до 1917 г. В этой работе отражен ряд важных аспектов творчества религиозных и общественных деятелей: Ф. Скорины, С. Будного, М. Смотрицкого, К. Лыщинского, С. Полоцкого, К. Калиновского и др. В 70-х гг. изучалось гуманистическое и реформационное движение в Беларуси (*Подокшин С.А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы. Мн., 1970; Он же. Скорина и Будный: очерк философских взглядов. Мн., 1974*). Философии этого периода посвящены также книги: Я.И. Порецкого «Сымон Будны» (Мн., 1975), С.А. Подокшина «Франциск Скорина» (М., 1981), М. Ботвинника «Лаврентий Зизаний» (Мн., 1973). Были исследованы некоторые аспекты философской и общественно-политической

мысли Беларуси конца XVII – середины XVIII в. (Философская и общественная мысль в Белоруссии и Литве в конце XVII – середине XVIII в. Мн., 1971). Последней трети XVIII в. посвящена работа кандидата философских наук А.А. Бирало «Философские проблемы в науке эпохи Просвещения в Белоруссии и Литве» (Мн., 1979). Кандидат философских наук А.Я. Цукерман впервые перевел с латинского языка ряд философских и естественнонаучных сочинений белорусских авторов, исследовал некоторые аспекты философии Нового времени в Беларуси (Цукерман А.Я. Философская мысль в Белоруссии середины XVIII в. Мн., 1980). Особенности философии эпохи Просвещения в Беларуси и Литве исследовал кандидат философских наук В.В. Дубровский (Дубровский В.В. Казимир Нарбут. Мн., 1979).

В 70–80-х гг. издан ряд коллективных работ: «Идеи гуманизма в общественно-политической и философской мысли Белоруссии» (Мн., 1977); «Идеи материализма и диалектики в Белоруссии» (Мн., 1980); «Философская и общественно-политическая мысль Белоруссии и Литвы: дооктябрьский период: закономерности развития, проблемы исследования» (Мн., 1987), а также монография С.А. Подокшина «Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі» (Мн., 1990).

В 1991–2005 гг. под руководством А.С. Майхровича сотрудники Института философии НАН Беларуси продолжали анализировать различные аспекты белорусского философского наследия, теперь уже в условиях независимой Беларуси. В 1993 г. члену-корреспонденту АН Беларуси А.С. Майхровичу была присуждена премия АН Беларуси за монографию «Поиск истинного бытия и человека: из истории философии и культуры Беларуси» (1992). В этот период изучалось историческое развитие философской мысли в Беларуси: Средние века, Ренессанс, Просвещение, национальное Возрождение середины XIX – начала XX в. (С.А. Подокшин, В.В. Агиевич, В.Б. Еворовский, И.М. Бобков, С.И. Санько). Было также исследовано культурно-историческое развитие Беларуси с точки зрения смены религиозных парадигм в контексте взаимодействия светских и духовных начал культуры XVI – середины XIX в. (Е.С. Прокошина, И.Ф. Рекуц, Н.А. Кутузова, В.К. Игнатов). Исследовались религиозно-этические и эстетические компоненты становления белорусского самосознания в эпоху Возрождения и Нового времени (В.М. Конон, А.В. Дерман). Подведены итоги исследованиям киево-русского этапа отечественной мысли (В.Б. Еворовский). Собран материал о начальном периоде жизни и деятельности Ф. Скорины (В.В. Агиевич). Начат историко-философский анализ некоторых аспектов культуры барокко в Беларуси конца XVI – первой половины XVII в. (В.К. Игнатов).

Религиоведение и философия религии стали самостоятельными направлениями исследовательской работы Института философии в 90-х гг. Наибольший вклад в формирование полноценной академической школы религиоведения внесла кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института, лауреат Государственной премии БССР, эксперт Комитета по делам религий и национальностей при Совете Министров Республики Беларусь Е.С. Прокошина (1927–2006). Под ее научным руководством было выполнено и успешно защищено 13 кандидатских диссертаций. Многие подготовленные в Институте философии кандидаты наук в дальнейшем защитили докторские диссертации (Т.П. Короткая, В.А. Семенюк и

др.), возглавили кафедры (В.В. Старостенко, В.Р. Языкович) и продолжили традиции экспертно-аналитической работы (Н.А. Кутузова, О.В. Дьяченко, В.В. Мартинович на конец 2010 г. являлись экспертами аппарата Уполномоченного по делам религий и национальностей).

Спецификой исследований религиоведческого центра стали, во-первых, их научная и светская ориентация; во-вторых, практическая экспертная работа ученых. Ученым-религиоведам принадлежит приоритет в разработке проблем современной внеконфессиональной религиозности. Благодаря успешной подготовке научных кадров в сфере религиоведения и философии религии сложилось современное белорусское религиоведческое сообщество, объединившее ученых Института философии НАН Беларуси, ряда вузов Республики Беларусь (Белорусский государственный университет, Белорусский государственный экономический университет, Могилёвский госуниверситет им. А.А. Кулешова, Полоцкий государственный университет и др.).

Основными направлениями научных исследований религиоведческого характера, проводимых в Институте философии, являются:

1) *историко-философская и методологическая концептуализация религии, атеизма, свободомыслия и свободы совести в духовном наследии Беларуси*. В рамках этого направления осуществлялось исследование творчества выдающихся мыслителей Ф. Скорины, С. Будного, К. Лышинского, М. Смотрицкого и других, раскрывались место и роль основных христианских конфессий в истории и культуре Беларуси, изучались характерные черты развития свободомыслия и свободы совести в Беларуси¹. В публикациях И.А. Бортника впервые была затронута проблема религиозно-философских оснований толерантности, Д.М. Зайцева – апология православия в творчестве князя Андрея Курбского, С.Г. Карасевой – метафизика архиепископа Никанора (Бровковича);

2) *сравнительное религиоведение*. Учеными-религиоведами обстоятельно изучались особенности проявления в Беларуси баптизма, старообрядчества, иеговизма. По результатам коллективных полевых исследований опубликовано несколько коллективных монографий². Е.С. Прокошиной принадлежат разработки в

¹ См.: Прокошина Е.С. Мелетий Смотрицкий. Мн., 1966; Подокшин С.А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы (вторая половина XVI – начало XVII в.). Мн., 1970; Прокошина Е.С. Очерк свободомыслия и атеизма в Белоруссии в XIX в. Мн., 1973; Короткая Л.Л., Прокошина Е.С., Чудникова А.А. и др. Из истории свободомыслия и атеизма в Белоруссии. Мн., 1978; Прокошина Е.С., Шалькевич В.Ф. Казимир Лышинский. Мн., 1986; Режуц И.Ф. Протестантизм и художественная культура Беларуси. Мн., 1995; Он же. Униатство и духовная культура Беларуси. Мн., 1996; Еворовский В.Б. Философская мысль Киевской Руси: тенденции становления. Мн., 1996; Падокшын С.А. Унія: Дзяржаўнасць: Культура (філасофска-гістарычны аналіз). Мн., 1998; Короткая Т.П., Осипов А.И., Теплова В.А. Христианство в Беларуси: история и современность. Мн., 2000; Конон В.М. Ксёндз Адам Станкевіч і каталіцкае адраджэнне ў Беларусі. Мн., 2003; Старостенко В.В. Свободомыслие и свобода совести в Беларуси: очерки истории. Могилёв, 2004; Кутузова Н.А. Нация, религия и государственность. Мн., 2005; Конон В.М. Белорусская мастацкая культура эпохі Сярэднявекі і Рэнесансу. Мн., 2006.

² См.: Дубровский В.В., Ленсу М.Я., Прокошина Е.С., Семенюк В.А., Чудникова А.А. Баптизм и баптисты. Мн., 1969; Короткая Т.П., Прокошина Е.С., Чудникова А.А., Языкович В.Р. Иеговизм. Мн., 1981; Короткая Т.П., Прокошина Е.С., Чудникова А.А. Старообрядчество в Беларуси. Мн., 1992.

области истории развития и вероучения традиционных религий; в соавторстве с К.К. Койтой, Т.П. Короткой и другими написан труд «Католицизм в Белоруссии: традиционализм и приспособление» (Мн., 1987). Была также подготовлена серия коллективных монографий по проблемам новой религиозности³ и впервые собран материал о пятидесятничестве в Беларуси⁴;

3) *философская гносеология и семиотика религии*. В рамках этого направления особое внимание уделялось анализу религиозной философии в России и Беларуси в начале XX в. (Короткая Т.П. Религиозная философия в Белоруссии начала XX века: критический анализ. Мн., 1983; Она же. Религиозная философия в России конца XIX – начала XX в. Мн., 1994, и др.). Кроме того, изучаются особенности современного философско-теологического дискурса (Р.Г. Пашко) и неоязычества как религиозно-культурного феномена (И.Б. Михеева). Молодым ученым Н.А. Никонович исследуется теория мифа;

4) *политико-правовые аспекты государственно-конфессиональных отношений, проблемы национальной безопасности*. Данное направление является приоритетным в настоящее время. В центре внимания находятся проблемы реализации права на свободу совести и свободу вероисповедания в Республике Беларусь, проявления религиозного радикализма, фундаментализма, социальные концепции новых религиозных организаций и др. (Вопросы свободы совести и религиозных организаций в Республике Беларусь: сб. документов и материалов. Мн., 2005, и др.).

Учеными-религиоведами был подготовлен и издан ряд учебников, учебных и методических пособий⁵. В рамках развития и обновления содержания образования

³ См.: Короткая Т.П., Кутузова Н.А., Прокошина Е.С. и др. Неокульти: идеология и практика. Мн., 2005; Короткая Т.П., Прокошина Е.С., Рекуц И.Ф., Титовец А.А. и др. Неокульти: «новые религии» века. Мн., 2002.

⁴ См.: Дьяченко О.В. Миссионерская деятельность пятидесятнической церкви в Беларуси. Могилёв, 1999; Он же. Пятидесятничество в Беларуси. Могилёв, 2003.

⁵ См.: Дьяченко О.В. Новые религиозные объединения. Мозырь, 1998; Кутузова Н.А. Нация, религия и государственность в полемической литературе Беларуси конца XVI – XVII вв.: учебн. пособ. Мн., 1998; Данилевич С.А., Дьяченко О.В., Лисичкин В.М. и др. Религиоведение: учебн. пособ. Могилёв, 2001; Дьяченко О.В. О нетрадиционных и деструктивных религиозных культах: материалы. Могилёв, 2001; Короткая Т.П. Религиоведение: учебно-методич. разработка. Мн., 2001; Старостенко В.В. Проблемы конфессиональной истории Беларуси: программа и методич. рекоменд. Могилёв, 2003; Короткая Т.П. Религиоведение: Религии в Беларуси: учебн. пособ. Мн., 2004; Старостенко В.В. Религия и свобода совести в Республике Беларусь: учебн. пособ. Могилёв, 2004; Он же. Религиоведение: учебн. пособ. Могилёв, 2005; Он же. Религиоведение: программа; методич. рекоменд. Могилёв, 2006; Он же. История религии: программа; методич. рекоменд. Могилёв, 2007; Он же. Основы религиоведения: курс лекций. Могилёв, 2007; Он же. Ислам в современном мире и в Беларуси: курс лекций и хрестоматия. Могилёв, 2007; Он же. Мифы и сакральные тексты религий мира: хрестоматия по религиоведению. Могилёв, 2007; Языкович В.Р. Религиоведение: курс лекций. Мн., 2007; Религиоведение: учебник. Мн., 2008; Дьяченко О.В. Религиозные организации «деструктивной» направленности в современной Беларуси: учебн. пособ. Могилёв, 2008; Он же. Философия религии: программа; методич. рекоменд. Могилёв, 2008; Мартинович В.А. Введение в понятийный аппарат сектоведения: пособ. для студентов Института теологии БГУ. Мн., 2008; Старостенко В.В. Современная религиозная ситуация и конфессии в Республике Беларусь: учебн. пособ. Могилёв, 2008; Языкович В.Р. Религиоведение: учебн. пособ. Мн., 2008; Дьяченко О.В. Новые религиозные движения и современные оккультно-мистические объединения: программа и методич. рекоменд. Могилёв, 2009.

Т.П. Короткая, Н.А. Кутузова и Е.С. Прокошина в соответствии со стандартом разработали программу кандидатского экзамена по специальности 09.00.13 – «Философия и история религии, философская антропология, философия культуры»; впоследствии, при изменении номенклатуры научных специальностей, Т.П. Короткой и Н.А. Кутузовой был подготовлен проект паспорта специальности 09.00.14 – «Философия религии, религиоведение».

Экспертно-аналитическая деятельность ученых-религиоведов связана с выполнением заданий аппарата Уполномоченного по делам религий и национальностей, других республиканских ведомств и касается разработки терминологии, необходимой для корректировки законодательной базы и конфессиональной политики; разработки методологии исследования определенных религиозных организаций; практической экспертной работы с материалами конкретных организаций, подготовки методических рекомендаций по осуществлению контрольных функций местными исполнительными и распорядительными органами, а также иными заинтересованными органами, осуществляющими контроль за деятельностью религиозных организаций (по заданию или согласованию с аппаратом Уполномоченного по делам религий и национальностей). Ученые-религиоведы входят в состав территориально-административных комиссий содействия контролю за выполнением законодательства Республики Беларусь о свободе совести и религиозных организаций. Таково религиоведческое поле Беларуси в XX – начале XXI в.

В VII выпуске «Антологии...» и данном томе представлены очерки истории религиозно-философской мысли Беларуси.

© Еворовский В.Б., 2011

© Кутузова Н.А., 2011

© Лазаревич А.А., 2011



Очерки истории
религиозно-философской
мысли Беларуси

ФОРМИРОВАНИЕ ИДЕАЛЬНОГО ОБРАЗЦА: обоснование христианской нравственности*

Формирование в восточнославянских княжествах феодальных социальных отношений и устойчивых структур государственно-политической организации общественной жизни шло одновременно с коренными духовно-идеологическими изменениями.

Отчетливые политико-объединительные тенденции, вбравшие в свою орбиту различные племенные образования, вступали в противоречие с пестротой мифологического мировосприятия, выражавшего и цементирувавшего жизненно-конкретную специфику этих образований. Настоятельно заявила о себе потребность в новой идеологической доктрине, универсальной по своему содержанию и социальной функции, способной стать действенным средством обоснования и освящения иерархической незыблемости развивающихся феодальных общественных отношений, активно содействовать укреплению авторитета и расширению возможностей воздействия государственной власти и ее носителя.

Насущные социальные и политические потребности явились побудительным источником и причиной принятия и распространения христианства в восточнославянских землях. Вместе с тем само историческое значение этого события выходит далеко за пределы конкретных исходных побудительных причин, потому что это было началом восприятия и развития системы мировоззренческих представлений и принципов, которые кардинально отличались от мифологической, органически-животворящей истолковательности окружающего и открывали неизвестные ранее возможности универсально-сущностного понимания сути бытия, истории, человека, его места и назначения в мире, отношения к другим людям и к самому себе.

Замкнутый племенной мирозерцательный натурализм сменился безграничностью развертывавшегося перед человеком духовного универсума, постижение которого оказывалось для народа и индивида открытием пути исторического цивилизационного развития и совершенствования. Однако вступление на этот путь и движение по нему к формам бытия, отличавшимся высокой степенью сложности и предъявлявшим особые требования к человеку, были сопряжены с величайши-

* Публикуется по: *Майхрович А.С. Становление нравственного сознания: Из истории духовной культуры Беларуси. Мн., 1997.*

ми трудностями и зависели от совокупности факторов конкретно-социального, общественно-политического и духовно-культурного плана.

Восточнославянские земли восприняли христианство из Византии и испытали ее мощное духовно-культурное воздействие, дополненное благотворным староболгарским влиянием. Они оказались включенными в состав влиятельного духовно-идеологического и культурного комплекса, объединявшего южные и восточные ветви славянства, прежде всего Болгарию и Киевскую Русь. Это духовное наследие сохраняло свое значение (в плане как восприятия идей и ценностей, перенесенных на Русь из Византии и Болгарии, так и оригинального духовного творчества) на протяжении весьма длительного времени, определив существеннейшие особенности всей старобелорусской культуры XI–XVII вв.

Восприятие христианства на Руси было неотрывно связано с необходимостью распространения и утверждения письменности и культуры. Христианство в период принятия его восточнославянскими землями было в полном смысле этого слова «писанием», опиралось на богатейшую письменно-книжную традицию и, по сути, существовало в форме этой традиции, имевшей тенденцию к дальнейшему развитию и совершенствованию. Поэтому утверждение христианства на Руси оказалось невозможным вне широкого притока книг, необходимых для этой цели, что естественно предполагало распространение грамотности и просвещения.

Был осуществлен перевод на славянский язык значительного количества самых разнообразных теологических и богослужебных книг, хроник, естественнонаучных сочинений, сборников изречений, исторических повестей, житийных повествований. Знакомство с достижениями и ценностями греко-византийской цивилизации и староболгарской книжности стало мощным фактором ускорения духовного развития восточнославянских народов. Приобщаясь к богатству переводной литературы, они вскоре представили яркие образцы самобытного духовного творчества.

Складывалась и развивалась самостоятельная летописная традиция. Формирование исторического сознания соединялось с потребностью утверждения внешнеполитической роли и значения Киевской Руси. Прославлялись ее могущество и авторитет (митр. Иларион). Появились такие самобытные образцы литературного творчества, как Слово о полку Игореве, Поучение Владимира Мономаха. Знакомство с агиографическим жанром способствовало возникновению жизнеописания восточнославянских подвижников веры. К этому времени относится расцвет творчества выдающихся мыслителей-писателей прпп. Климента Смолятича и Кирилла Туровского.

Переводы с греческих оригиналов, переписка старославянских книг, а также образцы самостоятельного творчества книжников киево-русской эпохи составили мощный пласт письменности, свидетельствовавший о духовно-идеологической активности христианства и выступавший действенным средством его утверждения. Идеологическая нравоучительность являлась характерной особенностью этой литературы, центральной задачей и целью которой выступало стремление к формированию такого духовного облика человека, такого образа жизни и действия, которые с точки зрения этой религиозной доктрины считались истинными, подлинными.

Назидательность и морализаторство присущи всей христианской литературе. Претензии христианства на абсолютное истолкование сущности бытия, онтологи-

зация – в идее Бога – высшей абсолютной духовности, ее деятельно-творящего начала с наибольшей очевидностью раскрывают религиозную природу данной идеологии. Вместе с тем именно в сфере нравственной с наибольшей действенностью проявилось значение христианства как одной из влиятельнейших мировых религий.

Утверждение, хотя и в чрезвычайно абстрактной и мистифицированной форме, идеи равенства всех людей как духовных, нравственных существ перед лицом высшей духовной абсолютной реальности (Бога), провозглашение возможности и необходимости формирования человеческой духовности, а также необходимости осуществления человеком сознательного выбора в жизни, направления своего действия оказывались мощным стимулом внутреннего развития индивида, закладывали необходимые предпосылки его личностного становления.

Именно как этико-персоналистская доктрина, как жизнеучение христианство обнаружило особую активность, что сказалось на всей христианской литературе. Поэтому в христианской письменности особое место занимают проблема и идея человека. Проблема человека выступает производным универсальной идеологической установки, нацеленной на создание идеального человеческого образа, призванного способствовать реальному появлению человека нового типа. Его существеннейшими чертами должны были стать субъективное постижение собственной природы как духовной сущности, частицы высшей духовности и формирование в итоге такого постижения чувства ответственности – устойчивого внутреннего качества душевного строя индивида и принципа его побуждений, его обязанности-долга относительно высшего идеального образца, а также перед реальным миром, перед другими людьми и перед самим собой.

Именно эта проблема составила внутреннее содержательное ядро творческой деятельности выдающихся представителей христианского культурно-просветительского движения в Полоцком и Туровском княжествах XII в. – свв. Евфросинии Полоцкой и Кирилла Туровского.

Христианские миссионеры появились в Полоцком княжестве задолго до того, как в конце X в. начался целенаправленный процесс утверждения новой религии. Он шел в ожесточенной борьбе с язычеством, что наложило характерный отпечаток на идеологическую жизнь Полоцкой земли конца X – начала XI в.

Предполагается, что епископская кафедра была основана в Полоцке около 1000 г., а в начале XI в. в городе были построены первые деревянные православные церкви. К середине XI в. относится возведение в Полоцке каменной Софии. Христианизация захватывала вначале город, прежде всего княжеские верхи, достаточно трудно и медленно проникая в языческую деревню. Однако и в княжеской среде в XI в. языческие представления были еще достаточно сильны, о чем выразительно свидетельствует языческий талисман легендарного князя Всеслава Брячиславовича, выдающегося деятеля политической истории Полоцкого княжества второй половины XI в.

Полоцкое княжество во второй половине XI – первой половине XII в. было сильным самостоятельным политико-государственным и экономическим образованием с высоким уровнем культурной жизни. Именно во время княжения Всеслава Брячиславовича была возведена в Полоцке знаменитая София. Имеются сведения о существовании в Полоцком княжестве своего летописания, что служит

подтверждением его политического и культурного значения. Устойчивыми были торговые и культурные связи Полоцкого княжества как со странами Запада, так и со странами Востока. Особенно тесными были культурные связи с Византией, чему способствовали родственные отношения полоцких князей с византийским императорским домом.

Развитие в начале XII в. монументального церковного строительства свидетельствовало об укреплении в духовно-культурной жизни Полоцкого княжества христианской идеологии. Именно в это время летопись фиксирует появление в Полоцке епископа Мины. И хотя языческие верования были в это время еще довольно сильны, тем не менее христианская идеология завоевывала всё новых сторонников, которые активно стремились утвердить в жизни идеи подвижничества, просвещения, книжности.

Важную роль в этом процессе сыграла Евфросиния Полоцкая (1100–1173), дочь полоцкого князя Святослава-Георгия, младшего сына Всеслава Брячиславовича. Сведения о жизни и деятельности Евфросинии дошли до нас благодаря посвященному ей Житию, созданному, вероятно, вскоре после ее смерти: старейший из известных списков Жития Евфросинии Полоцкой датируется XIV в. Это Житие было широко известно и очень популярно в старобелорусскую эпоху, как и ряд других образцов этого очень влиятельного жанра письменности того времени.

Создание в Полоцком княжестве своего жития – важное свидетельство культурной суверенности и значения княжества. Если его государственно-политическая роль нашла свое отражение в области летописания, то в сфере духовной это закреплено прежде всего фактом создания Жития. Содержательная оригинальность этого сочинения – в идее духовного совершенствования, прославлении подвижничества, самоотверженного служения высшим моральным идеалам, утверждении любви к книге, потребности знаний, просвещения.

Евфросиния рано постриглась в монахини вопреки воле родителей, которые намеревались отдать ее замуж. Спустя некоторое время она поселилась в келье Софийского собора, где занялась перепиской сочинений религиозно-нравственного содержания. Это, по-видимому, были преимущественно переводы с греческих оригиналов.

Высказано предположение, что в то время в храме уже существовала мастерская, где создавались и художественно оформлялись рукописи, что невозможно без хорошо подготовленных мастеров и специального оборудования. Так, вероятно, еще до прихода Евфросинии были заложены основы знаменитой библиотеки Полоцкой Софии, которая постепенно превратилась в крупный культурный центр Полотчины, где создавались и сохранялись национальные духовные ценности, в том числе летописи и сочинения греческой патристики.

Евфросиния основала женский монастырь, а также была инициатором строительства церкви Святого Спаса (Спас-Евфросиниевская) и церкви Богоматери. Спасская церковь была богато расписана фресками, которые имеют большую историческую и художественную ценность. По заказу Евфросинии полоцким мастером Лазарем Богшем в 1161 г. был изготовлен напрестольный шестиконечный крест для церкви Святого Спаса. Крест был украшен изображениями евангелистов, святых Евфросинии и ее родителей, а также основателей православия. По просьбе Евфро-

синии византийский император Мануил Комнин прислал для церкви Святого Спаса одну из трех икон (Эфесскую) Богоматери, написанных, согласно преданию, евангелистом Лукой. Евфросиния украсила эту икону золотом, серебром и драгоценными камнями.

Таков внешний рисунок жизни Евфросинии, ее подвижнической деятельности, внутренним пафосом и смыслом которой выступает беззаветное служение высшему абсолютному началу, полное подчинение своей жизни этой цели. Вместе с тем резкое и привычное для нас различие и разграничение внутреннего и внешнего, побуждений и действий, предполагающее достаточно высокую степень специфического развития духовно-идеальной сферы, человеческой личности вообще, как раз не было присуще эпохе начального утверждения христианских представлений.

Тогда еще достаточно прочными были такие принципы и начала восприятия и осознания окружающего, которые весьма незначительно выходили за границы внешне конкретной целостности общей картины мира и его явлений. И всякие новые идеально-сущностные характеристики этой общей картины предполагали в то время наличие достаточно весомых наглядных подтверждений неоспоримости их реального проявления-бытования. Само конкретное приобретало особое и новое значение; области конкретности дифференцировались, все более втягивались в призму избирательности. Учитывая это, следует говорить об особом характере взаимопроникновения и выражения в Житии Евфросинии... того, что для нас совершенно очевидно предстает как внешнее и внутреннее, как конкретное действие и вдохновившее его внутреннее побуждение.

Конечно, тенденции духовно-мировоззренческого развития, предложенные христианством, его истолкование бытия и человеческого предназначения в мире как раз лежали в направлении четкого разграничения идеального и реального, высшего и низшего. Тенденции эти предполагали высокую степень развития сферы субъективности, неповторимости душевного строя индивида. Вместе с тем ранние образцы христианской литературы достаточно очевидно содержат в своем строе такие формы и средства жизнеучительной убедительности, которые соответствовали естественной для того времени потребности во внешне конкретной наглядности и одновременно позволяли утверждать существование некоторых совершенно иных сфер, прежде всего идеального образца (каким является подвижница), а посредством этого предоставлять и свидетельства наличия высшей идеальной реальности-образца вообще.

Тем самым внешне конкретное становилось действенной экзистенциальной формой утверждения бесспорности наличия высшей идеальной инстанции, высшего образца. Так разрывалась ранее целостная конкретно-наглядная картина мира. Сама суть бытия становилась напряженно-конфликтной и драматичной. Эта внутренняя конфликтность осмысления и восприятия бытия как раз и оказывалась действенным побудительным источником и импульсом духовного развития.

Оформление и утверждение понятия высшего идеального образца (или – в плане приоритета конкретно-наглядной очевидности – утверждение бесспорности его специфического существования) предлагали совершенно новую шкалу измерения и оценки существующего, человека и его действий, рождали неизвестную ранее

ситуацию осознания различия между идеальным и реальным, выводили индивида из замкнутого круга конкретно-наглядной данности, указывая на возможность обретения оснований истинной человеческой жизни. Отсюда вытекала и важность примера подвижнического служения в христианской литературе. Так, жизнь Евфросинии утверждала возможность достижения в земной жизни высокой ступени идеального образца, что становилось веским аргументом в пользу существования высшей оценивающей реальности. Именно утверждение наличия этой реальности, а также такого конкретного земного образца совершенствования, как подвижница, формировало необходимые духовно-ценностные ориентиры, центры постоянно-го индивидуально-духовного притяжения, первостепенной значимости феномены сокровенно-интимных переживаний и размышлений.

Создавалась проблемно-психологическая коллизия, в которой совершенство высшего, абсолютного порядка исходно противостояло человеку как существу телесно-ограниченному. Коллизия эта обладала внутренним динамизмом и тенденцией к разрешению напряженности между разными полюсами и могла стать мощным стимулом к движению, развитию индивида. Но для этого нужно было глубоко и органично проникнуться чувством и осознанием несомненной очевидности и истинности самой этой коллизии-отношения и внутренне всецело ощутить готовность быть искренним и деятельным участником-субъектом этого отношения. Потребность в существовании высшего идеального образца и признание индивидуальной ограниченности становились предпосылкой и началом процесса внутреннего, субъективного развития и совершенствования.

Такая духовно-психологическая коллизия, представлявшая новую модель и форму существования индивида, имела, по сути, универсальный характер. Внутреннее и внешнее, субъективно-оценочное и поведенческое кристаллизовались воедино, вводились в сферу действия общезначимых идеальных критериев, где истинное, подлинное, доброе, нравственное выступали в своей неразделимости и высшем наличии. А потому и собственно нравственный аспект чувства, мысли, поступка, образа жизни не выделен из других измерений человеческого существования (таких, как познавательный, практико-прагматический) и дан в общем русле проявления подлинной духовности, истинно сущего.

Потому так немного в самом идейно-стилистическом слое Жития Евфросинии Полоцкой обозначений и определений, которые несут специфически этическую содержательность. Их немного, но среди них такие ключевые, основополагающие, как «добро» и «благо» (и производные от них). Они надежно впаяны в общий монолит духовности, вечного и непоколебимого, который и оказывается наиболее универсальным выражением подлинно истинного, что одновременно есть и обозначение нравственного. Так же достаточно скупое (в смысле конкретного стилистического указания и разнообразия) представляется и антипод истинности. Чаще всего говорится о «супротивнике нашем», «диаволе», т.е. используется форма противопоставления истинного и ущербного, добра и зла, где не доминирует фигура развертывания и некоторого более или менее дифференцированного обозначения полюсов, а дано лишь суммарно определенное, но сдержанное указание на бесспорность их существования и несовместимость.

Неразделимая сращенность нравственного начала с другими характеристиками и измерениями мира свидетельствовала об универсальной бытийно-жизнеучительной сущности христианского учения, где потребности, так сказать, общеонтологического конструирования были неразрывно связаны с необходимостью раскрытия духовной природы индивида, утверждением принципа внутренней самооценности и равенства каждого и всех относительно высшей абсолютной реальности. При этом следует, конечно, учитывать предельно возможную концентрацию и масштаб синкретичности самой доктрины, по достоинству оценивая их, помня об ограниченности сугубо рационалистической дифференциации, которая является неотъемлемой принадлежностью современного подхода к миру и его порождениям, а также о том, что подход этот возник и оформился совсем в другую эпоху, достаточно далекую от раннехристианской (а для Беларуси XII в. это еще раннехристианский период).

Отнюдь не сразу проявилось стремление к выделению нравственного начала в его собственно автономной спецификации. Обращение к христианскому учению, если это не вопрос веры, связано с трудностями его рационалистического истолкования, обусловленными предельно возможной насыщенностью и содержательной целостностью данного явления. По ведущей направленности, пафосу христианство представляет собой жизнеучение и жизнестроение, что многократно превышает привычный для нас нравственный срез бытия (и подход к нему, который должен в исследовательском идеале соединяться с другими измерениями действительности), потому что в данном случае сама реальность как таковая испытывалась на возможность осуществления духовно-нравственных начал. И то, что позднее названо нравственностью как специфической сферой межличностных отношений, соответствующих определенным идеально-оценочным критериям, в христианстве, этом универсально-духовном основании будущего социально-культурного феномена – европейской цивилизации и сообщества народов, являлось одним из первичных образований общединой идеально-творческой сущности, слагаемым фундаментального порядка, которое тем не менее находилось в тесной взаимосвязи с другими слагаемыми, не исключавшими (несмотря на исходную фундаментальность) его зависимости от них.

Это было убедительным проявлением внутренней целостности духовных процессов вообще, выражением природы эпохальных культурных сдвигов, которые заявляют о себе прежде всего на кардинальных направлениях видения и истолкования мира, и вместе с тем свидетельством специфической детерминации самой нравственности, ведущие принципы и установки которой определяются всей совокупностью факторов социально-культурной жизни.

Это означало также, что осуществление самой возможности возникновения и утверждения новой и специфической формы нравственного сознания, отличавшейся от прежней системы мифологических статично-нормативных запретов и предписаний, обуславливалось степенью распространения и укоренения новой, христианской доктрины, прежде всего принятием предлагаемых ею духовных основ бытия и соответственно факта существования высшей идеальной реальности как необходимого основания новых оценочных (в том числе и специфически

нравственных) ориентиров и критериев. Утверждение своеобразно понимаемой духовности становилось тем самым и процессом утверждения новой формы нравственности, а важнейшие характеристики идеальности как таковой выступали необходимыми координатами и почвой оформления специфических моральных норм и представлений.

В Житии Евфросинии Полоцкой «аргументация» в пользу существования высшей реальности складывается из двух планов: конкретно-наглядного развертывания жизненного пути подвижницы как восхождения по ступеням совершенствования, что, как отмечалось, становилось доводом в пользу существования высшего образца, и мировоззренчески содержательного представления общей трактовки бытия. Как жизнь и деяния подвижницы, указание на ее особую миссию в этом мире, так и бытийно-структурная картина являлись, конечно, специфическими формами обоснования существования Бога, высшей идеальной инстанции, утверждением их необходимости. И здесь особый интерес вызывают именно специальные и менее общие обозначения и характеристики, хотя стремление к развертыванию их и вступало в определенное противоречие с самой исходно первичной всеобъемлющей сутью «абсолютного высшего», которое по своей идеально универсальной природе не нуждается ни в каких определениях, а предполагает несомненно беспрекословное принятие.

В конструировании общей модели бытия, нового бесконечного универсума доминируют пространственно-временные координаты иерархической ступенчатости (верха и низа, идеального и реального, духовного и телесного) и временных измерений, построенных на противопоставлении вечного, нетленного и преходящего, исчезающего, на понятии абсолютного надвременного бытия и ограниченного пребывания (с его новым, линейным пониманием времени). Безусловно, центральной общемировоззренческой задачей и целью такого понимания бытия было обозначение и утверждение новой, идеальной, абсолютно истинной реальности. Важнейшим моментом этого утверждения являлась идея Бога как центра и сосредоточения идеальной инстанции, абсолютного и безграничного в своих творяще созидательных возможностях всеобщего начала и источника.

Преобладающая в христианской трактовке мира ситуация дуализма, позиция противопоставления (высшее – низшее, вечное – преходящее, духовное – телесное, добро – зло) являлись преимущественной формой и средством кристаллизации и обозначения идеальной сферы и ее главного сосредоточия и носителя. Формируемая по принципу противопоставления реальному, конкретно-наличному и отталкивания от него, сфера эта оказывалась итогом реализации потребности выхода за пределы уже определившегося и упорядоченного состояния вещей, за границы осуществленного строя и порядка жизни.

И в этом отношении христианская абсолютная духовность выступает как типическая область идеальных человеческих побуждений, которые в принципе невыводимы из реальности (при этом христианство отличается от иных, позднейших форм идеально-утопического сознания разве что степенью абстрактной универсальности своих постулатов и идейно-творческой первичностью), но свидетельствуют о специфической природе и мощных эвристических возможностях

духовности, человеческой субъективности, об органично присущей ей глубинной потребности, убежденности и вере в существование другого, высшего, лучшего. Как некоторая исходно-первичная потребность сверхрационалистического духовного свойства, содержащая в себе универсальное качество развития, движения, в эпохально-переломные фазы человеческой истории она получает простор для широкого развития своих идеально-конструирующих потенций, что ведет к открытию нового духовного и жизненного горизонта.

Житие Евфросинии было создано в контексте того многообразного комплекса письменности, которая распространялась в белорусских землях в X–XII вв., и относилось лишь к одному из жанров, ветвей этого мощного культурно-просветительского потока, представляя собой достаточно специфическое проявление его духа и направленности. В Средневековую эпоху жанр агиографической литературы был особенно популярен, что обуславливалось самой содержательной природой этого жанра. Он занимал в системе письменности того времени своеобразное промежуточное место, что позволяло создателям житий избегать чрезмерной абстрактности, присущей специальной богословской литературе, и утверждать ведущие идеологические принципы христианского учения с помощью форм художественно-публицистических. Можно сказать, что в агиографии совершалась своеобразная конкретизация христианских принципов, прежде всего морально-назидательных, которые утверждались не в чисто идеологическом плане – как проповедь, поучение, послание, а с помощью материала более конкретизированного, связанного с созданием определенного человеческого образа.

В житиях давался именно обобщенный образ истинного – с точки зрения христианства – человека. И в этом отношении агиографический жанр выразительно воплощал те идеолого-нравственные тенденции, которые обуславливались нравоучительно-дидактическим, этико-формосозидающим содержанием христианского учения. Особая роль в осуществлении этой тенденции возлагалась на центрального героя жития. Его истинность, идеальность становились необходимой ступенью, с которой оказывалось возможным приоткрытие черт совершенства высшего идеального образца.

Когда автор Жития прп. Евфросинии в самом зачине повествования утверждал, что праведницы живы и после завершения своего земного пути, подкрепляя свои слова Соломоновым «праведницы в веки живут»¹, то тем самым он вводил своих читателей в мир вполне определенных реалий, величественных и беспредельных, поражающих и покоряющих воображение. И они, эти реалии, вовсе не являлись для него чем-то иллюзорным и невозможным. Как раз наоборот – весь этот невообразимо далекий от конкретной действительности мир именно благодаря своей беспредельной, абсолютной величественности оказывался и беспредельно притягательным, неизвестным ранее источником мощного влияния и воздействия.

И сама Евфросиния, аргументируя свой выбор в пользу монашеского служения, весьма активно использует центральную для христианства коллизию принци-

¹ Хрэстаматыя па старажытнай беларускай літаратуры. Мн., 1958. С. 69.

пиального разделения и противопоставления божественного и земного, абсолютно истинного и преходящего. Обосновывая правильность своего решения, Евфросиния обращается к опыту жизни предков и отмечает, что они женились и выходили замуж, княжили, добивались славы и умирали, но жизнь их была чужда вечности, шла мимо них, а слава их погибала, как прах, как паутина. И только те, кто сумел преодолеть земные «слабости», «печаль мира сего», оказывались достойными высшей духовной славы.

Ситуация выбора между княжением, «славой мира сего» и высшим духовным предназначением, противопоставление жизни предков, которая прошла в погоне за эфемерными земными благами, и жизни истинной, освещенной единой идеей, очень показательна, причем как в отношении внутренней содержательности образа Евфросинии, так и в плане утверждения христианством самого феномена человеческой жизни как духовного состояния прежде всего, ибо это означает приобщенность к идее и одухотворенность ею, верность идее и служение ей. В данном случае фиксируется важный момент в самой сущности христианского мироистолкования.

В противопоставлении жизни предков жизни как служению Богу, абсолютной духовности выразилось присущее именно христианству понимание жизни не как естественной реальности человеческого существования в многообразии его конкретных проявлений, а как подчиненной и организованной единой задачей, целью, стремлением, идеей. В определенном смысле можно сказать, что христианством на место реальной жизни ставится идея, программа жизни и само существование жизни осознается не путем обращения к наличным реальностям бытия и возможностям их развертывания, а сугубо как идея, смысл, назначение жизни. Тем самым в понимание реальности был внесен целесообразный, идеально-конструирующий момент, занявший верховное, главенствующее значение в отношении самой конкретной действительности.

В Житии Евфросинии Полоцкой противопоставление конкретно-земного существования и духовного подвижничества несло отпечаток реального исторического противоборства христианства с древнеславянскими мифологическими представлениями. В начале XII в. проявления языческого мировоззрения были весьма выразительными в разных социальных слоях Полоцкого княжества, и естественно, что конкретную духовную цель и смысл своего служения Евфросиния видела в утверждении новых, христианских нравственных принципов существования человека.

В противовес общинно-коллективистским нормам поведения, которые были ориентированы на общепринятый в определенном сообществе статичный образец и естественно-нерефлексивно включали человека в наличную систему социально-жизненных отношений, христианство несло основы жизнеучения и морали, где главными были требования субъективно осознанных отношений к миру. На место общественно-социальной практики, когда жизнедеятельность индивида строилась на принципе коллективного мышления (общее и есть индивидуальное), христианство ставило идею духовно-нравственного равенства и суверенности человека относительно высшей идеальной реальности (Бога), выдвигало особые требования к человеку, его внутренней способности мыслить и действовать в соответствии с

новыми принципами, прежде всего в соответствии с принципом духовной самоценности и внутренней ответственности индивида.

Основу новых требований к человеку составляла христианская идея жизни с ее исходным размежеванием добра и зла. При этом индивид должен был сам, руководствуясь обозначенными для него принципами, определить, что есть добро и что есть зло, истинное или неистинное, благопристойное или нет. А это значит, что христианством со всей определенностью была поставлена проблема индивидуально-субъективного выбора, хотя и на достаточно абстрактной основе абсолютного противопоставления реального и идеального. При этом сама внутренняя напряженность, драматизм осознания и переживания новой для человека ситуации, когда всякая идея и побуждение к действию должны были получить внутреннее моральное осмысление и пройти проверку на степень соответствия идеальным требованиям, вели к существенному изменению соотношения рациональной и эмоциональной сфер человека, где рациональность начинала приобретать особые права. В целом совершалась рационализация духовного мира человека, и это было одним из проявлений процесса личностного развития индивида.

В агиографической литературе с ее центральным образом подвижника главное значение получало утверждение истинности человеческой жизни, которая заключается в верности идее, принципу, избранному пути и которая, безусловно, предусматривает наличие выбора, что означает осознанную позицию в отношении к реальности, а тем самым и усилие над собой и своей жизнью. И выбор св. Евфросинии Полоцкой – это выбор между светским, людским, причем высшим в светском (богатством и славой), и тяготами монашеской жизни, выбор, основанный на противопоставлении земного, реального и духовного.

В самом выборе Евфросинии важно не просто твердое решение, но также та настойчивость, с которой она действует, преодолевая препятствия, и сама аргументация, приводимая в пользу правильности ее решения. Ибо если настойчивость есть производное внутренней убежденности, то аргументация – это проявление глубокой субъективной осознанности смысла и значения предпринимаемого шага, а также понимание возлагаемой на себя ответственности. И хотя рамки выбора довольно жестки, обладают чертами исходной заданности, сама субъективная самостоятельность в принятии того или иного решения свидетельствует о возникновении новых измерений человеческого существования, об обретенной свободе индивидуального предпочтения, хотя и неизбежно сопряженной с грузом принимаемых на себя обязательств. Так, в ответ на возражение: зачем ей, молодой, отрекаться от радостей жизни – Евфросиния в полном соответствии с христианской идеей истинности утверждает пафос веры и подвижничества во имя вечности и нетленности абсолютной духовности: «Все видимая мира сего и красна суть, и славна, но вскоре минует, яко сон, яко цвет увядает. Вечная же и невидимая вовеки пребывающь...»² Здесь со всей определенностью выражена идея об универсальном

² Там же. С. 72.

разделении существующего на «мир этот» и мир иной, причем все предпочтения отданы последнему.

Показательно вместе с тем, что в рамках типичного для христианства (особенно раннего) принижения конкретной реальности прорывается чувство восхищения земной красотой мира. Можно даже отметить стремление объединить видимость и красоту в единой характеристике земной реальной действительности. В этом фрагменте христианские представления о высшей духовной реальности как подлинной сущности бытия соседствуют с «языческой» поэтической образностью, передающей чувство зачарованности красотой реального мира. Но красота проходит, а постоянство неизменного призвано сохраняться всегда. Над всем возвышается идея абсолютности, вечности. Типичная для христианства (и связанная с рождением чувства возвышенного и бесконечного, с формированием нового понимания истории и времени), она выразительно звучит в Житии Евфросинии Полоцкой, причем идея эта находится в органической связи с кристаллизующейся ориентацией человека на высшие, предельно достижимые ценности и цели.

Дуализм противопоставления и решительного разграничения двух миров призван был освободить человека от замкнутой в себе данности существующего, указать на возможность совершенно новых перспектив духа, мысли и практических усилий. Предлагался неизвестный ранее масштаб соизмеримости собственной природы и жизни посредством ориентации на абсолютный в своей завершенности образец. И это становилось идеальным прототипом будущего жизненного пути индивида, а также следующих за ним поколений, что выстраивало принципиально новую картину реальности и истории, освещая жизнь каждого одухотворенностью подлинной универсальности и историчности. Потому так важно было для духовных миссионеров христианства утвердить идею наличия и незыблемости высшего образца. Это и являлось важнейшим предназначением праведнического служения Евфросинии, чья цель заключалась в том, чтобы нести в мир «свет духовный».

Вся жизнь и сам облик св. Евфросинии, воссозданные в Житии в аскетически жестком проявлении, по сути лишаящем ее образ специфически конкретных, в том числе женских, черт и переводящем его в план чистой духовности, были как раз типичным отпечатком и производным определенного понимания и истолкования высшей идеальной реальности. Ее свет озарял подвижницу (в Житии говорится: «Яко венец на главе церкви, тако почивает дух святыи на ней»³), определяя и характер, средства, колорит ее изображения. Отношение же самой Евфросинии к образцу отмечено совершенно непрекаемой бесспорностью подчинения и служения, при котором плотское как таковое решительно и бесповоротно отсекается от себя «мечом духовным».

Вот этот «меч духовный», а также даруемая Богом надежда на «силу и победу» в борьбе против «супротивника нашего», носителя зла, придают образу подвижницы специфический воинственно-героический колорит, так соответствующий периоду возникновения и оформления раннефеодальной государственности и постоянной

³ Там же. С. 74.

войне этноплеменных образований за самостоятельное существование и свидетельствующий о напряженном, непримиримом противоборстве иного рода – борьбе за духовно-идеологическое влияние и господство, в которой «воинство Христово» достаточно выразительно проявило решительно-наступательный дух исповедуемой доктрины. Этот воинственно-героический пафос, присутствующий в Житии, весьма своеобразно сочетается в ее образе с идеалом аскетизма, смирения и беспрекословного подчинения, с полным самоотречением и самоотверженностью.

Безоговорочность подчинения в отношении к Богу и сама идея повиновения весьма настойчиво проводятся в Житии, передавая не только сущность коллизии человек – Бог, но и характер отношений внутри Церкви, которые вновь-таки выступают как отношения непререкаемой субординации и подчинения. Мотив истинности-необходимости повиновения неизменно присутствует на всех этапах жизненного пути Евфросинии – от начала ее пребывания в монастыре, где она жила, «повинуясь игумений и сестрам всем»⁴, и когда она по велению епископа Ильи поселилась в келье Софийского собора, и впоследствии, когда, например, речь шла об основании церкви Святого Спаса. Слово епископа всегда воспринималось ею как слово отца, которого подобает слушаться и которому следует повиноваться.

В общей иерархии подчинения Бог занимает бесспорное высшее, абсолютное место и значение как Отца всего существующего. Представитель же Церкви (епископ или его наместник) также является – уже в миру – отцом всех людей, которые вовлечены в лоно Церкви, объединены ею. Отец же кровный, родной тоже есть для Евфросинии подчиняющийся субъект, но это семейно-родственное подчинение перестает быть для героини таковым после выбора ею пути подвижнического служения. Эти земные отношения преодолеваются и отсекаются Евфросинией в бестрепетно-жестком противопоставлении интимно-человеческого универсально-духовному, когда она говорит игуменье, что не следует бояться отца ее родного, «но бойся Господа, владеющего всей тварию»⁵.

Образ Бога Отца, сурового и непримиримого, жесткого в своей абсолютной идеально-духовной самодостаточности, весьма ощутимо присутствует в Житии, накладывая свою властную высшую печать на все проявления человеческой жизни. Абсолютная самодостаточность и безграничность всевластия высшего начала получает в системе идейно-образных конструкций Жития особую реальность выражения, утверждая тем самым и такое доминирующее субъективно-человеческое состояние, которое в весьма незначительной степени могло бы претендовать на внутреннюю самостоятельность.

Преимущественный акцент на высшем полюсе отношения «Бог – человек» был, конечно, свидетельством и проявлением раннего этапа оформления в восточнославянском ареале христианских представлений, отмеченного тенденцией первоочередного закрепления фундаментальных основоположений новой идеологической доктрины, коренных ее принципов и постулатов, что отодвигало на иной,

⁴ Там же. С. 73.

⁵ Там же. С. 72.

последующий этап ряд существенных моментов самосознающего и самоформирующего субъективно-личностного порядка. Идея и позиция абсолютного подчинения человека высшему началу, получившие заметное преобладание в системе новых мировоззренческих конструкций, находили, бесспорно, определенное согласование с характером бытовавших (и продолжавших существовать) коллективистски-племенных отношений и принципами раннефеодальной социальной жизни, где наличие жестких запретов и подчинения было и воспринималось как достаточно естественный и органичный порядок общего строя реальности.

В атмосфере именно таких оценочных измерений передается в Житии эпизод, рассказывающий о привлечении Евфросинией в монастырь сестры Городиславы. Отцом Евфросинии уход второй дочери из семьи воспринимается как событие глубоко драматическое, подрывающее коренные родственные связи и земное счастье дочери. Евфросиния же совершенно в духе абсолютной надличностной отстраненности сугубо риторически спрашивает у отца о причине его печали, непреклонно утверждая, что ему нет нужды печалиться, потому что «имаете бо печалника и помощника единого Бога»⁶.

Вот этот принцип универсального указания на единый источник и причину всего – на Бога, который один и за всех печалится, и всем помогает, выступает в предельно абстрактном проявлении, без остатка покрывающем отдельного человека. И даже отнесение его горестей и печалей к Высшему субъекту, перенесение их на Него – сам по себе акт милосердного утешения – не предстает как акт интимно переживаемый и реально сострадательный, ибо не содержит оттенка понимания и разделения скорби, ее разрешения, а несет лишь бесконечно стороннее напоминание о том, что человеческая судьба в руках Всевышнего, оставляя в тени вопрос о надежде человека и его праве на свободу, о напряженности и мучительности выбора и самостоятельности действия.

Отношение к Богу, представителю Церкви, родному отцу наглядно развертывается для Евфросинии ступени подчинения, которые одновременно и ступени духовности. В итоге сама духовность приобретает отчетливый иерархический вид, причем ее внутренняя характеристика получает достаточно выразительный отпечаток жесткой феодально-сословной организации социума, соответствующей связи внутри патриархальной семьи с ее бесспорным, построенным на уважении – страхе перед авторитетом отца.

Собственно, повсеместно присутствовал замкнутый в себе самодовлеющий принцип патернализма. При этом отчетлив перенос отношений внутри патриархальной семьи на более высокие сферы жизни, в том числе и духовные, что, конечно, затемняло саму суть новых, духовных связей и реальностей (прежде всего высшего образца), делая их социально конкретизированными и жизнеподобными. Жесткий авторитаризм, царящий в патриархальной семье и в феодальном социуме, властно вторгнулся в область, которая исходно резко противопоставляла себя конкретно-земному, и потому Евфросиния и себя в своем отношении к высшему

⁶ Там же. С. 75.

духовному авторитету прямо и естественно обозначает в терминах совершенной покорности – как «рабу Божию»: «Яко восхоте, тако и сотвори на мне, рабе Твоей»⁷. Целостное, органично внутреннее принятие высшего начала в его исходной данности и непоколебимом могуществе оказывается достаточно чуждым рационалистической рефлексии, заметно потесненной не только глубокой верой, но и страхом перед проявлениями абсолютного всесилия.

«Страх Божий» становится выражением и признаком истинной веры. Ступени подчинения как ступени духовности предстают одновременно и как ступени, внутренне структурированные страхом. Так, вступая в монастырь, Евфросиния, выбирая между родной семьей и духовным служением, говорит о страхе перед своим отцом и страхе перед Богом, беспрекословно склоняясь под власть Бога, как высшую власть⁸. Так же и сама монашеская подвижническая жизнь, ее назначение и смысл во внутренне субъективном плане для Евфросинии в том и состоят, чтобы «...страх Божий утвердить во сердца своем»⁹. При этом «страх» выступает не как некоторое метафизическое свойство и форма обозначения феномена, определение сути и возможностей которого чрезвычайно затруднительно в рамках доступных для автора Жития представлений, образов и понятий. Имеется в виду прежде всего и по преимуществу «страх» с его совершенно определенным источником, объектом, страх в конкретном проявлении высшей силы, которой следует безоговорочно подчиняться и которой должно бояться.

Устрашенность оказывается производной от восприятия и ощущения безграничности силы высшего начала, безмерно превышающего возможности действия человека и степень понимания им существующего, итогом разрешения конфликтности нового, недавно предложенного противопоставления бесконечного и конечного в истолковании мира. Следствия такого ощущения амбивалентны: абсолютная подавленность соседствует с абсолютной приниженностью, но вместе с тем чувство органической приобщенности к безграничному и согласия с ним способно вести к неизвестному ранее расширению пределов субъективности, содействовать рождению новых источников энергии и жизненно-духовной уверенности, возвышать и одухотворять осознанием сути фундаментального начала бытия.

А потому «бойся Господа» – это обозначение силы страха перед Богом в своем более или менее прямом выражении. Но это также предполагает и перенос, превращение силы страха перед Богом в силу внутренне-субъективного ограничения, что и должно стать гарантом внутреннего и внешнего рубежа, разделяющего добро и зло. Однако «бойся Бога» – это прежде всего выражение непоколебимости веры в его существование, вытекающее из установления устойчивого согласия, соответствия между бытийно-всеобщим и субъективно-индивидуальным, что только и обуславливает принятие человеком предлагаемых ему духовно-нравственных измерений и критериев его жизни. При этом божеское всегда остается таковым в своей

⁷ Там же. С. 73.

⁸ Там же. С. 72.

⁹ Там же.

верховой творяще-регулятивной функции, и всякий знак и проявление высшей воли, любой указующий признак ее неизменно сопровождаются «страхом и трепетом», которые испытывает человек¹⁰.

Житию Евфросинии Полоцкой присущи типичные раннехристианская суровость и жесткость в представлении и обрисовке высшего, Божественного начала. В Житии также в полном соответствии с первоначальным радикализмом учения содержится идея Бога как отца и защитника убогих и униженных прежде всего. В этой идее перебрасывается мост между, казалось бы, наиболее разделенными сферами и формами бытия, сопрягается высшее могущество и абсолютная непоколебимость существования (Бог) и крайняя, нижняя область и грань земной, человеческой реальности, где отсутствует какая-либо четкая определенность и обозначенность (убогость). Такое соединение призвано указать на глубокую связь различных реальностей бытия, но это ни в коей мере не содержит возможности нивелировки различных ступеней бытия, а тем более их некоторого, пусть парадоксального, внутренне сущностного отождествления. Существует коренной внутренний принцип построения и утверждения идеи и образа абсолютного могущества и всевластия, и именно в соответствии с этим принципом определение крайнего рубежа и предела бытия, вовлеченного в орбиту влияния, позволяет с наибольшей очевидностью и простотой достигать поставленной цели. В результате отмеченное сопряжение обнаруживает не столь легко различимый нами социальный радикализм, хотя нельзя не учитывать и факт особой обращенности новой мировоззренческой доктрины к тем социальным слоям, которые в наименьшей степени были идеологически, культурно и конкретно-социально связаны с укорененными общественными и духовными формами.

Один из немногих достаточно развернутых фрагментов Жития Евфросинии Полоцкой делает акцент на мотиве защиты убогих. Видя в Боге всеобщего «помощника и заступника и кормителя», автор тут же переводит эту всеобщность в конкретно-реальный план: «Ты бо еси: отец убогим, нагим одеяние, обидемым помощник, ненадеющимся надеяние»¹¹. Этот сугубо христианский, сострадательно-милосердный аспект Божественной силы, когда Бог оказывался именно отцом униженных, бедных, потерявших надежду, а также (показательный штрих относительно общего состояния тогдашней жизни) единственным защитником «нас с беззаконий нашими»¹², присутствует в Житии и получает определенное развитие.

Тема сострадательности и милосердия нарастает в Житии постепенно. Первоначально она оказывается затемненной суровой, замкнутой в себе самодостаточностью Высшего субъекта, в чем сказывался не только раннехристианский колорит, но и преимущественная опора на ветхозаветную традицию с ее образом могущественного, жестко непререкаемого Бога. Однако впоследствии доминирующая ситуация бестрепетного утверждения страха перед высшим началом, необходимости

¹⁰ Там же. С. 74.

¹¹ Там же. С. 75.

¹² Там же. С. 76.

беспрекословного подчинения, что обуславливало и суть и направленность подвижнического следования Евфросинии путем аскетического служения, несколько смягчается. Все чаще в характеристику Бога начинают вплетаться определения, гармонизирующие ветхозаветную предписательную суровость и непреклонность, определения, приближающие Его к людям, говорящие о Его любви к человеку, внимании и заботе о нем, способности нести добро и видеть в сердцах людских¹³.

Вообще, тема Христа, Его страданий и идея высшего искупления, надежда на конечное спасение – все, что связано в христианстве с утешением, состраданием, внутренней опорой, – начинают разворачиваться лишь в конце Жития. И в этом проявилась логика раскрытия самого содержания агиографического жанра. Лишь пройдя в беззаветном служении возможные в земной жизни ступени возвышения, Евфросиния оказывается удостоенной чести поклониться Гробу Господню, что и становится естественным завершением круга жизни подвижника на земле. В соответствии с такой линией жизни подвижницы происходит и завершающее усиление в Житии идеи чуткой сострадательности и искупительной надежды, связанной с образом Христа.

И уже сама Евфросиния, закончив свои земные труды и став немеркнувшим символом самоотверженного служения высшим идеальным целям именно в образе духовном, предстала как «помощница обидемым, скорбящим утешением, нагим одеяние, больным посещение, просторище всем»¹⁴. Завершающие штрихи агиографической обрисовки Евфросинии как раз подчеркивают типично христианский мотив утешения и опоры скорбящим и униженным. Ведь именно способностью быть опорой людям в беде и скорби, своей обращенностью к обиженным христианство как раз и обнаруживало универсальность своей гуманистической природы. Именно в этом сущность христианского гуманизма, особенно выявляющегося, когда внимание акцентируется на идее и образе Христа.

Однако в целом в Житии Евфросинии Полоцкой в обрисовке Высшего субъекта в его важнейших проявлениях – внушающего страх всемогущего непреклонного существа и чуткой человеческой сострадательности – совершенно очевидно доминирует страх. А вместе с тем преобладает и жесткая подчинительность в отношении человек – Бог, когда последний оказывается не универсальным вместилищем, а органом человеческих переживаний и действий, Высшим субъектом всякого индивида. Индивид предстает тем самым только как раб Божий. А от этого пролегает нелегкий путь к столь важной в христианстве идее самоценности каждого человека, идее духовного равенства всех людей перед лицом Бога, высшей оценивающей инстанции. Эта инстанция отнюдь не снимает с человека способности оценивать свои мысли и чувства, а также свободы действия, требуя, однако, соблюдения заповедей, что означает требование ответственности за свои поступки.

Акцент на «рабе Божией» – примета начальных этапов утверждения новой религиозной доктрины. Мотив «недостойной рабы Божией» весьма настойчиво

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 81.

звучит в Житии, выступая суммарным выражением чувства абсолютной подчиненности высшему началу и проявлением полной преданности, предельно возможной внутренней приобщенности к Нему. Отношение к Богу легко и понятно передается в привычных для того времени конкретно-социологизированных понятиях и представлениях – как отношение раба и господина, подчиняющегося и повелевающего, недостойного и совершенного, низшего и высшего. Органично вводятся также понятия и образы патриархального уклада быта и отношений, вновь-таки построенные на дисциплине и субординации, в соответствии с которыми все люди призваны возложить иго повиновения «на выя своя», быть «овцами двора Божия», который управляется и охраняется могущественным «пастырем и дверником»¹⁵.

Активное использование ситуации «повелевающий – подчиняющийся» обусловлено ее жизненно-наглядной содержательностью, но в то же время коллизия эта достаточно активно переосмысливается и интерпретируется в духовно-нравственном плане. Сохраняется общая конструкция надсубъективной власти, но сам принцип и готовность подчинения освобождаются от обнаженно-грубой жизненной зависимости и покорности перед силой царящих «беззаконий наших» и выступает как необходимость и открытость подчинению высшей духовно-моральной инстанции.

Конечно, всякая ситуация «высшее – низшее», пусть и духовного порядка, есть фиксация отношений неравноправия. Однако оно может быть исходно закрепленным и статично неизменным или исходно данным, но с динамичной развернутостью в будущее и содержащим возможности внутреннего развития того, что первоначально определялось как низшее. Это значит, что предлагаемая интерпретация ситуации подчинения в духовно-нравственном плане предоставляла индивиду возможность осознания своей ущербности, своей удаленности от образца высшего совершенства и рождения готовности следовать по пути преодоления собственной ограниченности, т.е. утверждение наличия высшего образца – а формой принятия этого факта выступают и «страх Божий», и готовность безоговорочного подчинения – становится предпосылкой и проекцией духовного возвышения человека.

И если схематично высшая духовная инстанция предстает в Житии в очевидно наглядном истечении потенций страха и милости, то в целом она обрисовывается как «двор Божий», абсолютное средоточие добра и мира, надежно охраняемое «оружием и забралом» Господа. Духовно-нравственное как таковое предстает в Житии как абсолютная нацеленность на добро, на страдающего человека, на единение и согласие, причем это единение способно проявиться исключительно в устремленности к добру, когда ни один «не будет восхищен волком губителя дьявола»¹⁶. Собственно, это и есть главнейшая нравственная устремленность и пафос Жития Евфросинии Полоцкой. Вообще, единство и определенность Бога осознаются как единство и определенность добра, противоположностью чего выступает зло в многочисленных проявлениях ненависти, вражды, беззакония.

¹⁵ Там же. С. 76.

¹⁶ Там же.

Идея мира и согласия, единства в добре как нормальное состояние жизни и духа и решительное неприятие ненависти и вражды весьма выразительно и последовательно тенденциозно проводится в Житии. Настойчиво-пристрастно подчеркивается наличие у героини всевидяще пророческого дара, способности проникать в сущность вещей, видеть их подлинную природу, а также утверждается совершенно истинная выверенность ее взгляда на существующее, согласно которому реальность должна пребывать в мире и согласном единстве, а не во взаимном ожесточении борющихся сторон: «Ни хотяше бо видети никого же которающаяся^{*}: ни князя со князем, ни бояри с боярином, ни служанина со служанином...»¹⁷ Идеальным антиподом этой всеобщей враждебности выступает единство духовного согласия. Евфросиния «всех хотяше имети, яко едину душу»¹⁸.

Вот это обретение единства всех людей в их общем духовном согласии выступает высшей целью всех усилий преп. Евфросинии. Так, привлечение в монастырь сестры, а затем племянницы аргументируется Евфросинией потребностью «научиться грамоте»; научение же это выступает как учение «о спасении души»¹⁹, т.е. о приобщении к Церкви и Богу, а итогом этого процесса оказывается духовное единение двух сестер в их стремлении к беззаветному служению Высшему образцу: «И тако бяше видети, як едина душа во двою телесу»²⁰.

Стремление способствовать духовно-нравственному объединению людей, утверждение состояния одухотворенности всех, принципа единства в духе-добре питали и просветительскую деятельность Евфросинии, ее работу по переписке книг. Евфросиния поселилась в келье Софийского собора «...и нача книги писати своими руками»²¹. Конечно, идея знания и просвещения, любовь к книге были в Средневековье не чем иным, как идеей постижения высшей мудрости, прежде всего Библии и вдохновленных ею произведений теологического характера.

В Житии подчеркивается, что Евфросиния уже с ранних лет любила учиться. Ее любовь к учению и знанию выступает одновременно и как производное от любви к Богу, и как путь внутреннего совершенствования, достижения идеала. Утверждая идею самоотверженного духовного служения в земной жизни и вспоминая слова Христа, сказанные апостолам: «Не носите с собою ничто же, токмо жезл один!», Евфросиния говорит, что у нее ничего нет, кроме слова Божия и книг. Понятно, универсальной духовной опорой подвижницы выступает Бог. «И еще же за все имение имею книги сея, ими же утешает ми ся душа и сердце веселится»²². Путь достижения идеала оказывается неотрывным от Божия слова и знаний, запечатленных в книгах Священного Писания.

^{*} В состоянии враждебности.

¹⁷ Хрэстаматыя па старажытнай беларускай літаратуры. С. 78.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 75.

²⁰ Там же. С. 76.

²¹ Там же. С. 73.

²² Там же. С. 75.

Истинное слово, знание есть прежде всего знание о Боге, а книжник – это посредник между уже приобщенными к этому знанию и теми, кому еще не открылся высший смысл. Поэтому переписка и распространение книг – важнейшая богоугодная миссия человека. В этом заключается смысл переписывания прп. Евфросинией книг. С этой точки зрения само движение к идеалу и, тем самым, внутреннее развитие и совершенствование человека возможны только через постижение сущности Божия Слова, через знание, книгу. Неразрывно связываются, таким образом, достижение идеала, внутреннее развитие-совершенствование и книга, книжность, которая понимается, книжность христианская.

Наиболее ярким свидетельством духовного единения является описание в Житии всеобщего праздника открытия церкви Святого Спаса. Само понятие праздничности трактуется как единство в Церкви, в приобщенности к Богу, как реализация высшего принципа духовно-нравственного сплочения всех людей. Строительство церкви описывается в Житии как важнейшее святое деяние Евфросинии, которая, «...видевши Церковь совершенную, возрадавався душою», а завершение строительства – как всеобщий праздник: «И бысть священство и велиа радость всем крестьянам. И собрашася князи и силнии мужи, черноризци и черноризци, и нростие людие. И бысть радость велиа. И праздноваша дни мнози»²³. Это важнейшее, кульминационное событие Жития, когда субъективное желание и стремление Евфросинии превращаются в общий праздник приобщения всех к Церкви и Богу, а тем самым и праздник их духовного объединения. В рамках идеологии христианства и пафоса Жития стремление подвижницы оказывается той действенной силой, которая содействует последующему приобщению других, всех к Богу. В этих идеологических рамках осознается и утверждается само понимание и ощущение праздника и праздничности как общей великой радости всех, радости единения с Богом, установления посредничества (Церковь) между Ним и человеческой общностью.

Индивидуальное стремление подвижницы в данном случае форма и способ воздействия на людское общее. Наряду с этим в Житии есть тенденция представить индивидуальное (ибо оно есть образец) как наиболее полное выражение устремлений и потенций, скрытых в человеческой общности, что, конечно, обусловлено идеологической назидательностью, лежащей в основе агиографического жанра и пронизывающей его конкретные образцы. Сама же роль и значение исключительной индивидуальности – в данном случае Евфросинии Полоцкой – оценивается очень высоко – как роль выдающегося носителя света, одухотворенности, просвещения: «Еуфросиния – неопарный орел, попаривши от Запада и до Востока, яко луна солнечная, просветивши всю землю полоцкую»²⁴.

В христианстве центральной духовно-психологической коллизией выступают отношения Бога и человека, человека к Богу, который есть абсолютно универсальная истинная реальность. И отношения человека и Бога предстают как отношения индивидуального, личностно-человеческого и всеобще-бытийного. Понятно,

²³ Там же. С. 71.

²⁴ Там же. С. 81.

что на первый план выдвигается универсальное общее (Божественное) и на него призван постоянно ориентироваться человек. В русле таких отношений (общего и индивидуального) основным стремлением индивида выступает согласование самого себя, своего мышления и строя чувств, своей жизни и своих побуждений с абсолютно идеальным, всеобще-бытийным. И движение по этому пути, особая интенсивность и полнота отдачи себя этой задаче-цели определяют и сущность, и критерии оценки человека.

Такие требования распространяются также на человеческое сообщество. В Житии Евфросинии Полоцкой отношение человека к людской общности и его обязательства перед нею вновь-таки связаны с задачами приобщения ее к Богу, высшей духовной реальности. В этом видится гарантия бессмертия одного и всех вместе и одновременно символ могущества человеческой общности. Тем самым в системе идейных конструкций Жития проводится различие между общим божественным и общим людским, из чего следует, что обязательства человека перед Богом – это одновременно его обязательства перед людьми.

Представленное в Житии понимание праздника как всеобщего духовного единения есть попытка утвердить идею о том, что только следование Божественному, его требованиям (что есть заповедь, необходимое условие индивидуального человеческого бытия) выступает одновременно и формой связи с человеческой общностью, а вместе с тем и путем, средством приобщения общего людского к общему божественному и тем самым одухотворением человеческой общности, утверждением и прославлением ее. В Житии Евфросинии речь идет о конкретном людском сообществе, духовно-культурное единство и определенность которого отчетливо и выразительно осознаются. Это – Полоцкая земля. И прославление в Житии Полоцкой земли и города Полоцка: «А мы же хвалим блажен еси ты граде Полоцкий... Блаженны людие, живущие в нем!»²⁵ – отмечено высокой одухотворенностью патристического чувства.

Обрисовка в Житии идеального образца – и посредством более или менее прямого обозначения его сущностно-творящих сил, и путем раскрытия отблеска, отражения его света и воли в делах праведнического служения Евфросинии – утверждала наличие фундаментальных оснований самой возможности нового духовно-нравственного существования человека. Основной разграничительный рубеж в осуществлении побуждений индивида и его деятельного начала как раз определялся ориентацией на высшую идеальную реальность, строящуюся на объединяющих людей потенциях добра, сострадания, милости и необходимо включающую четкое осознание ее коренной противоположности жестокости и ненависти взаимного разобщения, которое продуцируется злом.

Отчетливое достаточно резкое размежевание добра и зла в общей картине бытия, выступающее естественным для христианской доктрины утверждением принципиальной несовместимости Божественного и дьявольского, причем с акцентацией на их абсолютной противоположности, как раз согласуется с решительно

²⁵ Там же. С. 81.

наступательным, без грана непротивленчества духом учения, с пониманием характера отношений отмеченных начал как постоянной борьбы на земле и в душе человека, борьбы, в которой темное, дьявольское предстает как «супротивник», с которым следует неустанно сражаться, надеясь на даруемую Богом «силу и победу»²⁶. Причем если добро выступает в своей прямой и понятной очевидности проявления, прозрачной однородности и единстве своей природы, легко находящей соответствие и выражение в принципе справедливости и поддержки человека, несовместимых с его унижением и подавлением, то зло ассоциируется с многохитрым лицемерием и лукавством, есть «вражие пронырство»²⁷, которое прикладывает изощренные усилия, чтобы подчинить и поработить человека.

Вообще, идея простоты и единства добра-истины и множественности порождений и проявлений зла имеет глубокие корни в византийской православной догматике, равно озабоченной с самых своих истоков как утверждением принципа духовного единства мира, так и попытками дать убедительное, подтверждающее наличие бытия Бога, истолкование природы и существования зла.

В Житии Евфросинии Полоцкой присутствует отражение этой идеи – и как утверждение простоты и сущностного единства добра, его неизменной природы, и как осознание особой силы и коварства, проявляющегося под разными оболочками зла. При этом указание на вражеское «пронырство» темного начала, что скрывает его особую, не ограниченную в возможных средствах и формах активность, связано в Житии с попытками его общего бытийного обозначения как противоположности добра, а также в немалой степени имеет целью представить во внешне наглядной форме те внутренние препятствия, которые призван преодолеть человек в процессе своего духовно-нравственного развития, приобщения к высшему идеальному образцу.

Резкое противопоставление добра и зла, тенденция к проведению отчетливой разъединяющей линии между ними диктовались потребностями определения их коренной сущности, были необходимым обозначением той границы, преступание через которую есть переход из одного мира в другой. Эта тенденция ограничительности, по сути, тенденция запрета, своеобразного трансформированного старого табу играет исключительно важную роль в структурировании определенного типа поведения и мышления. По существу, природа и характер ограничительности определяют и форму, и содержание будущего действия, поведения, а тем самым и образа жизни вообще.

В Житии принцип ограничения получает выражение в своеобразной форме, обусловленной потребностями раскрытия смысла подвижнического служения, что выдвигает на первый план позицию аскетизма. Конечно, такая позиция представляет собой крайнее, предельно возможное проявление тенденции ограничительности, но именно она с наибольшей степенью определенности передает саму суть принципа. Резкость и крайность его проявления оказываются естественным требованием применительно к поведению и мироощущению монастырской среды.

²⁶ Там же. С. 81.

²⁷ Там же.

Принцип ограничения является одним из важнейших в христианской этике. Спектр его запрещающих «не» определяет незыблемость самой сферы духовно-нравственного. Да и вообще сущность той или иной этической доктрины особенно ярко отражается в характере налагаемого ею ограничительного принципа (как производного ведущей ценностной ориентированности доктрины), а также в степени универсальности (широты применимости, притязаний) этого принципа.

В Житии сама направленность, например, тех наставлений, которые даются героиней «сестрам своим», своей целью и центром имеет утверждение сдержанности, крайнего ограничения в возможных импульсивных проявлениях человеческой натуры и по существу есть требование строгой духовной дисциплины, причем преимущественно общеформального характера (терпение, воздержание, послушание, покорность), требование, лишь изредка несущее конкретно-содержательную нравственную или духовную обозначенность («любовь без лицемерия», «мало вещати, а много разумети»²⁸).

Позиция аскетизма как специфической формы сугубо праведнической жизни (эта позиция, по сути, есть постоянство усилия по приобщению к высшему, постоянство осуществления и подтверждения связи с ним, что и составляет смысл и проявление подвижнического служения) является, конечно, предельно возможным, на грани разрыва с телесным, утверждением абсолютного приоритета духовного, т.е. сущности, принципа.

Вне принципа нет позиции, вне принципа нет и нормы. Приобщение к духовности (внутреннее развитие-совершенствование) предстает преодолением телесного, материального, усилием над ним, а в целом преодолением косности и неподвижности. Как крайняя форма ограничения, аскетизм оказывается выражением верности универсальному принципу и тем самым специфическим организующим началом субъективного духовного мира, психики, активным образующим ферментом внутренней стойкости и мужества.

Складывается система (и иерархия) оценочных представлений, которая основывается на абсолютном приоритете духовности, идеальности. И это становится необходимой предпосылкой и гарантией подлинно морального решения предстоящих коллизий выбора, ибо сама ситуация выбора, предлагаемая индивиду, строится как выбор между духовным, нравственным и телесным, реальным. Следовательно, предпочтение духовности – это выбор в пользу моральности. В целом проблема выбора в предлагаемой системе ориентации предстает как выбор между духовным и телесным, моральным (человечным) и материальностью пользы, выгоды.

Если аскетизм есть предельно возможное в мирской жизни следование ограничительному принципу, а также выражение предельно допустимой (в тенденции к абсолютному) формы осуществления позиции служения высшей духовности, то понятно, что это идеальный образец беззаветного служения, одновременно утверждение необходимости движения к идеалу и доказательство возможности достижения высоких ступеней на пути приближения к нему.

²⁸ Там же. С. 78.

Тем самым аскетизм предстает как феномен чистого духовного творчества. Понятно, что это уже не уровень морали – как уровень мирского поведения, а бытие за пределами мирского во имя доказательства возможности высоких ступеней совершенства. Тем не менее принятие ограничительности предлагаемых норм является общим объединяющим звеном как позиции аскетизма, так и мирской, реальной жизни, и следование им обуславливает нравственное поведение индивида. Различие обнаруживается лишь в степени восприятия ограничительного принципа. В одном случае его действие погружено в реальность человеческих отношений, в другом же – следование ему составляет смысл подвижнического существования.

В Житии Евфросинии Полоцкой с позицией аскетизма связывается особая миссия праведницы в миру – нести в него свет духовности, преображать этот мир, т.е. приобщать его к Богу, к высшей реальности. Следует подчеркнуть, что эта особость, исключительность подвижнического служения Евфросинии не несет смысла духовно-элитарного возвышения (оно всегда, в любой форме основывается на неравенстве, утверждает и укрепляет его, есть исток снисходительно-патерналистского отношения к «другим», к «низу», а значит, и проявление тенденции их подавления), а представляет собой рельефное, преувеличенно наглядное изображение того, что проистекает из нормы, обычного. Это не имеет ничего общего с возникшей в лоне романтизма и эгоистического авторитаризма исключительностью «избранного» с его противопоставленностью толпе, массе, исключительностью, представляющей собой позднейшее приобретение (преимущественно немецкое) начала XIX в.

Отчетливо отразившийся в Житии типичный для христианства пафос прославления сирых и убогих – это не просто и не только социально-эгалитаристская потенция и потребность, но и, может быть, прежде всего тенденция духовного равенства, тенденция всеобщности индивидуальной духовной суверенности. Ибо ценность человека не зависит от его места в социальной иерархии, человек – ценность и цель в себе. Идея же и принцип исключительности, элитарности, лидерства – это попытка оценить человека в зависимости от того места, которое он занимает в обществе. Это – сугубо социальный утилитаризм и прагматизм оценки и понимания индивида, выражение корпоративности, сословности феодального Средневековья, а позднее, в демократическую эпоху, взгляд на него сквозь призму меркантильности, капитала. Однако утверждаемые христианством критерии и устремления не вмещаются в рамки конкретно-социального прагматизма. Суть этих критериев в том, что они не приспособливают человека к социальной среде, а выводят его за пределы конкретного пребывания, на безграничные просторы духовно-нравственного бытия. И особое внимание к сирым и убогим – это проявление особой заинтересованности в обычном, простом, это внимание ко всем людям, к каждому, это вера и надежда на их развитие и совершенствование, залог их возвышения.

Утверждение христианством такой сущностно-ценностной трактовки и картины реальности, которая покоится на дуализме противопоставленности высшего, духовного, божественного и низшего, реального, земного было одновременно противопоставлением добра и зла. Резкое разграничение добра и зла как раз и предполагает особое значение и роль запрета, фиксирующего сущностную целостность

морального феномена, его однородно-незыблемую качественную определенность и наличие четкой грани, пересечение которой означает выход из сферы его пребывания. Так и понятие добра кристаллизовалось в заповедях ограничительного порядка, касающихся человека в его отношении к другим людям, что было формой утверждения суверенности индивида, его неприкосновенности как таковой. Моральным, нравственным становилось то, что не подавляет, не принижает, не уничтожает человека духовно и физически, то, что утверждает отношение индивида к другим, как к себе.

Ограничительность нравственных норм – это не только ограничение действий субъекта, направленных вовне, в отношении других, но прежде всего ограничительность, ориентированная на самого индивида. Не убий, не укради и другие заповеди затрагивают и касаются не только «другого», но и тебя самого, ибо злодеяние в отношении другого есть также злодеяние в отношении самого себя, есть духовная ущербность, распад собственной человеческой природы: ведь духовность едина-однородна и пребывает во всех людях.

Внешнее действие нормы неразрывно связано с внутренним ее действием и значением. Вне этой связи нравственная норма не имела бы отличия от первобытных мифологических запретов и ограничений, авторитет которых покоился исключительно на страхе перед устойчиво непоколебимой силой традиции и обычая. В христианстве же ограничительность внешне-внутреннего порядка соединяется с долженствованием, которое есть, по сути, ответственность перед собой и перед другими людьми.

Механическое следование нерелефлексированным нормам, неосознанно-импульсивное вкладывание рисунка своих действий в предлагаемые и дозволенные формы поведения, как это присуще мифологической коллективистски-общинной регуляции, сменяется искренне осознанным действием и побуждением, основанным на внутренне ответственном решении, которое соответствует созидательно развивающей потенции ограничения, что и определяет единственно возможное русло жизни и действия, где призвана господствовать однородность, качественная неразличимость «я», «себя» и «другого», а это и есть условие осуществления нравственно-духовной и морально-жизненной суверенности и самооценности индивида.

Универсализм нравственности и предполагает индивида в качестве субъекта такого действия, которое равнонаправлено, качественно однородно и в отношении «себя», и в отношении «другого». И в такой постоянной взаимонаправленности, взаимокорреляции побуждений и действий и состоит сущность нравственного поступка.

Ограничительность оказывается принудительностью, запрещением, но ее отличие от прежнего нормативно-нерелефлексированного запрета состоит в том, что место старого, сугубо внешнего по отношению к человеку принуждения занимает усилие над собой, принуждение субъективно-внутреннее (хотя оно первоначально, да и позднее достаточно интенсивно поддерживается и давлением, так сказать, извне – «страх Божий»). Это усилие, как свидетельствует обрисованная выше коллизия нравственного выбора, должно быть направлено на абсолютное предпочтение духовного, противопоставляемого телесному, земному. Именно так кристаллизуют-

ся и форма, и содержание инициируемого внутреннего состояния, его направленность на движение, субъективное развитие и совершенствование.

Вообще принудительность выступает необходимым качеством и свойством всякого морального сознания. Однако если в первоначальных формах духовно-психологической регуляции всецело доминирующее значение имела жесткая внешняя запретительность, то смена акцента на императивность сугубо внутренне-субъективного плана исходила из принципа духовной самоценности и суверенности индивида и своей высшей целью выдвигала его совершенствование и возвышение. И если именно ограничительность оказывается единственной содержательной формой, восприятие которой является обретением возможностей субъективного развития, то особое значение приобретают основания и факторы, обуславливающие вступление на этот путь.

Таким первичным основанием выступает наличие высшего идеально-нравственного образца, данного христианством в идее Бога как абсолютного воплощения добра, истины, совершенства. Наличие такой высшей духовной инстанции образует как фундамент христианской нравственности, так и первоначальную предпосылку, основу и необходимость неуклонного утверждения новой морали и новой нравственной позиции индивида.

Абсолютно беспредельное – незыблемый вечный образец, и в этом отношении оно не является идеалом, а некоторой никогда не достижимой чисто духовной реальностью, пребыванием-бытием. Идеал же предполагает возможность движения, совершенствования; он внутренне динамичен, мобилен и при этом обладает некоторыми реально постижимыми измерениями и особенностями. Идеал, конечно, ориентирован на высший образец, но вместе с тем он призван связать с ним те сферы реального бытия и жизни человека, которые бесконечно удалены от образца.

Данная христианством в идее Бога идея абсолютного добра предполагала (и требовала) полного целостно-духовного принятия такой идеи. И это было инстанцией не разума, рациональности, а более глубинных качеств и свойств духовности и ее потребностей. Абсолютное не только невыводимо из реальности, но в принципе отлично от нее, противоположно ей. Тем не менее родилась и оформилась потребность в существовании такой абсолютной духовности, и опиралась она на веру. Лишь вера в существование высшего, абсолютного начала была способна структурировать-иерархизировать картину бытия, породить ощущение стабильности жизни, дать человеку непоколебимую точку духовной опоры.

Высказанная и утверждаемая христианством идея абсолютного добра была выражена как в форме заповедей ограничительного порядка, так и в позитивном содержании принципов суверенности и неприкосновенности человека (отношение к «другим», как к себе), и более всего в искупительной жертве Христа, что по смыслу учения есть величайший всечеловеческий акт доброго отношения к людям.

Образ Христа – это высочайшее воплощение величия добра как деяния. В этом акте происходит выход за свою телесную оболочку, преодоление ее, что одновременно означает преодоление ограниченности реальной эгоистической замкнутости и путь к единению с другими людьми. Единение в добре оказывается особой, высшей формой людского единения, единения людей как духовных, нравственных

существ. И чрезвычайно показательно, что в Житии Евфросинии идея объединяющей силы добра (в противоположность разрушительности зла) занимает исключительное место среди утверждаемых автором ценностей.

Принятие абсолютного, и прежде всего в идее добра, было для индивида принятием совершенно новой ситуации, которая постигалась в наличии беспредельно идеального и чрезвычайно малого (реального и конечного) и их несоизмеримости. Это было и ощущением бесконечной пропасти между ними, и осознанием крайней удаленности человека от абсолютно совершенного в себе феномена. Но в том-то и заключалась мощная примиряющая сила идеи абсолютного добра, что она побуждала к установлению путей и средств смягчения и преодоления крайней несоизмеримости обозначенных полюсов.

Принятие факта их абсолютной несоизмеримости вело к осознанию ущербности и греховности человека, что порождало чувство вины за собственное несовершенство. Вина как глубоко интимное, внутренне сосредоточивающее чувство зарождалась под воздействием идеи всеобщего добра, и именно эта идея побуждала к гармонически созидательному разрешению создавшейся напряженности. Тем самым намечалась возможность и позиция «освоения» человеком предложенной ему мировоззренчески-нравственной коллизии, побуждение к началу движения по пути преодоления исходной противопоставленности и несовместимости.

И здесь возможность только одна – преодоление ущербности и движение по ступеням совершенствования, а такими промежуточными ступенями между крайними полюсами выступает идеал (и идеалы), являясь вехой в движении от ущербности к некоторой ступени совершенствования. Подвижники же, как прп. Евфросиния Полоцкая, – это и есть люди, осуществившие в мире высокую степень совершенства.

Вина и стремление к избавлению от нее знаменуют собой оформление внутренних субъективных предпосылок и факторов принятия ограничительности предлагаемых нравственно-духовных норм. Их органическое восприятие есть одновременно готовность к внутренним усилиям, знаменует обретение ступени ответственности (перед собой и миром, другими людьми) и долженствования, основанных на идее добра побуждений и действий. И именно такое восприятие ограничительности, которое соединяется с ответственностью как внутренним принципом существования индивида, свидетельствует о том, что эти нормы стали составным слагаемым духовного мира и жизненной позиции индивида.

Так рождается внутреннее долженствование-императивность. Человек обязан стремиться к образцу, должен преодолевать разрыв между реальностью своего существования и высшим идеальным образцом. Человек призван к добру и должен творить его конкретными делами своей жизни. Долженствование неразрывно соединено с ответственностью. Сама же ответственность есть одновременно производное чувства естественной включенности человека в определенный порядок мира (что покоится на признании разумности этого порядка) и предполагает необходимость и оправданность усилий человека по осуществлению этого порядка и собственному существованию в соответствии с общими принципами и целями бытия.

Конечно, вначале долженствование в значительной степени понуждается страхом перед Всевышним. Это достаточно четко выражено в Житии Евфросинии Полоцкой, как и утверждение абсолютной зависимости «раба Божия» от верховной инстанции. Буквально силой духовного принуждения влечется человек к идее абсолютного добра. Его связь с идеальной реальностью с самого начала осуществляется посредством веры; это связь эмоциональная, она первична и очень надежна. Укреплению такой связи способствовала тенденция к онтологизации абсолютной духовности, весьма выразительная на ранних ступенях утверждения христианства (и особенно явственная в православии). Тенденция к бытийному воплощению духовных сущностей помогла найти адекватные точки соприкосновения с характерными чертами мироощущения средневекового человека, что способствовало восприятию новых ценностей. И если вначале преобладают боязнь переступить и страх наказания (в этом ощущается влияние мифологических запретов), то постепенно усиливается чувство обязанности и ответственности, оформление ступени осознанного отношения к важнейшим ценностям бытия, связанного с понятой и принятой потребностью сохранения этих ценностей.

В системе христианских представлений важнейшей, абсолютной ценностью выступает Бог – воплощение высшей истины-добра-красоты. В христианском нравственном учении важнейшей ценностью на земле является человек, но человек не в реальности его конкретного земного бытования, погруженности в телесность и пребывания в индивидуальной обособленности, а человек как существо духовное, осознающее свою вторичность и производность от Бога, постигающее свою ущербность и стремящееся ее преодолеть, возвыситься по ступеням совершенствования.

Длительное время потребовалось для четкого осознания ценности человека как цели в себе. Но по мере усиления и кристаллизации этого представления ослабевала необходимость в высшей абсолютной реальности. Но для этого должны были произойти коренные перемены в общественно-политическом и духовном бытии. Такие перемены относятся к эпохе крушения феодализма, когда типично средневековая конструкция христианской морали (высшая идеальная инстанция – ущербность человека) сменится ее светской интерпретацией. Однако этому рубежу должно было предшествовать прочное укрепление фундаментальных начал, оснований универсальной нравственности. Их утверждение и составляло внутренний пафос и идейную направленность Жития Евфросинии Полоцкой.

© Майхрович А.С., 2011

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ КИЕВСКОЙ РУСИ XI–XIII ВЕКОВ: базовые мировоззренческие принципы

Слепок исторической памяти, на который опирается нынешнее бытование белорусской нации, имеет под собой реальную историю, берущую свое начало в более ранних социокультурных образованиях с самобытной организационной структурой, – Киевской Руси, Великом княжестве Литовском, Первой Речи Посполитой. Почти тысячелетняя история существования этих преднациональных образований сформировала во многом уникальное восточноевропейское социокультурное пространство. С одной стороны, оно имело открытый характер для различного рода мировоззренческих влияний, с другой стороны, содержало в себе мультиэтнические и мультирелигиозные субстраты. Кроме того, белорусская донациональная предыстория дает уникальный пример реальной коллективной идентичности, которая носила не социально-классовый, но этнический и религиозный характер и в которой практически отсутствовала репрессивная практика.

Киевская Русь в этом ряду культур-прародительниц белорусского национального социокультурного пространства стоит на первом месте. Она традиционно рассматривается как своеобразное общее духовное наследие трех восточнославянских народов – белорусского, русского, украинского. Ряд глобальных детерминантов, которые до сих пор имеют существенное значение для белорусской нации, зародились или были принесены на эту землю именно в древнерусскую эпоху. Это прежде всего письменность с присущими ей мыслительными канонами, христианские нормы и принципы, а также непреходящие общественные регулятивы (этническая толерантность, религиозная веротерпимость, предпочтение общественного блага личному и др.). Не будучи напрямую включенной в белорусскую национальную философию, древнерусская духовность является, тем не менее, ее важной предпосылкой.

В 998 г., как гласит летопись, Русь приняла христианство, что стало началом формирования качественно новой культуры, основанной на христианских канонах и принципах. И если этот факт в плане историческом не вызывает особых возражений, то рассмотрение его в широком мировоззренческом контексте со всей очевидностью обнаруживает чрезвычайную содержательную сложность данного события. Тысячелетний опыт духовного развития человеческой цивилизации свидетельствует, что акт подобного мировоззренческого значения ни в коем случае не был одномоментным, а являлся результатом длительного и сложного процесса

взаимодействия культур, идеологий, различных картин мира. Поэтому в контексте философского анализа вопрос о причинах выбора, характере и истоках христианства в Древней Руси является вопросом громадной сложности.

Известно, что в эпоху раннего феодализма Евразийский континент представлял собой единое торговое пространство, в рамках которого существовали широкие экономические связи между Востоком и Западом, Севером и Югом. За караванами купцов на этом пространстве, как правило, следовали миссионеры различного толка, принадлежавшие к разным конфессиям и религиозным направлениям. Чрезвычайная медленность передвижения на просторах от Британии до Тибета способствовала свободному перемещению идей. Мыслители, несмотря на свою конфессиональную принадлежность, воспринимали и развивали формировавшиеся в рамках разных конфессий и религиозных направлений идеи. В этом отношении можно говорить о единой средневековой культурной ойкумене, когда, почти как в сегодняшнюю эпоху глобализации, интеллектуальная деятельность осуществлялась на широчайшем географическом пространстве.

У этой большой философской работы были единые источники. К ним относится, прежде всего, античная философия (преимущественно труды Платона и Аристотеля), а также мировоззренческое богатство книг Ветхого и Нового Завета. Разумеется, представители разных конфессий акцентировали в интерпретируемом материале то, что в той или иной мере соответствовало духу исповедуемой ими религии. Кроме того, основополагающие идеи каждой из мировых религий – христианства, иудаизма и мусульманства – проникали и обогащали друг друга. Процесс этот обнаружил тенденцию к затуханию примерно к концу XII в.

При рассмотрении киево-русской культуры нет достаточных оснований утверждать, что она была включена в средневековую ойкумену. Объяснить причину этого довольно сложно. По мнению Д.С. Лихачева и Л.Н. Гумилёва, в случае с философской и мировоззренческой основой Киевского государства имеет место скорее феномен ученичества, чем равноправного сотрудничества. Однако подобное утверждение вовсе не противоречит тому, что процесс выбора религии имел для Киевской Руси определяющее значение даже в условиях существования единой ойкумены.

Демифологизированная прослойка древнерусского общества должна была выбрать одну из четырех основных парадигм: иудейскую, мусульманскую, восточноправославную и западноримскую. Этот выбор означал выбор религии и, следовательно, общих мировоззренческих принципов Бытия. Был выбран промежуточный вариант: с одной стороны, относительно свободный от тотальной нормативности существования человеческой личности, свойственной исламу и иудаизму, а с другой – тяготеющий к соборности и софийности. Выбранный вариант вступал в некоторый диссонанс с апостольскими заветами, взятыми на вооружение Римо-Католической Церковью. Она ориентировалась на индивидуальную свободу личности, на субъективную моральную оценку, независимость Церкви от государственных структур.

Направленность на Византию была вызвана целым рядом причин не только мировоззренческого, но и политического плана. Она в конечном счете определила

дальнейшее духовное развитие древнерусского общества, тот комплекс вербальной и невербальной культуры, который стал, наряду с языческим наследием древних славян, отправной точкой для развития отечественной философии. Православно-византийское мировоззрение нельзя рассматривать как некий однозначный комплекс, ибо оно содержало в себе несколько направлений, которые постоянно конкурировали между собой. Киево-русские книжники могли найти здесь идеи манихейства и исихазма, концепцию императорской власти, ориентированность на книгу как объективный и основной источник знания, подчеркнутый интерес к проблемам богопознания и богостроительства.

Круг переводной литературы достаточно широк. Это в основном литература религиозного содержания, где первое по значению место принадлежало книгам Ветхого и Нового Заветов. Древнерусское духовенство имело и значительную богослужебную литературу, строго определенный набор которой должен был находиться в каждой церкви и без которого было невозможно отправление службы. Можно отметить и широкое распространение книг теолого-догматического содержания, в которых раскрывались принципы христианского вероучения и христианской нравственности, давалось толкование библейских текстов. К ним относятся сочинения Иоанна Дамаскина, Иоанна, Экзарха Болгарского, Поучения Кирилла Иерусалимского, Слова Афанасия Александрийского, нравоучительные сочинения Афанасия Синаита и Антиоха Иерусалимского.

Большую популярность на Руси получили проповеди. Во многих списках бытовали Слова Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Ефрема Сирина, Федора Студита. Из выдержек сочинений Отцов Церкви и античных авторов был составлен сборник «Пчела». Существовали также сборники повестей о знаменитых подвижниках христианской веры, так называемые патерики и отечники; были переведены с греческого жития святых, апокрифы.

Ко времени правления Ярослава Мудрого относится появление и перевод на Руси первых памятников византийской хронографии, знакомящих древнерусских читателей с христианской концепцией истории, а также содержащих обширные сведения по истории Востока, античного мира и Византии. Это хроники Георгия Амартола, Иоанна Маалы и др. Сравнительно рано был осуществлен перевод имевшей исключительно высокий авторитет в христианском мире «Истории иудейской войны» Иосифа Флавия. Особого упоминания заслуживает Изборник 1073 года, переписанный из греческого протографа болгарскими книжниками для князя Святослава. В этом сборнике был помещен и философский трактат, посвященный толкованию отдельных фрагментов аристотелевской диалектики. Из произведений светской литературы может быть отмечен приключенческий роман эллинской эпохи «Александрия», в основу которого была положена биография Александра Македонского.

Византийское православное мироощущение формировалось под влиянием, с одной стороны, безоговорочного принятия основных принципов христианского мирообъяснения, этической концепции, с другой – постоянного осознания и ощущения высокого духовного достояния античной философской традиции. Здесь начало многочисленных поисков сокровенного смысла библейских текстов, постижение которого доступно лишь посвященным. По крайней мере, такое соедине-

ние привело к постепенному очищению христианского вероучения от атавизмов наивно-мифологического мышления, остатков первобытного материализма, способствовало созданию теологической концепции путем философской рефлексии.

Однако отмеченная тенденция рационализации христианского мировоззрения в процессе его первоначального оформления была не единственной. В разных жанрах христианской литературы можно обнаружить и иной подход к библейским текстам. Имеется в виду прежде всего апокрифическая литература, которая была распространена и оказывала большое влияние на умы людей, не входящих в круг интеллектуальной элиты. Апокрифическая литература сохраняла в своем строе многие черты мифологического мировосприятия. Однако благодаря универсалистско-концептуальной жанровой направленности она восполняла недостающие связи и устраняла имеющиеся в библейских текстах противоречия, способствуя кристаллизации их содержания, складывающегося в целостную картину мироустройства.

Обе эти тенденции нашли отражение в древнерусской культуре, в оригинальном творчестве отечественных писателей. На древнерусской почве эти два подхода, претерпев определенный синтез, стали основой для эстетизации древнерусскими книжниками общего восприятия мира. Наряду с творениями Дионисия Ареопгита, Болгарского Экзарха Иоанна, Иоанна Дамаскина, Тодора Раитского древние русичи, как это было уже сказано выше, охотно читали и переводили апокрифы на библейскую тематику, а также византийские хроники, созданные на их основе.

Неоплатонизм в стремлении создать целостно субординированный и иерархизированный космос соответствовал потребностям раннехристианских теологов, стремившихся максимально рационализировать ветхозаветную мифологию с целью придания ей такой формы, которая была бы адекватна достаточно высокому уровню развития духовной культуры первых веков христианской веры. В разработанной неоплатониками многоступенчатой иерархической системе легко находилось место всем представителям «библейского неба», устанавливались отношения подчиненности между ними. Неоплатоническое Единое в сознании представителя рассматриваемой нами традиции легко ассоциировалось с Богом, который по христианским и иудейским представлениям был един и единственен. Так неоплатонизм последовательно входил в самые глубинные основы христианских представлений и верований, становясь из чужеродного органическим, присущим этой системе элементом, корни и истоки которого уже через несколько столетий были совершенно забыты¹. Сами представления стали считаться традиционно христианскими, вытекающими из Священного Писания.

Мифологические образы, теряя свой онтологический статус под натиском более совершенных, с точки зрения просвещенного общества эпохи раннего феодализма, рациональных построений христианских неоплатоников, не только превращались в красивые метафоры, но и становились общезначимыми символами, своеобразными экзегетическими ключами, которые в общей системе христианской теологии были, с одной стороны, конечным пунктом для непосвященных, с дру-

¹ См.: *Ивановский В.В.* Методологическое введение в науку и философию. Т. 1. Мн., 1923. С. 88.

гой – начальным пунктом для мысленного продвижения по ступеням небесной и земной иерархии для богоизбранных. Это рациональное высшее знание в системе византийского православия, оставаясь уделом немногих, сохраняло, как и в пифагорейско-неоплатонической традиции, свою таинственность и было доступно лишь избранным.

Одним из первых по этому пути пошел Дионисий Ареопагит – христианский мыслитель V или VI в. пс.–Дионисий впервые в истории христианского богословия провел границу между положительным и отрицательным методом в богопознании: «Бог познается во всем и вне всего, познается Бог в знании и познается в незнании, есть в нем разумение и слово, мышление и представление, имя и все прочее, и в то же время он не постигается, остается неизреченным, не именуется, Бог не есть что-либо сущее и не познается в чем-либо сущем»².

Новации, внесенные пс.-Дионисием в христианскую философскую традицию, нашли свое продолжение в творчестве таких византийских философов и богословов, как Михаил Студит, Михаил Пселл и Иоанн Дамаскин, творения которых стали своеобразным мостиком между византийской и древнерусской религиозно-общественной мыслью. Если полностью ареопагитский корпус стал известен на Руси только в конце XIV в., то значительную часть «Источника знания» Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна, Экзарха Болгарского, читали на Руси уже во времена Ярослава Мудрого.

Столь значительная популярность догматических творений Иоанна Дамаскина была обусловлена особым характером его произведений. Не отличаясь особой оригинальностью, они в систематической форме дают ответ практически на все вопросы, которые тогда могли интересовать просвещенного христианского читателя. Перед нами совсем другой тип философа, чем Дионисий Ареопагит: «Чистое Средневековье приносит иной тип философа, тип кодификатора ученой традиции, ставящего ее под контроль стабилизовавшейся как раз к тому времени церковной доктрины, а в основном выше всего ставящего школьную правильность понятий и тезисов, их обязательную четкость, их выверенность с оглядкой не только на логику, но и на авторитеты, их внешний порядок, при этом почти полностью элиминируя собственную индивидуальность мыслителя. И этот тип мыслителя проявляется в творчестве Иоанна Дамаскина»³.

Философские идеи и естественнонаучные сведения, содержащиеся в произведениях византийских богословов, послужили наряду с апокрифами и другими жанрами христианской литературы тем первичным базисом, на котором спустя несколько веков начала развиваться славянская философская культура. Одновременно византийская культура стала своеобразным транслятором на древнерусскую почву многих элементов античной культуры.

Мы уже видели на примере Иоанна Дамаскина, что, несмотря на жесткую критику отдельных положений древнегреческих материалистов, а также Платона

² Святой Дионисий Ареопагит. О Небесной иерархии или священноначалии. С. 23.

³ Культура Византии: вторая половина VII века — XIII век. М., 1989. С. 45.

и Аристотеля, христианская теолого-философская мысль порвать с предшествующей философской традицией не могла, да и не хотела; более того, она оказалась тесно связанной с достижениями позднеэллинистической эпохи, поскольку неоплатонизм предвосхищал существенные конструирующие принципы философии средневековой. Многие византийские писатели, такие, как Василий Великий, Епифаний Кипрский, Георг Амартол, Козьма Индикополов, патриарх Фотий, Михаил Псёлл, Иоанн Итал и конечно Иоанн Дамаскин, хорошо знали и охотно использовали произведения античных авторов, часто цитировали их, высказывали свое отношение к их воззрениям, дополняли и комментировали. В составе сочинений византийских мыслителей естественнонаучный материал проникал и в древнерусскую книжность. Переводная литература содержит описания Солнца, Луны, звезд, положения и формы Земли, различных метеорологических явлений: облаков, дождя, снега, града, рассказы о различных странах и народах, сведения из ботаники и зоологии, охватывает другие области знания.

Основополагающее влияние такого сложного и многослойного явления, как византийская философская культура, на древнерусскую духовность в весьма заметной степени было опосредованным. Таким посредником стала болгарская культура (термин «литература-посредница» при характеристике воздействия болгарской литературы на древнерусскую был предложен Д.С. Лихачевым). Именно Болгария первой из славянских государств испытала влияние византийской философской и теологической традиции. Первые переводы и комментарии к важнейшим трудам представителей восточной патристики были сделаны именно здесь, а уже потом распространились по славянскому миру.

Литература в Болгарии возникла в IX в. после принятия ее народом христианства. В ее составе, как и в составе литературы древнерусской, преобладала переводная литература, которая по своему содержанию была весьма разнообразна. В Болгарии были сделаны первые переводы на старославянский язык текстов Ветхого и Нового Завета, богословских трактатов, житий святых, произведений, обличающих язычество, а также другой литературы. Среди переведенных сочинений наибольшую мировоззренческую нагрузку несли так называемые диалоги Псевдо-Кесария. Созданные в Византии в середине VI в., они были переведены на старославянский язык в начале X в. Это произведение, написанное в вопросно-ответной форме, посвящено описанию Божественного творения; кроме того, в нем содержится много сведений по различным отраслям науки. Так же строилась «Христианская топография» Козьмы Индикополова, «Златоструй», а также изборники 1073 и 1076 гг. Эти изборники представляли собой собрания отрывков более чем из 4000 различных произведений, прежде всего из творений византийских богословов. Что касается уже упоминавшегося трактата Тодора Раитского, то в Изборнике 1073 г. он служит, как и у Иоанна Дамаскина, логическим введением, предваряющим изложение догматики.

Но наиболее значительным для общеславянской цивилизации следствием прихода на болгарскую землю христианства стало возникновение здесь оригинальной литературы, которая наряду с активной переводческой деятельностью обеспечила болгарской культуре определенный приоритет в распространении знаний перед

другими славянскими народами, которые приняли христианство несколько позднее. В староболгарской литературе необходимо отметить прежде всего «Шестоднев» Иоанна, Экзарха Болгарского, составленный на основе византийских образцов, и прежде всего «Шестоднева» Василия Великого. Иоанн дает яркое описание результатов божественного творения, микро- и макрокосма. Здесь, так же как и в других подобных источниках, представлено много сведений из естественных наук⁴.

Известный исследователь византийской и древнерусской эстетики В.В. Бычков, как нам представляется, довольно четко отметил значение деятельности последователей Кирилла (Константина) и Мефодия в период правления царя Симеона: «На основе собственно славянских представлений о мире и человеке, философских идей античности и христианских религиозных концепций староболгарские книжники разработали философскую картину мира, систему духовных ценностей, а также славянский философский категориальный аппарат, получившие распространение в средневековых культурах южных и восточных славян, в том числе и на Руси»⁵.

В основе онтологических построений староболгарских писателей лежит мысль о безграничности креативной силы Бога. Наиболее ясно эта мысль проводится во введении к «Шестодневу», которое было написано самим Иоанном-экзархом. В нем Иоанн восхвалял Бога за то, что он сотворил видимый и невидимый свет, который прежде не существовал.

В связи с вопросом о креативной силе Бога ставится вопрос о сути самого Творца. Климент Охридский, например, рассматривал Бога как некий верховный принцип, которому человеческая речь бессильна дать какое-либо определение. Ни по внешнему облику, ни по своим возможностям Бог не может быть уподоблен человеку. Иоанн-экзарх подчеркивал мысль, что Бог имеет принципиально иную способность создавать, нежели человек. Бог есть сам сила и воля и не нуждается в посреднике, человек же для своей деятельности всегда должен иметь материал. Мысли Бога так же отличаются от мыслей человека, нет никакого сходства в их внешнем виде. «Многие неразумные считают, – возмущается автор «Шестоднева», – что человек есть поистине образ Божий, что Бог имеет такие же уши, нос; обманчивы мысли такие»⁶.

Творения Господа, согласно общей христианской традиции, староболгарские писатели разделяли на две основные части: духовное бытие и материальное. Духовное – бесплотно, невидимо, неосязаемо; материальное – видимо и доступно чувствам человека. Климент Охридский рассматривал компоненты небесной и земной иерархии в «Похвальном слове архангелам Михаилу и Гавриилу». Здесь он выделил

⁴ Анализ философско-мировоззренческих аспектов староболгарской литературы см.: Ангелов Д. Богомилство в България. София, 1969; Он же. Общество и обществена мисъл в средновековна България IX–XIV век. София, 1979; Он же. България в средновековието: Светопоглед, идеология, душевност. Варна, 1985; Он же. България в средновековието – идеологична мисъл и просвета. София, 1982; также см.: У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов / отв. ред. В.С. Горский. Киев, 1983; Пейчев В. Философский трактат в Симеоновом сборнике / пер. с болгар. Киев, 1983.

⁵ Бычков В.В. Русская средневековая эстетика: XI–XVII века. М., 1995. С. 61.

⁶ Иоанн, Экзарх Болгарский. Шестоднев. София, 1981. С. 270.

несколько категорий служителей Бога – херувимы, силы, власти, господства, начала, ангелы, архангелы. Все они служат согласно своему предназначению, и каждая служба имеет свой порядок: «Одни стоят у престола Господня, других посылают исполнять службу земную, некоторые осуществляют наказание и возмездие нечестивцев, другие направляются вернуть заблудших к спасению и радости. Ангельский чин характеризует не только духовность, но и высшие моральные качества – справедливость, доброту, милосердие»⁷.

Детальное описание материального мира дал Иоанн, Экзарх Болгарский, в своем «Шестодневе». В основе мира лежит уже знакомое нам по «Источнику знания» Иоанна Дамаскина учение о четырех стихиях. Создав эти элементы, Господь Бог и в дальнейшем руководит их взаимодействием, ибо «сами элементы не могут достигнуть единоначалия и согласованности, так как отдельным частям не принадлежит согласованность, а скорее им присущи противоположные черты». Единственная сила, которая может осуществить соединение, – Бог. Солнце, небо, звезды, Луна, растения и другие объекты материального мира созданы Богом и потому не заслуживают обожествления. Все это создано лишь для того, чтобы выполнять предписания Бога на благо человека. Так, обязанность небесных светил – давать свет и тепло людям, создавать им благоприятные условия для жизни; для этого Бог определил им точное движение вокруг Земли. Если бы человек не существовал, не было бы нужды в небесных светилах. Попутно с истолкованием роли и значения материального мира Иоанн, Экзарх Болгарский, рассматривает его строение. Так, о Солнце он говорит, что оно имеет шаровидную форму и является смесью огня и света, «как установил это великий эллинский философ Аристотель»⁸.

По мнению автора «Шестоднева», человек является центром сотворенного мира и все созданное Богом предназначено для службы человеку, для его блага, пользы и наслаждения; для него – реки, озера и источники, Луна и небесные светила и все остальное, что существует в мире. Одни служат для его охраны, другие – для лечения, третьи – для бытовых и хозяйственных нужд, четвертые – для украшения и радости. И как ни радоваться человеку, для которого «устроены Солнце и звезды, для кого земля украшена дубравами и цветами и ограничена горами, для кого реки и моря и другие воды, для кого приготовлен рай и само Небесное Царство»⁹.

То исключительное положение, которое христианская религия отводила человеку в подлунном мире, тесно связано с учением о душе как главном знаке, который отличает человека от других тварей, делая его микрокосмом. Душу, считает Иоанн-экзарх, имеют и животные, но различие между душой человека и душой животного очень большое. Если душа животного зависима от тела и умирает вместе с ним, то человеческая душа бессмертна. Сходные мысли высказывал и Кирилл (Константин) Философ: «Бог создал человека между ангелом и животным. Словом и разумом от-

⁷ См.: Климент Охридский. Слова и поучения. София, 1970. С. 71.

⁸ Иоанн, Экзарх Болгарский. Шестоднев. С. 270.

⁹ Там же. С. 39.

личается он от животных, а гневом и похотью – от ангелов. И какая сторона у него главенствует, к той он и приближается»¹⁰.

Самым главным качеством, каким обладает душа, является разум, т.е. способность рассуждать и мыслить. Разум дает человеку возможность познавать окружающую его действительность, отличать добро от зла, ложь от истины, полезное от вредного. Благодаря разуму человек может господствовать в мире, его возможности ограничиваются лишь областью Божественных тайн. В соответствии с традициями христианской патристики в «Шестодневе» обладание разумом тесно связано со свободой воли: «Что человек желает делать, то он и делает, а чего не желает, того не делает. Это дано нам, каждому человеку, поступать согласно собственному желанию»¹¹. С таких позиций выступал Болгарский Экзарх Иоанн против астрологических предсказаний и отрицал всякую связь судьбы человека с положением светил на небе.

Человек живет в раздвоенном мире, где ведут борьбу между собой две силы – Бог и дьявол, которые соответственно олицетворяют добро и зло. Находясь между добром и злом, человек может избрать только два пути – либо к Богу, либо к дьяволу. В зависимости от поведения человека на земле складывается его загробная судьба. Смерть есть в действительности второе рождение, начало непреходящего, вечного бытия. Идея второго рождения проходит через всю новозаветную литературу и находит свое наиболее полное выражение в Апокалипсисе. Возмездие за совершенные грехи, согласно христианскому вероучению, происходит в два этапа. Предварительный этап начинается сразу после смерти, когда душа отделяется от тела и направляется либо в рай, либо в ад. Само тело остается в гробу неподвижным до ожидания окончательного суда. Когда произойдет разрушение созданного света, настанет всеобщее воскресение умерших – когда они восстанут из гроба и соединятся со своими душами, тогда человек предстанет перед Христом для последнего Страшного суда. Тот, кто окажется справа от него, отправится в рай; тот, кто останется слева, будет уничтожен геенной огненной; после Страшного суда придет конец всему видимому свету, перестанут существовать Луна, Солнце и звезды, остановится время.

Мерилом дальнейшей судьбы человека после Страшного суда служит его праведность. И здесь христианская эсхатология смыкается с этикой: учение о спасении становится всеобщей регулятивной идеей, заменяющей табу мифологического общества. Что касается основополагающих начал поведения и жизни, то эти этические принципы высказаны в Нагорной проповеди, других евангельских текстах и детально разработаны во всей последующей христианской литературе.

Идеи эсхатологии и праведности привлекали пристальное внимание болгарских мыслителей, в частности Климента Охридского. Им написано «Слово на день воскресения», где он дал впечатляющую картину Страшного суда: «Господа глас шествует страшно и медленно, перед ним множество ангелов, и страх перед Богом

¹⁰ Климент Охридский. Пространное житие Кирилла и Мефодия // *Климент Охридский*. Собранные сочинения. Т. 3. София, 1973. С. 158.

¹¹ Иоанн, Экзарх Болгарский. Шестоднев. С. 158.

всех потряс, разверзнулась земля, попадали звезды, пересохла водные источники, упали небеса, прекратился свет, страшный глас разбудил спящих в веках, пришли, преклонились перед Богом ангелы, и отдала земля с трепетом каждое тело, и приняла душа каждая свое тело»¹². Автор говорил о неотвратимости Страшного суда для всех. Перед Богом предстанут и бедные и богатые, рабы и свободные, цари и вельможи. На эту же тему Климентом Охридским было написано «Слово на Святую Троицу о сотворении света и Страшном суде», где великий болгарский мыслитель развивал понятия праведности и греха, добра и порока.

Таков в общих чертах тот комплекс мировоззренческих идей, который предстал перед древнерусскими книжниками, воспринимался и осваивался ими (разумеется, с разной степенью адекватности и при посредстве переводной и заимствованной литературы). По сути, эта литература содержала целостную картину мира, давала необходимый ценностно-понятийный инструментарий для осмысления Универсума, служила основой для выражения собственной (в рамках утвержденных общих принципов) точки зрения на вопросы, волновавшие раннесредневековую философскую мысль. Процесс перевода предполагал активное осмысление заимствуемого текста, по существу исключавшее пассивность его восприятия. Произведения византийских и болгарских авторов оказывали глубокое мировоззренческое воздействие на оригинальную древнерусскую письменность, а также широко использовались в более конкретном идейно-содержательном плане в виде фрагментов сочинений древнерусских книжников и для обоснования собственных выводов и суждений. Необходимо по достоинству оценить византийско-болгарское влияние на письменность Древней Руси, которое отчетливо просматривается во всех пластах древнерусского мироощущения – от самых основ ментальности до стилистических особенностей текстов.

Изложенные выше основные моменты тех культурных явлений, которые в той или иной мере оказывали влияние на развитие киево-русской культуры, разумеется, не являются исчерпывающими. В частности, необходимо проанализировать вопрос о соотношении исследуемых явлений и мировоззрения Киевской Руси. В первую очередь нас интересует, в какой степени к его характеристике может быть применено такое понятие, как ученичество.

Анализируя древнерусскую философию рассматриваемого периода, мы неминуемо должны предположить наличие в ней таких элементов, как подражательность и приспособляемость. Действительно, на Русь пересадили чужие идеи. Этот вариант этнокультурного контакта Д.С. Лихачев назвал трансплантацией – пересадкой мыслей, знаний, представлений, соображений и т.п., но не людей! «Отдельные ученые-греки, – замечал Лихачев, – приезжавшие в Киевскую Софию и занимавшие там кафедру, терялись в массе русских, тоже давно крещенных и столь же умных. Обучение давалось русским легко, а родовые связи облегчали любой вид деятельности». Процесс восприятия русичами византийско-болгарского наследия шел интенсивно; во всяком случае, отечественная книжность не сохранила произведений, которые можно было бы назвать пробой пера. Первый же известный нам книжник

¹² *Климент Охридский. Слова и поучения.* София, 1970. С. 115.

Иларион Киевский сразу показал себя зрелым мастером слова, а его произведение «Слово о Законе и Благодати» вошло в золотой фонд мировой литературы.

Однако при анализе культуры Киевской Руси с точки зрения ее ученичества можно заметить еще одну интересную закономерность. Все рассмотренные выше произведения в отличие, например, от произведений армянской и грузинской литературы не включены в общеевропейский контекст, их значение локально. Кроме того, они создавались без взаимодействия с современными им феноменами других культур, а на основании достаточно старых образцов. (Кстати, это имеет для отечественной культуры почти универсальное значение.) Мы почти всегда говорили на своем культурном языке (имеется в виду не только язык в собственном смысле этого слова, но и соответствующие способы обоснования суждений, да и способ мышления вообще). Этот язык, многое заимствуя из других культур, всегда оставался настолько специфическим, что вне нашей культуры был понятен и интересен только немногим специалистам.

Профессор Г. Федотов писал: «Все же именно в Киеве заложено зерно будущего трагического раскола в русской культуре. Смысл этого факта до сих пор, кажется, ускользал от внимания ее историков. Более того, в нем всегда видели наше великое национальное преимущество, залог как раз органичности нашей культуры. Я имею в виду славянскую Библию и славянский литургический язык. В этом наше коренное отличие, в самом исходном пункте, от латинского Запада. На первый взгляд как будто славянский язык Церкви, облегчая задачу христианизации народа, не дает возникнуть отчужденной от него греческой (латинской) интеллигенции. Да, но какой ценой? Ценой отрыва от классической традиции. Великолепный Киев XI–XII вв., восхищавший иноземцев своим блеском и нас изумляющий остатками былой красоты, – Киев создавался на византийской почве! Но за расцветом религиозной и материальной культуры нельзя проглядеть основного ущерба: научная, философская, литературная традиция Греции отсутствует. Переводы, наводнившие древнерусскую письменность, конечно, произвели отбор самонужнейшего, практически ценного: проповеди, жития святых, аскетика. Даже богословская мысль Древней Церкви оставалась почти чуждой Руси. Что же говорить о Греции языческой? На Западе, в самые темные века его (VII–VIII), монахи читали Вергилия, чтобы найти ключ к священному языку Церкви, читали римских историков, чтобы на них выработать свой стиль. Стоило лишь овладеть этим чудесным ключом – латынью, чтобы им отворились все двери... И мы могли бы читать Гомера, философствовать с Платоном, вернуться вместе с греческой христианской мыслью к самым истокам эллинского духа и получить, как дар (“а прочее приложится”), научную традицию древности. Провидение судило иначе. Мы получили в дар одну книгу, величайшую из книг, без труда и заслуги, открытую всем. Но зато эта книга должна была остаться единственной. В грязном и бедном Париже XII в. гремели битвы схоластиков, рождался университет, – в «золотом» Киеве, сиявшем мозаиками своих храмов, – ничего, кроме подвига Печерских иноков, слагавших летописи и патерики»¹³.

¹³ Федотов Г. Новый град. С. 18.

Мы согласны с вышеприведенным высказыванием проф. Федотова только частично. Думаю, не будет большой смелостью предположить, что древнерусские книжники знали греческий, коль они брали на себя смелость переводить греческую литературу на древнеславянский язык. Знали ли они латынь и тот греческий язык, на котором писали Платон и Аристотель? На этот вопрос мы не можем дать однозначного ответа. Заметим только, что в Западной Европе во времена Средневековья используемая латынь в такой степени отличалась от классической, что чтение того же Вергилия в оригинале требовало специальных познаний. Мы согласны с тем, что между «киево-русской интеллигенцией» и упомянутыми Федотовым источниками древнегреческой и древнеримской литературы существовал достаточно жесткий барьер, а перевод греческих источников на древнеславянский язык предполагал отбор, который отсекал все, что с точки зрения переводчика являлось не нужным или вредным для новообращенных христианских народов. Но нужно отметить и другой момент: стиль и мировоззренческая направленность литературы выступали диссонансом с любой традицией рационального, со всем тем, что можно назвать схоластикой. В связи с этим подлежит дополнительной дискуссии вопрос, была ли в древнерусском обществе потребность в той литературе, об отсутствии которой сокрушался проф. Федотов.

Мы здесь можем гадать, какой была бы киево-русская культура, если бы основным языком ее стал язык греческий или латинский, а тот язык, на котором разговаривало большинство, оставался бы только народным наречием, т.е. играл бы ту роль, которую во Франции или Германии времен Киевской Руси играли французский или немецкий языки. Но случилось так, что святые Кирилл и Мефодий стали «учителями словенскими», которые на основе ряда южнославянских наречий создали старославянский язык, придумали его азбуку, открыли славянским народам путь приобщения к другим, более старым культурам.

Начало XII в., согласно данным историков (в частности, Л.Н. Гумилёва), является временем заката Киево-русской державы: «Первым отпал Полоцк... Затем, в 1135 г., отделился Новгород. К пятнадцатому веку эта земля пришла в полное запустение и стала заселяться выходцами из Беларуси». Конец этого государства, видимо, может рассматриваться как конец того феномена, который может быть назван философской мыслью Киевской Руси. Для всех последующих ментальных явлений нужно подыскивать другое название. В любом случае начало XII в. можно назвать началом формирования белорусской философии со своими особенностями и спецификой развития. Пока же, подводя итог сказанному, нужно определить специфику того наследия, которое оставила нам Киевская Русь. С нашей точки зрения, в анализе отношения философии Киевской Руси к развитию отечественной культуры мы должны избегать двух крайностей. С одной стороны, проблематичным является включение исследуемого феномена в отечественную историю. Очень сложно доказать момент непрерывности развития, который кажется ясным только в рамках классической российской историографии, когда путь этого государства выстраивался в единую династию, берущую начало от Рюриковичей и вместе с их территориальным наследством перетекающую от государя к государю. С другой стороны, было бы несправедливо рассматривать Киевскую Русь исключительно

как своеобразную античность, которая дала последующей белорусской философии только образцы, не оставив момента преемственности.

В течение нескольких веков после распада Киево-Русской державы продолжала действовать Русская Правда, белорусско-литовские летописи начинались с перечисления важнейших моментов Повести временных лет, а отличия прабелорусских источников от киевских образцов требуют для своего обнаружения тончайшего философского и филологического анализа. Получается так, что культура Киевской Руси пережила историю того государства, в рамках которого она была создана, а традиция отношения к важнейшим мировоззренческим вопросам, заложенная в первом Русском государстве, подвергалась гораздо более медленным изменениям, чем его политическая структура.

Каким же оно было – это древнерусское любомудрие? Древнерусская философия – это, прежде всего, теологическая философия, духовная мысль с четкой христианской направленностью. Все проблемы, интересовавшие древнерусских книжников, решались в строго теологическом контексте с сознательным либо подсознательным использованием идеи высшего Абсолюта, Дионисиевых принципов небесной иерархии, библейской теософии истории, новозаветных моральных идеалов. Древнерусская философия – это средневековая философия, опирающаяся на специфический менталитет и имеющая особые формы выражения и фиксации. И наконец, древнерусская философия – это национальная философия. Уже на этапе ее становления проявляются те конкретные черты, которые впоследствии будут определять особенности восточнославянского способа философствования. В работе А.Ф. Лосева «Основные особенности русской философии» выделены специфические черты этой формы мироощущения. Основными тенденциями исследуемого феномена А.Ф. Лосев считает прежде всего онтологизм в восприятии мира, соборность в восприятии социума, подвижничество и героизм в области этики. Все эти черты, на наш взгляд, берут свое начало именно в киево-русской философской мысли.

Древнерусская философия принципиально онтологична – это философия мира, а не субъекта. Универсум рисуется здесь именно как телесное, пластическое, софийное. Древнерусские мыслители рефлексировали мир в виде целостной иконы, прежде всего как эстетический феномен, как законченную целостную картину. Древнерусская философия глубоко социальна, приоритеты общегосударственного, общерусского над субъективно-индивидуальным выражены в подавляющем большинстве исследованных нами памятников. А былинный клич «Не посрамям земли Русской» звучит рефреном у всех древнерусских книжников. Эта устремленность выражена в древнерусской общественной мысли острее, чем в творчестве мыслителей последующих поколений. Здесь, более чем где-либо, социальное мыслится как «глубочайшее основание всей действительности, как глубочайшая и интимнейшая потребность каждой личности, как то, в жертву чему должно быть принесено решительно все»¹⁴.

¹⁴ Лосев А.Ф. Основные особенности русской философии // Студенческий меридиан. 1990. № 9. С. 20.

Древнерусские книжники впервые в истории отечественной мысли продемонстрировали духовно-практический подход к освоению мира, начав проповедовать то подвижничество и героизм, о котором говорил А.Ф. Лосев. Своей основной целью они ставили преобразование мира словом, просвещением и учительством, считали своей задачей не собственное спасение, но спасение и покаяние всего новообращенного русского народа, и ради этого первые русские проповедники шли и на унижение, и на муки. Они уповали на моральные методы преобразования социального мира, считая любое насилие греховным.

Характер русского философствования оказал свое влияние и на способы фиксации идей. «Русская философия остро недолюбливала... логических построений как таковых, причем эта нелюбовь частично превращалась в прямую острейшую ненависть ко всякому отвлеченному построению и к самой тенденции отвлеченно мыслить»¹⁵, – писал Лосев. Именно поэтому древнерусские книжники практически всегда отдавали предпочтение художественности перед логичностью, демонстрации перед доказательством, символу перед понятием, находя для глубинных мировоззренческих идей нетрадиционные способы отражения путем их эстетизации и символизации.

Отметив те моменты, которые присущи киево-русской философии, стоит сказать несколько слов о том, что ей не присуще. Строго говоря, данный феномен нельзя назвать философией в полном смысле этого слова. Культура Киевской Руси не знала двух главных моментов, характерных для любой философской рефлексии: сомнения в увиденном и услышанном и необходимости их рационального объяснения. Здесь не прослеживалось явление дискуссии, отсутствовала коммуникативная среда. Древнерусским книжникам мир всегда казался понятным, не требующим длительного размышления для решения проблем любого рода. Мы видим здесь мистическое соединение с Богом, разъяснение основных богословских положений, но нигде нет того, что выходит за пределы атрибутов веры. И это также одна из важнейших характеристик того архетипического феномена, имя которому – Киевская Русь. В белорусской же культуре судьба этого последнего момента требует дополнительного исследования. В частности, отмеченные нами идеи онтологизма мира, ориентации на социум, а также стремление к духовно-практическому преобразованию мира свойственны, по существу, всем деятелям белорусской культуры, начиная со Скорины и кончая революционными демократами.

© Еворовский В.Б., 2011

¹⁵ Там же.

СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЫ БЕЛАРУСИ ЭПОХИ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ (XII–XIV века)

Введение – с. 57; Раннебелорусская общественно-политическая мысль: общее и особенное – с. 60; Философские основания творчества Кирилла Туровского – с. 65; Зарождение свободомыслия в летописании белорусского Средневековья – с. 73; Духовно-философские традиции Великого княжества Литовского (предпосылки и достижения) – с. 77

Введение

Первая форма государственности, нашедшая свою законченную реализацию на белорусских землях, – Великое княжество Литовское имело многоуровневую и многостороннюю социокультурную основу. Во-первых, оно очевидный наследник Киевской Руси, а точнее, тех ее западных традиций, которые к этому времени начинали формироваться в Полоцком и Смоленском княжествах. Во-вторых, можно говорить о влиянии на закладывание мировоззренческих основ раннебелорусского мировоззрения того пласта народной культуры, который издавна существовал на этих землях. (Мы имеем в виду прежде всего нормы обычного права и мифологические представления, сохранившиеся в фольклоре.) И наконец, в-третьих, воздействие *Pax Romana*.

Нет сомнения, что по многим ключевым параметрам правопреемственность культуры Великого княжества Литовского от духовного наследия Киевской Руси очевидна. Древнерусский язык, литературные памятники, юридические нормы стали исходным фундаментом формирования новой государственности. Среди важнейших культурных единиц, которые заимствовало Великое княжество от своей предшественницы, была преданность своей земле. Чувство Родины вопреки всем другим различиям, существовавшим между членами этого грандиозного многонационального сообщества, делало их членами одного целого, оттесняя этнические, а потом и религиозные особенности в область частной жизни человека.

При анализе культур феодального типа общепринятым считается факт ее внутренней однородности и инертности в развитии. Те стереотипы, которые лежат в основе такой точки зрения, так или иначе опираются на парадигму исследования западноевропейского феодализма – своеобразного эталона в мидевалистике. По отношению к отечественной истории это произвольное допущение чревато игнорированием отличий разных этапов становления, искажением картины исследуемого пространственно-временного континуума. При детальном анализе культурного наследия восточноевропейского феодализма можно заметить не только нарастание специфичности определенной протоэтнической культуры (например, киевской цивилизации), но и возникновение в ее рамках региональных различий.

Особый статус будущих белорусских земель и самостоятельную политику их тогдашних владык мы можем проследить, в частности, на основании Хроники Ливонии Генриха Латышского. События, описанные в этом документе, относятся к первой половине XIII в. Автор Хроники Ливонии – сподвижник епископа Римского Альберта, свидетель и участник деятельности крестоносцев в Прибалтике. История крестоносцев весьма хорошо описана, и поэтому нам нет необходимости останавливаться на подробностях. Очевидно, что в этих действиях всегда было гораздо больше политики, чем речения за дело веры. Целью этой политики было освоение нефеодализированных просторов Прибалтики той частью высшего света Европы, которой не хватало корма у себя на родине, и в этой своей деятельности крестоносцы, а точнее, Орден меченосцев, на который опирался епископ Альберт, неминуемо входили в соприкосновение с Полоцком, что нашло свое отражение в Хронике. Кстати, в деятельности обеих сторон в Прибалтике как раз нашел свое отражение принцип двойного стандарта и разделения народов на правовых и неправовых, что мы могли наблюдать на примере Киевской Руси, когда в отношении определенных народов применялись другие нормы, чем внутри сообщества.

Прежде всего, данные народы считались некрещеными, следовательно, не социализированными, и борьба за их социализацию, а точнее, за первенство в их социализации и была главным предметом отношений между полочанами и крестоносцами. Первый католический священник, который появился на прибалтийских землях в начале XIII в., сначала отправился к князю Полоцкому Владимиру за позволением на свою деятельность и «получил позволение, а вместе с тем и дары от короля Полоцкого Владимира, которому ливы, еще язычники, платили дань»¹.

Интерпретация этого, казалось бы, чисто исторического факта может раскрыть ряд интересных моментов применительно к нашему рассмотрению. Однозначно, что между двумя сторонами – посланцами Папы Римского и полоцкой государственной властью – нет никаких противоречий в области вероисповедания. Полоцкий князь воспринимал католичество как христианскую религию без всяких изъятий и получал такое же полное признание другой стороны. Переводчик Хроники последовательно титуловал князя Полоцкого королем, ссылаясь в примечании на автора, который употреблял для этого латинский термин *regulum* (этот факт тоже не случаен для средневекового сознания). Это означает только одно: полоцкое средневековое общество признавалось отрегулированным, т.е. вполне соответствовавшим стандартам средневековой Европы.

В то же время различия в восприятии мира у полоцких князей и крестоносцев все-таки были, и об этом свидетельствует следующий фрагмент. Во время одной из встреч между епископом Римским и королем Полоцким Владимиром «...король, пытаясь то лаской, то суровостью убедить епископа, просил его отказаться от крещения ливов и утверждал, что в его власти либо крестить рабов его, ливов, либо оставить некрещеными, ибо русские короли, покоряя оружием какой-либо народ, обыкновенно борются не за обращение его в христианскую веру, а за покорность

¹ Генрих Латвийский. Хроника Ливонии. М., 1938. С. 58.

в смысле уплаты податей и дани... они оставались некоторое время, вместе обсуждая то, что касается мира. Владимир называл епископа отцом духовным, точно так же сам он был принят епископом как сын»². С одной стороны, в этом фрагменте очевидна взаимная приязнь двух участников переговоров: князь (если, конечно, автор хроники не преувеличивает) называл епископа Рижского Альберта отцом духовным, забыв, что он принадлежит к другой христианской конфессии, с другой стороны, особая тесная связь не просматривается, ибо переговоры велись не как между отцом-наставником и смиренным сыном, а как между жесткими соперниками, имеющими свои интересы и не желающими ими поступаться.

Основной отличительной особенностью политической жизни западных и северо-западных древнерусских земель было наличие в крупных городах княжеств довольно сильного вече и связанных с ним общественных структур. Если на юге благодаря высокому развитию земледелия быстро оформился класс феодалов, который к середине XII в. практически вытеснил из системы управления все другие сословия государства, то на западе к этому времени сложилась совершенно иная общественно-политическая ситуация. Здесь не было таких благоприятных условий для земледелия, зато соединялись важнейшие торговые пути. Все это приводило к укреплению влияния средних классов – купцов и городских ремесленников. В городах большой весомостью обладало слово вече, которое ценилось наравне со словом княжеским, а в вопросах внутренней жизни было доминирующим: «Еще с незапамятных времен, как только запомнила история, вече являлось главным хозяином во всех внутренних делах. На предложение варяжских князей взять их на службу, полоцкий князь ответил: “обождите немного, чтобы я сообщил об этом народу, он дает деньги”»³.

К городам с развитой вечевой демократией относился Полоцк. Ее влияние здесь особенно усилилось к 20-м гг. XII в., когда в связи с растущей феодальной раздробленностью начал резко снижаться престиж княжеской власти. Вече приглашало князя, а при недовольстве им изгоняло его. При призвании на стол князь принимал условия ряда, своеобразного договора между ним и его подданными; заключение договора сопровождалось целованием креста. Вече решало вопросы войны и мира, а иногда само заключало мир. Оно контролировало деятельность князя и вершило высший суд, от его имени заключались и торговые договоры. В Полоцке по сравнению с Киевом несколько иное положение занимала Церковь и особенно ее епископ. Он активно участвовал в политической жизни города, а в период феодальной раздробленности стал фактическим правителем Полоцкой земли. От его имени писались все договоры, к ним прилагалась епископская печать.

Центром культуры Полоцка был собор Софии – Премудрости Божией; в городе велось летописание, писались и переписывались книги, собиралась библиотека. Однако единственный источник, дошедший до нас из домонгольского Полоцка, – Житие Евфросинии Полоцкой, наследницы княжеского рода, внучки

² Там же. С. 140.

³ Глубовский П.В. История Смоленской земли до начала XV века. К., 1895. С. 213.

легендарного Всеслава Полоцкого. Евфросиния после принятия монашества занималась перепиской книг, возможно, писала и сама. Ее красота и ум стали легендарными, в народной памяти она осталась своеобразным символом древнего Полоцка.

Раннебелорусская общественно-политическая мысль: общее и особенное

Обращаясь непосредственно к Житию Евфросинии Полоцкой, необходимо отметить его существенное отличие как от аскетико-догматической системы Киево-Печерского патерика, так и от других агиографических произведений, связанных с киевской традицией. На наш взгляд, наиболее существенными в этой дифференциации могут считаться два момента. Анализируя житийную литературу Киевской Руси, А.С. Майхрович отмечает: «Показательно, что первыми русскими святыми оказались не служители Церкви, монахи, сугубо религиозные подвижники, а люди светские, сыновья князя, естественно и органично включенные в привычный для них мир политических интересов»⁴.

Действительно, история русской литературы начинается со «Слова о Законе и Благодати» митрополита Киевского Илариона, прославлявшего крестителя Руси святого и равноапостольного князя Владимира как харизматическую личность, совершившую судьбоносный политический акт. Произведение свт. Илариона является не филиппикой князю, но духовной проповедью, произнесенной первым русским митрополитом во время пасхальной Литургии в главном храме Киева – Софийском соборе. В рассматриваемом нами Житии Евфросинии Полоцкой акцентируются прежде всего духовные качества первой белорусской святой.

Другое отличие этого памятника видится в том, что по сравнению с творениями киевских старцев здесь существенно смягчена ситуация конфронтации земного и небесного начал Универсума. Не отрицая безусловного приоритета духовного над материальным, автор Жития признавал относительную ценность последнего, а это совершенно иной акцент в раскрытии соотношения материального и идеального в древнерусской философии. Так, когда Евфросиния пришла постригаться в монахини, то настоятельница усомнилась в целесообразности ее решения: «Видевши же она, блаженная, умность ея, и возраст цветущи от нея и не хотящи острищи ея и нача телом утерпати и сердцем ужасатись и, лице на землю преклонивши, на долги час ничущи. Восклонившись и възоревши на уность ея и въздохнувши и прослезившися, глаголя к ней: чадо мое, как могу се сотворити! Отец твой, уведав со всяким гневом, возложит вред на голову мою. А еще юна еси возрастом, не можеш понести тягости мнишекского жития. И, како можети, оставити княжение и славу мира сего»⁵.

Уже эта речь настоятельницы Полоцкого монастыря для печерских монахов казалась бы злой ересью. Подобные пассажи в Патерике могли использоваться только для одной цели: проверить на прочность намерения мирянина, который желает по-

⁴ Майхрович А.С. Поиск истинного бытия и человека. Мн., 1992. С. 55.

⁵ Житие блаженной Евфросинии, Игуменнии Вседержителя святого Спаса во граде в Полосце // Старожытная беларуская літаратура. Мн., 1990. С. 56.

стрижения. Поэтому не менее интересен ответ Евфросинии: «Отвечавши же, блаженная отроковица рече ей... вся видимая мира сего и красна суть и славне, но вскоре минует, яко сон, яко цвет увядет. Вечная и невидимая же во веки пребывают»⁶.

Из приведенных фрагментов очевидно, что автор Жития переносил противопоставление материального и духовного из онтологической сферы во временную, а связка «злое-материальное и благое-духовное», которая господствовала в киевской общественной мысли, здесь превратилась в связку «проходящее материальное и вечное духовное»; красота земного быстротекуща и потому менее ценна, чем красота духовная. Евфросиния ушла от мира не по причине неприятия его, а именно из-за стремления к вечной благодати. Уход от мира – для нее бегство от обыденности земного существования, стремление вырваться из временной повторяющейся суеты к вечному духовному, значение которого непреходяще: «Ну что успеши при нас бывши родове наши? И женихашася и посягоше, и княжише, но не вечноваше. И житие их мимо тече. Слава их погыбе, яко прах и хужьши паучины»⁷.

Приход к мысли об абсолютности ангельского существования для Евфросинии не дар Божий, а результат длительного раздумья, результат приобщения к мудрости: «Отроковица тело млеко питаемо, ростяше, а душа святого духа наполняшася». В юности «Евфросиния была девицей десного естества, плод милостливый и толми бысть любящи учение. Вести же разведися по всем градам о мудрости ея и о блаземе учении ея, и о телесной твари ея, бяше бо лепе лицом». Провозносились сугубо материальные факторы, которые сыграли свою роль в приобщении Евфросинии к ангельскому образу, и в традиционной концовке Жития: «А мы хвалим блажен еси ты граде Полоцкий, такую леторасль возрастивый – преподобную Евфросинию! Блаженно рождество ея! Блаженно воспитание ея! Блаженен возраст твой Евфросиние достохвальная! Блаженен труд твой и подвижи як же к Богу!»⁸

В отличие от агиографов Киева автор полоцкого Жития никогда не рассматривал образ Евфросинии изолированно, как светлое, окруженное темным. Палитра, которой рисуется окружение святой, гораздо разнообразнее. Своим поступком она не только сама возвысилась, но и прославила город, в котором родилась, своих родителей и даже материнскую утробу. Таким образом, святая рассматривалась через широкий конкретно-жизненный контекст, да и сама Евфросиния никогда не отрекалась от своего окружения, чтילה и уважала его. В Житии через агиографическую оболочку явно просматривается понимание человека не только как раба Божия, но и как гражданина города, члена конкретного социума, и это второе для автора творения не менее важно, чем первое.

Значительно приглушены аскетические нотки и в моральных требованиях рассматриваемого Жития. Они направлены не на принижение личностного начала перед величием Божественного Абсолюта, а на воспитание человека, на совершенствование его в духе христианских моральных принципов, гуманистичность

⁶ Там же. С. 56.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 59.

которых, особенно на ранних этапах распространения этой религии, несомненна: «На всяк же дела учила сестры свои: старая же учила терпению и воздержанию, юная же уча чистоте душевной и бесстрастию образу, старанию кротку, плачу смиренну, слову богопочитаемому, ядению и питью безмолвну, молодых поучати к старшим покорение к тапым и меньшим – любовь без лицемерия, мало вещати, много разумевати»⁹. На наш взгляд, в данном фрагменте, который заимствован из сочинений Василия Великого, изложены не отвлеченные моральные положения, а конкретные воспитательные поучения, свод своеобразной житейской мудрости, направленный на земное воспитание, а не на небесное отречение.

Временной характер противопоставления небесного и земного в Житии Евфросинии Полоцкой накладывает свой отпечаток и на эстетику памятника. Он красочно оформлен разнообразными метафорами и символами; так, например, Евфросиния сравнивается с цветком райского сада, с небопарным орлом, пропарившим с запада до востока, яко луна солнечная, просветивши всю землю Полоцкую. В Житии заметно влияние былинно-эпического стиля с его специфическими повторами, восхвалениями и обращениями. Разнообразными красками рисуется в Житии видимый мир, красота которого автора весьма интересует; много высоких слов сказано здесь и о главной героине.

Таковы, на наш взгляд, специфические черты полоцкого Жития, памятника, где явно просматривается понимание личности как самостоятельной ценности, во всей совокупности ее качеств. Житие Евфросинии Полоцкой отражает ситуацию реальной тяжести обыденности и рутинности, стремление неординарной личности вырваться из плена стереотипов и житейских предрассудков к свободе самовыражения и творчества, т.е. тот реальный конфликт, который можно отнести к разряду вечных и перипетии которого изучали мыслители всех времен и народов. Именно эту проблему стремилась решить Евфросиния Полоцкая, принимая иноческий образ. В Житии отсутствуют и другие элементы киевской агиографии. В частности, здесь почти не развита линия бесовского начала зла, а обращение к бесу в Житии скорее этикетарное, чем смысловое. Мир Евфросинии гармоничен и даже естествен. Действие происходит в реальном пространстве и времени.

Такое разительное отличие общей системы мироощущения Жития Евфросинии Полоцкой от киевских образцов во многом объясняет та общественно-политическая ситуация, которая существовала в древнем Полоцке. Именно вечевая демократия способствовала росткам самосознания и политической активности личности. Постоянное участие широких масс в жизни города возводило разум в ранг важнейших добродетелей, способствовало воспитанию человека на основе социальных приоритетов и ценностей.

В условиях вечевой демократии шло формирование мировоззрения другого выдающегося мыслителя – митрополита Климента Смолятича, который, как свидетельствует летопись, до призвания на кафедру был монахом монастыря в городе Зарубе, в Смоленской земле, недалеко от Орши. В литературных источниках и в

⁹ Там же.

народной памяти сохранились многочисленные свидетельства о духовных богатствах Смоленской земли; здесь, как и в Полоцке, решающей политической силой было вече. На Смоленщине в рассматриваемый период существовало много школ, где обучались не только начальной грамоте, но и курсу наук, объединенному византийской традицией под названием «философия». В Смоленске имелась большая библиотека, в которой к середине XII в. было собрано около 1000 книг.

Древнерусские летописи весьма скупы на оценки. Так, там почти не сказано о творениях Илариона, но Клименту Смолятичу и его творчеству дается весьма восторженная оценка. В Лаврентьевской летописи есть следующая запись: «В то же лето 6555 поставил Изяслав митрополитом Климента Смолятича везбь из Заруба, бе бо черноризец и схимник и бысть книжник и философ, такоже в Русская земля не бя есть». Однако из весьма многочисленных творений Климента Смолятича сохранилось лишь Послание писано Климентом, митрополитом русским, Фоме пресвитеру, истолковано Афанасием мнихом. Самый древний из известных списков этого сочинения был найден в сборнике XV в. библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря. Существует несколько изданий этого памятника, а также ряд работ, посвященных ему. Наиболее полной и авторитетной работой по творчеству Климента Смолятича является исследование Н. Никольского¹⁰.

Представляет интерес вопрос о происхождении прозвища Климента Смолятича – «философ». Как известно, в Древней Руси философом (любомудром) обычно называли очень образованного человека, познавшего различные науки и прочитавшего много книг. Фактически прозвище «любомудр» было синонимом прозвища «книжник». Однако, как это достаточно убедительно показано Е. Голубинским и Е.Э. Ганстремом, смысловая нагрузка названия «философ» по отношению к Клименту Смолятичу этим не исчерпывается. Эти ученые считают, что слово «философ» относительно русского митрополита свидетельствовало не об обозначении, а о наличии особого звания, свидетельствовавшего о получении высшего образования по византийскому образцу. По мнению Ганстрема, «в византийскую эпоху, возможно, несколько разное значение слова “философ”, как образованный человек, приобретает новый оттенок – философ есть человек, получивший образование, прошедший известную школу, выучку. Так, оканчивающие высшую Мегарскую школу получали право носить звание “философ”, равнозначное званию “учитель”»¹¹. Мы не знаем, где и как получил Климент высшее образование, но возможность получения его – это весомый показатель уровня развития древнерусского общества. Кстати, подобное значение слова «философ» можно встретить в Молении Даниила Заточника («не за море ходил, не от философа учился»). Сходное понимание встречается и в Киево-Печерском патерике.

¹⁰ См.: Никольский Н. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. СПб., 1892.

¹¹ Ганстрем Е.Э. Почему митрополит Климент Смолятич называется философом? // ТОДРЛ. Т. XXV. М.; Л., 1970. С. 25. На наш взгляд, весьма спорна точка зрения А.Ф. Замалева и В.А. Зоца, которые приписывают прозвищу Климента Смолятича «философ» значение противника христианства, «сторонника чуждого Церкви мировоззрения» (см.: Замалеев А.Ф., Зоц В.А. Мыслители Киевской Руси. К., 1987. С. 133).

Отвечая пресвитеру Фоме, что есть себялюбие, Климент Смолятич отмечал, что себялюбие есть, прежде всего, стремление к материальным благам, а не к духовной пище: «Те суще славы хотях, иже прилагают дом к дому и села к селу, изгой же, сябры и бърти, ти пожни и диды же старано. От этого окоянный Климент зело свободен»¹². Христианская мораль, считал Климент, не запрещает поисков смысла в Священном Писании, напротив, требует его тщательного изучения, ибо христианин не может быть невеждой. Сама монашеская жизнь как отречение от мира есть предпосылка для очищения разума с целью более глубокого проникновения в смысл священных словес.

Климент Смолятич в своих рассуждениях придерживался точки зрения тех христианских писателей, которые считали Библию богоданной энциклопедией Универсума, знание в которой записано особым смысловым кодом, а расшифровка этого кода и есть знание о мире. Знание Климент сравнивал с огнем, который, вобрав достаточную силу, очищает золото и другие драгоценные металлы от примесей. Как огонь, разгораясь, становится всесильным, так и разум в результате учения приобретает способность раскрывать истинный смысл Божественных текстов, очищать высшую мудрость от всего наносного, вызванного восприятием слова Божия несовершенным человеческим разумом. Искусно пользуясь христианской экзегетикой, Климент Смолятич на основе библейских и евангельских текстов обосновывал главный свой тезис о необходимости соединения в жизни монаха морального совершенствования путем послушания и воздержания от плотских страстей с постоянным изучением Священного Писания с целью познания через него видимого и невидимого мира, чтобы максимально приблизиться к смыслу Божественного Откровения, представленного в трех великих книгах, которыми в эпоху Средневековья считались Священное Писание, Природа и Человек. «Рассмотри, милый любимче, – поучал Климент пресвитера Фому, – рассмотри велит Бог и разумети, яко все состоит, содержится и поспевается силою Божией»¹³. Причем получение такого рода знания Климент не считал еще философией, подразумевая под последней нечто высшее.

Письмо митрополита Климента Смолятича к пресвитеру Фоме ценно для нас тем, что в этом тексте впервые в истории культуры Восточной Европы мы встречаем относительно целостное понимание природы и сущности познания. Признавая необходимость рационального знания и постоянного духовного совершенствования, Климент Смолятич, несмотря на узость приложения его концепции, сделал по сравнению с аскетической догматикой киевских монахов значительный шаг вперед в трактовке мыслительных способностей человека. В Послании нет упоминания об иррациональном познании Абсолюта, о богоизбранности праведников, о существовании какой-либо predetermined градации познавательных способностей человека в зависимости от его положения в небесной и земной иерархии. Концепция Климента Смолятича делает более значимой роль человека в видимом мире,

¹² Никольский Н. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. С. 31.

¹³ Там же. С. 37.

расширяет возможности разума в познании тайн бытия. Глубоко гуманистичны и просветительские тенденции, содержащиеся в исследуемом памятнике.

Философские основания творчества Кирилла Туровского

Творчество Кирилла Туровского является своеобразным синтезирующим итогом. Оно аккумулирует в себе все те реальные достижения, тенденции и направления, которые были выработаны за предыдущие 150 лет развития отечественной философской мысли. При тщательном и вдумчивом анализе в его творениях можно найти не только элементы рационализма западнорусских мыслителей, но и яркие реминисценции «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона, а также противоречившую им аскезу монашеского Киева. У Кирилла Туровского для всех этих элементов нашлось свое место, а в совокупности они получают у него дополнительное развитие, обогащая и дополняя друг друга. Итогом этого многогранного синтеза явилась первая в истории древнерусской философии целостно выраженная вербальная система мира, описывающая практически весь комплекс отношений между духом, материей и человеком, которые выделялись средневековым способом философствования.

Как уже отмечалось, древнерусская история практически никогда не оставляла достоверных данных о жизненном пути того или иного мыслителя, и Кирилл Туровский не исключение. Единственный документ, по которому мы можем судить о формировании его мировоззрения, – краткий Пролог, где сообщаются некоторые сведения о его жизни и характере творчества; все остальное есть лишь позднейшие мыслительные реконструкции, историческая ценность которых относительна. Из пролога мы узнаем, что «сей блажен Кирилл рожден и воспитан был в городе Турове. Сын богатых родителей, он не любил, однако, богатства и тленной славы мира сего, но паче прилежал учению божественных книг и хорошо навыв в божественных Писаниях. По некотором времени пришел он в монастырь, стал монахом и более всех работал на Бога, удручая тело свое постом и бдением. Посему, стремясь к большому подвигу, вошел в столп и затворился и тут пробыл некоторое время, трудясь в посте и молитве, и многие писания здесь написал, также слова на Господние праздники, читаемые и теперь по этим праздникам, и многие иные душе полезные словеса»¹⁴.

Нам мало что известно и об интеллектуальной жизни древнего Турова. Сведения об этом зачастую имеют характер легенды. В.В. Владимиров считал, что «Туровское княжество во второй половине XII в. стояло на высоте культурной жизни; оно имело своего князя, независимого от Киева, имело своего епископа и было удалено от тревожных событий удельной эпохи, охвативших восток и юг Древней Руси. Туровские князья принимали участие в походах киевских князей, вступали в брачные отношения с Суздалем, хоронили своих близких в Киеве. Несмотря на лесную глушь, в которой охотился Владимир Мономах, в Турове появилась и умственная жизнь, чему способствовала связь с Киевом и близость Владимира Волынского. Здесь в XII в. жила греческая княжна, бывшая замужем за туровским князем. Быть

¹⁴ Цит. по: Владимиров П.В. Древняя русская литература киевского периода. К., 1902. С. 148.

может, у греков учился Кирилл Туровский – писатель и поэт в душе, хорошо знакомый с переводной, а быть может, с оригинальной греческой литературой»¹⁵.

Слова и поучения Кирилла Туровского пользовались большой популярностью у древнерусского читателя. Известно большое число списков его сочинений, которые помещались в сборниках различного содержания: Апокалипсисе, Скитском патерике, Прологе с приложениями, Кормчей, Синаксаре. Однако чаще всего произведения Кирилла Туровского встречаются в Златоструе и Торжественнике, где они помещены рядом с творениями Иоанна Златоуста, Кирилла Иерусалимского, Григория Богослова, Епифания Кипрского. На мировоззрение Кирилла Туровского сильное влияние оказали онтологические построения пс.-Дионисия Ареопагита и Иоанна Дамаскина. При изложении и интерпретации их взглядов Кирилл Туровский свободно пользовался славянской философской терминологией, созданной на основе греческой, по своей сути и форме аристотелевской и платоновской.

Исходной основой построения мира у Кирилла Туровского служит иерархическая лестница тварей небесного и земного мира, сотворенных Богом и стоящих под ним. При характеристике небесной иерархии, Бога и человека Кирилл активно пользовался метафизикой света, зачастую принося в жертву догматическую точность красоте и образности построения текста. Так, ангелов в одной из молитв он называл «пресветло предстоящими первоначальному свету огнеобразными светилами, которые круговращаются над миром соблазнов»¹⁶. Как и его предшественники, Кирилл Туровский всячески превозносил креативные способности Бога. Он называл Его творцом веков, создателем кончины, создателем Божественных сил, сотворившим время и лета, умерившим день и ночь часами, начинающим годы и времена умеряющим, имеющим власть жизни и смерти над всеми живущими на земле. Таким образом, Бог для Туровского есть первопричина всего, Творец видимого и невидимого мира, Первоначальник времени. Бог в созданном им мире является управителем и судьей над всеми материальными и духовными сущностями.

Анализируя отношения Бога и человека с помощью своей системы, Кирилл Туровский синтезировал две разные точки зрения, существовавшие в древнерусской общественной мысли до него. Мы имеем в виду точки зрения Илариона Киевского и печерских монахов. Если первый русский митрополит в основном акцентировал внимание на человеческом моменте Пресвятой Троицы, то монашество, как известно, напротив, видело в Боге некий абстрактный Абсолют, полностью свободный от влияния материального и стоящий над миром на бесконечной высоте. Роль человека заключалась в том, чтобы максимально уподобиться этому Абсолюту, всячески угнетая свою первооснову.

Кирилл Туровский, воспитанный в среде монашеского аскетизма и совершавший подвиги, угодные Богу, естественно, не мог избежать влияния аскетического мировоззрения. Он говорил о том, что при поступлении в монастырь человек дол-

¹⁵ Там же. С. 153.

¹⁶ Творения святого отца нашего Кирилла, епископа Туровского, с предварительным курсом истории Турова и Туровской епархии до XIII века / изд. преосвященного Евгения, епископа Минского и Туровского (далее – Творения...). К., 1880. С. 256.

жен хорошо осознавать те жертвы, которые он должен будет принести Богу, ибо пострижение требует полного растворения, глубокой нивелировки собственного *Я* перед авторитетом коллективного *Мы* монастыря. «Ты как свеча, – поучал Кирилл послушника, – волен себе до двери церкви, а потом не смотри, что и как с тобой сделают. Ты как одежда, знай себя до тех пор, пока не возьмут тебя в руки, а потом не сожалеj, если разорвут тебя на тряпки, имей же волю свою только до ворот монастыря, по принятию же всего отдает себя в послушание»¹⁷. Монах сам должен стать жертвой Богу, «принося вместо муки молитву, вместо масла слезы»¹⁸.

В наиболее развернутом виде место и роль человека в системе Универсума и комплекс его взаимоотношений с Богом рассматриваются в притчах Кирилла Туровского. Одна из них построена на основе известного библейского сюжета о слепце и хромце и посвящена объяснению сути Божественного Провидения, наказания и суда, а в конечном счете дает экзегетическое описание строения мира, которое подается в традиционной для средневекового мышления морально-этической форме. В притче под хозяином винограда Туровский мыслит Бога; хромец – это тело человека, ибо оно без души хромо; слепец есть человеческая душа; виноградник – это рай, который окружает стена закона, имеющая ход, называемый человеческим разумом, и через то знание Божия существа. Хозяин вертограда, т.е. Бог всемогущ и всевидящ, от Его взора не ускользают человеческие грехи, за которые всегда наступает расплата, как в загробном мире для души, так и во время Страшного суда для души и тела вместе. Такое наказание ждет всех, кто не думает о служении Богу, но думает об удовольствии, об удовлетворении своих потребностей на этом свете, заботится о теле и не помышляет об ответе за свои дела и считает свою душу за суетный пар и ветер.

В притче о добром царе и мудром советнике Кирилл Туровский говорит о природе человеческого сознания. Он представляет тело человека городом, которым управляет добрый царь – разум. «Царь весьма добр, кроток, милостив», – это значит, что он больше всего заботится о теле, потакает своим чувствам, которые Кирилл называет жителями этого города. Однако этот царь неразумен в том, что не заботится столько же о душе, не помышляет о бесконечных муках для живущих здесь нечестивых, не готовится для будущего века, для жизни духовной и праведной. Виновниками этого являются друзья царя – житейские мысли, не дающие думать о смерти; лишь один мудрый советник постоянно напоминает царю об опасностях, которыми грозит его беспечность. И только ночная суета и волнения, т.е. болезнь человека, заставляют его оставить земные заботы и, смущая его ум, призывают вооружиться против опасностей. Под этим оружием туровский мыслитель понимал пост, молитву, слезы, воздержание и духовную чистоту, показав тем самым, что истинное спасение человека от злой материальности – это монастырская жизнь и монашеская мораль.

¹⁷ Творения... С. 39.

¹⁸ Там же. С. 286.

Однако победа над материальным началом оказалась непосильной даже для такого искушенного монаха-праведника, каким был Кирилл Туровский. И это отчетливо показывают его молитвы, которые, по мнению митрополита Евгения, были написаны уже в самом конце жизни древнерусского мыслителя. Из них видно, что многолетняя борьба с искушением материального мира в конечном счете не дала реального результата. Кирилл Туровский по-прежнему чувствовал себя грешником, его мучил страх Божией кары, он осознавал несоответствие своего естества поставленным духовным целям: «Я предстою обреченный делами моими, нахожусь в отчаянии и не имею перемен к лучшему, струны моей души послушны ветрам греха, я сбился с правого пути, ведущего в жизнь, и уклонился на стезю беззакония. И совесть моя меня осуждает, и все люди порицают, в унынии я оканчиваю все дни жизни моей, очи сердца моего ослеплены, я запятнал свою душевную рану и все тело осквернил земными деяниями, непотребному блуду я отворил чувственные двери, непрерывно от юности и доныне я делал все злое, непотребное и, подобно неплодной смоковнице, боюсь посещения, когда придет смертная секира и придаст меня на жертву огню неугасимому»¹⁹.

Причиной такого состояния души прп. Кирилл Туровский считал отягощенность духа материей. «Мой ум пригвожден к земному»²⁰, – восклицал он. Слабость человеческой природы не позволяла избавиться ему от бремени, которое Кирилл по примеру печерских отцов называл бесовским, персонифицируя материю в злое начало. Человек, созданный самовластным, все же слаб, чтобы противостоять материи: «Ты не знаешь немощь моей природы, что я слабее всякой паутины при богоугодных подвигах»²¹. Так, Кирилл Туровский неожиданно, казалось бы, с совершенно противоположной стороны подошел к мысли, сходной с мыслью Илариона о невозможности для человека полностью абстрагироваться от земных потребностей, которые естественны и влияют на поведение и мысли человека.

Кроме Бога и человека Кирилл Туровский с позиции «Источника веры» Иоанна Дамаскина рассматривал и другие сущности, составляющие иерархическую лестницу. Так, в молитвах он упоминал о различных представителях ангельского чина: ангелах и архангелах, херувимах и серафимах, силах и властях, о высоких началах, о двенадцати легионах, которые предстоят кругом у Божественного престола и молятся за весь мир. Ангельский чин у Туровского является нематериальным посредником, причем образ ангела у него близок не к догматическому, а к апокрифному образу: он конкретно-чувствен и даже в некоторой степени персонифицирован, рассматривается как реальный, а не как идеальный посредник.

Однако такое строение образа скорее имплицитно, чем эксплицитно, ибо в текстах прп. Кирилл выступал ярым защитником абстрактно-догматического понимания мировой иерархии. Он предостерегал от буквального понимания вечности Христа, считая, что по своей сути он все равно остается Богом. И если

¹⁹ Там же. С. 219.

²⁰ Там же. С. 110.

²¹ Там же. С. 46.

Христос называется человеком, то не образом, а притчею, ибо человек не имеет ни одного подобия Божия. Таким же символом является и ангельский образ монаха, который из-за своей материальной природы стать ангелом, по сути, не может, ибо настоящие ангелы обладают совершенно иной субстанцией: они бесплотны, светообразны и неизмеримы по качеству. Кирилл Туровский с позиций восточной патристики подправлял тезис киевских старцев о том, что настоящий монах является ангелом, обращая на важный с точки зрения тогдашних философских традиций момент несовпадения субстанции монаха и ангела. Это качественное отличие позволяет говорить об ангельском состоянии не как о реальной жизни монаха, а как о некоем абстрактном идеале, которого нельзя достигнуть, а можно лишь стремиться к нему. Что касается Божественного триединства, то даже о подобии ему речь не может идти: все упоминания в Писании на этот счет есть лишь некий символ-загадка, который требует расшифровки, буквальное же его понимание приводит к ереси.

Этими догматически абстрактными рассуждениями о природе Бога Кирилл Туровский не ограничился. В «Слове о Расслабленном» данная тема получает несколько неожиданное продолжение. Словно забыв свои многочисленные схоластические рассуждения об уподоблении человека высшей духовной персоне, Кирилл заговорил о Боге «с человеческим лицом», человеколюбце и спасителе. Так, на сеговотования расслабленного, что нет человека, который бросит его в пруд, Бог в этом слове отвечает следующее: «Что ты говоришь, человека не имам? Ради тебя я стал человеком... пришел не для того, чтобы мне послужили, но да послужу тебя ради; будучи бесплотным, я облекся в плоть, чтобы исцелить душевные и телесные недуги всех... Я стал человеком, чтобы обоготворить человека. Я создал всю тварь на работу тебе; небо, земля и луна служат тебе, и греет солнце со звездами и ночь освещает. Я один озеро жизни, и вот возливаю на тебя реки и источники»²².

Бог знает о существовании всякого человека, главного своего творения, для блага которого создана вся видимая природа. И если путь человека к Богу многотруден и до конца непреодолим, то Бог сопричастен лично всему, что происходит в мире, не нуждаясь ни в каких лестницах для своего восхождения; и в этом тоже его величие. Этот тезис, облеченный прп. Кириллом в форму притчи, способствовал пониманию Бога как спасителя и помощника, приближению его образа к концепции Высшего абсолюта митрополита Илариона, к такому пониманию, которое доступно не только избранным монахам-аскетам, но и широким народным массам.

Много места в творчестве Кирилла Туровского занимают вопросы гносеологии. Однако, признавая ценность знания, он одновременно резко ограничивал рамки познания Универсума. Кирилл Туровский всячески пропагандировал мудрость, призывал тщательно читать и понимать божественные книги. «Хорошо, братие, – поучал он, – и весьма полезно разуметь учение Божественных Писаний, ибо сие и душу соделывает целомудренную и наклоняет к научению ум и сердце, поощряет добродетели и всего человека делает расположенным к благодарности...

²² Там же. С. 86.

Ибо сладок медов сот, хорош сахар, но книжный разум лучше их обоих, он есть сокровище вечной жизни»²³.

Но все же мудрость имеет у Кирилла Туровского абсолютный характер, представляя некую неподвижную идеальную субстанцию, которая должна войти в душу человека без всяких изменений. Способностью же к самостоятельным рассуждениям обладают только те, кто освящен печатью Святого Духа. Этим даром, по мнению писателя, обладают лишь пророки и Отцы Церкви: «Для украшения праздника Церковь требует великого учителя и мудрого проповедника, а мы нищи словом и мутны умом и не имеем огня Святого Духа на сложение душеполезных слов»²⁴. Те, кто не отмечен печатью Бога, могут лишь излагать прочитанное, ибо в «грешной душе не рождается ни дело доброе, ни слово полезное». Большинству людей Кирилл Туровский вообще отказывал в возможности рассуждать, считая, что «утруждающий свой мутный ум и имеющий худой разум, не могущий по порядку изложить течение мысли, подвергается насмешке, подобно слепому стрелцу, не могущему попасть в намеченную цель»²⁵.

Рассуждения о Боге и божественных истинах, предпринимаемые человеком, не имеющим знамения на это, приводят к ереси, как это было с Арием, который говорил не от святых книг, а от ума: «Ты, окаянный и злостный, говоришь то, что измышлено твоим сердцем, а не то, что Бог повелел написать пророкам и апостолам о Своем Сыне»²⁶. За самоволие в знании Бог покарал Адама, ибо это есть грех разума и самовольное действие. Таким образом, и на область гносеологии у Кирилла Туровского распространялся общемировоззренческий принцип о подчинении человека высшему авторитету, определяющему меру познания – его границы, которые человек не в праве переступать ни в поведении, ни в сознании. И в этом суть модернизированного, с учетом рационалистических достижений древнерусской мысли, аскетизма в познании.

Существенные новации по сравнению с древнерусскими предшественниками внес Кирилл Туровский в эстетику текста. Развернутую и законченную форму у него приобрел метод демонстрации истинности догматических тезисов. У Туровского эта демонстрация выступает в виде своеобразного силлогизма с выраженными большими и малыми посылками, связь между которыми, однако, не формально-логическая, а ассоциативно-символическая. Приведем один из фрагментов текста: «...велики и древни сокровища, дивно и радостно откровение доброго и сильного богатства, сильны и преобильны многие остатки честной трапезы... Слова евангельские, которые Христос многократно изрекал ради человеческого спасения, суть пища душам нашим. Его славный, честный дом – Церковь имеет искусных строителей – патриархов, митрополитов, епископов, которые через чистоту и веру сделались близкими к Богу... принимают различные дары учения и искупления дара

²³ Там же. С. 101.

²⁴ Там же. С. 159.

²⁵ Там же. С. 249.

²⁶ Там же. С. 159.

Христова»²⁷. Очевидно, что первая часть есть констатация привычных для обыденного сознания фактов, которые затем, путем символических ассоциаций, связываются с выдвигаемыми догматическими положениями. Что касается вывода, то он должен быть однозначен, и его предполагается сделать слушателю. На этом же принципе демонстрации в основном построены рассмотренные притчи Кирилла Туровского, где к простенькому и понятному даже непосвященному слушателю сюжету путем ассоциаций привязываются довольно сложные для понимания догматические и онтологические символы.

Еще один важный момент для характеристики эстетики текста прп. Кирилла Туровского отмечает В.В. Колесов. Он обращает внимание на строгую упорядоченность языка древнерусского мыслителя. «Художественное открытие Кирилла, – считает он, – заключается в самом первом в истории русского языка и весьма последовательном сближении двух основных стилей – церковно-славянского и русского, в чрезвычайно тонком понимании их специфики и приемов использования в художественной речи. Слова *жизнь*, *житье*, *живот* в русских текстах XI–XII вв. представляют в неопределенном употреблении, часто чередующимися друг с другом и фактически являются дуплетами без определенной дифференциации в значении и употреблении. У Кирилла же эти слова имеют строгую дифференциацию. Живот – это вечная жизнь духа, житье – это бренное существование. Третье слово этого ряда покрывает своим значением два предыдущих, общее значение этого слова – одухотворенное тело или дух в теле»²⁸.

Здесь перед нами своеобразная триада, где два слова противостоят друг другу, а третье несет синтезирующее значение. Такое глубокое понимание мыслителем собственно семантических законов позволяло ему строить многоуровневые конструкции, отличающиеся не только смысловой, но и философской целостностью. Эта триадичность видна в творениях Кирилла Туровского на уровне не только слова, но и предложения и текста в целом: «Движение речи у Кирилла Туровского идет от триады к триаде, каждая триада имеет в себе три основные части: выдвигаемое автором положение (какая-либо мысль или символическое объяснение), толкование, украшение этой мысли и краткий вывод, объединяющий первые две части триады и позволяющий перейти к другой триаде»²⁹.

По сути, здесь перед нами метод диалектического рассуждения, основанный на принципах анализа и синтеза и позволяющий Кириллу Туровскому раскрывать сложные смыслы через простые их проявления. Столь последовательное применение триад дает право говорить не только о стиле изложения, но и о характере мышления Кирилла, на которое оказали влияние сложившаяся к тому времени на Руси система чувственно-эстетического восприятия и философствования, а также традиции поздневизантийского риторизма с его отточенной системой смыслопе-

²⁷ Там же. С. 249.

²⁸ Колесов В.В. К характеристике поэтического стиля Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. XXXVI. Л., 1981. С. 38.

²⁹ Черторицкая Т.В. Стилистическая симметрия в архитектонике торжественных слов Кирилла Туровского // Вопросы сюжета и композиции. Горький, 1984. С. 20.

редачи, четкой логичностью текста, доходящей порой до формализма, сделавшего традиционно лаконичным все – вплоть до метафор и других приемов украшения повествования. В текстах Кирилла Туровского мы видим включение традиционно-русских конкретно-символических образов, на которых строилась вся домонгольская литература, в жесткие рамки схоластики и средневековой диалектики, что является новым для древнерусской общественной мысли. Это соединение закладывает определенные предпосылки для выделения из в принципе синкретичного целого древнерусской литературы литературы чисто философской со своими средствами анализа и специальной терминологией; а в произведениях Кирилла Туровского она весьма активно использовалась.

Значительную часть творческого наследия Кирилла Туровского составляют произведения ораторского плана. Три же, посвященные событиям Пасхальной недели, имеют, на наш взгляд, особую ценность для раскрытия взглядов прп. Кирилла на историю. Высокое философское наполнение произведений, посвященных, казалось бы, конкретным дням православного календаря, во многом объясняется общим пониманием христианами мыслителями сути пасхального праздника.

Пасха есть день абсолютного обновления мира: «Ныне древнее мимодоше, се быше, се нова, видимое. Ныне небеса просветились и светлым воздухом своим проповедуют славу Господню, я разумею небеса видимые, но разумные, т.е. апостолов. Ныне солнце, красуясь на высоте, восходит и радостью землю согревает, поелику Христос – солнце праведное, – восходит из гроба и спасает всех верующих в Него. Ныне луна, сошедшая с высшей степени, дневному свету честь отдает, так Ветхий Закон отходит, и Церковь чтит закон Христовый. Ныне зима греховная отошла, ныне красуется весна, оживляя земную природу, и ветры тихо повевают сверху. Весна – это вера Христова. Земля – это наша природа, которая приняла слово Божие... Ныне все древнее закончилось, все стало новым ради воскресения»³⁰. Картина праздника Пасхи рисуется прп. Кириллом путем сложного пересечения различных смысловых рядов, которые плавно и незаметно переходят друг в друга, создавая картину взаимосвязи и нерасчлененности. Все направлено на воссоздание ощущения и состояния общего единения – ведь весь видимый и невидимый мир есть результат креативного акта Бога, весь Универсум живет по одинаковым законам, предначертанным свыше, он ирреален и первично задан.

Пасхальная неделя – это и повторение основных вех Священной истории, которые с двух сторон окаймляют момент Божественного чуда. Само же чудо является границей между процессами обновления и поновления мира. Время до Пасхи – это время закона, период, оканчивающийся антипасхой, это время распространения христианской веры и христианской морали во всем мире, в том числе и на Руси, время преображения всего земного и небесного: «Прошла неделя, и все поменялось, было удивление мира и устрашение преисподней, обновление твари и разрушение ада, поправление смерти и воскрешение из мертвых... в минувшую неделю все переменялось, обнищал Ветхий Закон, и поработилась суббота... земля сдела-

³⁰ Творения... С. 80.

лась небом, обновилась тварь, уже не будут зваться богами ни стихии, ни солнце, ни огонь, ни деревья, ни истуканы, уже не приносят в жертву младенцев, заколотых отцами, и смертью уже не жертвуют, ибо прекратилось идолослужение, побеждены силы бесовские таинством Христа и человеческий род не только спасен, но освящен Христовой кровью. Ветхий Завет совсем обнищал»³¹.

Новый Бог не требует от человека никаких материальных жертв, главное для него – моральность человека, и поэтому жертвы Богу должны быть моральные. Главный же дар, который человек может принести Богу, – это отказ от материальных устремлений и полное монашеское послушание: «Увенчаем братие царственный день и принесем с верою дары по силе, кто что может: тот милостыню и беззлобие и любовь, другой – чистое девство, веру и смирение, иной чтение псалмов и учение апостольское и молитву с воздыханием».

Творчество прп. Кирилла Туровского, несомненно, ортодоксально по своей природе. В нем трудно найти что-либо резко выходящее за рамки традиционных канонов византийской догматики и эстетики, ибо окончательно сформировавшееся к концу XII в. христианское мировоззрение уже не давало древнерусским книжникам такой возможности. Знакомы по творениям ранних авторов многие изречения и обороты речи, которыми пользовал Кирилл. И все же творчество этого мыслителя является значительной вехой в развитии древнерусского философствования. Это творчество вобрало в себя основные компоненты той картины мира, которая сформировалась в современной туровскому мыслителю духовности.

В произведениях прп. Кирилла, наверно впервые в оригинальной древнерусской литературе, активно используется философская терминология, широко применяется при разворачивании умозаключений и всего текста аристотелевская диалектика, а знаменитые триады позволяют легко передвигаться по Дионисиевой иерархической лестнице, которая для Кирилла является универсальным принципом построения мира. Значительный вклад епископ Туровский внес в формирование древнерусской эстетики текста. Его произведения, как и «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона, в последующем приобрели общерусское значение и в качестве канонического образца, и как художественное произведение, полезное для воспитания души и приятное для чтения.

Зарождение свободомыслия в летописании белорусского Средневековья

В древнерусской литературе самый крупный раздел составляют сочинения по истории Русской земли, представленные главным образом летописями и сказаниями. В них с наибольшей полнотой нашли свое выражение оценки исторического процесса. Не лишённые религиозности, они содержат определенные элементы религиозного свободомыслия. Исследование философского наследия Киевской Руси имеет «исключительное значение для понимания истоков и сущности духовного развития белорусского этноса»³².

³¹ Там же. С. 86.

³² Еворовский В.Б. Философская мысль Киевской Руси XI – XIII вв.: тенденции становления. Мн., 1996. С. 3.

Древнерусские летописи, выражавшие своеобразную философию истории, сложились не без влияния византийской исторической литературы, прежде всего Хроники Георгия Амартола. В основе почти всех летописей, повествующих о начале истории Руси, лежит летописный свод Повесть временных лет. Основная тема сочинения – тема Русской земли. Идея ее защиты и сохранения единства пронизывает произведение от начала до конца. Патриотическое содержание Повести выражено уже заголовком произведения: «Откуда есть пошла руская земля, кто в Киеве нача первое княжити, и откуда руская земля стала есть»³³.

Летописец стремился выяснить происхождение восточнославянских племен, «русского народа» во всей его совокупности, обосновать его место среди других народов мира, доказать, что «русский народ» не без рода и племени, что он имеет свою древнюю историю, которой вправе гордиться. Обращает на себя внимание то, что летописец уходит от многих стереотипов историософии Хроники Амартола ставшей канонической для христианства. Всемирная история излагается автором не с «сотворения мира», а с его «раздела» между сыновьями Ноя, от одного из которых, Иафета (Яфета), «произошел и народ славянский». И далее Нестор занят подчеркнuto патриотическим описанием истории своего государства и народа. Свидетельством древности Руси и ее политического значения служило в духе средневековой традиции сказание о начале правящей киевской династии, как и линии Рогволода Полоцкого, «за морем»³⁴.

Обращает на себя внимание и содержащееся в летописи Сказание о Борисе и Глебе, ставшее предтечей отечественной агиографии. Борис и Глеб стали жертвами междоусобной борьбы: они были убиты в 1015 г. братом князем Святополком. Их смерть трактуется в контексте христианского благочестия, но прежде всего как самопожертвование с целью погасить братоубийственную войну³⁵. Сказание имело глубокий политический смысл. Оно освящало идею, согласно которой все русские князья – братья, но младшие должны «покоряться» старшим.

Отметим, что Сказание существенно отличается от канонического жития византийского типа. Основная его идея – не мученичество святых за веру, а единство «Русской земли», осуждение княжеских усобиц. Заметим, что в силу ортодоксии византийского православия почти все святые греческого календаря относятся к числу именно «мучеников за веру» и аскетов-подвижников. Напротив, в Киевской Руси, начиная с мчч. Бориса и Глеба, складывалась иная традиция. Канонизировались прежде всего миряне – князья, бояре, прославившиеся главным образом своими ратными или иными мирскими, а не вероисповедными подвигами. Уже при первой канонизации окружение митрополита Киевского, состоявшее из ставленников Патриарха Константинопольского, не проявляло особого желания признать «святость» князей. По тем же причинам Константинопольская Церковь

³³ Повесть временных лет. Ч. 1 / под ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. С. 9.

³⁴ См. там же. С. 205, 208, 214–215, 252.

³⁵ Там же. С. 289–294.

противилась и канонизации «крестителя Руси» Владимира³⁶. Иным содержанием отличается созданное примерно в то же время (рубеж XI–XII вв.) Чтение о Борисе и Глебе. Оно значительно ближе к житийному канону. Исключив из повествования историческую конкретику, автор сделал изложение более отвлеченным, усилил нравственно-назидательные и церковные элементы. При этом сохранилась основная политическая тенденция Сказания – осуждение братоубийственных распрей и признание необходимым повиновения младших князей старшим в роде³⁷.

Для историографии Нестора характерна не церковно-историческая, а политическая концептуальность³⁸, что было особенно важно в условиях борьбы с амбициозной Византией за духовную и политическую самостоятельность Руси. Особую идеологическую нагрузку несет включенная в летопись легенда о посещении «Русской земли» апостолом Андреем Первозванным. Андрея, как одного из учеников Иисуса Христа, впервые называют Евангелия от Матфея и Иоанна, в иностранных источниках его миссионерское служение ограничивалось восточной частью Римской империи и с богословской точки зрения трактовалось как апостольское крещение Византии. В «русской» версии Нестора география его миссионерства значительно расширилась, охватив и территорию Приднепровья. Упомянув о проповеди апостолом Евангелия в Северном Причерноморье, летописец добавляет, что Андрей также «... благословил... горы... где впоследствии возник Киев...»³⁹. В результате Киевская Русь обрела своего «собственного апостола». Предание о посещении «Русской земли» Андреем доказывало древность русского православия, подчеркивало особое место Руси в христианском мире, ее «богоизбранность», утверждало авторитет Киева как духовной митрополии «всая Руси».

Очевидна церковно-политическая подоплека несторовского нововведения. Сказание было направлено против существовавшей со времени крещения Руси идеи церковно-политической зависимости Киева от Константинополя. Константинопольская Патриархия считала Русскую Церковь «дочерней» и настаивала на своем праве назначения митрополитов Киевских и всея Руси. В Киевской Руси позиция Византии воспринималась весьма неоднозначно. На ниве религиозно-политической идеологии здесь уже в XI–XII вв. противоборствовали две «партии»: «византийская» (или «греческая») и «русская». Обе они признавали догматическую общность с Константинополем, но расходились в вопросе о статусе Киевской митрополии. Идеологи «русской партии» (Иларион Киевский, Климент Смолятич и др.), в отличие от «византийцев» (Кирилл Туровский и др.), ратовали за церковную самостоятельность Руси. Данная тенденция характерна и для Повести временных лет. Легенда была направлена, по сути, против гегемонистских претензий Греческой Церкви, идейно укрепляла Церковь Русскую: Византия приняла крещение от

³⁶ См.: Введение христианства на Руси / отв. ред. А.Д. Сухов. М., 1987. С. 149.

³⁷ См.: Литература Древней Руси: хрестоматия / под ред. Д.С. Лихачева. М., 1990. С. 52–76; Златоструй: Древняя Русь: X–XIII вв. М., 1990. С. 136–140; Зезина М.Р., Кошман Л.В., Шульгин В.С. История русской культуры. М., 1990. С. 40–41.

³⁸ См.: Введение христианства на Руси / отв. ред. А.Д. Сухов. С. 151.

³⁹ Повесть временных лет. Ч. 1. С. 208.

Андрея, но и Русь тоже благословлена им. Получив аналогичную благодать, она обрела собственную христианскую историю, право на равный церковный статус. Еще одним аспектом данной легенды выступало противодействие экспансионистской политике Рима, добивавшегося подчинения Киевской державы Папству, превращения ее в «лен святого Петра». В дальнейшем эта легенда использовалась для обоснования религиозно-исторического и национально-культурного суверенитета белорусско-украинской «Руси» в составе Великого княжества Литовского и Речи Посполитой (Загоровский сборник, «Палинодия» Захария Копыстенского, Могилёвская хроника)⁴⁰.

Повесть временных лет выражала в целом средневековое понимание философии истории. В историческую канву вплетены философские высказывания христианского типа. Источником общественного зла является дьявол. Историю заполняет борьба добра и зла, которая, согласно христианской концепции, должна привести к победе сил добра. Автор разделял идею христианского провиденциализма – религиозного понимания истории как проявления воли Бога, осуществления заранее предусмотренного Божественного плана «спасения» человечества. Он писал: «Наводит ведь Бог, в гнев своем, иноплеменников на землю, и, только пережив это горе, жители ее вспоминают его; на междоусобную же войну соблазняет людей дьявол»⁴¹. Слова, характерные для средневековых философов, считавших, что все в мире предопределено Богом и все, как хорошее, так и плохое, совершается по воле Бога, в наказание или в награду народу и его властителей, летописец вложил в уста Ярослава Мудрого, других деятелей Древней Руси. Провиденциалистская концепция, идея вмешательства божественных и дьявольских сил в ход исторических событий, являлась попыткой установить закономерность истории и господствовала в Средние века во всей европейской историософии.

Религиозная окраска Повести временных лет несомненна, однако нельзя не обратить внимание и на мирскую стихию памятника. Для характеристики философско-исторических взглядов Нестора интересны последние страницы Повести, где летописец приходит к выводу, что основные бедствия Русской земли таятся в раздорах князей, в отсутствии между ними единства. Доминантой политической историософии Повести временных лет выступает «мысль о Русской земле, о ее защите, о необходимости единения перед лицом внешней опасности»⁴². «Если же будете в ненависти жить, в распрях и междоусобиях, – предостерегал автор наследников Ярослава Мудрого, – то погибнете сами и погубите землю отцов своих и дедов своих, которую они добыли трудом своим великим...»⁴³ (выделено нами. – В.С.). Летописец пытался извлечь уроки из истории, обратить внимание современников на опыт предшествующих поколений.

⁴⁰ См.: *Старостенко В.В.* Сказание об Андрее Первозванном в отечественной мысли XI–XVII веков // *Мінулая і сучасная гісторыя Магілёва: зборнік навуковых прац. Магілёў, 2001. С. 31–34.*

⁴¹ *Хрестаматія па старажытнай беларускай літаратуры / склаў А.Ф. Коршунаў. Мн., 1959. С. 13.*

⁴² *Лихачёв Д.С.* Национальное самосознание Древней Руси. М.; Л., 1945. С. 41.

⁴³ Повесть временных лет. Ч. 1. С. 308.

Если в Повести временных лет светское начало представлено лишь тенденцией, хотя и тенденцией очевидной, то в ряде других сочинений эпохи оно выступает как доминирующее. В Поучении Владимира Мономаха, Слове о полку Игореве идея защиты родины и забота о ее благосостоянии вовсе не сопрягаются с провиденциалистской концепцией. Не соответствует церковно-христианскому подходу и свойственное этим сочинениям осмысление роли личности в истории.

Духовно-философские традиции Великого княжества Литовского (предпосылки и достижения)

«Страна, в которой живет Бог» – так необыкновенно красиво и ласкающе гордость потомков сказал когда-то о своей Отчизне подданный *Божью милостью Великого князя литовского, руского, пруского, жомойтского, мазовецкого и фляньтского* шляхтич Фёдор Елошовский. Наш персональный опыт постижения истории заставляет прийти к неутешительному выводу, что весьма коротки моменты и чрезвычайно редки географические места, где человеку бывает так дорога окружающая его реальность.

Надо сказать, что жажда перемен – это универсальный рефрен европейской цивилизации. Уже более двух тысячелетий мы находимся в вечном пути. Народы, которые принимали христианство, стремились выпрямить свой бег. Они превращали основную колею своего времени в некий луч, который брал начало в затерянном тумане прошлого и направлялся в будущее, райский свет которого лишь просматривался в заоблачном мифологическом мареве. На всем протяжении этого великого пути между «достопауным прошлым» и «всегда прекрасным будущим», как правило, находилось презираемое настоящее, тот момент, который надо как-то преодолеть. Именно поэтому мироощущение шляхтича, переданное выше, является уникальным. Нам в восточноевропейской интеллектуальной истории известен только один подобный пример – Иларион Киевский, первый митрополит Руси, русский по происхождению, написавший в первой половине XI в. первое дошедшее до нас произведение на древнерусском языке. С родившегося под пером Илариона «Слова о Законе и Благодати», начинается история письменности в Восточной Европе.

*Exellenssimo patri domino Iohani romonae sedis pontifici Gedemine letwinorum et multunorum ruthenorum rex etc.*⁴⁴ – так начинал в 1322 г. свое послание к Папе Римскому Иоанну один из князей-основателей Великого княжества Литовского (ВКЛ) – Гедемин. Наверное, это один из первых документов, где в титуле правителя появилось связанное написание двух этносов – русского и литовского. ВКЛ совершала свой путь образования «федеративной державы», в которую в качестве субъектов вошли два средневековых этноса – литовский и русский. Тем не менее, несмотря на очевидную надэтничность государственной машины ВКЛ, это поликонфессиональное и мультиэтническое образование построено все же было на принципах «средневекового национализма». Здесь сформировавшиеся раннее

⁴⁴ Высочайшему отцу господину Иоанну, первосвященнику Римского престола, Гедемин, король литовцев и многих русских и прочее (см.: Послания Гедемина. Вильнюс, 1966 . С. 22–23).

по типологически схожему образцу выделительные принципы древнерусского и литовского этносов были приняты как истинно правовые отличия, делавшие эти «средневековые нации» одинаково законными и равноправными в составе ВКЛ и потому подлежащие охране со стороны высшей княжеской власти.

Другим важным сходством в государственной практике ВКЛ и Древней Руси является наличие в истории этих двух образований феноменов политического крещения, причем почти зеркально похожих друг на друга. Об этом, в частности, свидетельствует следующий документ, который был написан от имени Витовта и датируется концом XIV в. Краткость этого документа и то, что он недостаточно известен в научных кругах, побуждает нас привести его полностью:

«От xyānda wyelikyego Withowta ku moim woyewodom y namiestnykow y ku wszystkim czywonom po wszey moyey dierzawie bądź wam swyadomo ysz gdy ku wam przyyedzye xyāndz byskup z tym lystem yz moyą pieczęczyą tam tedy póst moj chywonowye zbyrzeczye pryed nym Litwa którzy szyzā nye kszycyły a thych okrzyesczy byskup jako yego wola a który Russyn a bądźze chczal po swyey woly szā krczysz ten sza nye chay krczy a który niech że on bādyze w swoeey wyrze»⁴⁵.

Из этого небольшого текста видно, что власть Великого князя над душами своих поданных ограничивалась той их частью, которая имела сходные с Витовтом этнические и религиозные истоки. Отношения же между верховной властью ВКЛ и его православным русским населением строились уже на чисто юридических, причем «светских», основаниях, т.е. на обычном праве. Об этом, в частности, свидетельствует Окружная грамота Литовского Великого князя Александра-Витовта *об отдѣленіи Кіевской митрополіи от Московской и о поставленіи в сан Кіевского митрополита Григорія Цамблака*, датируемая ноябрем 1415 г.⁴⁶

Участвуя в решении, казалось бы, чисто канонической проблемы об отделении Киевской митрополии от Московской, Витовт (особо отмечая, что он *есмо не у вашей вѣрѣ*) действовал именно как светский правитель, с одной стороны, отмечая обвинения о том, что, если *осподарь не в той вѣрѣ, того для Церковь оскудѣла*, а с другой – представляя дело о Киевской митрополии как чисто государственный интерес. Витовт принялся решать эту проблему в духе существовавших тогда правовых идеалов и принципов и выступает в своем послании (как было и в случае с Владимиром Мономахом) как истинный князь, поведение которого полностью соответствовало действовавшему идеальному канону.

Витовт, представляя себя попечителем Русской земли, использовал в обоснование своей позиции *четыре средневековых правовых императива* – справедливость, общий интерес, старина, первенство права.

⁴⁵ Universal Witolda w sprawie chrystu Litwinów i Rusinów // Kościół Zamkowy czyli katedra wielenska w jej dyiejowym, lyturgicznym, architektoinicznym royoju: Cyęć druga, zrodla historyczynie na postawie aktów kapitułnych i dokumentów historycznych / oprocował Jan Kurcyewski. Wilno MCMX (1910). St. 23.

⁴⁶ Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. 1: 1340 – 1506. СПб., 1846. С. 35–37. Док. № 25.

Для своих русских подданных он выступает также в известной варварским правдам ипостаси «главного родственника и самого близкого соседа», намекая в своем послании, что оставшаяся без присмотра Киевская митрополия по праву княжеской руки его собственность⁴⁷. И отказывался он от этого своего права во имя стабильности своего государства и общего блага подчиненной ему Руси, столпом которой признавалось процветание православного вероисповедания⁴⁸.

Ряд существенных моментов, где просматривается подобие политических историй Киевской Руси и Великого княжества Литовского, мы постараемся раскрыть при сопоставлении морально-правовых основ этих государств через призму теории так называемой феодальной революции, которая была разработана в рамках французской школы исторической антропологии (школа Анналов). Разбирая Пouchение Владимира Мономаха, мы отмечали, что главная функция киевского князя с точки зрения существовавшей в то время системы статусов все-таки военная – защита своих подданных, усмирение непокорных вассалов, расширение и укрепление своей державы. Описанию различных восточноевропейских точек зрения посвящена и добрая часть сохранившихся летописных сводов, причем, согласно этим памятникам, поведение как русских, так и литовских князей было схожим.

Война требует для себя построения социума и универсума по так называемой двухзвенной схеме, когда тот, кто не с нами, рассматривается как выступающий против нас. С этой точки зрения весьма удобно разделять мир на хорошее – плохое, доброе – злое, высокое (благородное) – низкое (подлое). Переход к мирному строительству в условиях средневековой Европы был весьма важным этапом, который имел глубокие мировоззренческие последствия, сравнимые с революционными. Отражением начавшегося перехода от «военной» к «мирной» модели построения социальной структуры ВКЛ можно считать письма Гедемина⁴⁹, в которых важной темой стало приглашение представителей тех профессий, которые по своему предназначению как раз и должны были занять место *médiocres*, т.е. «среднее положение» в обществе: «Рыцарей, оруженосцев, купцов, лекарей, кузнецов, тележников, сапожников, кожевников, мельников и пекарей, лавочников, [представителей] любого вида ремесла, – всех их, перечисленных выше, мы наделим землей, каждого сообразно его положению... Пусть же весь [этот] народ пользуется гражданским правом города Риги, если только затем советом благородных не будет найдено лучшее [решение]»⁵⁰.

Во главу угла в своих рассуждениях Гедемин, как и его потомок Витовт, ставил фундаментальную логическую категорию Средневековья – справедливость.

⁴⁷ Ср.: «Но, коли митрополита нѣтъ или который владыка умерл на которой епископы, и мы быхом какова намѣстника дръжали по нашей воли, а доход церковный, митрополичий и епископъский, собѣ быхом имѣли».

⁴⁸ Ср.: «...но мы, хотячи, штобы ваша вѣра не меншала, не угыбала и церквам вашим бы строение было, учинили есмо так митрополита, збором, на Кіевскую митрополию, штобы Русская честь вся стояла на своей земли».

⁴⁹ См.: Послания Гедемина. Вильнюс, 1966.

⁵⁰ 25 января 1323 г., послание Гедимина гражданам Любека, Штральзунда, Бремена, Магдебурга, Кёльна // Послания Гедемина.

И следует отметить, что она в его письмах неплохо разработана. Основное стремление князя – противостоять несправедливости, и борьба против нее оправдывает те военные действия, которые вели его войска против крестоносцев. Поступать справедливо – это действовать так же, как действуют короли христианские, т.е. де-юре и де-факто приобрести соответствующий статус. Но Гедемин не только хотел приобрести справедливый статус, но и провозглашал себя справедливым правителем, цель которого – «*обеспечить уделом каждого согласно его положению*», т.е. сохранить и приумножить тот статус человека, который он имеет от Бога. И наконец, последнее: «Мы установим такой мир, который христиане еще не знали».

Мультиконфессиональная и мультиэтническая структура Великого княжества Литовского (в отличие от его предшественницы Киевской Руси) изначально и априорно снижала потенции сакрализации правящей княжеской династии. Здесь над конфессиональными различиями всегда стояли и семейные связи, и общие культурные основания, полученные в результате образования и *enculturation* личности, и, наконец, политические права, дарованные каждому члену белорусско-литовского общества. При отсутствии со стороны власти тотального контроля над сферой духовной деятельности (а именно этот феномен был фактом интеллектуальной истории ВКЛ на всем протяжении его существования) и появился зазор для проявления свободы совести и интеллектуальной деятельности⁵¹.

Прошедшие со времен правления Гедемина несколько сот лет, породившие к жизни три Статута Великого княжества Литовского, со всей очевидностью показали возможности для развития неугнетаемой потенции свободы, которая закладывалась в общество и организующее его государство, строившееся на принципах права и уважения, освященных древностью свобод.

Ментальная история Великого княжества Литовского дает уникальное представление о том, как сугубо естественным путем все конфессиональные различия отодвигаются на второй план, оставляя впереди высшее, что объединяет всех. С.А. Подокшин отмечал: «Многія беларускія і ўкраінскія дзеячы Праваслаўнай Царквы, феодалы, нават мяшчане ў значнай ступені былі інтэгрыраваны ў заходнееўрапейскую культуру: яны мелі права свабоднага выезду за мяжу, зафіксаванае ў Статуце ВКЛ, падарожнічалі па Еўропе, вучыліся ў замежных навучальных установах, заходнееўрапейскіх універсітэтах. Да таго ж значная частка праваслаўных іерархаў, князёў, паноў, шляхты, мяшчан была параднёная з каталіцкімі, а потым пратэстанцкімі сем'ямі»⁵².

Конечно, не только ангельские песни звучали когда-то в Великом княжестве. Этот мультиэтнический и поликонфессиональный феодальный конгломерат всегда был полон противоречий, балансировал на грани цивилизационного раскола...

⁵¹ Именно здесь возможна та ситуация, которая была описана в применении к XVI в. Ипатием Патеом, когда: *але люд посполитый, простой, ремесный, который покинувши ремесло свое, драгву и шило, а привлащивши собе вродь пастырскі, писмом Божиим ширмуют, падуют, выворачивают и на свое блюзнерскіе и хвалишвые потвары оборагаюць* [Уния греков с Костёлом Римским, 1596 // Памятники полемической литературы в Западной Руси (РИБ. Т. 7). СПб., 1882 С. 116].

⁵² Подокшин С.А. Унія дзяржаўнасць культура. Мн., 1998. С. 12.

Мученическая смерть Иосафата Кунцевича за неверие в Бога, не менее трагически погиб Казимир Лыщинский. Это только наиболее известные фрагменты скорбного мартиролога трагических междоусобиц того времени. Никто не возьмется утверждать, что на земле Великого княжества Литовского всегда царил внутренний мир; скорее, объединяющим началом было желание этого мира. С незапамятных времен присутствия ВКЛ на карте Европы императивом достижения «покою посполитого» становилась справедливость, мерилем справедливости – закон. Верховенством закона и гарантированным каждому правом на справедливость мы обязаны тому, что каждый скорбный случай посягательства на свободу запечатлен в нашей истории не как банальность, но как трагедия, несправедливость, достойная сожаления и осуждения. Это же стремление к справедливости стало начальной точкой возрождения белорусской нации в конце XIX – начале XX в., неким полузабытым символом, восстановление смысла которого давало надежду на собственное воскресение из небытия...

© Еворовский В.Б., 2011

«СЕВЕРНЫЙ РЕНЕССАНС» И ЕГО СПЕЦИФИКА В РЕГИОНЕ ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО

Концепция «*Северного Ренессанса*» формировалась постепенно, на протяжении всего XX в. Так, в изданной в 1917 г. монографии Э. Эмертона (Ephraim Emerton) анализу этой концепции была посвящена вся последняя X глава, которая так и называлась – «Северный Ренессанс»¹. Время от времени термин появлялся в публикациях 20–40-х гг. Преимущественно он применялся к периоду Реформации, хронологически ограничивался преимущественно XVI в. и часто был синонимом «северного гуманизма», или «христианского гуманизма». Неконцептуализированность «Северного Ренессанса» проявлялась даже в том, что определение *Северный* писалось со строчной буквы. Кроме того, термин мог употребляться и в более узком смысле – для характеристики специфичного стиля североевропейского изобразительного искусства, начало которому было положено произведениями фламандского живописца Яна ван Эйка (нидерл. Jan van Eyck, около 1385 или 1390–1441), а также выдающегося немецкого художника Дюрера (1471–1528).

Дискуссии вокруг концепции «Северного Ренессанса» оживились со второй половины XX в., когда начали появляться монографические исследования, в которых понятие *Северный Ренессанс* стало выноситься в заголовок². В 80-х, а еще более в 90-х гг. XX в. и в начале XXI в. термин стал общепринятым, а количество публикаций на эту тему уже едва ли поддается учету. В 2009 г. начал выходить специализированный журнал – «Journal of the Northern Renaissance», издаваемый Шотландским институтом исследований «Северного Ренессанса» (*Scottish Institute of Northern Renaissance Studies*, SINRS).

Но, несмотря на большое количество публикаций, тем не менее какого-то единства во взглядах на суть и специфику «Северного Ренессанса» и даже на его хронологию до сих пор не достигнуто. Эти взгляды существенно зависят как от академической специализации авторов конкретных исследований, так и от того, из какой страны происходит тот или иной автор. Что касается хронологии, то одни

¹ Emerton Ephraim. The beginnings of modern Europe (1250–1450). Boston, 1917. P. 509–533.

² Phillips M.M. Erasmus and the Northern Renaissance: (Teach Yourself History Library). L., 1949; Stechow W. Northern Renaissance Art, 1400–1600: Sources and Documents. Englewood Cliffs, NJ., 1966; The Northern Renaissance / ed. L.W. Spitz. Englewood Cliffs, NJ., 1972.

авторы склонны датировать появление черт «Северного Ренессанса» началом XV в. и связывать с творчеством Яна ван Эйка³, а также с произведением Т. Кемписа (около 1380–1471; Thomas à Kempis, настоящее имя Thomas Naemerken) «Подражание Христу» (*Imitatio Christi*)⁴. Другие авторы ограничивают его началом XVI – началом XVII в., т.е. преимущественно периодом Реформации.

Трактовка термина также неоднозначная. Для одних «Северный Ренессанс» – это Ренессанс вне границ Италии. При такой трактовке в одном ряду оказываются ренессансные явления, например, в Германии и Испании. Для других к «Северному Ренессансу» имеют отношение только страны, охваченные реформационным движением. Причина разногласий относительно датировки и понимания «Северного Ренессанса» связана, на наш взгляд, с разным характером его проявлений в разных заальпийских (относительно Италии) странах, только в этом контексте называемых Северной Европой.

Чтобы концепция «Северного Ренессанса» могла быть применена к интеллектуальной ситуации в Великом княжестве Литовском (ВКЛ), по крайней мере, в XVI в., необходимо решить ряд терминологических и концептуальных вопросов. Во-первых, что такое «Север» и относится ли ВКЛ к Северной Европе? Во-вторых, почему то, что происходило в интеллектуальной и художественной жизни ВКЛ, может быть отнесено к Ренессансу?

Идея Севера на деле не столь очевидна, как могло бы показаться на основе общей интуиции. Недаром инаугурационная статья Э. Хэдфилда в первом номере «*Journal of the Northern Renaissance*» была названа «Идея Севера» (*The Idea of the North*)⁵. Э. Хэдфилд эксплицирует ряд оппозиций, которые характеризуют оппозицию «Север – Юг» и восходят к трактату Тацита «Германия». В частности, несмотря на тяжелые условия жизни и простоту ее строя, северные варвары отличались: свободолобием в отличие от рабской услужливости римлян во времена Домициановой тирании; нравственностью, в том числе и в вопросах сексуального поведения, в отличие от развращенности римлян; героизмом, благородством и сдержанностью и т.д. – одним словом, теми качествами, которые римляне начали окончательно утрачивать. Отметим, что, начиная с Иордана (VI в.), через Адама Бременского (XII в.) и Гельмольда (XII в.) и кончая Эразмом Стеллой (XVI в.) и некоторыми другими ренессансными авторами, этот образ «благородных варваров» применялся к жителям Юго-Восточной Прибалтики (пруссам, литвинам) и региона ВКЛ. Как попытался доказать Хэдфилд, главная оппозиция, которая вдохновляла идеологов «Северного Ренессанса», – это оппозиция аристократически-демократического Севера и тиранического Юга. Эта оппозиция действительно была в центре идеологических дискуссий, в частности, в Швеции и в особенности в ВКЛ в XVI в., но едва ли она может быть определяющей для характеристики «Северного Ренессанса».

³ Stechow W. Northern Renaissance Art, 1400–1600: Sources and Documents.

⁴ Viault B.S. Modern European History: The History of Europe Since the Late Middle Ages. N.Y., 1990.

⁵ Hadfield A. The Idea of the North / Andrew Hadfield // *Journal of the Northern Renaissance*. 2009. Vol. 1. № 1. P. 1–18.

Тем не менее, начиная с эпохи Средневековья устанавливается определенный культурный стереотип восприятия Литвы как северной страны, страны под Северной (Полярной) звездой. Этот стереотип был заимствован из произведений античных авторов. Для них Север был там, где находятся «Рипейские» горы, с которых берут начало крупнейшие восточноевропейские реки – Западная Двина, Днепр, Дон. Этот стереотип перешел в наследство ренессансным историкам и даже был ими еще более усилен. Этому не помешало ни развитие дипломатических, экономических и культурных контактов, ни развитие, в особенности в XVI в., картографии и навигационной науки, ни изобретение примерно в 1300 г. корабельного компаса, который позволял надежно определять северное направление. Как показало исследование К. Мэлоуна⁶, в Средневековье сосуществовали две картографические традиции: одна – с более-менее точным обозначением северного направления, а другая – с поворотом оси север – юг на 45° по часовой стрелке, т.е. как раз так, чтобы точка Севера находилась в направлении мифических Рипейских гор. Кроме того, относительное похолодание, называемое даже «малым ледниковым периодом», которое началось в Европе в XIV в., сделало климат этой страны в зимнее время еще более суровым, а потому нечастые путешествия сюда западноевропейцев не обходились без описаний огромных сугробов и жестоких морозов.

Так, придворный польский историк XV в. Ян Длугош называет литовцев и жемайтов «самыми таинственными среди северных народов» (*Inter septemtrionalis populos obscurissimi*)⁷, а несколькими страницами ранее характеризует страну как «северный край» (*septemtrionales regiones*)⁸. Перейдя к изложению известной ему версии «римского мифа», Длугош рассказывает, как сторонники Помпея вынуждены были, спасаясь от преследования со стороны Цезаря, оставить свою родину: они «пришли с женами, семьями и стадами в северную страну (*ad plagam septemtrionalem*), в просторы пустые и безлюдные, доступные одним диким зверям, которые почти все время опаляются стужами (*quae assiduus fere uruntur frigoribus*), а писателями называются пустошами (*indagines*)»⁹. Писатель завершает нарисованную им картину следующим образом: «Как литовский, да и жемайтский народы живут в самой студенной области, преимущественно повернутой к Северному полюсу, и так стынут от дождей и морозов, что многие гибнут от стуж... Только два месяца в обоих тех краях скорее еле ощущается, чем длится, лето, остальное время года они мерзнут от холодов. Так что они вынуждены плохо поспевшее зерно сушить на огне и придавать ему спелость искусственным теплом»¹⁰.

Отмеченная Длугошем ориентация Литвы в направлении Северного полюса была настолько прочным тогдашним стереотипом, что М. Гусовский (Nicolaus

⁶ Malone K. King Alfred's North: A Study in Mediaeval Geography // *Speculum: A Journal of Mediaeval Studies*. 1930. Vol. 5. № 2. P. 150.

⁷ *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai* / Norbertas Vėlius (sudar.). T. I: Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos. Vilnius, 1996. P. 558.

⁸ Ibid. P. 555.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibid. P. 556.

Hussovianus, Mikołaj Hussowczyk, около 1470 – после 1533), который в 1522 г. для Папы Льва X написал известную «Carmen de statura feritate ac venatione bisontis» (Песню про величину и дикость зубра и охоту на него), чтобы сориентировать южноевропейского читателя относительно локализации своей родины, в самом начале помещает ее там, где «знак Медведиц под полюсом неба» (*Arctoi nota sub axe poli est*). Это выглядит странным, ведь относительно Италии так можно было бы локализовать Скандинавию. Однако вспомним, что в символической или мифической географии «настоящий» Север находился там, где были мифические Рипейские горы, а символическое мышление в эпоху Ренессанса легко уживалось с мышлением рационалистическим.

Стереотип восприятия ВКЛ как северной страны *par excellence* продержался до гибели самой страны и в XVIII в. был перенесен на Россию. Этому способствовало постепенное открытие европейцами самой России, что убедительно проанализировано в статье В.Г. Паркера «Европа: как далеко?»¹¹. Процесс апроприации символизма Севера русской литературой, а вместе с ней и массовым сознанием, в особенности в XIX в., подробно описан в монографии¹².

Таким образом, мы можем утверждать, что и географически, и символически территория ВКЛ принадлежала северу Европы. Теперь стоит рассмотреть, в каком смысле Ренессанс в регионе ВКЛ может считаться «Северным Ренессансом».

Для того чтобы «Северный Ренессанс» и Итальянский Ренессанс могли характеризоваться как «ренессансы», надо определить некоторые их базовые типологические черты, в специфике проявления которых и скрыт корень их различий.

На наш взгляд, главной из таких типологических черт можно считать «переоткрытие античности». Более того, по аналогии с названием эпохи – Великих географических открытий, которая невероятно расширила и географический и этнографический кругозор европейцев, эпоху Предренессанса и собственно Ренессанса можно назвать эпохой Великого открытия античности, которая невероятно раздвинула их интеллектуальный кругозор.

Эта эпоха началась с творчества таких известных падуанских предгуманистов, как Л. Ловати (Lovato Lovati или Lovato de Lovati, около 1240–1309), А. Муссато (1261–1329) и др. Их творчество оказало заметное влияние на одного из первых итальянских гуманистов и идеолога Возрождения – Ф. Петрарку (1304–1374), который, путешествуя (с 1333 г.) по Северной Франции, Фландрии, Германии, имел возможность познакомиться и с европейскими интеллектуалами, и с древними манускриптами в монастырских библиотеках. В 1337 г. он посетил Рим и был поражен его прежним величием. «Важнейшим художественным открытием, сделанным Петраркой в годы странствий, – считает Р.И. Хлодовский, – стало “открытие природы и человека”. Во всяком случае, именно тогда оно было им программно осознано»¹³.

¹¹ Parker W.H. How Far? // The Geographical Journal. 1960. Vol. 126. № 3. P. 278–297.

¹² Boele O. The North in Russian Romantic Literature. Amsterdam; Atlanta, 1996.

¹³ Хлодовский Р.И. Франческо Петрарка и гуманизм Треченто // История всемирной литературы: в 8 т. Т. 3. М., 1985. С. 70.

Во время уединенного проживания в Воклюзе, недалеко от Авиньона, в 1337–1353 гг. Петрарка занимался не только поэзией, но и науками о древности, в частности греко-римской, которая позже под названием *studia humanitatis* (в отличие от *studia divina*) станет обязательной для всякого образованного европейца¹⁴. По-прежнему при обучении большое внимание уделялось изучению «семи свободных искусств», в число которых входили *quadrivium* (арифметика, геометрия, астрономия и музыка) и *trivium* (грамматика, риторика и логика), но особое внимание стало уделяться изучению грамматики, риторики, поэзии, истории и этики¹⁵.

Именно с деятельностью Петрарки связывают начало собственно Ренессанса не как характеристики художественного стиля, а как широкого интеллектуального движения, которое в той или иной степени, с теми или иными особенностями охватило большинство стран Европы, хотя сам термин «возрождение» (*Rinascimento*) впервые был употреблен итальянским гуманистом XVI в., основателем современного искусствovedения Дж. Вазари (1511–1574). В современном смысле термин «ренессанс» (фр. *renaissance*) был введен французским историком Ж. Мишле (1798–1874) только в XIX в. (примерно в 1855–1858 гг. в «Истории Франции»). Впервые культура итальянского Ренессанса была монографически исследована швейцарским историком культуры Я. Буркхардтом (1818–1897) в его книге «Культура итальянского Ренессанса» (1860 г.)¹⁶.

Существенное значение имело открытие и введение в научный оборот рукописей многих античных авторов. Так, почти забытый европейцами Тацит стал активно изучаться именно с XIV в. «География» Страбона становится известной западноевропейцам только с 1438 г. Многие для возвращения классического наследия сделал итальянский гуманист и антиквар П. Браччолини (1380–1459), который отыскал в монастырях Франции, Германии, Англии большинство речей Цицерона, рукописи Вегеция, Аммиана Марцеллина, «Десять книг об архитектуре» (*De architectura libri decem*) Витрувия, «Двенадцать книг риторических наставлений» (*Institutionis oratoriae libri duodecim*) Квинтилиана и другие редкие или неизвестные тексты латинских авторов.

Еще большее значение для распространения *studia humanitatis*, в частности ренессансного антиковедения, имело изобретение в середине XV в. книгопечатания И. Гутенбергом (Johannes Gensfleisch zur Laden zum Gutenberg, между 1397 и 1400–1468). И уже с 1469 г. начали печататься сочинения Тацита, а с 1472 г. выходить печатные издания оригинала и переводов «Географии» Страбона. Вместе с тем заметно возрос интерес к философии Платона и ослабло схоластическое восхищение Аристотелем. В перспективе это приведет к полному краху средневековой физики и космологии и развитию науки Нового времени. А. Койре назвал науку даже «реваншем Платона». Последнее, конечно, явное преувеличение, но определенная доля правды тут есть.

¹⁴ См. там же.

¹⁵ The Italian Renaissance: the essential readings / ed. P. Findlen (Blackwell essential readings in history). Malden, USA; Oxford, UK; Carlton, Australia; Berlin, 2002. P. 215.

¹⁶ Burckhardt J. Die Cultur der Renaissance in Italien: Ein Versuch. Basel, 1860.

Однако великое открытие античности имело, по крайней мере, три опасных для позднесредневековой культуры последствия. Во-первых, вместе с открытием греко-римской античности итальянские гуманисты открыли для себя и определенное очарование античного язычества, оставаясь при этом, как правило, людьми верующими. Во-вторых, возникла очевидная проблема согласования библейской и античной (в частности, платоновской) хронологии истории. В-третьих, началось широкое использование народных разговорных языков, в том числе для перевода и толкования текстов Священного Писания. Гуманистическая мысль резонировала между тремя парами полюсов: 1) между язычеством и христианством; 2) между античной и библейской хронологией истории; 3) между разговорными и классическими языками.

На «ренессансный паганизм» обратил внимание уже Я. Буркхардт в упомянутой работе. Доходило до того, что в ту эпоху слова «поэт» и «язычник» воспринимались почти как синонимы¹⁷. Этого очарования не избежал даже известный Папа-гуманист Пий II (1458–1464)¹⁸, который, помимо прочего, еще будучи просто Э.С. Пикколомини (1405–1464), не только восхищался античной поэзией, но и сам писал стихи достаточно вольного содержания. В стихах Пикколомини мы встречаем не только Христа и Деву Марию, но и таких персонажей греко-римской мифологии, как Аполлон и Венера, Бахус и Церера, Диана, Орфей и другие¹⁹.

В не меньшей степени, чем поэты, к «языческому возрождению» причастны такие художники, как Боттичелли (около 1445–1510) с его холстами «Венера и Марс» (1483), «Рождение Венеры» (1486) и др.; Рафаэль (1483–1520) с его «Парнасом» (1511); Тициан (около 1473/1490–1576), который написал «Даная», «Похищение Европы» (1562), серию картин с образом Венеры и многие другие на мотивы античной мифологии²⁰.

Тема «Ренессанс и язычество» довольно активно дискутируется уже почти сто пятьдесят лет, начиная с пионерной работы Буркхардта²¹. Одни исследователи безусловно принимают тезис про языческий характер Итальянского Ренессанса. Другие склонны считать тезисы про ренессансный (нео-)паганизм мифом, заявляя, что Ренессанс был чисто христианской эпохой и что про «паганизм» можно говорить только в том смысле, что стала все более расширяться сфера нерелигиозных интересов интеллекта²². Прежде всего критические выпады направляются на категоризм Буркхардта в этом вопросе.

¹⁷ Ibid. S. 165.

¹⁸ *Ady C.M.* Pius II (Aeneas Silvius Piccolomini): The Humanist Pope. L., 1913.

¹⁹ *Piccolomini E.S.* Papa Pio Segundo. Poemas / introd., texto latino y notas de A.P. Vega. Orbis Dictus, 2004.

²⁰ *Bull M.* The Mirror of the Gods: Classical Mythology in Renaissance Art. L., 2006.

²¹ *Saxl F.* Pagan Sacrifice in the Italian Renaissance // Journal of the Warburg Institute. 1939. Vol. 2. № 4. P. 346–367; *Wind E.* Pagan mysteries in the Renaissance. New Haven, 1958; *Godwin J.* The pagan dream of the Renaissance. L., 2002.

²² *Korvela P.-E.* Machiavelli's Critique of Christianity // Redescriptions: Yearbook of Political Thought and Conceptual History / eds. K. Palonen, P. Ihalainen, T. Pulkkinen, L. Disch. Vol. 9. Berlin; Hamburg; Münster, 2005. P. 184.

Безусловно, говорить категорически о возрождении язычества в эпоху Ренессанса нельзя. Речь, скорее, должна идти о своеобразной апроприации античности. Для компромисса были и «теоретические» основания: античные языческие авторы и герои имели «алиби», ведь они жили задолго до рождения Христа и уже поэтому не могли быть христианами²³, однако и их как-то коснулось Божественное просветление. Они так же готовили души к восприятию Откровения, как Ветхий Завет готовил души к восприятию Нового Завета²⁴.

Однако если для итальянских гуманистов древнее язычество, прежде всего греко-римское, было делом давно минувших дней и реанимация некоторых его проявлений в философии, историософии, поэзии, искусстве действительно выглядела как «возрождение», то для северных гуманистов чуть ли не главным источником «очарования античностью» стало так называемое начальное христианство, или христианство первых христиан, которые еще не знали жесткой церковной иерархии с преданностью церковных иерархов «князю мира сего».

Для «языческого возрождения» были причины и внутреннего порядка. Не смотря на то что с момента формального провозглашения христианства государственной религией Римской империи и принятия церковного канона на Никейском соборе (325 г.) до итальянских предгуманистов и гуманистов прошла почти тысяча лет, это тысячелетие было временем более или менее глубоких компромиссов между древней религиозностью римлян и новым вероучением. И западное, и восточное христианство существовали в условиях прочного двоеверия, будучи вынужденными адаптировать к своему канону многие значимые представления и элементы обрядности, которые продолжали бытовать и в среде простого народа, и среди аристократов.

На это обстоятельство обратил внимание Владимир Соловьев в докладе 1891 г. «О причинах упадка средневекового мирозерцания» в Московском психологическом обществе: «Средневековое мирозерцание и связанный с ним строй жизни как на Западе, так и на Востоке представляют собой исторический компромисс между христианством и язычеством и имеют характер двоеверия или полувверия. Этот компромисс ошибочно принимается за само христианство как его противниками, да и защитниками»²⁵. Как отмечают Ю.С. Степанов и С.Г. Проскурин, это взаимодействие двух мировоззренческих систем «не закончилось еще и в наши дни»²⁶.

На полуязыческий характер западного христианства первыми внимание обратили сами гуманисты уже в XVI в. Так, в лекции 1556 г. «О религии древних римлян» (*Discours de la religion des anciens Romains*) французский историк Г. дю Шуль (1496–1560), первый историк римской религии, отметил, что при пристальном рассмотрении религиозных установлений христианства можно заметить, что

²³ Mickūnaitė G. Making a great ruler: Grand Duke Vytautas of Lithuania. Budapest; N.Y., 2006. P. 272.

²⁴ Kristeller P.O. Renaissance thought and the arts: collected essays. Princeton, NJ., 1990. P. 64.

²⁵ Соловьев В.С. Избранное / сост. А.В. Гулыга, С.Л. Кравец. М., 1990. С. 424.

²⁶ Степанов Ю.С., Проскурин С.Г. Константы мировой культуры: Алфавиты и алфавитные тексты в периоды двоеверия. М., 1993. С. 9.

многие из них заимствованы у египтян и язычников²⁷. Примерно в это же время итальянские гуманисты А. Алессандри и П. Виргилио в своих исследованиях литургической практики древних народов заметили, что бескровное жертвоприношение впервые было введено Нумой Помпилием, что египтяне умилоstellивали своих богов куском освященного хлеба и что месса имела языческие истоки²⁸. Еще через столетие на языческих истоках христианских церемоний настаивали французский историограф и критик религии П. Бейль (1647–1706) и протестантский ученый П. Мюссар (1630–1786). Мюссар в памфлете 1667 г., в частности, утверждал, что римо-католическая месса есть не что иное, как умилоstellивающая жертва²⁹. Как показал Ф. Саксл, тема языческих жертвоприношений становится уже с XIII в. популярной как в литературе, так и в изобразительном искусстве, а с середины XV в. попадает и на театральные подмостки³⁰. В конце XV – начале XVI в. интерес к этой теме достиг в Италии своего апогея.

Формальная христианизация Восточной Европы, начавшись в конце X в., растянулась почти на полтысячелетия и охватила прежде всего феодальную верхушку и городское население. Но в отличие от Киева и Новгорода, где крещение было совершено по великокняжескому приказу и имело точную хронологическую привязку (Киев – 988 г., Новгород – 990 г.), в Полоцком княжестве процесс христианизации был медленным и постепенным, проходил в сложном взаимодействии новой и «прадедовской» религиозности, растянувшись более чем на столетие, и только в начале XII в. крещение было официально одобрено³¹. Вспомним знаменитого полоцкого князя Всеслава Брючиславовича, который получил прозвище Чародей; со временем его княжения связано также и возведение Софийского собора в Полоцке: «И хотя после смерти Всеслава Чародея православие начинает распространяться более активно, оно просто физически не могло вести себя агрессивно в отношении местных языческих реалий. Шло постепенное номинальное окрещение языческих святилищ, где, как и раньше, продолжали отправляться дохристианские ритуалы и обряды. Это вполне напоминает ирландский вариант христианизации, когда христианские священники, ради того чтобы как-то закрепиться, вынуждены были мирно контактировать с друидами, многое заимствуя у них. Про ограниченную деятельность Церкви на Полотчине свидетельствует тот факт, что почти из 300 лиц XII–XIII вв., канонизированных Русской Православной Церковью, только три имеют отношение к этим землям»³².

²⁷ *Du Choul G.* Discours de la religion des anciens Romains. Lyon, 1581. P. 339.

²⁸ *Saxl F.* Pagan Sacrifice in the Italian Renaissance // *Journal of the Warburg Institute*. 1939. Vol. 2. № 4. P. 346.

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibid.* P. 347–348

³¹ *Лобач У.А.* Да пытання аб хрышчэнні Полацкай Крыўі // Беларусь у сістэме трансэўрапейскіх сувязяў у I тыс. н.э.: тэзісы дакладаў і паведамленняў Міжнароднага канферэнцыі (Мінск, 12–15 сакавіка 1996 г.). Мн., 1996. С. 51.

³² Там же. С. 50.

Образование в XIII в. Литовского княжества с центром в Новогрудке еще более замедлило этот процесс. На территории Беларуси значительная часть населения, в частности балтоязычного, столетиями оставалась даже формально не окрещенной. Ситуацию реального двоеверия как нельзя лучше иллюстрирует колебание Миндовга между христианством и прадедовским язычеством. Ситуация только осложнилась после 1387 г., когда Ягайло принял решение крестить Литву по западному обряду. Характерно, что два из нескольких первых костелов были построены на территории Беларуси, в наиболее прочных языческих анклавах – в Гайне (теперь Логойский район) и Обольцах (теперь Толочинский район). Что и этот акт был скорее формальным, подтверждает следующий эпизод. Во время визита в Великое княжество Литовское в 1413 г. Иероним Пражский принимал личное участие в искоренении языческих обычаев, что и описал в своем оправдательном письме на Констанцком соборе, где он (в 1416 г.) и его друг и сподвижник Ян Гус (в 1415 г.) были осуждены на сожжение. Эти записки использовал Э.С. Пикколомини (Папа Пий II) в своем описании Литвы. Так, он свидетельствовал: «Из славян некоторые придерживаются Римской Церкви, такие, как далматы, хорваты, карнийцы и поляки. Некоторые придерживаются ошибок греков, такие, как болгары, русины и многие из литвинов. Некоторые изобретают собственные ереси, такие, как чехи, моравы и боснийцы, большая часть которых перенимает безумство манихеев. Иные язычники поныне держатся тьмы, чувствуя болванов так, как многие из литвинов. Их большая часть в наше время обращена ко Христу, после того как Владислав из их народа получил Польское королевство»³³.

Стоит отметить, что большую часть своего визита в Литву Иероним Пражский провел в северо-восточной Беларуси, посетив разные города и городки, а в Витебске задержался на целых два месяца. Именно здесь он развернул свою активную проповедническую деятельность, и, очевидно, к этой территории относится его описание местного язычества литвинов. Из него мы узнаем, что литвины чествовали змей, содержа их в своих домах; ворожили про судьбу по теням, которые образовывались в отблесках святого костра; чествовали солнце и железный молот, посредством которого солнце было освобождено из многомесячного (очевидно, зимнего) плена; что самым чтимым у литвинов был культ святых рощ, вырубать которые было запрещено под страхом смерти³⁴. В проповедническом рвении Иероним приказал жечь змей в кострах, места, где горели святые огни, уничтожить, а святые рощи и вечные деревья высечь. Это вызвало неудовольствие среди местных жителей, и они обратились с жалобой к Витовту. Не желая создавать лишние проблемы в государстве, Витовт «отозвал назад письма, в которых давал наместникам воеводств приказ подчиняться Иерониму, и приказал ему уйти из страны»³⁵. Таким образом, успешной миссию Иеронима никак не назовешь.

³³ *Scriptores rerum prussicarum: Die Geschichtsquellen der Preussischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft* / herausgeg. von Th. Hirsch, M. Töppen, E. Strehlke. Bd 4. Leipzig, 1870. S. 238.

³⁴ *Ibid.* S. 238–239.

³⁵ *Ibid.* S. 239.

В XV в. в Великом княжестве Литовском сложилась ситуация даже не двое-, а троюверия: полужыческое (*semipaganus*) православие, католицизм и еще живое местное язычество, хотя институциональные основы последнего в корне были подорваны. Так, по свидетельству анонимной «Церковной истории», последний первосвященник язычников всего региона ВКЛ Креве-Кревайто умер в 1414 г.: «После [язычество] процветало в княжестве, а более всего в Жемайтии, крещенной в самое последнее время, а именно до 28 июля 1414 г., когда в деревне Анкайм умер высший Креве-Кревайто по имени Гинтовт, 74-й жрец. С ним в действительности пришел в упадок титул, некогда очень важный в сакральных и судебных делах во всех землях литовских: пруссов, литвинов, жамойтов, куршей, земгалов, ливонцев, латгалов, а также кривичских русов; каковое [язычество] в конце XI столетия начинает понемногу прозябать; наконец, вечный сумрак язычества, сбегая от земли до земли, рассеялся перед светом христианской веры и святого Креста»³⁶.

Однако локально местное язычество продолжало не только существовать, но и подчас успешно конкурировать с христианством и в следующие столетия. В XVI–XVII вв. в ВКЛ наблюдался даже своеобразный языческий «ренессанс». Тут можно припомнить, что курганный похоронный обряд с кремацией покойников продержался в Оршанском Поднепровье (у д. Крапивно Оршанского р-на) вплоть до XVII в.³⁷ В это время раннесредневековые элементы (каменные обкладки могил и др.) в похоронной обрядности возродились и на северо-западе Беларуси (Браславщина). Хотя и косвенно, это свидетельствует о сохранении «специалистов» из бывшей жреческой корпорации, которые могли управлять отправлением такого технологически непростого обряда, как кремация. Эти «специалисты», вероятно, продолжали традиционно называться *кревами* или *кривами* (лит. *krivis*) и исполняли функции деревенских старост – руководителей органов местного самоуправления, долгое время не зависевших от княжеской администрации. По-видимому, в это время лексическое значение литовского слова *krivis* начало сдвигаться с «языческий священник, жрец» к «сельский староста». В грамоте королевы и великой княгини Боны, изданной в 1544 г. по жалобе крестьян Усвятской волости, есть такая запись: «В них есть обычай стародавний, што они сами старца межи собою выбираютъ.. Ино мы на их чолом битье тепер то вчинили, иж они старца межи собою выбраного мають там мети и водлуг давного звыклого их обычая маються в том справовати и радити»³⁸. А С. Будный в письме к Г. Булингеру в 1563 г. жаловался на то, что его деятельности кроме православных и католиков препятствуют сторонники язычества. Шляхтич Ф. Евлашевский в 1577 г. в предисловии к своему «Дневнику» свидетельствовал относительно белорусских земель: «Идол и розличных бальванов вже от колька сот лет так намножило, иже за ними и бога люд посполитый забыл».

³⁶ Narbutt T. Dzieje starożytnie narodu litewskiego. T. 1: Mitologia Litewska. Wilno, 1835. S. 438.

³⁷ Левко О. Средневековые погребальные памятники Оршанского Поднепровья // Час, помнікі, людзі: Памяці рэпрэсаваных археолагаў: ісы дакладаў Міжнар. канферэнцыі (Мінск, 27–30 кастрычніка 1993 г.). Мн., 1993. С. 73–75.

³⁸ Вішнеўскі А. Ф. Гісторыя дзяржавы і права Беларусі ў дакументах і матэрыялах: (са старажытных часоў да нашых дзён): вучэб. дапам. Мн., 1998. С. 89–90.

Весьма вероятно, что в XVI в. и даже позже деревенские «кревы» активно противостояли своим христианским оппонентам. Косвенно об этом могут свидетельствовать распространенные в Беларуси, особенно на Витебщине, легенды про так называемые камни-портные (камяні-краўцы). Эти «портные», живя при каком-нибудь особенном камне, не брали денег за свою работу, но выдвигали, тем не менее, категорическое требование, чтобы заказчик почти дармовой одежды отказался от посещения церкви, т.е. возвратился к своей языческой вере. И еще одно требование выдвигалось посетителю этого своеобразного капища: высказывать свою просьбу не прямо, а, так сказать, «криво», например: «Пошей лишь бы как, чтобы один рукав был более длинный, чем другой» и т.д., согласно известной белорусской поговорке «говори криво – будет прямо». Последнее обстоятельство, а именно спонтанная этимологизация слова «кравец» (портной) позволяет воссоздать трансформационный ряд: *кравец* ← *крывец* ← *крывіс*. Это обычная модель замены балтских слов на *-is* славянскими формами на *-ец*. Таким образом, мы имеем основание видеть в этих легендах отображение определенных исторических реалий периода двоеверия.

Промежуточная форма *крывец*, вероятно, отразилась в названии одного из посадов Полоцка – Крывецкий посад (Крыўцоў пасад). Для сравнения: резиденция епископа в Великом Новгороде размещалась в Людином конце, основанном, как известно из материалов археологических исследований, кривичами (славяне расселились на противоположном берегу Волхова). Не менее интересно, что там же была улица Прусская; такая же улица известна и в Креве, дедичем (наследным владельцем) которого был Ольгерд. В основанной кривичами в VII в. Старой Ладоге было урочище Кривая Часовня, которое Г. Лебедев, специально изучавший топографию этого поселения эпохи викингов, небезосновательно связывал с культом Криве-Кривайтиса³⁹. Наконец, чрезвычайно интересное сообщение было записано в концт XIX в. Ф.В. Покровским около м. Городок (теперь Молодеченский р-н Минской обл.). Согласно сведениям, полученным от местного лесника, в бывшем поместье Довцевичи, в лесном урочище Велишки [ср.: лит. *vėlė* – «душа (покойника)»], было несколько курганов, которые народ считал могилами жрецов – «кревейтов». Сама же местность называлась Криве⁴⁰. К сожалению, единичная фиксация не позволяет проверить эти, безусловно, интересные сведения. Однако в пользу их достоверности могут свидетельствовать как характерный балтский топонимический фон окрестностей Городка, так и сообщения о том, что на городище в бывшем поместье Дущицы той же Городокской волости до принятия крещения приносились жертвы⁴¹.

Таким образом, когда гуманисты Германии и Польши, а потом и ВКЛ по примеру своих итальянских учителей обратились к античности Юго-Восточной Прибалтики и всего региона ВКЛ, они неизбежно сталкивались с фактами бытования еще живой языческой традиции. Без их описания не обходится ни один истори-

³⁹ См.: Лебедев Г.С. Эпоха викингов в Северной Европе: историко-археологические очерки. Л., 1985. С. 209.

⁴⁰ См.: Покровский Ф.В. Археологическая карта Виленской губернии. Вильна, 1893. С. 77.

⁴¹ См. там же.

ческий трактат конца XV–XVI в. Эти факты сразу же, начиная с «Польской истории» Яна Длугоша (окончена в 1480 г.), были ассоциированы с легендой о римском (италийском) происхождении династий литовских князей и крупных шляхетских родов, наиболее полно представленной в белорусско-литовских летописях (первая треть XVI в.). При этом особое внимание обращалось на сходство местных верований и обычаев с соответствующими римскими. Хронист отмечает: «...они чтители те самые святыни, те самые божества, те самые религиозные обряды, те самые празднования, что и римляне до принятия (истинной) веры, когда были еще язычниками, а именно: священный огонь, который те легковерно считали вечным, а в нем громового Юпитера, огонь, который в Риме оберегался девушками-весталками и угасание которого по нерадивости искупалось смертью (виновницы)...»⁴² Далее Ян Длугош продолжает сравнение обычаев литвинов и римлян, приводя в качестве примеров почитание святых рощ, в которых, как считалось, живут бог Сильван (Фавн) и иные боги (он подкрепляет сходство строчкой из второй книги «Эклог» Вергилия: «И в лесах тоже жили боги»), почитание змей и ужей (он сравнивает его с культом Эскулапа, воплощенного в образе ужа); сожжение трупов покойников, содержание невольников и пр.⁴³

Подобные сравнения приводят почти все авторы XVI в. Чтобы подчеркнуть преемственность традиций, некоторые из них название сакрального центра пруссов и других балтов Ромове (Romow у Петра из Дусбурга⁴⁴, Romowe в рукописи из секретного архива Кёнигсберга⁴⁵) передают как Рамнова (Roma nova – Новый Рим), а также сравнивают двух богов из триады, чтимой в Ромове, – Патола и Потримпа – с Диоскурами, в особенности чтимыми в Риме времен империи⁴⁶. Только Филипп Каллимах, итальянец по происхождению и преемник Длугоша на должности государственного хрониста, выступил с категорической критикой «римской теории», подчеркивая сходство обычаев литвинов с теми, которых придерживались кельтские друиды, с одной стороны, и жители Босфора Кимерийского, с другой стороны.

Самой слабой стороной этих палеокомпаративных штудий было то, что их авторы, как правило, в Великом княжестве Литовском не бывали и основывали свои суждения или на очень популярном описании Литвы Пикколомини (Папой Пием II), основанном на впечатлениях Иеронима Пражского, или на устных рассказах выходцев из ВКЛ, которые обучались в университетах Европы.

Тем более ценны сведения, сообщенные Мацеєм Стрыйковским, мазовшанином по месту рождения, который с 16 лет жил на востоке Великого княжества и был там и на армейской, и на дипломатической службе. Его «Хронику польскую, литовскую, жмудскую и всей Руси» Чеслав Милош охарактеризовал так: «Это не только

⁴² Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai / Norbertas Vėlius (sudar.). T. I. P. 555

⁴³ Ibid. P. 555–556.

⁴⁴ Scriptores rerum prussicarum: Die Geschichtsquellen der Preussischen Vorzeit / herausgeg. von Th. Hirsch, M. Töppen, E. Strehlke. Bd. 1. Leipzig, 1861. S. 53.

⁴⁵ Narbutt T. Dzieje starożytne narodu litewskiego. T. 1. S. 412.

⁴⁶ Scott K. Drusus, Nicknamed «Castor» // Classical Philology. 1930. Vol. 25. № 2. P. 155–161; Idem. The Dioscuri and the Imperial Cult // Ibid. № 4. P. 379–380.

история, это красочный, из первых рук рассказ о местных божествах, ритуалах и народных обычаях в Литве. Автор, очевидно, увлечен этой страной первобытных лесов, озер и болот, а также очень чуток к памяти о ее средневековых битвах с тевтонскими рыцарями»⁴⁷. Поэтому со знанием дела, рассматривая особенности местного язычества, Стрыйковский неоднократно подчеркивает, что они одинаковые или очень близкие в Пруссии, Литве и Руси (Литовской).

Существенно, что в этих описаниях обязательно проводится сравнение верований, обычаев, а также языка тогдашних литвинов с соответствующими обычаями, верованиями и языком древних римлян. Это были первые ценные опыты по компаративной мифологии и компаративной лингвистике, которые приобрели самостоятельный дисциплинарный статус только в XIX в.

Ситуация в Германии и в большинстве североевропейских стран была иной, за исключением Исландии и Скандинавских стран, народы которых, будучи крещенными значительно позже, чем континентальные народы, сохраняли значительно больше живых свидетельств своей дохристианской истории (рунические надписи, образцы скальдической поэзии с рассказами о деяниях богов и героев и т.д.). Это в конечном счете вылилось в разработку тех или иных версий норманизма и готицизма в произведениях шведских авторов XVI–XVII вв., которые опирались на античный миф про Гиперборею и небиблейскую хронологию мировой истории, основанную на платоновском мифе об Атлантиде. Идеология готицизма явно имела отклик в среде некоторых влиятельных магнатских родов в ВКЛ, которые рассматривали Швецию как своего естественного союзника в идеологическом, политическом и военном противостоянии сильным западным и восточным соседям – Польше и Московскому государству.

Безусловно, не только эта ориентация на собственную «локальную (региональную) античность» и активное усвоение античной классики сближает культурную ситуацию в ВКЛ и культурную ситуацию в регионе «Северного Ренессанса». Нельзя забывать о том, что проникновение предреформационных идей в регион ВКЛ началось с проповедей Иеронима Пражского, который посетил княжество в 1413 г. и был благосклонно принят Великим князем Витовтом. Гуситы действовали в ВКЛ в течение всего XV в. С начала XVI в. в ВКЛ начали распространяться идеи Мартина Лютера. Этому способствовало издание в 1517 г. Фр. Скориной Библии на понятном народу языке, а также обучение молодежи в университетах Лейпцига, Виттенберга, где М. Лютер в 1517 г. провозгласил свои знаменитые 95 тезисов против папства, и Праги, прежнем оплоте гуситов, и давние экономические и культурные связи земель ВКЛ с Циркумбалтийским регионом, прежде всего через Западную Двину, Неман, Западный Буг. Окончательно Реформация утвердилась в ВКЛ в 1553 г., когда князь Николай Радзивилл Черный, канцлер Великого княжества Литовского, воевода виленский, публично объявил себя сторонником учения Кальвина. Правда, усиливалась и борьба с остатками язычества, что уже в XVII в. привело к такому позорному явлению, как «охота на ведьм».

⁴⁷ *Milosz C. History of Polish Literature. Berkeley; Los Angeles; L., 1984. P. 55.*

Таким образом, какой бы критерий определения «Северного Ренессанса» ни выбрать, и культурные, и конфессиональные процессы в ВКЛ вполне соответствовали тем, что синхронно шли в других странах Северной Европы. Отличительной особенностью было то, что при этом не утрачивалась связь и с классическим Итальянским Ренессансом. Разнообразила ситуацию и вовлеченность ВКЛ в православный мир. А это значит, что в случае с ВКЛ XVI в. мы имеем дело со сложным культурно-цивилизационным синтезом, который до сих пор привлекает внимание многих исследователей. По-видимому, вовсе не случайно за XVI столетием прочно закрепилось почетное название – «золотой век».

© Санько С.И., 2011

БИБЛЕЙСКАЯ ЭКЗЕГЕТИКА ФРАНЦИСКА СКОРИНЫ

Белорусская культура эпохи Франциска Скорины характеризуется рядом признаков переходного от Средневековья к Новому времени периода. Среди ее важнейших достижений – книгопечатание, светская литература, становление национального самосознания, взгляд на Библию как на итог многовекового развития духовных ценностей человечества. Это, в сущности, был незавершенный и компромиссный вариант ренессансной культуры. Ф. Скорина принадлежал к ее ведущим деятелям. В его творчестве начали складываться основные жанры белорусской литературы XVI – первой половины XVII в. Например, предисловия и послесловия, возникшие в отечественной письменности X–XII вв., теперь приобрели особое значение в связи с развитием книгопечатания. Ф. Скорина творчески использовал опыт древнерусской, западнославянской и европейской литературы в этом жанре, придав им просветительное, познавательное-педагогическое, морально-воспитательное и литературно-эстетическое содержание. Он полностью отказался от типичных для отечественной средневековой литературы анонимных и условно-этикетных предисловий, достаточно полно выразив в них свою творческую личность писателя, переводчика и ученого. В восточнославянском регионе ему принадлежит приоритет издания Библии на белорусском языке с элементами научного анализа ее отдельных книг и фрагментов.

Написанные Ф. Скориной пятьдесят предисловий (из них двадцать одно называются «предъсловиями» или «предисловиями», двадцать пять – «сказаниями» (главным образом, к новозаветным книгам), два – «предмовами» и два не имеют жанрового отличия) составляют основу его литературно-публицистического наследства, воплотившего оригинальные общественно-политические, философские, правовые и литературно-эстетические взгляды эпохи.

Введенная им в названия предисловий терминологическая дифференциация не случайна: она отражает особенности содержания, структуры и стилистики произведений. Его «предъсловия» обычно концептуальные, относительно большие и, как правило, состоят из нескольких частей: обобщающей философской, дидактической или теологической идеи-зачина («Всяко писание Богом водъхненное полезно

есть ко учению и ко обличению, исправлению, и ко наказанию правды»¹); общей характеристики содержания и структуры книги, ее авторов и героев [«Книгу сию, рекомую Премудрость, написал есть Филон-философ греческим языком...» (с. 34)]; исторических, филологических, юридических и теологических комментариев к соответствующей книге, объяснений этимологии ее названия [«А зовется Псалтырь гудба, едина подобна к гусям...» (с. 11.), «Третий же книги царя Саломоновы нарицаются Сира сирим, по латине – Кантикум кантыкорум, еже по-руски и исказуется Песнь песням» (с. 26–28)]; подробной аннотации, особенно к книгам историко-повествовательного или сюжетно-фабульного содержания [«Книги первые Моисевы суть Бытья. В них же пишет о сотворении света, о зачале людского поколения, о разделении языков и земли...» (с. 66)]; разъяснений относительно принципов перевода и издания [«Теже розделил есми вси псалмы на стихи по тому, яко ся выных языцех делить» (с. 12)].

В некоторых предисловиях Скорина определял еще круг читателей, к которым обращена книга: «И всякому человеку потребна чести, понеже есть зеркало жития нашего, лекарство душевное, потеха всем смутным...» (с. 14); ее воспитательно-эстетические функции: «Псалом жестокое сердце мягчить и слезы с него, яко со источника, изводить... вкупе тело пением веселить, а душу учить» (с. 10); объявляет свое авторство, свою компетентность и цель: «Протожия, Франтишек, Скоринин сын с Полоцка, в лекарских науках доктор, знаючи сее, иже есть наивышшая мудрость, розмышление смерти, и познание самого себе... казал есми тиснути книгу святого Иова руским языком Богу ко чти и людем посполитым к научению» (с. 15).

Скорининские «сказания», как правило, короткие аннотации к книгам с лаконичными разъяснениями информативного характера: «Остров преславный Критъский, иже есть в мори Посредоземном, имея в себе градов сто» (с. 148).

Две «предмовы» Скорины отличаются от «предъсловий» определенной самостоятельностью относительно библейской традиции, широтой мировоззрения, даже отчасти свободомыслием, что свидетельствует об отходе от схоластической унитарной мысли. Здесь возвышенные слова о науке и мудрости по поводу наиболее философской, апокрифической, эллинистической по содержанию книги Иисуса Сирахова, где, по мнению просветителя, содержится не только Боская («Соломонова»), но и светская («Аристотелева») мудрость (см. С. 24). А в «предмове» к Деяниям апостолов он позволил себе научно-эстетическую оценку книг Нового Завета: по его мнению, Лука писал более возвышенно, глубже и красивее («навышшей, наистей и нарядней»), чем другие евангелисты (см. С. 117). Правда, Ф. Скорина не всегда разграничивал разновидности своих предисловий: короткое вступительное слово к книге Царств назвал «сказанием», а такие же лаконичные аннотации к трем следующим книгам – «предъсловами» (с. 43-50); предисловие к Второзаконию Моисея, которое близко к вводной статье этико-правового содержания, назвал «сказанием» (см. С. 93), а «предмову» к Деяниям апостолов окончил

¹ Скарына Ф. Прадмовы і пасляслоўі. Мн., 1969. С. 9. Сноски на это издание даны непосредственно в тексте в круглых скобках – (с. ...).

словами: «Конец сказанию» (с. 121). Можно предположить, что концептуальные предисловия Скорина писал к мало известным для тогдашнего простого читателя, но значительным в просветительно-воспитательном аспекте книгам Ветхого Завета, а короткие заметки или аннотации – к хорошо знакомым из церковных чтений книгам Нового Завета.

Нет у Скорины подробных объяснений к специфическим книгам древнееврейской литературы и истории, которые воспринимались в христианском мире преимущественно в аллегорическом и символическом смыслах. Относительно Бытия, Екклесиаста и Песни песней издатель отметил, что они «суть трудны ко зрозумению», потому что написаны «внутрь и вовнутрь», т.е. имеют очевидное, буквальное значение и опосредованный, символический смысл. Внешнее их содержание доступно не только «докторам и ученым людям», но и «человеку простому и посполитому»; внутренний же, символический смысл требует углубленного изучения и комментирования.

В идейно-стилистическом плане предисловия Скорины несут в себе признаки переходной эпохи: они основываются на традициях христианской библеистики и вместе с тем характеризуют Библию в русле ренессансной культуры – как совокупность произведений человеческого разума и таланта. В них впервые в восточнославянском регионе началось осознание духовного переворота, который принесло с собой книгопечатание, общечеловеческих ценностей, лучших достижений национальной культуры. Синкретическая структура предисловий, наличие в них еще не развитых в особые отрасли знаний элементов литературы, теологии, философской публицистики, естествознания, лингвистики, эстетики и критики обусловили их многоплановую, хотя и относительно целостную стилистику.

В жанре послесловия Ф. Скорина опирался также на традиции славянской рукописной книги и европейского книгопечатания. Это обычные лаконичные тексты без названия. Однако на них просветитель возлагал не только информативные, но и важные идеологические функции. Он снабдил послесловиями все изданные им книги Ветхого Завета, большинство новозаветных книг, кроме соборных посланий апостолов Иоанна, Якова и Второго послания Петра, ко всем книгам «Малой подорожной книжки» и к двум изданиям Псалтыри (1517 и 1522 гг.).

Кроме того, среди его произведений этого жанра есть общие послесловия ко всем книгам Царств, ко всему Апостолу и общее послесловие к «Малой подорожной книжке». В совокупности Ф. Скорина опубликовал 62 послесловия. Они подразделяются на полные, сокращенные и краткие. Во всех есть уведомление об окончании книги [«Скончалася книга сия святого Иова...» (с. 15); «То есть конец книг Моисеевых...» (с. 72)]. Короткие послесловия (только к особым посланиям апостола Павла) этим и ограничиваются. Но здесь не только чисто издательская информация. Понятия начала и конца произведения (принцип *fenito*) были важным элементом эстетики и поэтики ренессансной художественной культуры, ориентировавшейся на классическую завершенность произведений.

Тип сокращенных послесловий имеет у Скорины несколько вариантов. Одни из них включают кроме информации об окончании книги сведения об издателе, переводчике и редакторе, о его родном городе: «Пилностию доктора Франциска

Скорины с Полоцка» (с. 157); «Выкладом, пилностию и працею доктора Франциска Скорины с Полоцка-града» (с. 121); «Выложено и вытиснено з великою пилностию Франциском Скориною из славного града Полоцька» (с. 123). Ссылки на ученую степень варьируются: «доктор» (с. 158-159), «у лекарских науках доктор» (с. 50, 60, 72, 88, 92, 99, 112, 151, 157), «в лекарстве и в науках доктор» (с. 100), «в лечебных науках доктор» (с. 158), «в науках вызволенных и в лекарстве доктор» (с. 57), «в лекарстве и в науках вызволенных доктор» (с. 126), «в науках и в лекарстве учитель» (с. 109, 116).

Более пространные послесловия содержат «символ веры» писателя, нередко со ссылками на христианский догмат троичности Бога и на культ пречистой Девы Марии, с указанием места издания: «в старом месте Празском» (с. 15, 26), «в великом старом месте Празском» (с. 34, 37), «во славном месте Виленском» (с. 152). Обычно указана также точная дата издания: «Лета по Божьем нарожению тысящного пятисотого и сегомонадесеть, месеца августа, дъня шестаго (с. 12), что значит 6 августа 1517 г. Есть послесловия, которые оканчиваются молитвой Христу и Святой Троице (см. С. 15), комментариями исторического, семантического или иного характера (см. С. 21, 26, 78). Наконец, наиболее полные послесловия имеют еще объяснение относительно цели издания книги, о ее гражданско-воспитательном значении: «...к людем посполитым к доброму научению» (с. 50); «...к науце людем посполитым рускаго языка» (с. 57).

В послесловиях Ф. Скорины прослеживается очевидное в сравнении с предшествующей средневековой литературой усиление исторического сознания, взгляд на результат духовного труда писателя как событие, что подчеркивается фиксацией даты издания книги, демократичной издательской программой, ориентированной на простой народ. Есть здесь и чувство неповторимости и значимости творческой личности, национальное сознание, прославление своей большой (вся Русь) и «малой» (родной город) Родины. В послесловиях Ф. Скорины город Полоцк упоминается около пятидесяти раз с добавлением «славный».

Ф. Скорина впервые в отечественной литературе широко вводил аннотации к опубликованным книгам. Они делятся на общие (обычно в предисловиях) и частные (отдельно к каждой главе). Этот новый для тогдашней белорусской литературы жанр – еще одно свидетельство в пользу просветительного, «учительного» характера белорусских первопечатных книг. Их содержание дважды сообщается читателям – в полном объеме оригинала и в популярном изложении издателя и переводчика.

Рассмотрим особенности этих аннотаций на примере скорининской аннотации к книге Иова. Вначале писатель пересказывал общую схему сюжета: «В сей книзе светого Иова суть четьредесять и две. Пишет же в них о его терпении, и о его совершении, и яко жена искушала его. О гадании теже его со трема они же были пришли посетити его. И ясно им поведед о из мертвых въставании. Потом Елиуд с ним говорил. А потом сам Господь из бури облачное ему чудеса поведед»². Как

² Книга светого Иова... зуполне выложена доктором Франциском Скориной с Полоцка. Прага, 1517. Л. 4.

видим, здесь не простое изложение содержания, но также его интерпретация как символа будущей новозаветной истории.

Аннотации ко всем разделам книги Иова – это своеобразная полифония голосов-мыслей, раскрывающих диалогичность и противоречивость истины и добра, правды и красоты. Каждый персонаж утверждает ту или иную грань человеческого сознания в его полемической заостренности. Герой книги – многострадальный Иов акцентирует внимание на трагичности бытия. Его друзья, наоборот, утешают его, стремятся оправдать дисгармонию земной жизни небесной гармонией и справедливостью, призывая к терпению и покаянию.

В аннотациях к отдельным главам Екклесиаста Ф. Скорина акцентировал внимание на приоритете духовных ценностей жизни. Относительно одиннадцатой главы этой книги он заметил, что здесь мы «имамы науку добрую рассевати» (л. 16). Позже к образу сеятеля книжной мудрости не раз обращался русский и украинский первопечатник Иван Федоров. В книге Иисуса Сирахова, по мнению Ф. Скорины, раскрываются истоки («зачала») мудрости, справедливости, скромности, жалости, доброты и других моральных понятий.

Обращаясь через свои книги ко всему народу, Ф. Скорина широко использовал художественные возможности ораторского слова, основал в белорусской литературе жанр научно-просветительской, морально-дидактической и философской публицистики, сохранившей еще в себе признаки средневекового синкретизма.

Ф. Скорина-публицист имел своих предшественников. Отечественные истоки его публицистики следует искать в древнерусской и древнебелорусской литературе. Вместе с тем писатель, получивший образование в лучших для своего времени европейских университетах, творчески усвоил публицистические традиции античного красноречия, византийской и латинской патристики. Кроме того, на формирование Скорины как ученого и публициста оказала влияние ораторская проза западноевропейских ренессансных просветителей и деятелей Реформации. Его творчество характеризуется яркой публицистичностью – стремлением соединить текстологию, философскую, литературно-художественную и даже теологическую интерпретацию библейских книг с актуальными национально-патриотическими, морально-воспитательными и правовыми проблемами. Ф. Скорина был первым в Беларуси писателем, утверждавшим духовно-нравственную и эстетическую ценность родного языка. Эту мысль он многократно и ярко, в образно-художественной форме сообщал читателю в публицистических обращениях к нему (с. 11, 12, 15, 59, 60).

Таким образом, жанр предисловия в творчестве Скорины достиг достаточно высокого развития. А вот характерное для белорусской литературы XVI–XVII вв. силлабическое стихосложение здесь еще только зарождалось. Кроме стихотворной поговорки-эпиграфа к книге Есфирь белорусский первопечатник ввел в предисловие к книге Исход свободный перевод силлабическим стихом десяти ветхозаветных заповедей. Сравнительный анализ этого первого известного нам древнебелорусского силлабического стихотворения и соответствующего фрагмента Библии показывает, что десятую заповедь Скорина разделил на две, иудейский догмат «наблюдай день субботный, чтобы свято хранить его» заменил христианским: «помни дни светые святити» и, наконец, самое главное – полностью отбросил вторую заповедь («Не делай

себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху и что на земле внизу, и что в водах ниже земли, не поклоняйся и не служи им»), направленную в эпоху становления монотеизма против язычества, но в XVI в. непригодную для христианства, широко использовавшего все виды изобразительного искусства. Ф. Скорина, как и западноевропейские гуманисты, высоко ценил живопись и графику, а свои книги украсил многочисленными изображениями «того, что на земле внизу».

Исследования последнего времени³ подтвердили гимнографическое наследие белорусского просветителя: ему несомненно принадлежат содержащиеся в «Малой подорожной книжке» два акафиста – «Похвала пресладкому имени Господа нашего Иисуса Христа, глаголемая по вси дни» (с акростихом «Делал доктор Скоринич Францискус»), Иоанну Предтече (с акростихом «Писал доктор Скоринич Францискус»), стихи-молитвы, посвященные Гробу Господню, архангелу Михаилу, Богородице, апостолам, Николаю Чудотворцу и Кресту, а возможно, и другие гимнографические произведения. Термин «стихи», в особых случаях «стишки» или «припелы» применялся Скориной в традиционном средневековом смысле этого понятия – для обозначения читаемых нараспев и с соблюдением ритмического членения текстов библийских книг (с. 12, 14, 19, 66).

В предисловиях Ф. Скорины, образованного филолога и опытного переводчика, содержатся интересные суждения о смысловой адекватности передачи содержания из одной языковой системы в другую, особенно терминологической лексики. Относительно большинства ветхозаветных библийских книг издатель-первопечатник отметил, что они переведены им на родной язык (опубликованы его «повелением, працею и выкладом»). Что же касается книг новозаветных, объединенных в книге Апостол, то указание на «выклад» имеется в комментариях к Деяниям апостолов; относительно некоторых апостольских посланий издатель отметил: они им «выложены и вытиснены». Это, по-видимому, тоже означает в какой-то мере приближение их текста к старобелорусскому литературному языку. О других посланиях указывается, что они им напечатаны («доконаны», «вытиснены» или «выбиты»).

Важное смысловое значение имеют неодинаковые указания Ф. Скорины в послесловиях к гимнографическим произведениям «Малой подорожной книжки»: относительно акафистов подчеркнуто, что они окончены «працею и пилностью доктора Франциска Скорины из славного града Полоцька»; в отношении же канонов содержится лишь указание на окончание («доконан») и на «пилность», т.е. слово «праца» (труд, творчество) отсутствует (с. 156–159). Это дает основание предположить, что акафисты были в значительной степени результатом поэтического творчества просветителя (разумеется, они создавались по хорошо известным образцам), а каноны лишь воспроизводились из авторитетных источников. Пока бесспорно, что восточнославянский первопечатник стоял у истоков белорусского книжного стихосложения и литературного перевода.

³ См.: Русское стихосложение: традиции и проблемы развития. М., 1985. С. 223; Турилов А.А. Гимнографическое наследие Франциска Скорины в рукописной традиции // Проблемы научного описания рукописей и факсимильного описания памятников письменности. Л., 1981. С. 241–247.

Широко пользовался Ф. Скорина понятием символа, обозначая его словами «знамя», «знаменовать», «знаменование». В теологии он продолжал патристическую традицию интерпретации ветхозаветных книг Библии: все их сюжеты, образы и действующие лица рассматривались не только в прямом, контекстуальном, но и в переносном, символическом значении. В результате этого основные события и мотивы Ветхого и Нового Завета приобрели у него вид симметрического соответствия материального и духовного, общественного и Божественного, земного и небесного, имманентного и трансцендентного, исторического (в конкретных пространстве и времени) и вечного (вне пространства и времени). Например, двенадцать судей Израилевых, руководивших народом на основе родоплеменной демократии, по его мнению, символизировали будущих двенадцать апостолов Христовых (см. С. 113). А в предисловии к книге Плач Иеремии Скорина раскрывал символическое значение букв древнееврейского алфавита: девятая буква символизирует добро, десятая – начало, четырнадцатая – вечность, восемнадцатая – правду и т.д. Одну из самых поэтических книг Библии – Песню песней просветитель считал целиком символической во всех своих темах, образах и мотивах: «жених» символизирует Иисуса Христа, «невеста» – христианскую Церковь, женихова дружина – апостолов, «отроковицы» – детей Церкви и, наконец, «...пятый глас есть сонмища жидовскаго, они же для неверия своего не прияша закона Христова»⁴. В соответствии с такой символизацией Скорина «драматизировал» переведенную им книгу, акцентировал внимание читателя на ее лицах-символах «червлёным» шрифтом – киноварью.

Символика в комментариях Ф. Скорины к Библии несет в себе определенное художественное содержание, являясь не только средством экзегезы (толкования неясных мест в религиозной литературе), но и ее эстетической интерпретации. В этом эстетическом смысле символ есть категория художественного познания, отражающая многогранность максимально обобщенных образов, их условно-знаковое смысловое обозначение. Относительно своих объектов (реальных, мифологических или эстетических) символы являются их многозначными образными моделями, вмещающими в себя их возможные интерпретации и переходы от общих характеристик к частным особенностям.

Сущность художественного символа раскрывается в сопоставлении с близкими по значению, но более однозначными по смыслу понятиями образа, знака и аллегии. Каждый символ несет не только переносное, но и прямое образное выражение; в то же время и художественные образы (за исключением плоскостно-рационалистических) содержат в себе определенный символический аспект, особенно в выразительных средствах. Однако в сравнении с обычным, «несимволическим» образом символ выходит за пределы своего предметного значения к более широким и переносным смысловым обобщениям. В отличие от утилитарно-бытовых знаков (например, от системы дорожно-транспортной сигнализации), общественно-

⁴ См.: Книга премудраго царя Саломона, рекомая Песнь песням починається, зуполне выложена на руский язык доктором Франьциском Скориной с Полоцька. Прага, 1517. Л. 2.

политических знаков-символов (гербов, знамен, званий, наград), научно-философских понятий, математических формул и терминов, ценность которых – в их однозначности, содержательность художественной символики как раз в ее смысловой вариантности, чаще всего не поддающейся исключительно рационалистической интерпретации и постигаемой при помощи художественной интуиции. Далее, если аллегория – это только персонификация, однозначное олицетворение определенной абстрактной идеи или понятия, то в художественном символе образная выразительность сохраняет свою относительную самостоятельность и содержит в себе множество смысловых значений объекта.

Символизм был у самых истоков духовной культуры, начиная с мифологии, в которой реальной или выраженной в ранних художественных формах предметности придавался первичный, слабо дифференцированный в моральных и эстетических отношениях духовный смысл, олицетворенный в образах языческих богов. Однако их осознание как символов относится к более поздним, развитым формам культуры (фольклор, раннехристианская литература, ренессансное искусство). Для самого же мифологического сознания символизм не характерен, потому что он предполагает мыслительную рефлексию, четкую дифференциацию объекта и субъекта, конкретного предмета-образа и его смыслового значения.

Диалектику соотношения символа и художественного образа впервые раскрыл Гегель, выделивший символическую форму искусства в качестве первого этапа развития мировой художественной культуры⁵. Проблему символизма в реалистическом искусстве обосновал советский филолог и эстетик А.Ф. Лосев⁶. Символическая образность характерна для средневековых писателей и христианских просветителей Беларуси (взгляд на земную красоту как символическое проявление Божественного совершенства и поэтизация весны как символа духовного возрождения у прп. Кирилла Туровского), для средневековой архитектуры и изобразительного искусства (христианская концепция возвышенного в церковной архитектуре и живописи).

Художественные символы широко представлены в белорусском фольклоре: здесь и общие для восточнославянских народов представления о свете и его земных модификациях (огонь, белый, красный и зеленый цвета, драгоценные камни и металлы как символы жизни, добра и красоты), и специфически национальная образная символика, которая позже широко использовалась в белорусской литературе.

В комментариях Ф. Скорины нет четкого разграничения понятий религиозной и художественной символики. Это также свидетельствует о синкретизме его мировоззрения. И все же анализ контекста, в рамках которого писатель пользуется данным понятием, позволяет нам аналитическим путем выделить в его произведениях художественно-эстетический аспект категории символа. Обратим внимание на одну особенность: символическое значение Ф. Скорина придавал прежде всего тем библейским книгам, которые отличаются художественной образностью и

⁵ См.: Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 4 т. М., 1968–1973. Т. 2. С. 13–138.

⁶ См.: Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.

эстетической ценностью. Выше уже упоминалась символическая интерпретация им книги Песнь песней. В предисловии к двум изданиям Псалтыри (1517 и 1522 гг.) он избегал понятия символа, однако имплицитно (в неявной форме) рассматривал псалмы в качестве предельно обобщенного символического выражения моральных, познавательных, эстетических и теологических ценностей. По его мнению, пророки постигали сущность добра и зла, жизнеописания Святых Отцов учат нас мудрой жизни, а притчи и поговорки – добрым привычкам. «Псалтырь же, – считает Скорина, – едина вся тые речи в себе замыкает и всех тых учить и все проповедует»: лечит болезни тела и души и смягчает сердце и разум, изгоняет тоску, укрепляет дружбу людей, пробуждает в них любовь к человеку и ко всему живому. «Псалом жестокое сердце мягчит и слезы с него, якобы со источника, изводит. Псалом есть ангельская песнь, духовный темьян, вкупе тело пением веселит, а душу учит... Там есть справедливость, там есть чистота, душевная и телесная. Там есть наука всякое правды. Там мудрость и разум досконалый. Там есть милость и друголюбство без лести, и вси иншии добрые нравы якобы со источника оттоле походят» (с. 10, 154), – писал Ф. Скорина. Одним словом, Псалтырь у Скорины – это символ всех духовных ценностей, драматическое становление которых отразила Библия, суммировав результаты всей древней культуры.

Относительно трагической жизни Иова первопечатник отмечал, что она символизирует муки постижения истины, а поэтому и самого героя этой трагедии, набожного Иова, символически называют пророком в том смысле, что он страданиями своими гениально предвидел и предвосхитил будущие события становления христианской религии. С наибольшей полнотой символизм проявился в пословицах и поговорках, известных древним книжникам как притчи. Ф. Скорина первым в белорусском литературоведении обратил внимание на их символический, переносный смысл, потому что они «всегда иную мудрость и науку знаменуют, а иначея разумеють, нежели молвены бывають, и болши в себе сокритых тайн замыкають, нежели ся словами пишутъ»⁷. Он часто использовал понятие символа («знамя, знаменование»), чтобы показать двойной смысл так называемых эзотерических (тайных, доступных лишь посвященным) книг – внутренний, символический, известный только мудрым и общедоступный (с. 19, 60–62, 101–104).

Символ для белорусского первопечатника – это «образ мудрости», который скрывает «в кратких словах великий и многый разум» (с. 25). Отдельные сентенции Екклесиаста как будто противоречат одна одной; на самом же деле, как подчеркивает Скорина, они в символической форме выражают неодинаковые ценностные ориентации не только людей разных, но и одного и того же человека в разные периоды его жизни. В предисловии к книге Иисуса Навина он снова возвращается к христианской интерпретации ветхозаветной истории как символа новозаветных идеалов, ценностей: «зямля Ханаанская», или Палестина, «знаменует Царство Небесное и горний Ерусалим»; переход народа во главе с Иисусом Навином в Землю обетованную символизирует будущий приход Иисуса Христа, который «уведе верующих в

⁷ Книга Притчи Соломона. Прага, 1517 (изд. Ф. Скорины). Л. 3.

него в Царство Небесное, еже есть земля живых» (с. 53). Однако если учесть, что, согласно средневековой и частично ренессансной эстетике, вся природа-вселенная во всем многообразии своей красоты – это совершенное произведение наивысшего художника – Бога, а красота земная символизирует красоту духовную, источник которой – Бог, то и традиционный теологический символизм с его параллелизмом Ветхого и Нового Завета имеет прямое отношение к художественному символу.

Символический образ сравнивался Ф. Скориной с зеркалом, в котором видится все богатство конкретного, земного содержания этого образа. Героический поступок Юдифи символизирует естественную для всех людей любовь к своей Отчизне, к земле, где мы «зродилися и ускармлиены суть» (с. 59). В каждой библейской книге просветитель видел фабульное, всем понятное содержание: «Не толико докторове, а люди вчыеные в них разумеют, но всякий человек простой и посполитый» (с. 60–62) – и вместе с тем содержание внутреннее, духовное, или символическое: «Написаны суть воистину сии книги внутрь духовне е (их) разумеющим...» (с. 60). Библия в целом, по его мнению, символизирует, с одной стороны, все бытие, и в первую очередь историю человечества, с другой стороны, каждая из ее книг выступает в качестве символа конкретной науки и определенного искусства – грамматики, арифметики, геометрии, астрономии, логики, музыки, риторики (см. с. 62–63).

В предисловии к первой книге Бытия Ф. Скорина приблизился к символической интерпретации Библии, что было характерно для мировоззрения ренессансных гуманистов. «Необходимо знать, – писал он, – что из всех книг старого закона (имеется в виду ветхозаветная часть Библии. – В.К.) “Книги Бытия”, начало и конец книг Езекииля-пророка и “Песнь песней” Соломона-царя наиболее трудные для понимания».

Речь идет, безусловно, не о повествовательном содержании этих книг: оно простое и общепонятное. Просветитель имел в виду их внутренний, переносный, «духовный», т.е. символический, смысл. Однако он не сделал того последнего шага, который означал бы переход от средневековой теологии к науке, – не признал чисто символического значения многих сюжетов, образов и мифов Библии, сославшись на христианскую веру во «всемогущего во троици единого Бога, в шести днех сотворившего небо и землю и вся, еже суть в них» (с. 72). В соответствии с христианской традицией Скорина объяснял символическое значение библейских мифов, особенно широко представленных в книге Исход. Египетское рабство сынов Израилевых, по его мнению, символизировало духовную неволю; Купина неопалимая «ясне знаменовала зачатие без семени Сына Божия»; жезл Моисея, превратившийся в змею, символизировал соединение во Христе божественной и человеческой природы; послание Моисея фараону – пришествие Христа на землю; пасхальный агнец – «невинную муку Господа нашего знаменовал»; переход сыновей Израилевых через Красное море – будущее крещение; манна небесная, данная евреям в пустыне, – христианское причащение (с. 77–78).

Жертвоприношения и другие обряды ветхозаветной Церкви, пророчества Даниила также объяснялись Скориной как символы христианского содержания (с. 83–87, 102–105), причем писатель позволял себе свободную интерпретацию отдельных образов и сюжетов Библии. Порой он углублялся в лингвистический анализ древнееврейских слов, чтобы раскрыть их символический смысл (например,

в предисловии к книге Плач Иеремии, где объясняются символические значения названий каждой из двадцати двух букв азбуки). Название последней буквы – «таф», по мнению Скорины, обозначает «знамена», т.е. символы (с. 112).

Во всех случаях, когда речь идет о символических значениях художественных образов библейских сюжетов и мифов, Ф. Скорина подчеркивал их внутренний, неявный, духовный смысл. С учетом мировоззрения писателя, согласно которому Библия является двойным символом – реальной истории человечества, с одной стороны, совокупности наук и искусств, с другой стороны, можно полагать, что вся культура представлялась ему в двух своих аспектах – внешнем, отражающем внешний, материальный пласт бытия, и внутреннем, направленном на познание его скрытого, неявного, духовного смысла.

Насколько «символически насыщенное» мировоззрение Ф. Скорины отражалось в художественном графическом материале его книгоиздательской деятельности? Этот вопрос заслуживает тщательного исследования с учетом достижений отечественного и мирового искусствоведения. Ограничимся предварительными замечаниями и высказываниями гипотетического характера. Наиболее многозначным и загадочным символом здесь является, безусловно, герб, эмблема просветителя, которая, по мнению исследователей, была одновременно его особой монограммой и печатным знаком издательства. Отдельные художественные компоненты этого символа – солнце в образе человека в фас и луна с человеческим профилем – встречались в европейских изданиях, предшествовавших скорининским, например во «Всемирной хронике» Г. Шеделя (1493) и в «Евангелии» И. Грумге-ра (1514). Но в гравюрах Скорины они впервые соединены таким образом, будто солнце выглядывает из-за месяца, освещая его своими лучами. В свое время Н. Щекотихин высказал предположение, что Скорина отразил в нем солнечное затмение, происшедшее в 1486 г. и, может быть, совпавшее с годом рождения белорусского первопечатника. Принимая это объяснение как возможную гипотезу, исследователь скорининских гравюр Л. Борозна считал, что главный смысл этого символа – победа света над тьмой, потому что в представлении белорусов солнце символизирует свет, тепло, а луна – тьму, ночь⁸. Нельзя не согласиться, что последнее объяснение наиболее соответствует просветительской миссии Скорины и его гуманистическому мировоззрению. Однако если исходить из истоков белорусского фольклора, то возможна также другая интерпретация луны и солнца – не как антагонистических, а как гармоничных взаимодополняющих начал бытия – природы и разума, материи и духа, что как раз доминировало в пантеистической философии ренессансных гуманистов.

Элементы символизма в той или иной мере присутствуют во всех иллюстрациях к книгам Ф. Скорины, потому что они, как правило, выходят за рамки простой информации относительно внешнего, фабульного содержания. Гораздо меньше их в чисто иллюстративных, сюжетно-тематических гравюрах, помещенных на титуль-

⁸ Гравюры Францыска Скарыны: уступны артыкул, сістэматызацыя гравюр і мастацтвазнаўчы аналіз Л. Баразны. Мн., 1972.

ных листах к библейским книгам Юдифь, Эсфирь, Исход, Второзаконие, Иисус Навин и др. Они выделяются реализмом, театральностью композиций, выразительной информативностью сюжета и изобразительных средств. Так, гравюра «Дочь фараона нашла Моисея-дитя в воде» точно воспроизводит фабулу одноименной библейской легенды, не имея никакого отношения к скорининским объяснениям книги Исход как символического прообраза духовного освобождения людей через Иисуса Христа. Однако другие гравюры того же типа несут символическую нагрузку, олицетворяя патриотизм («Эсфирь перед Асвером», «Юдифь и Олаферн»), объединение всего народа вокруг своих предводителей перед лицом опасности («Переход через Иордан», «Моисей перед народом», «Израилены полки около храма», «Помазание Давида»), красоту сельского труда («Руфь в поле») и др.

Гравюры другого типа характеризуются большей условностью, меньшей привязкой к конкретным литературным или мифологическим сюжетам. Их символизм очевиден, а порой специально подчеркивается автором. Так, образ мужественного Самсона, победившего льва, символизирует победу духовного, человеческого начала над природным; сюжет диспута (иллюстрация к книге Иисуса Сирахова) выявляет диалогичность истины, принцип «учительства». Гравюра «Благовещение» не столько иллюстрирует книгу Премудрости Соломона, состоящую из философских сентенций, сколько выявляет ее символическое толкование в христианской традиции, согласно которой Истина, или Божественное Слово, проявилась в образе Иисуса Христа; поэтому тот, кто хочет постичь ее, молитвенно склоняется перед Сыном Божиим. Идиллия «Бог в раю» может быть воспринята и в символическом плане – как радость творчества, особенно если учесть средневековую и ренессансную концепцию Бога как первого «художника», создавшего первое и самое совершенное «произведение» – Вселенную. Образы двух херувимов на киоте («Скрини Завета», «Малитовница») символизируют скорее центральную категорию ренессансной эстетики – пропорцию, гармонию и красоту, чем предназначенную им «охранительскую» функцию. Наконец, сюжет таких иллюстраций, как «Бичевание Иова», представляет собой обычное для эпохи Скорины телесное наказание раба или слуги, которое исполняет, однако, «нечистый», или бес, – символ зла и несправедливости.

Классическая мифология – неотъемлемая часть античной художественной культуры – возрождалась гуманистами XV–XVI вв. и стала одним из источников ренессансной науки, литературы, искусства. Однако для новой, христианской в своей основе культуры сюжеты, образы и мотивы античной мифологии утратили субстанциально-онтологическое значение и приобрели главным образом символический смысл. Ученые и художники эпохи Возрождения вносили в классические мифы новое содержание, продиктованное их взглядом на человека как на творца-созидателя, активно вторгающегося в мир, преобразующего социоприродное бытие по законам разума и красоты. По их убеждению, нет мифа, которого нельзя было бы вывести из реальной человеческой истории. Однако символическая трактовка языческой мифологии не коснулась Библии: согласно ренессансным концепциям, признавался не только символический, но и буквальный смысл Священной истории, Ветхого и Нового Завета. Предпринимаемая идеологами протестантизма попытка рационализировать ее, согласовать с разумом формальной логики привела в отдель-

ных случаях к атеистическим выводам, подготовившим рационалистическую критику всей христианской литературы идеологами Просвещения XVIII – начала XIX в.

Западноевропейские ученые-гуманисты XVI в. создали своеобразную энциклопедию древней культуры, систематизирующую античную мифологию с научных позиций. В Беларуси и Литве такой труд впервые выпустил в 1627 г. новолатинский поэт, философ и теоретик литературы М.К. Сарбевский под названием «Боги язычников, или Теология, философия природы и этика, политика, экономика, астрономия и прочие искусства и науки, содержащиеся в древних мифах языческой теологии»⁹. Белорусские просветители XVI в., в том числе Ф. Скорина, по-видимому, хорошо знали мифологию по университетским курсам «античных древностей» и, возможно, из сочинений европейских гуманистов, но они отдавали предпочтение основным источникам христианской культуры, прежде всего Библии, не без основания видя в ней итог многовекового становления духовных и культурных ценностей. Естественно поэтому, что Ф. Скорина толковал ветхозаветные мифы как события реальной истории, имеющие, однако, не только плоско событийный, но и символический смысл, относящийся не только к прошлому, но и к настоящей и будущей жизни. Все же и он позволил себе известную вольность, недопустимую для теолога, но вполне понятную для учителя и просветителя. Речь идет о заметной модернизации ветхозаветных сюжетов и иллюстрирующих его Библию гравюрах. Вместе с попытками научной интерпретации этой книги в предисловиях Ф. Скорины гравюры содействовали демифологизации библейских книг, их включению в контекст мировой культуры.

© Конон В.М., 2011

⁹ *Sarbiewski M.K. Dii gentium (Bogowie pogan)*. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1972.

РАННЕПРОТЕСТАНТСКАЯ ЭТИКА В БЕЛАРУСИ*

Религиозно-нравственное сознание эпохи Возрождения и Реформации – с. 109; Реформационно-обновленческие тенденции в этике Франциска Скорины – с. 118; Гуманизм и антипротестантская направленность этики Миколая Гусовского – с. 123; Реформационная этика Михалона Литвина – с. 124; Этические идеи несвижского Катехизиса – с. 126.

Свойственные белорусскому обществу моральные пороки – потеря чувства личной ответственности за общее дело и качество труда; люмпенское отношение к собственности, как общественной, так и частной; иждивенство; социальная апатия – неистребимы до тех пор, пока человек не обретет подлинной экономической свободы, станет полноценным собственником, хозяином своего дела и самого себя. Альтернативы, как показал исторический опыт, нет. Призывы к дисциплине, порядку, самоотверженному и героическому труду, идеологические, патриотические и прочие заклинания малоэффективны. Это, конечно, не значит, что в деле воспитания человека духовная культура вторична. Духовность и экономика диалектически взаимосвязаны. Духовность возрождается через экономику, а экономика, в свою очередь, – через духовность. Таков опыт истории. Ситуации, аналогичные нынешней, уже встречались в истории, и человечество находило из них выход, радикально обновляя, совершенствуя и перестраивая наряду со своим материальным бытием свое сознание, мировоззрение, моральные ориентиры и ценности. И прежде всего это нравственный опыт эпохи Возрождения и Реформации, в том числе опыт отечественный, белорусский.

Религиозно-нравственное сознание эпохи Возрождения и Реформации

Возрождение как эпоха радикальной перестройки европейской культуры, общественного сознания и Реформация как мощное религиозно-церковное и общественно-политическое движение за обновление христианства существенно повлияли на развитие европейской этической мысли. Образовалась новая христианская конфессия – протестантизм – со своей своеобразной теологической доктриной и моральным учением. В связи с Возрождением и Реформацией значительное изменение претерпела католическая философия и этика. Ренессансными идеями, как известно, были «заражены» не только ремесленники, купцы, интеллигенция, значительная часть крупных, средних и мелких феодалов, но и представители католического клира, вплоть до кардиналов и Римских Пап. Прямо или косвенно

* Публикуется по: Подокшин С.А. *Беларуская думка ў кантэксьце гісторыі і культуры*. Мн., 2003.

Возрождение и Реформация затронули православие, в частности ряд православных церковных и светских деятелей Беларуси, Украины и даже России.

Новая мировоззренческая установка эпохи Возрождения – ренессансный антропоцентризм (концепция самодовлеющей ценности земной жизни человека) – содействовала секуляризации этического сознания общества, преодолению христианско-аскетического идеала. Возросла роль ценностей жизни, материальных благ, духовных ценностей, непосредственно не связанных с верой, – интеллекта, знания, гражданственности, патриотизма, светской культуры. На смену типичной для классического Средневековья житийной религиозно-философской литературе пришли философско-этические трактаты, в которых рассматриваются нравственные понятия не религиозного аскета, а светского человека – государя, должностного лица, подданного, причем внимание сосредоточивается в основном на его социально-этических и политических обязанностях, при этом, разумеется, не исключаются его обязанности перед Богом и религией.

Фундаментальной установкой ренессансного сознания является новая трактовка понятия свободы, а именно как возможности человека максимально развивать свои творческие способности, познавать мир и самого себя, преобразовывать существующую реальность, открывать новые континенты, созидать новую экономику, исправлять религиозную и социальную жизнь, нравы общества, влиять на политику и т.п. Данная ренессансно-гуманистическая установка послужила исходным пунктом развития раннебуржуазного индивидуализма, сыгравшего огромную роль в становлении новой этики. И Гегель, и Маркс, на наш взгляд, совершенно справедливо считали новое представление о свободе стержневым понятием гуманистического мировоззрения эпохи Возрождения.

Традиционное, ортодоксально-средневековое христианство ограничивало духовно-нравственную свободу человека, ее реализация оказывалась невозможной вне церковных рамок. Мораль, нравственность увязывались, главным образом, с выполнением человеком религиозно-церковных предписаний и меньше с его внутренней, имманентной духовной природой. Такая трактовка, как известно, вызывала несогласие у многих христиан еще во времена Августина, а именно у пеллагиан, считавших, что и добро, и зло человек выбирает свободно. Новое понятие свободы было выработано мыслителями эпохи Возрождения, причем не только западноевропейского (Пико делла Мирандола¹), но и восточноевропейского (Лев Сапега, Лаврентий Зизаний, социниане).

Отмечая фундаментальную роль в ренессансно-гуманистическом мировоззрении принципа свободы, его огромное значение для возрожденческой, в том числе и радикально-протестантской, этики (в основе умеренно-протестантской доктрины лежала идея предопределения), нельзя обойти проблему диалектики свободы, проблему превращения свободы в свою противоположность – несвободу, проблему «обратной стороны титанизма», как ее сформулировал А.Ф. Лосев.

¹ «Не дам мы тебе, о Адам, – писал итальянский гуманист в своей знаменитой речи "О достоинстве человека", – ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанности ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению».

Дело в том, что человек эпохи Возрождения являлся свидетелем чрезвычайно эффективных результатов своей свободной деятельности – моральной, социальной, политической, творческой; он видел, что его жизненный успех в основном зависит от его индивидуальных способностей – таланта, энергии, разума, мужества, торговой и финансовой предприимчивости, сметки. Отсюда проистекала стихийно-индивидуалистическая ориентация человека, «который мечтал быть решительно свободным от всего объективно значимого и который признавал только свои внутренние нужды и требования»². Что касается восточноевропейского ренессансного гуманизма, то в нем идея субъективной свободы в большей степени, чем в западноевропейском, была обусловлена идеей общего блага, как мы можем видеть на примере этики Ф. Скорины, В. Тяпинского и др.

Характерной особенностью ренессансного сознания, и в частности этической мысли эпохи Возрождения и Реформации, являлся натурализм как принцип интерпретации природно-социальной действительности, человека и его внутреннего мира. Ренессансные мыслители, анализируя процесс становления моральных понятий, стремились вывести их преимущественно из естественной природы человека, его разума, воли, материальных и духовных интересов и потребностей. «Многие воображали себе республики и княжества на деле невиданные и неслыханные, – писал Макиавелли в своем трактате “Государь”, – ведь между тем, как люди живут, и тем, как они должны были бы жить, – огромная разница, и кто оставляет то, что делается, ради того, что должно делаться, скорее готовит себе гибель, чем спасение»³. Элементы натуралистически-прагматической этики Макиавелли оказали влияние и на некоторых мыслителей Беларуси, в частности на А. Волана, автора трактата «О государе и свойственных ему добродетелях». В другом своем сочинении – «Рассуждения о первых десяти книгах Тита Ливия» – итальянский гуманист утверждал, что нравы зависят от образа жизни, воспитания, общественного интереса и т.д.⁴

Исследуя естественные истоки нравственных представлений человека, ренессансные гуманисты не отрицали их Божественного происхождения. Духовный мир человека трактовался как синтез Божественного и естественного. Именно такая позиция наиболее характерна для представителей восточноевропейской ренессансно-гуманистической мысли. Мыслители эпохи Возрождения полагали, что «естественная природа» в человеке равноценна его Божественной природе и эти два начала следует не противопоставлять, как это делала предшествующая христианско-аскетическая традиция, а сочетать, гармонизировать⁵. Такого рода взгляд на духовно-нравственную природу человека характерен для Скорины, умеренно-протестантских мыслителей Беларуси – С. Кошутского, А. Волана, радикально-протестантских – С. Будного, В. Тяпинского и др.

² Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 137.

³ Цит. по: Юсим М.А. Этика Макиавелли. М, 1970. С. 10.

⁴ См. там же. С. 79.

⁵ См.: Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980. С. 41.

Здесь же заметим, что возрожденческая идея материально-идеального синтеза, на Западе не без влияния христиански переосмысленного платонизма, а в восточноевропейском регионе не без влияния ареопагитических идей (это, в частности, прослеживается и во взглядах Скорины), получила развитие в философии русского религиозного Ренессанса (Вл. Соловьев, П.А., Флоренский, С.Н. Булгаков, князя Е.Н. и С.Н. Трубецкие, А.Ф. Лосев). Главной задачей русские философы считали «найти такое сочетание идеального и материального начал, которое закрепляло бы за последним смысл, ценность и красоту»⁶. Как отмечает С. Хоружий, на основе многовековой практики религиозных подвижников в православии в XIV в. было соборно закреплено положение, согласно которому тварное бытие соединяется с Богом не по сущности, а по энергии, т.е. в своем волевом стремлении и помыслах. Это положение исходило из догмата о Божественных энергиях, соединении энергии человека с мировой Божественной энергией, Благодатью. Данное учение («умное делание») лежит в основе исихазма, христианско-аскетической трактовки человека, на основе которой и в Византии, и в восточнославянском регионе осуществлялась православная духовная практика. Она отлична от античного неоплатонизма, поскольку устремлена не к созерцанию идеи, а к достижению Благодати, соединению с Божественным светом посредством борьбы со страстями, духовного падения и взлета, греха и покаяния и т.д. Следует согласиться с С. Хоружим, что этот православно-христианский экзистенциализм составляет своеобразие одной из основных линий отечественной этической мысли. Другие течения представлены (своеобразие Беларуси, как известно, в доктринально-этическом плюрализме) католической, протестантской и униатской традицией.

Поскольку мы анализируем раннепротестантскую этическую мысль в Беларуси, кратко остановимся на выяснении роли Реформации в становлении нового мировоззрения и обновлении морального сознания общества. Многие авторитетные мыслители (Г.-В.-Ф. Гегель, К. Маркс, Ф. Энгельс, М. Вебер и др.) считали Реформацию частью Возрождения, хотя существовали и существуют иные мнения⁷. Согласно Гегелю, – и мы разделяем его точку зрения – Реформация представляет собой гуманистический переворот в развитии общественного, в частности религиозного, сознания, процесс возрождения независимого от внешних авторитетов субъективного мышления, благодаря которому стало возможным развитие новой философии и науки⁸. Ф. Энгельс, как известно, определял Реформацию как «буржуазную религиозную революцию», «теоретико-гуманистическое движение в теологической и церковной сфере»⁹. Гегелевско-энгельсовская концепция, однако же углубленная и существенно развитая, лежит в основе фундаментального исследования российских ученых «Философия эпохи ранних буржуазных революций» (М., 1983), в ко-

⁶ Хоружий С. Проводы русского идеализма: Размышления на полях книги А.Ф. Лосева «Владимир Соловьев и его время» // Литературная газета. 1991. 18 сент.

⁷ См.: Культура эпохи Возрождения и Реформация. Л., 1981.

⁸ Гегель Г.-В.-Ф. Соч. Т. IX. М., 1932. С. 52.

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 506, 493.

торой авторы приходят к выводу, что европейская Реформация сыграла огромную роль в становлении буржуазного общественного сознания и новой этики.

Какими чертами своей доктрины протестантизм способствовал этому? В основе идеологической доктрины протестантизма лежат:

- 1) обращение к раннехристианскому учению, так сказать, к его первозданной, не искаженной последующей богословской традицией чистоте, заключенной в Библии;
- 2) новое, оригинальное прочтение самого Священного Писания.

В протестантизме неизмеримо высок авторитет Христа, который, с одной стороны, наделен высоким теологическим статусом (он спаситель людей, дарует им вечную жизнь), с другой стороны, он униженный и распятый на кресте человек, что сближает его с миром. Христос вводит Бога в посюсторонний мир, утверждает значение личности как таковой. Для него и его учеников не имеет значения ни богатство, ни знатность, ни ученость. «Царствие Мое – не от мира сего», – говорит он. В этом положении протестантизм находит опору, протестуя против догматически ориентированного, иерархически организованного средневекового христианства – католицизма, выражая духовные, социально-политические и экономические интересы бюргерства, передового дворянства и духовенства. В протестантизме к минимуму сведено значение церковности, иерархии, внешнего авторитета и в качестве основы веры провозглашается непосредственное духовное взаимодействие со Словом Божиим, заключенным в Евангелии, т.е. авторитет индивида, личности. Исследователями этот важнейший момент протестантской доктрины рассматривается как духовная революция. «Революция началась в мозгу монаха»¹⁰, – сказал о Лютере К. Маркс. Именно данный постулат сыграл огромную роль в становлении индивидуалистического раннебуржуазного сознания, политической доктрины новоевропейской демократии, новой этики. Революция, начавшаяся «в мозгу монаха», захватывает последовательно все аспекты религиозного учения. И очень скоро внутренняя логика данной концепции приводит (особенно ясно это видно у Цвингли и Кальвина) к распространению революционных выводов, сделанных в религиозной сфере, на дела земные, светские¹¹.

В сфере онтологии для протестантизма характерно гораздо большее по сравнению с иными христианскими конфессиями противопоставление Бога и мира. Поскольку Бог не соизмерим ни с чем иным, он принципиально недоступен разуму, а поэтому и наши моральные действия не могут принести нам спасения. В то же время все поступки – и большие, и малые – предопределены волей Божией. Величие Бога подчеркивает ничтожество человека, в этом направлении протестантизм идет дальше католицизма. Грехопадение не дает человеку никаких шансов на спасение посредством личных усилий, поскольку его природа безнадежно повреждена. Поэтому спасение может быть только даровано человеку, причем не за его заслуги, а по свободному и произвольному решению Бога. Это унижение человека обо-

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 422.

¹¹ Философия эпохи ранних буржуазных революций. С. 71.

рачивается в протестантизме разрушением всей средневековой – и социальной, и духовной – иерархии, уравниванием знатных с простыми, духовных с мирянами.

В отличие от средневековой католической теологии, которая положительно относилась к Богопознанию, протестанты (во всяком случае, ранние, умеренные) учили о бессилии разума человека в постижении Бога. Они рассматривали Библию единственным источником Откровения. «Сами мы можем узнать, что такое Бог, еще меньше, чем жук может узнать, что такое человек. Поэтому человек может узнать, что такое Бог, лишь от самого Бога»¹², – писал Цвингли. Складывается представление, что протестантский иррационализм – это шаг назад по сравнению со схоластикой. Однако это не совсем так. Католицизм отдавал право на истину Церкви, теологам, которые определяли, ссылаясь на Священное Писание, что есть истина. Реформаторы перевернули данный постулат «с головы на ноги». Не Церковь и теологи определяют истинность Священного Писания, а, напротив, Священное Писание является той духовной инстанцией, которая выносит приговор об истинности церковных декретов и теологических умозаключений. Авторитет Священного Писания выше авторитета Пап, епископов, теологов, церковной иерархии в целом. Утверждение Священного Писания в качестве первоисточника Божественной истины являлось в то же время умалением и даже отвержением догматических и административно-иерархических авторитетов, освобождением от них индивидуального человеческого разума, разума мирянина, простого человека¹³.

Итак, Священное Писание есть первоисточник Божественной истины. Но как все-таки эта истина извлекается из Библии? Посредством взаимодействия со Святым Духом. Что же такое в понимании реформаторов Святой Дух? В конечном счете оказывается, что это разум, интеллектуальная и моральная интуиция простого, рядового человека, не только духовного, но и мирянина. И никакие теологические и церковные авторитеты над ним довлеть не могут, индивидуальный разум свободен. Разум всех людей един, равноправен.

Некоторые реформаторы (особенно это хорошо видно на примере Симона Будного) приходят к выводу, что к Священному Писанию следует подходить как к любому тексту – историческому, теологическому, философскому и т.д. Радикально меняется принцип экзегетики. На смену традиционному средневековому пониманию библейских текстов как неких аллегорий и иносказаний, в которых зашифрован сакральный Божественный смысл, пришло новое их понимание: некоторые протестанты, особенно радикальные, стали подходить к Священному Писанию как к обычному тексту, при исследовании которого используются обычные научные методы, в данном случае – методы гуманистической текстологии. Пример такого подхода к текстам Священного Писания вслед за Эразмом Роттердамским показал С. Будный в своих знаменитых предисловии и комментариях к Новому Завету, изданному в 1574 г. в Лоске. Вольно или невольно радикалы пришли к выводу, что би-

¹² Там же. С. 77.

¹³ Именно поэтому пронизательные мыслители типа А. Курбского увидели в Скорине прообраз реформатора-протестанта и сравнивали его деятельность с деятельностью Гуса и Лютера.

блейские тексты могут быть искажены бессознательно или даже сознательно; мало того, они полагали, что библейские тексты могут содержать ошибочные утверждения, поскольку апостолы, составлявшие их, все-таки были людьми. Все это вело к адогматизации Священного Писания, становлению принципа свободы в познании как Божественной, так и естественной истины.

Основой протестантской аксиологии и этики является учение о спасении. Согласно католической (да и православной) доктрине, спастись, т.е. обрести вечную жизнь, человек может только через Церковь, посредством соблюдения определенных внутренних и внешних ритуалов, которые невозможны без участия священнослужителей. Именно Христос вручил Церкви «двери от рая», и только Церковь решает загробную участь человека. Таким образом, согласно католицизму, для спасения искупительной жертвы Христа недостаточно, необходима еще и церковная санкция. Для спасения необходимы не только морально-этические поступки, но и выполнение формальных церковных предписаний: посещение церкви, регулярная исповедь, отпущение грехов, причащение и т.п., причем приоритет имеют именно церковные обряды и предписания. В конечном счете это привело к этическому цинизму, когда «путь в рай», т.е. церковное отпущение всех, даже самых тяжких грехов, стал возможным посредством покупки индульгенций.

Протестантские идеологи радикально пересмотрели проблему спасения. Спасение не заслуживается, оно даруется Богом. Тем самым теряет свой основной смысл формальное религиозно-церковное рвение. Основное, что необходимо для достижения спасения, – это вера в искупительную жертву Иисуса Христа. Все остальное достигается человеком в результате добросовестного исполнения им повседневного мирского долга. «Я не советую кому-либо входить в какой-либо монашеский орден или принимать священство... если только он... не понимает, что узы монахов и священников, какие трудные и святые они ни были бы, ни на йоту не отличаются в глазах Бога от трудов крестьянина в поле или женщины, работающей по хозяйству»¹⁴. (См. гравюры в скорининской Библии – на титульных листах книг Руфь и Царств.) Именно в повседневной деятельности, в выполнении своих трудовых и гражданских обязанностей человек должен проявлять максимальную активность, стремиться к идеалу. Как поступать – об этом человек должен советоваться прежде всего со своей моральной интуицией, совестью. В этом деле нет нужды в каких-либо предписаниях извне, посредничестве священнослужителей, мудрости философских трактатов. То моральное решение, которое человек принимает, соответствует его духовным и физическим силам, оно все равно далеко отстоит от евангельского идеала. Реальные поступки человека всегда содержат в себе элемент нравственного компромисса. Тем самым утверждалась, во-первых, индивидуальная нравственная свобода человека, во-вторых, его личная ответственность за свои деяния. В этом будет состоять специфика раннепротестантской этики, хотя впоследствии многие протестанты, и в их числе кальвинисты, американские пуритане, пы-

¹⁴ Философия эпохи ранних буржуазных революций. С. 89.

тались обратиться к сугубо внешним санкциям для поддержания соответствующих моральных устоев в своих общинах.

Несколько слов о протестантской концепции Церкви, общества и государства. Церковь трактовалась как союз верующих, объединенных евангельским учением и таинствами крещения и причащения. Церковные служители не представляют собой особой, привилегированной иерархии, они равнозначны мирянам. Мало того, они же смещаются мирянами в случае несоответствия занимаемой должности. Здесь были заложены элементы будущего буржуазного республиканизма. Ранний протестантизм лоялен к государству. Мало того, реформаторы являлись сторонниками невмешательства Церкви в государственные дела.

Заметим, что белорусский канцлер Лев Сапега придерживался протестантской концепции отношения Церкви к государству, о чем он писал в своем знаменитом письме к Иосифу Кунцевичу. И это не удивительно, ибо до 1588 г. Сапега был протестантом. Должность канцлера Великого княжества Литовского Сапега получил после принятия католицизма (по-видимому решив, что «канцлерство стоит мессы»). В то же время протестантами признается право государства вмешиваться в дела Церкви. В свою очередь, Церковь также может предъявлять к государству определенные претензии, вносить коррективы в те сферы, которые не соответствуют Божьему Закону.

Кальвин пошел еще дальше: он предписывал не повиноваться власти, идущей против Бога. Однако в кальвинизме идея зависимости и подчинения государства Церкви не теократия в ее традиционном виде, а преимущественно демократия, поскольку Церковь по-протестантски – это собрание мирян, т.е. народ. И государство должно быть подчинено этому народу. Таким образом, в протестантизме родилась раннебуржуазная идея народного суверенитета. Другая раннебуржуазная политическая идея, рожденная в лоне Реформации, – это идея верховенства закона. Не удивительно поэтому, что и та и другая идеи характерны для политического мировоззрения Льва Сапег.

Итак, реформа религиозно-христианского мировоззрения привела к изменению этических, поведенческих установок. Идеологи протестантизма нацеливали человека не на глобальные метафизические проблемы, а на мирские реалии – работу, семью, быт, внутренний духовный мир. В протестантизме формировался новый тип человека – осознающего большую ответственность за свое дело, дорожающего своим профессиональным престижем, благоразумного, умеренного, терпимого, свободолюбивого, совестливого, короче говоря, тот тип личности, который соответствовал нарождающемуся буржуазному обществу.

По мысли М. Вебера, автора работы «Протестантская этика», концепция мирского, светского предназначения человека представляла собой одну «из самых значительных идей, созданных Реформацией»¹⁵. Протестантская этика, полагал Вебер, сформировала в человеке «дух капитализма», т.е. специфический душевный склад, для которого характерны трудолюбие, бережливость, умеренность, профессиональ-

¹⁵ Вебер М. Протестантская этика. Ч. 1. М., 1972. С. 97.

ная добросовестность, умение наживать деньги и т.п. Усвоенные через воспитание, эти моральные установки благоприятствовали становлению нового типа личности эпохи частной собственности, рынка и свободного предпринимательства. Протестантизм сводом своих религиозно-нравственных предписаний санкционировал буржуазно-предпринимательскую активность. В качестве высшей жизненной ценности он провозгласил добросовестный и напряженный человеческий труд – ремесленника, купца, крестьянина, их предприимчивость. С протестантизмом связано резкое повышение образованности и культурного уровня общества (ведь каждый глава семьи обязан был уметь читать Библию и толковать ее своим близким), массовое развитие системы школьного обучения. И это, в частности, хорошо прослеживается на примере деятельности белорусских реформаторов.

Значительна роль протестантизма в развитии национальной культуры и формировании национального самосознания. Он разрушил единую космополитическую систему католицизма и создал предпосылки для складывания национальной Церкви с проповедью и обучением на родном языке. С Реформацией, далее, связан перевод Библии на народный язык, что также послужило величайшим стимулом и исходным пунктом развития национальных культур в эпоху Возрождения и в последующее время. И наконец, как и всякое религиозное обновление, рассчитанное на массовость, протестантизм, проникая в гущу народа, способствовал его национально-культурному просвещению.

Протестантизм явился той религиозно-идеологической формой, которая освящала новый буржуазный строй и его основные институты – частную собственность, свободное предпринимательство, правопорядок, демократию (народное представительство в органах власти, выборность должностных лиц, свобода вероисповедания и печатного слова и т.д.). При этом, как показал опыт истории, многие из этих институтов обрели непреходящую общечеловеческую ценность, став признаком современного цивилизованного общественного строя. Не вызывает возражения вывод, сделанный в работе «Философия эпохи ранних буржуазных революций»: «Реформация (и в этом один из удивительнейших ее парадоксов) прокладывала дорогу буржуазному юридическому мировоззрению как раз там, где ее выдающиеся представители еще не пытались строить особых юридических конструкций и сочинять трактаты о государстве. Свою главную политико-юридическую работу они проделывали просто в силу того, что решительно утверждали непосредственно личное отношение каждого человека к Богу, неотчуждаемость индивидуальных помыслов веры, священство всех верующих, абсурдность кастово-сословного обособления клириков от мирян и т.д. История – в сложном диалектическом процессе – вывела из этих новых теологических постулатов куда более радикальные политико-правовые идеи, нежели те, которые удавалось обосновать самим вдохновителям реформационного движения»¹⁶.

Этико-политическая доктрина протестантизма оказала влияние на учение о человеке и обществе Т. Гоббса, Б. Спинозы, Дж. Локка, И. Канта, Г.-В.-Ф. Гегеля и др.

¹⁶ Философия эпохи ранних буржуазных революций. С. 172.

Во всяком обновлении и возрождении огромную роль играет прогрессивная духовно-культурная традиция, как национальная, так и общечеловеческая. В этом смысле белорусскому народу есть что взять из своего прошлого, особенно из истории этической и политической мысли. Огромную роль в процессе экономического, политического и духовного возрождения общества должна сыграть богатейшая нравственно-гуманистическая культура белорусского народа. Опыт истории учит, что способность народа, нации к выживанию и развитию зависит прежде всего от здоровой и полноценной нравственности. Христианская этика в первые столетия новой эры спасла народы Европы от духовной деградации и самоуничтожения. Конфуцианство являлось и является могучей консолидирующей силой азиатских – китайского, японского, корейского – народов, одним из источников их удивительного экономического и духовного прогресса в наши дни. На заре буржуазной эры реформированная и идейно обогащенная протестантско-христианская этика содействовала формированию человека, способного жить и эффективно трудиться в грядущем новом обществе, требующем от него высокого профессионализма, индивидуальной нравственной ответственности, предпринимательской энергии, верности слову, безукоризненной честности, законопослушания, любви к родному слову, истории, культуре и т.д.

Реформационно-обновленческие тенденции в этике Франциска Скорины

Между исследователями творческого наследия Скорины не прекращается спор о его конфессиональной принадлежности. Еще во второй половине XVI в. проницательный православный мыслитель князь Андрей Михайлович Курбский, а в начале XVII в. язвительный униатский митрополит Анастасий Селява называли Скорину протестантом: первый – лютеранином, второй – гуситом. Спор этот продолжался и подробно изложен в «скориниане» В. Пичеты, А. Флоровского, М. Ботвинника и других авторов. Касались и мы этой темы в монографии «Франциск Скорина» (М., 1981). В споре ученые разделились на три группы в зависимости от того, к какому вероисповеданию они относят великого полочанина: православному, католическому или протестантскому. Мало того, некоторые исследователи считают Скорину униатом, другие же – конфессионально индифферентным человеком. Как бы то ни было, но сам этот спор свидетельствует о том, что если христианская религиозность белорусского мыслителя не вызывает сомнения, то его церковность, конфессиональность, весьма неопределенна.

Игнат Дворчанин, автор монографии «Францішак Скарына як культурны дзеяч і гуманіст на беларускай ніве», защищенной в 1926 г. в качестве диссертации в Пражском университете и опубликованной в печати в 1991 г. в Минске, сопоставляя все «за» и «против», решительно отвергал православие первопечатника. Что касается «католицизма» и «протестантизма» Скорины, то, по мнению автора, существующие аргументы в их пользу «более доказательны», хотя и не вполне убедительны. Вот некоторые из аргументов Дворчанина, подтверждающие «протестантскую версию»: использование в качестве основного источника перевода чешской (гуситской) Библии 1506 г., народный язык, Прага как место издания, попытка

установить контакт с Лютером, вояж к прусскому герцогу-протестанту, свидетельства Курбского и Селявы¹⁷. Далее он пишет об этической доминанте предисловий Скорины («звяртае на сябе ўвагу маральны бок твораў»), их философичности («вылучаецца філасофскі аспект») и т.п.¹⁸ Однако же Дворчанин не пытался обнаружить протестантскую идею в самой сути скорининских текстов, как, впрочем, и другие исследователи до и после него. Такая попытка сделана нами¹⁹.

Скорина впервые в восточнославянской мысли поставил проблему индивидуальной интерпретации Священного Писания, опираясь при этом не только на опыт ренессансной экзегетики, но и на богословско-философские традиции восточной патристики, византийских авторов, произведения пс.-Дионисия Ареопагита и др. В частности, пс.-Дионисий учил о двух видах информации: тайном и явном. Первый вид – непонятный, символический, содержащий истину высшего, Божественного порядка, а поэтому и мало доступную рядовому верующему; второй вид информации – логический, философский, в котором заключена истина более низкого порядка, но общедоступная. Эта идея была воспринята религиозной культурой Византии, а оттуда перешла в восточнославянскую религиозно-философскую мысль. В соответствии с данной религиозно-философской традицией Скорина полагал, что библейская мудрость проявляется двояко: эзотерически, т.е. в форме, доступной лишь для избранных – богословов и интеллектуалов, и экзотерически, т.е. в массовой, общедоступной форме²⁰. Эзотерические тексты Священного Писания сверхразумны, они и должны в основном являться предметом веры. К этим текстам мыслитель относил те, в которых трактовались религиозно-метафизические проблемы – книги Бытия, книги пророка Иезекииля и др. Те же книги, в которых освещались вопросы практической морали, истории, жизни Христа и апостолов, Скорина считал вполне доступными простому человеку и настоятельно рекомендовал их читать. Тем самым Скорина попытался обосновать право широкого, демократического читателя на свободное изучение Библии, утверждая, по сути, реформационно-гуманистический принцип личностного отношения человека к вере, предельно ограничивая интерпретаторско-посредническую функцию господствующей Церкви, Патриархов, Папы, епископов, ученых-богословов и др.²¹ Именно здесь начало восточноевропейской Реформации, родившейся (если перефразировать известные слова К. Маркса, сказанные о Лютере) «в мозгу» сына пологого купца.

Выражением реформационно-гуманистической тенденции является преимущественно мирская, светская ориентация человеческой деятельности, присутствующая в скориновских комментариях. Белорусский гуманист нацеливал человека не

¹⁷ Дварчанин. С. Францішак Скарына як культурны дзеяч і гуманіст на беларускай ніве. Мн., 1991. С. 54–56.

¹⁸ См. там же. С. 77–78.

¹⁹ См.: Подокшин С.А. Франциск Скорина. М., 1981; Подокшин С.А., Сокол С.Ф. Палітычная і правая думка Беларусі XVI–XVII ст. Мн., 2000.

²⁰ Скарына Ф. Прадмовы і пасляслоўі. Мн., 1969. С. 62.

²¹ Подокшин С.А. Франциск Скарына і станаўленне беларускай грамадска-філасофскай думкі ў XVI – першай палавіне XVII ст.: Скарына і яго эпоха. Мн., 1990. С. 278–283.

только на нравственное самосовершенствование, но и на миропознание, служение общему благу, родине, народу. Библия рассматривалась им не только как великое боговдохновенное произведение, но и как наставление практической морали, нравственной философии, пособие для изучения «семи свободных наук» – грамматики, логики, риторики, музыки, арифметики, геометрии, астрономии. Как впоследствии и у протестантов, в мировоззренческой структуре Скорины большую роль играют духовно-практические, ценностные формы освоения реальности, категории морального сознания – благо, любовь, справедливость, мудрость, общественная польза, милосердие, смирение и т.п. Провозглашая право индивида на относительно независимое истолкование библейских текстов, Скорина тем самым утверждал принцип духовной свободы, по сути обосновывал – хотел он того или нет – идею о возможности достижения морального совершенства без церковного освящения, при помощи индивидуальной экзегезы, самостоятельного изучения Библии и личностных усилий. Именно подобного рода идеи усмотрели в скорининской Библии не принявшие ее Курбский и Селява, и именно благодаря этим идеям Священное Писание Скорины было так популярно у белорусских купцов и ремесленников, о чем свидетельствуют исследования Г.Я. Голенченко.

С гуманистически-реформационной идеей связаны скорининский активизм, деятельно-практическое отношение к действительности, национально-патриотическое самосознание мыслителя, что выразилось в его переводческой и книгоиздательской деятельности, обращении к родному языку. Свойственные Скорине демократизм, просветительство, ориентация не на интеллектуальную элиту, а на «люди простые, посполитый» – характерные черты религиозного реформаторства.

И все же было бы ошибочным трактовать этическое учение Скорины как исключительно реформационное. Протестантская идея присутствует в нем неявно, скрыто, неопределенно (судя по акростихам и гравюрам скорининских изданий, мыслитель любил интеллектуально интриговать читателя), наряду с идеей традиционной, православно-христианской. Поэтому его этика в какой-то степени представляет эклектическое духовное образование, которое нельзя подвести ни под христианский традиционализм, ни под классический ренессансный гуманизм, ни под протестантизм лютеровского, цвинглианского или кальвинистского толка. Мы подтверждаем сделанный ранее нами вывод о христианско-гуманистическом характере этики белорусского мыслителя²². Основная этически-метафизическая проблема, которую пытается решить Скорина, – это проблема Бога, человека и общества²³. В рамках этой проблемы Скорина ставил и решал вопросы смысла жизни, человеческой духовности, достоинства, происхождения моральных понятий, духовно-

²² Подокшин С.А. Скорина и Будный: очерк философских взглядов. Мн., 1974. С. 66; Скарына Францыск. Творы. Мн., 1990. С. 116–117.

²³ По мнению В.М. Конона, основная оппозиция этики Скорины – «добро – зло». И это правильно, ибо это глобальная оппозиция христианской этики в целом. Мы же концентрируем внимание на более конкретных проявлениях этического скорининского мировоззрения (см.: Конан Ул.М. Эстэтычныя і этычныя погляды Францыска Скарыны // Скарына і яго эпоха. Мн., 1990. С. 356).

нравственной свободы, общего и индивидуального блага, а также гражданского и национального самосознания.

Скорина обосновывал необходимость постоянного диалога человека с Богом через посредство Библии. Именно в Священном Писании он нашел религиозный, этический, эстетический и политический идеал, парадигму духовности и практического поведения человека, справедливого общественного устройства. В то же время Скорина утверждал самодостаточность земного человеческого существования, в связи с чем его этика ориентирована преимущественно на посюстороннюю, реальную жизнь человека, на служение «пожитку посполитому», на постоянное духовное – религиозно-нравственное, интеллектуально-гражданское – совершенствование. Этот сюжет, в частности, разрабатывался белорусским мыслителем в предисловиях к Притчам Соломоновым, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Екклесиасту и др.

В целом идеальной для Скорины была библейско-христианская этическая концепция, правда, в том виде, как он представлял ее себе, интерпретируя библейские тексты. Однако в моральном сознании и учении Скорины присутствуют, на наш взгляд, элементы этического плюрализма, известной терпимости к иному образу жизни и иным представлениям о благе и счастье. Так, в предисловии к Екклесиасту он отмечал, что «в розмаитых речах люди на свете покладают мысли и кохания своя: едины в царствах и познании, друзии в богатстве, инии в мудрости и в науце, а инии в здравии, в красоте и в крепости телесной, а неции в роскошном ядении и питии и в любодеении... А тако единый каждый человек имать некоторую речь пред собою, в ней же ся наболей кохает и о ней мыслит»²⁴.

Явное влияние Ренессанса проявляется в той модели духовности, которая выдвигалась Скориной в качестве идеала. Это не только христиански-религиозная и нравственная личность, но и личность высокоинтеллектуальная, питающая большую любовь к знанию, науке, культуре в целом. «Таковый убо был милосник науки и мудрости, – писал Скорина о Птолеме Филадельфе, – иже болей избрал оставити в науце и в книгах вечную славу и память свою, нежели во тленных великих царских сокровищах»²⁵. Чтобы лучше уяснить, что стоит за этими скорининскими словами, напомним, что Птоломей II Филадельф (283–346 гг. до н.э.), египетский царь, превратил свою столицу Александрию в крупнейший торгово-ремесленный и культурный центр. При его дворе жили многие известные греческие ученые, философы и поэты. При нем достигла своей славы знаменитая Александрийская библиотека, насчитывавшая свыше 40 тысяч манускриптов, которую, кстати, Скорина упомянул в одном из своих предисловий.

Пытаясь выяснить происхождение моральных понятий, Скорина пришел к выводу, что «людское естество двояким законом бывает справовано от Господа Бога, то есть прироженным, а не написаным». Пальму первенства мыслитель отдавал «прироженному», естественному нравственному закону: «...прежде всех законов

²⁴ Скарына Францыск. Творы. С. 26.

²⁵ Там же. С. 24.

или прав писаных закон прироженный всем людем от Господа Бога дан ест и весь во едином словеси скончается: “Возлюбиши ближнего своего, яко сам себе”²⁶. «От зачала убо веков, – продолжал мыслитель, – егда сотворил Бог первого человека, на-писал ест закон сей в серци его». Основной постулат естественного нравственного закона Скорина формулировал в соответствии с Евангелием от Матфея (7: 12): «То чинити иным всем, что самому любо ест от иных всех, и того не чинити иным, чего сам не хашеши от иных имети»²⁷.

Как видим, согласно Скорине, существующие человеческие нормы нравственности основаны на этом чрезвычайно простом, понятном и в то же время гениальном Божественном моральном законе. Белорусский мыслитель, исходя из Библии, стремился вывести некий универсальный, общечеловеческий принцип, приемлемый для всех без исключения людей, к какой бы конфессии они ни принадлежали и какое бы социальное положение они ни занимали. Эта интенция есть по сути отражение многовекового поиска мировой философско-этической мысли от Конфуция до Канта, стремившейся – не безуспешно – найти категорический императив морального поведения человека, принцип, регулирующий данную ему Богом нравственную свободу. Так, на вопрос своего ученика: «Можно ли одним предложением выразить правило, которому необходимо следовать всю жизнь?» – Конфуций отвечал: «Можно. Чего не желаешь себе, того не делай другим»²⁸. В скорининских рассуждениях по поводу ветхозаветных и новозаветных текстов предпринята попытка не только христианско-гуманистического, но и реформационного истолкования Священного Писания: в основе религиозности человека должны лежать не внешние, а внутренние факторы – свобода, искренняя нравственная убежденность, самодостаточная для праведной земной жизни, спасения. Человек прежде всего нравственное существо, а затем уже существо познающее и действующее. Подобного рода коллизия, как известно, встала и перед Кантом, разграничивавшим сферы теоретического и практического разума, или науку и нравственность, и объявившим человека высшей целью.

Одной из центральных проблем этики Скорины является проблема соотношения общего и индивидуального блага. Исходной для него стала философская позиция, которую он усвоил из аристотелевской «Политики», учась на факультете «наук вызволенных» Краковского университета: приоритет должен отдаваться общему благу перед индивидуальным – «посполитое доброе», «пожиток посполитый» превыше частного блага и интереса. Однако не только античная, но и отечественная культурно-историческая традиция повлияла на скорининскую концепцию блага. В скорининских предисловиях тема патриотизма и гражданственности звучит так же мощно, как в Слове о полку Игореве. «Не толико сами народихомся на свет, но более ко службе Божией и посполитого доброго», – утверждал мыслитель

²⁶ Там же. С. 62.

²⁷ Там же.

²⁸ Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М., 1969. С. 139.

в предисловии к Книге Есфирь²⁹. Скорина национально конкретизирует проблему «общего блага», «посполитого доброго», трактуя ее как гражданский долг перед своей родиной, народом и «братьями русью». Убедительным примером служит комментируемый им сюжет о подвиге Юдифи, а также следующий знаменитый скорининский монолог: «Понеже от прирожения звери, ходящие в пустыни, знают ямы своя; птицы, летающие по воздуху, ведают гнезда своя; рыбы, плавающие по морю и в реках, чуют виры своя; пчелы и тым подобная боронять ульев своих, – тако ж и люди, и где зродилися и ус кормлены суть по Бозе, к тому месту великую ласку имають»³⁰. Национально-культурный смысл своей деятельности белорусский мыслитель прокламировал четко и однозначно: «Наболей з тое прычыны, иже мя милостивы Бог с того языка на свет пустил»³¹.

Гуманизм и антипротестантская направленность этики Миколая Гусовского

Миколай Гусовский – знаменитый латиноязычный поэт Великого княжества Литовского, правоверный католик, и таковым он оставался до конца своих дней. Однако его мировоззрение претерпело известную эволюцию, что отразилось на его этических взглядах. Первый период – период «Песни о зубре» – можно было бы охарактеризовать как гуманистический и либерально-католический. В отличие от Скорины – это очень важно – Гусовский увязывал становление нравственного мира человека не только с религиозной и светской книжной культурой, но и с практическим опытом, обретенным в процессе непосредственного общения с природой. Отсюда ярко выраженный натурализм этики автора «Песни о зубре» («Тое, што я раскажу, гэта усё шматгадовы мой вопыт, праца мая і жыццё многіх турботлівых дзён», «Я ж не хачу падаваць тое, што сам не спазнаў» и т.д.)³².

Непосредственное общение с природой, по мнению Гусовского, воспитывает в человеке лучшие качества, формирует характер, моральные и гражданские добродетели – мужество, стойкость, находчивость, доблесть. Поэт в связи с этим прославлял деятельность Великого князя Витовта, который в мирное время призывал молодежь в лагерь, где она охотилась и училась военному делу. Он высмеивал тех, кто считал охоту «неразумным занятием». Именно благодаря «ловам» «ад-важны Вітаўт» «сілу радзіме вярнуў, княствам вялікім зрабіў»³³. Великий князь, согласно поэме «Песнь о зубре», всячески поощрял в воинах добродетели, причем не только военные, но и гражданские: «Ён справядліва сць любіў, шанаваў яе нормы святыя, не дазваляў, каб махляр дзесьці абходзіў закон»³⁴. Образ идеального государя, каковым, по его мысли, являлся Витовт, Гусовский завершает, подчеркивая его благочестие: «Рэчы зямныя цаніў намнога ніжэй ад нябесных, Бога тварца шанаваў сэрцам усім

²⁹ Скарына Францыск. Творы. С. 71.

³⁰ Там же. С. 45.

³¹ Скарына Ф. Прадмовы і пасляслоўі. С. 11.

³² Гусоўскі М. Песня пра зубра / пер. Ул. Шатона // Спадчына. 1991. № 2. С. 89–90.

³³ Там же. С. 99.

³⁴ Там же. С. 100.

і душой. Першы з народаў сваім прыняў хрысціянскую веру, з ёю святыні дзядоў паразбурыць загадаў» и т.д.³⁵

Гусовскому принадлежит приоритет в постановке одной из важнейших моральных и социальных проблем, приобретших особую актуальность в наши дни, – проблемы отношения общества и человека к природной среде.

В мировоззрении Гусовского присутствуют также элементы национально-патриотического сознания, получившие отражение в поэме «Песнь о зубре» («Думкай ляціш быстракрылай ноччу і днём на радзіму»³⁶). Здесь следует заметить следующее: в отличие от скорининского патриотизм Гусовского преимущественно региональный, его можно трактовать широко: и как белорусский, и как украинский, и как литовский.

Второй период в мировоззрении Гусовского можно охарактеризовать как ортодоксально-католический и антиреформационный. Он получил отражение в ряде его поэтических произведений, и прежде всего в поэме «О жизни и деяниях божественного Иакинфа» (1525). В этом сочинении поэта зафиксировано его крайне отрицательное отношение к Реформации. По мнению Гусовского, Лютер, лишив храмы «красоты», запретив «молиться святым» и «Матери-Деве», отвергнув институт духовенства и приравняв его к мирянам, подорвал древние основы религии. Гусовский обвинял лютеровскую Реформацию в том, что она намерена упразднить не только власть Папы и его епископов, но и светскую власть, посеять в обществе ненависть и вражду, развязать гражданскую войну.

В поэме «О жизни и деяниях божественного Иакинфа» и других стихотворениях данного периода поэтизируется аскетизм, религиозное подвижничество, прославляется чудотворчество католических святых. Моральное сознание человека целиком и полностью ставится в зависимость от этических предписаний Католической Церкви: «Но решать, что добро, а что зло, дело навряд ли ума моего, лишь община пути освещает»³⁷.

Реформационная этика Михалона Литвина

Сочинение Михалона Литвина «О нравах татар, литовцев и москвитян», написанное на латинском языке в середине XVI в., но вышедшее в свет лишь в 1615 г. в Базеле, несомненно являлось реформационно-гуманистическим по своей направленности. Оно было посвящено Великому князю и королю Жигимонту Августу. Все содержание трактата Литвина пронизано идеей нравственного обновления общества, народа, человека. По мнению мыслителя, основным источником общественного зла является порча нравов, из которой вытекают все прочие беды Великого княжества Литовского. Жизнеспособность общества, его социальных и

³⁵ Там же. С. 102.

³⁶ Гусоўскі М. Песня пра зубра. Мн., 1980. С. 60.

³⁷ Гусовский Н. О жизни и деятельности божественного Иакинфа // Беларуская літаратура і літаратуразнаўства. Вып. 2. Мн., 1972. С. 160.

государственных институтов зависит в первую очередь от здоровой морали. Какие нравственные нормы утверждает мыслитель?

Прежде всего умеренность и простоту, которые формируют в народе мужество, выносливость, стойкость. Образцовыми в этом смысле народами Литвин считал татар и москвитян. Заметим, что это типичный для эпохи Возрождения литературно-публицистический прием, когда идеализация жизни того или иного народа (нередко мифического) выступает в качестве побудительного мотива для реформ. Татары, по мнению Литвина, «ничего не ставят выше воздержания и умеренности и все живут вне изобилия, в крайнем недостатке»³⁸. Московский самодержец Иван Васильевич Грозный, в борьбе с татарами «...силу отражает силою, воздержанию татар противопоставляет воздержание своего народа, трезвость трезвости, искусство искусству, подражая нашему герою Витовту»³⁹, – сообщал Литвин. Заметим, что это писалось до Ливонской войны, которая существенно повлияла на образ русского царя в глазах белорусско-литовского общества.

Прием этической идеализации, к которому сознательно обратился Литвин (так же, как это делал его современник Иван Пересветов, по некоторым данным – белорус), необходим был автору, чтобы устыдить «морально порочных» литвинов, побудить их к нравственному обновлению, государственно-правовому реформированию. Шляхтичи, констатировал Литвин, «питаются роскошными привозными кушаньями, пьют разные вина, отчего и разные болезни»⁴⁰, «крестьяне, оставив поле, идут в шинки и пируют там дни и ночи, заставляя ученых медведей увеселять себя пляскою под волынку... потратив свое имущество, они доходят до голода, обращаются к воровству и разбою»⁴¹ и т.п. Моральная ущербность, по мнению Литвина, ведет к упадку государства, деградации общества, утрате народом свободы.

Литвин ссылаясь на обычаи предков, когда «...прародители наши избегали пищи и питья чужестранного. Трезвые и воздержанные, они всю славу свою полагали в военном деле, удовольствие в оружии, лошадях, большом числе слуг, твердых и отважных, и, отражая внешние племена, распространяли свои пределы от одного моря до другого и назывались врагами “храбрая Литва”»⁴². Ярко выраженный реформационный характер имеет критика католического духовенства и господствующей религиозно-церковной морали. Данный текст свидетельствует о том, что Литвин был знаком с белорусско-литовскими хрониками.

Мыслитель выступал против сословной исключительности католического духовенства, его претензий на монопольное посредничество в отношениях между верующими и Богом. Так, он одобрял татар, которые заботу о вере «не слагают на одних священников», но «как духовный, так и мирянин тайно и пред сборищем людей исповедуют Бога». Критике подвергалась также показная мораль католицизма:

³⁸ Извлечения из сочинения Михалона Литвина «О нравах татар, литовцев и москвитян» // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. Кн. 2, пол. 2. М., 1854. С. 13.

³⁹ Там же. С. 34.

⁴⁰ Там же. С. 29.

⁴¹ Там же. С. 31.

⁴² Там же.

«Нас же, христиан, по причине нерадения нашего о делах Божественных, обид и несправедливостей, которые мы причиняем друг другу, они бранят, осмеивают, называют варварами, неверными, носящими только имя Христа, а не исполняющими его законы»⁴³. Таким образом, Литвин, так же как и до него Скорина, пришел к выводу, что истинная нравственность заключается не в обрядовом формализме, не в демонстрации внешнего благочестия, а в искреннем следовании заповедям Христа.

Этические идеи несвижского Катехизиса

Несвижский Катехизис – один из ранних дошедших до нас белорусских реформационных памятников. Он был подготовлен к печати Сымоном Будным, Лаврентием Крышковским и Матвеем Кавечинским и издан в июне 1562 г. в Несвиже⁴⁴. Сущность протестантской религиозно-нравственной идеи изложена авторами Катехизиса (основным автором этого сочинения принято считать С. Будного) в двух предисловиях: предисловие первое посвящено владельцам Несвижа князьям Радзивиллам, их многочисленной родне и детям, второе – «всем благоверным христианам языка русского», т.е. белорусам всех сословий – шляхте, горожанам, крестьянам.

В первом предисловии авторы, обращаясь к Радзивиллам, обосновали центральную идею протестантизма – «оправдание верой, минуя Церковь и священство»: «А так явне ся и з Старого и з Нового Закону оказует, иж пан Бог всякого человека опущати не рачил, а опять через жадного иншого збавити не хочет, одно через Христа пана». И дальше: «Также и теперь, освещенные и милостивые княжата, нам, остатнему потомству отцов наших и пред остатным днем содравшы слепоту от сердец и очью наших, через Духа Святого и светлость Евангелия Сына Своего, Отец оный всего милосердия учинити рачил, же нам оную выполненную вечную обетницу Христа пана, которую нам был сатан в пропасти римского и греческого Вавилона затмил, слово его святое нарушил и тайны посквернил, знову праве объяснить, а яко пальцом оказати, а нас с тое Содомы антихристовой вырывавшы, опять знову ку истинному збавителю пристегнути рачил, которого тут, в тых малых новое кузни книгах, оным славным здавна далеко росширенным словенским языком суть накоротце пописаны права» [там же].

В предисловии утверждается не только религиозно-нравственная, но и культурологическая реформационная идея, идея духовного обновления посредством обращения к отечественной культурно-исторической традиции, родному языку. Непреходящая заслуга белорусской Реформации заключается именно в том, что она разбудила, инициировала этот интерес, ускорила процесс становления национального самосознания, хотя впоследствии многие реформаторы в силу ряда объективных причин сосредоточили свое внимание на решении религиозно-философских и социально-политических проблем. Решающую роль сыграл отход от национальной

⁴³ Там же. С. 71.

⁴⁴ Катихисис, то ест наука стародавняя христианская от Светого Писма для простых людей языка руского, в пытаниях и отказах собрана. Т. 1. Несвиж, 1562 (Предисловие). Отсылка на это издание далее по тексту приводится в квадратных скобках.

идеи значительной части господствующего класса белорусского общества. Авторы Катехизиса настойчиво напоминали молодым Радзивиллам не только об их религиозном, но и об их духовно-культурном долге перед своим народом. «К тому теж и для того, – писали Будный, Кавечинский и Крышковский, – абы ся ваши княжацкие милости и того здавна славного языка словенского розмиловати и оным ся бавити рачили. Слушная бо речь ест, абы ваши княжацкие милости того народу язык милувати рачили, в котором давные предки и их княжацкие милости Панове отци ваших княжацких милости славне преднейшие преложенства несуть» [там же].

И в деле религиозного, и в деле национально-культурного Возрождения белорусскими реформаторами основная ставка делалась – и в тех условиях это было исторически оправдано – на «верхи», феодалов, поскольку именно от них зависел исход религиозной и национально-культурной Реформации. И апеллировали они не только к их религиозному сознанию, «голосу крови» и т.п., но и к их гражданскому долгу, патриотизму, к идее «общего блага» («речи посполитой»), как в свое время делал это Франциск Скорина: «Вот се вашим княжацким милостям, яко се вышей доложило, тот первородный в том языке плод только для самого того оъявлявал, обысте ваши княжацкие милости, зацного стану княжата а переднейших вожов сынове, всим иншим с собе добрый взор а приклад давать рачили, иж бы ся много инших прикладами ваших княжацких милости будовати могло а тая отчизна и Реч Посполитая (общее благо. – С.П.) з ваших княжацких милости благославленное надеи ожидать могла» [там же].

Если в первом предисловии идея религиозно-нравственного и национально-культурного обновления выражена в самом общем виде, то во втором предисловии – «К всем благоверным хрыстіаном языка руского предисловие к Катехисію» – конкретизирована прежде всего религиозно-нравственная идея. Это предисловие, как отмечалось, было обращено к самым широким слоям белорусского общества и его основной задачей было убедить белорусских феодалов, горожан, крестьян принять протестантскую идею. Авторы стремились ясно, просто и лаконично донести эту идею до широкого белорусского читателя.

Что необходимо для спасения? – первый, обращенный к белорусскому читателю вопрос. Первым делом – вера, причем не просто вера, а вера сознательная и искренняя, вера-убеждение. «Досыт бо явно, – писали авторы Катехизиса, – иж апостоли никога от поган и от жидов не крестили, аже первой онога научили и в вере искусили». «Находим бо в посланіях учительских, – продолжали авторы, – и в некоторых правилах, иж которіи ся крестити хотели, первой через намалый час повинѣни были опричь в церкви стояти, на колена припадати, чтеніе евангелское услышавѣши, а наболей иже мелася вечера господня зачинати, вѣн из церкви выходити, певный час поститися, и на каждой недели в четверг верую пред епископом или презвитером исповедати. А докул таковые речи кто выполнил, крещон не был». Обычай этот, по мнению авторов Катехизиса, был «вельми потребный и пожиточный», ибо благодаря ему «многие и в познаше Бога и его правды приходили, в святом житію росли и укреплялися». Не только сами верующие, но и «учители мусели своего уряду быти пильными» [там же]. Таковы были обычаи в первохристианских общинах, по мнению Кавечинского, Будного и Крышковского.

Однако «діавол не допустил сему обычаю дольго межі христіанами стояти». Из-за халатности, манкирования своими обязанностями вероучителей людей стал наставлять «діавол». Он им внушал, что «без науки, без веры и без исповедания может человек спасен быть только бы водою в детиньстве окрещон был, а прешедши к розуму только бы в посьные дни мяса не ел, милостину, хотяжь от злого набытя давал, святым ся молил и таковые речи по обычыю заховал» [там же] и т.д. Короче говоря, авторы Катехизиса писали об искажении истинного смысла христианства в последующей католической и православной традиции, о подмене сознательной и искренней веры верой показной, формальной, основанной на внешнем проявлении религиозного благочестия, а не на глубоком, подлинном религиозно-нравственном чувстве. Эта протестантская идея стала стержнем не только новой религиозности, но и новой морали человека.

Будный, Кавечинский, Крышковский обличали порочную, по их мнению, практику «оправдания (спасения) грешного человека перед Богом», в основе которой не внутренняя вера, а культово-ритуальный формализм, материальные пожертвования в пользу Церкви, которые должны компенсировать любой безнравственный образ жизни. «А на остаток на тое ся спускали, – писали они, – естли кто мел, што бы попом по души дал, абы тело на посвященной земли положили, проводили, поминали, третины, девятины, полсорочины... и иншие таковые вымыслы чинили. Для того имения, села, места отписовали, монастыри и будованные церкви надавали... надеючися для таковых справ спасенія, Царства Божіего и живота вечного» [там же].

Последующая «Церковь Христова» подвергалась порче по причине ее же служителей, которые «не только не начинают, але и сами мало правды знают, и оным, которіи бы учити хотели, забраняють не иначе, но яко пред тым законники жидовские». При этом Будный и его соавторы писали о моральном и интеллектуальном уровне католических и православных священнослужителей своего времени как о хорошо известном факте: «Не надобе о том много писати, все бо ведаем, яковых теперь учителей маем. Ведаеть весь свет, яко на свои степени вьступают. Не тайно теже, яко на них стоять и справуются. Лепшеи плакати, нежели их норовы выписовати» [там же]. Чтобы так писать, необходимо было иметь основания, и они у Будного и его соавторов, несомненно, были. Авторы Катехизиса обращались к широкому кругу читателей и не могли искажать реальную картину (хотя, возможно, и преувеличивали), не рискуя дискредитировать и себя, и свое учение в глазах белорусской общественности. Соавторы предисловия вынесли, вероятно, чрезмерно суровый приговор католическим и православным вероучителям и нравоучителям, не питая надежды на возможность их исправления.

«Чогож для не послушни есмо того повеленія самого Сына Божіего?» – риторически вопрошали авторы Катехизиса. «Повинны бы само и на оное слово паметити: “аще слепец слепца водить, оба в яму впадетися” (Мф. 15: 14). Как известно, это чрезвычайно популярный сюжет эпохи Реформации (вспомним гениальную картину Питера Брейгеля Старшего), т.е. эпохи кризиса традиционного, средневеково-теологического и возникновения нового, раннебуржуазного мировоззрения с его обновленной христианской моралью. Именно эта идея – идея гибельности для

общества поводырей-слепцов, лжеучителей и лжевождей – была заложена в белорусском Катехизисе, изданном в 1562 г. «на городе Несвижском».

Сымон Будный и его товарищи обращались к белорусским шляхтичам, купцам, ремесленникам, крестьянам с призывом отречься от лжеучителей и лжевождей, ведущих, по их мнению, народ к гибели, пробудиться от долгого сна, обратиться к истинной, первохристианской вере, Христовой морали. То есть ставилась, как во все переломные, рубежные, пограничные периоды, проблема «смены вех», радикального обновления господствующей религиозной и моральной доктрины. Эта мысль зафиксирована в Катехизисе на высоком эмоциональном и литературном уровне. Авторы предисловия возлагали ответственность за искажение истинного Слова Божия, истинной морали на грешных и легковверных предков и, конечно, на господствующую Церковь, подменившую Священное Писание, подлинное Слово Божие, человеческими измышлениями, вольным комментаторством, извращавшим суть Божественного Откровения.

Характерной особенностью второго предисловия является ставка на индивидуальную религиозность, личностную моральную и интеллектуальную активность. Каждый человек прежде всего должен сам постичь суть Божия Слова и научить ему своих детей. Авторы призывали «всех благоверных христиан языка руского», т.е. белорусов, чтобы они «слова Божіе обама, яко мовять, руками приняли, держали, по ему жили и иных к нему приводили» [там же]. Что касается Катехизиса, то, по их мнению, он должен быть не только наставлением в вере, но и школьным учебником, пособием для обучения и воспитания детей. «Чого бы ся и сами учили, и деток своих научали», – подытоживали авторы.

«Катехісіс для деток хрістіаньских языка руского» ориентирован религиозно-этически и персоналистски. На «пытанье», «што есть ты», дается «отказ» (ответ): «Человек мѣ сотверенье Божіе, разумное, Богом по образу Его творенное». На «пытанье»: «которое веры еси ты?» – следует «отказ»: «христианское веры», – и дальше идет пояснение: «потому яко в Христа верую». Именно вера предопределяла религиозность человека, а стержнем индивидуальной веры являлась не догматика, не обрядовость, а этика, нравственные предписания, содержащиеся в Божественном Откровении. На «пытанье»: «што винен умети христианин?» – следует «отказ», не вызывающий сомнения в нравственно-этической ориентации новой, протестантской религиозности: «Чотыри речи умети и водле того жити мает. Первая – закон, албо заповеди. Другая – вызнание веры. Третья – молится Господу. Четвертая – тайны Христовы» [л. 1–2об.].

Таким образом, на первое место авторы Катехизиса ставили «закон, албо заповеди», т.е. этику, которая, по их мнению, учит человека отличать добро от зла и делать правильный нравственный выбор в соответствии с истинным учением Христа: «Пытанье: для чого Господь Бог дал закон, или заповеди Свои? Отказ: абы каждый ведал, што есть грех, а што доброе дело» [л. 3об.].

Авторы напоминали, что Божии заповеди сводятся к двум фундаментальным обязанностям человека: обязанности перед Богом и обязанностью перед человеком («што есьмо Богу, а што ближнему повинни»). Первая заповедь первой группы, как известно, требует почитать только одного Бога («не будешь мети богов чужих

предо мною»). Тот, кто хочет уяснить смысл этой заповеди, должен «четыре речи паметовати»: что Бог разрешает, что Бог запрещает, как Бог наказывает и как Бог поощряет. Авторы предлагали белорусскому читателю краткий аналитический обзор нарушений данной этической заповеди. Этот обзор чрезвычайно важен, ибо он рисует реальную картину состояния нравственности белорусского феодального общества середины XVI в. Так, Будный и его товарищи писали о людях, которые, «опустивши Бога, на иншие ся речи надевают и тако себе многие боги на сердцах своих чинять. Бо у чом кто надежу маеть, тое бог его есть. Яко ест ли кто надеваться на маетности, вже ее себе на месте Божиим поставил» [л. 5]. Короче говоря, авторы констатировали явление, которое на современном языке мы называем падением духовности, доминированием материально-прагматических интересов.

Далее обращает на себя внимание рисуемая авторами религиозно-этическая картина общества, отличающаяся плюралистической пестротой. Так, среди нарушителей первой заповеди оказываются «нечестивые епикуреи, то ест оные, который не веруют, абы Бог был, або бы нами опекал». По мнению Будного и его единомышленников, безбожие – главная этическая опасность («много ест грехов напротиву тому первому слову, але наболей тые, которые соуть напротив веры и страха Божиего» [л. 3]). Это – весьма важная констатация, свидетельствовавшая о масштабе распространения в белорусском обществе идей эпикурейской этики.

Второе весьма распространенное «зло», по мнению авторов Катехизиса, – язычество, или идолопоклонство, которое склонно к обожествлению людей: «Другой грех идолослужителей, то есть которым або много богов быти веруют, або створению яко Створителю слоужать, яко у старых еллин, который людей славных по смерти за бога мели, и оных молили». Характерно, что в идолопоклонстве авторы Катехизиса обвиняли и католиков, и православных, исповедующих культ святых: «Теперь у том же блюде суть, который ся святым вже усопшим молят» [л. 3об.]. Анализируя религиозно-этическое состояние белорусского общества XVI в., авторы не могли обойти двух чествующих вероисповеданий – иудаизма и ислама, а также ереси. «Трети грех есть жидов и всих бусоурман, и не так его исповедают, яко он сам велел, але яко они себе бы мышили. Тое ж разумеи об еретиках». Далее авторы говорят о существовании в Беларуси так называемой «народной религии», ведущей свое начало с языческих времен, – чародействе, знахарстве: «Четвертый грех волхвов. То есть чародейников, которые бесом веруют».

Будный и его соавторы обличают «оных, которые Бога к певным местом яко бы привязуют, домнемаючи абы... на одном месте выслушал, нежели на другом... Леч против тому мнеманью пророк Исая пишет, поведаячы, же Бог везде зрочно человека который ся кает слышит» [там же]. В данном случае утверждалась протестантская идея оправдания верой, а не Церковью, поскольку, по мнению авторов, верующий христианин может беседовать с Богом везде, а не только в церкви. Божий храм – в душе каждого, и между священником и мирянином нет существенного различия.

Следующий моральный порок, связанный с данной заповедью, также трактовался в протестантском духе. Это – неискренняя вера, или лицемерие. Обличались показная религиозность, пристрастие к плотскому, материальному («теж, который

болей богатства и телесные сласти любить, нежели Бога, а предся, пред людьми оказываются побожными» [л. 3]). В таком же реформационном духе интерпретировались и остальные заповеди.

Заслуживает внимания постановка вопроса о наказании за безнравственные поступки. По мнению несвижских авторов, наказывает Бог, а не Церковь. У Церкви, таким образом, изымается карательная функция, которой она, как известно, широко пользовалась. Тем самым, во-первых, утверждалась терпимость к религиозному разноверию, а право привлечения к ответственности за уголовные преступления отдавалось исключительно светской власти.

Что касается Божия воздаяния «тем, который тое заповеди остерегают», т.е. соблюдают, то здесь, по мнению Будного и его соавторов, «двоя масть быти заплата, одна вечная, а другая дочасная», т.е. земная. В этой жизни человек и его деятельность находятся под неусыпной опекой Бога, который «милосердие чинить... над нами», «нам грехи отпускает, а из грешных праведными чинить, абы есмо достойны вечного живота были» [л. 9]. Таким образом, земное, «дочасное», воздаяние выражается в покровительстве со стороны Бога человеческой деятельности при минимальных условиях, которые ставит Бог перед человеком, – вера и соблюдение элементарных моральных заповедей, правил человеческого общежития. Это также новая, протестантская, по сути гуманистическая постановка вопроса, стимулирующая индивидуальную духовно-нравственную, хозяйственную и общественную активность человека, делающая его лично ответственным за свою судьбу.

Вторая заповедь – «не учини себе образа, ани всякого уподобия» – содержит не только этический, но и эстетический смысл. Во-первых, она направлена против свойственного человеку поклонения ложным авторитетам, обожествления случайных и, как потом оказывается, недостойных человеческих кумиров, на которых люди неоднократно «обжигались» на протяжении своей многотысячелетней истории. Во-вторых, она направлена не только против языческого многобожия, но и против многоступенчатой церковной иерархии, утверждая в качестве единственного духовного авторитета Бога. В комментариях на эту заповедь авторы Катехизиса призывали белорусское «поспольство» сохранять чувство меры в богопочитании, не столько воздавать ему внешние почести, сколько держать его в своем сердце, исповедуя дух его учения. В этом протестанты были наследниками византийских иконоборцев. «Не только ложным богом образы Бог чинити казуеуть, але и себе, и ангелом и людем пак святым...», – утверждали несвижские авторы. – Бог, сотворивший мир и вся еже в нем, ни в рукотворных храмах живет, ни от рук человеческих угрожения не приемлет... Той есть единый образ Божий, которому ся кланети маем духом и истиною» [л. 12об.]. При этом Будный и его единомышленники ссылались на Иоанна Дамаскина, Евсевия Кесарийского и других византийских церковных авторитетов.

Авторы несвижского Катехизиса опровергали мнение своих оппонентов, утверждавших, что евангелист Лука «был иконописец», «иконы Пречистой Богородицы писал». По их мнению, «тое на святого Луку безвинне зложили иконопоклоницы, абы так свой блуд укрепили. Леч напротиву им о Луце Апостол стоит, поведаючи иж врач быд, то есть лекарь, а не иконописец» [л. 13об.]. (Кстати, Скорина также полагал, что Лука был лекарем.)

Будный и его соавторы советовали власть придерживающимся насильственными мерами препятствовать иконопочитанию: «Абы цари, князи и иные преложеныи задали, иже тое на их уряд залежить, абы всякие балваны и ложные службы губили и выкореняли. Таковых абы теперь по всех русских землях вельми пыльная потреба, где ся идол и розличных балванов вже от колька сот лет так намножило, иже за ними и Бога люд посполитый забыл» [л. 16]. Увы, здесь они демонстрировали ту же нетерпимость, которую по отношению к ним практиковали конфессиональные конкуренты.

По поводу третьего Божия «приказанья», т.е. заповеди («Не возмеш имени Господа Бога твоего вотще, або напрасно»), несвижские реформаторы отмечали, что оно предполагает «абы есмо под заслоною имени Божиего наше славы, пожитку и инных таковых речей не искали. А его самого абы есмо славили, вzywали и благодарили» [л. 31]. Обращаться с молитвой к Богу следует лишь «по-крупному», тревожить же Бога своими мелкими, корыстными житейскими просьбами неэтично. Мало того, по мнению авторов, «вzywати Бога никто не может, естлибы первой не познал Сына Его, иже есть единый ходатай наш к Богу», «есть наш единый Ерей» [л. 31об.].

В соответствии с исходной протестантской установкой Будный и его соавторы отвергали посредническую функцию «святых», запрещали своим единоверцам «оных хадатаями чинить» перед Богом. Между человеком и Богом, считали они, существует единственная посредническая инстанция – это Сын Божий, Христос. Все же остальные – ангелы, святые, священнослужители, епископы, митрополиты, патриархи, папы, наконец, – не являются посредниками и не имеют Божественного права претендовать на эту роль. Тем самым утверждалась религиозная свобода человека как такового, его индивидуальная, личная моральная ответственность перед Богом за свои деяния. В данном случае довольно отчетливо проступают черты протестантизма как конфессии по преимуществу личностной, персоналистской и индивидуалистической, соответствовавшей новым, нарождавшимся раннебуржуазным условиям человеческого бытия. Намечался прообраз либерального общества, которое исходит прежде всего из приоритета прав отдельно взятой личности.

Создатели Катехизиса, критикуя православие и католичество, в то же время решительно отвергали какую бы то ни было попытку разрушения религии и веры вообще. Они обличали «слова Епикуреи», которые «осмеивают Бога и слово его за басни осужают». «Тяжко трещать» и те, которые оправдывают свои вольнодумные идеи при помощи «слов божественных», «от писма Нового и Ветхого Завета» [л. 19].

Своеобразно отношение несвижских авторов к народным целителям. Если идеологически они их осуждали, то с точки зрения практической, житейской одобряли их деятельность: «Тежь чародейницы и чародейнице ведьмы и ворожбиты противу того слова грешать, хотяж пак часом на их шептанье люди и скот здоровы бывають» [там же].

Авторы Катехизиса в основном положительно решали проблему преемственности этики Ветхого и Нового Завета. Они возражали тем, кто «посполите такую речь толкують, якобы Христос Ветхого закона заповеди на сторону откладывал, а свои новые заповеди законил». По их мнению, «Христос противу тому домниманню вельми ясне тамже поведед, иже не пришил разорити закона» [л. 21об.].

Судя по Катехизису, весьма актуальным и в моральной, и в правовой культуре Беларуси середины XVI в. был вопрос о присяге. Авторы пришли к выводу, что «годиться христианину если бы иначе быти не могло... присяги вживати», однако при условии, что присяга будет правдивой: «бы... слушне была сказана» [там же]. Как побудить человека присягать в соответствии с правдой? Сделать это можно, полагали белорусские реформаторы, только апеллируя к его совести. Совесть же человека пробуждается в результате «непосредственного», прямого контакта с самим Господом Богом и Его Сыном Иисусом Христом, что делает присягу, договорное обязательство надежными. Именно в этом случае присяга и договор покоятся на самом прочном фундаменте человеческих взаимоотношений – совести, индивидуальной моральной ответственности. В протестантской «религиозно-моральной лаборатории» была возвращена та поразительная верность слову, обязательству, договору, контракту, деловому обещанию, которая отличает современный цивилизованный предпринимательский мир (прав был Вебер) и что с таким трудом утверждается в административно-бюрократической системе экономических отношений, которая приводит в отчаяние честных бизнесменов.

Именно подобного рода предпринимательскую мораль вольно или невольно проповедовали несвижские реформаторы, освящая всякое слово, всякий договор, всякую присягу, всякий контракт высочайшим авторитетом Бога. «На чие имя маеть быти присяга»? – задавались вопросом белорусские реформаторы. И отвечали: «Вошло было теперешнего веку у вобычай людем, иж не только именем самого Бога, але теж именем Пречистой Сына Божиего Матки и иных святых клялися. Але той обычай не только есть злый, але и нечестивый». В свидетели следует призывать только самого Бога, который один «вси речи ведаеть». Святые же «не ведают, што ся с нами дееть, для того не есть речь пристойная призывати оных на свидетельство» [л. 22–23об.].

Вопрос о присяге теснейшим образом связан со способом ее принесения. Несвижские реформаторы отвергали все традиционные способы (на «образах», т.е. иконах, и т.д.) и считали, что необходимо «той обычай заховати», который «сам Бог указал»: присяга должна приноситься на Священном Писании, Библии, т.е. на Слове «самого Бога». К данному протестантскому требованию восходит современная традиция европейского судопроизводства присягать на Библии.

Авторы Катехизиса затрагивали проблему несоответствия между юридическим законом и моральными принципами. Может ли человек не выполнить приказ, нарушить клятву, если этот приказ, эта клятва вступают в противоречие с нравственным законом, «Словом Божиим»? Будный и его единомышленники отвечали на этот вопрос утвердительно: моральный закон выше закона юридического: «Беззаконие есть всякая речь, которую противу закона Божіа чинить» [л. 26об.]. Авторы Катехизиса отдавали себе отчет в сложности, неоднозначности решения данной проблемы, поскольку и нарушение юридического закона, и нарушение закона нравственного есть преступление. Однако когда речь идет о выборе при решении данной коллизии, то предпочтение Будный и его единомышленники отдавали нравственному закону. Тот, кто отказывался от присяги, «обачивши иже оная речь есть противу слова Божіего... той единою только согрешил... Лечь кто для... клятвы,

боячися ее нарушить, противу закона (т.е. против данной Богом моральной заповеди. – С.П.) чинить, того согрешенье не просто, але вже двояко» [л. 26].

Гуманистически решали белорусские реформаторы проблему монашества, или «девства». При решении данной проблемы они руководствовались принципом свободы. Авторы Катехизиса признавали за человеком право на монашество, или «девство», но при условии, что этот выбор сделан человеком свободно, сознательно. Человек должен серьезно осознать, на что он идет и по силам ли ему блюсти целомудрие. Не всякому «чернство» дается, рассуждали они, в связи с чем «не надобе его обещати, но свободне с ним Богу служити... Ест бо велико небеспеченство обещати Богу, наболеи чого кто немаеть в своей власти» [л. 27–27об.]. Необдуманный максимализм, по мнению несвижских реформаторов, ведет к нравственным порокам – лжи и лицемерию. Они обличали показное «девство» тех «иноков», которые под монашеским покрывалом «держат великие блуды». Нельзя осуждать тех, кто покидает монашество с тем, чтобы «брак принять». «Девство», по мнению Будного и его соавторов, вообще противно естественной природе человека. Обещать соблюдать «девство», считали они, – это все равно что давать клятву никогда «не спати и не ести» [л. 29].

Они же решительно возражали против мнения, что монашеской жизнью можно заслужить спасение, что якобы многие библейские герои «без жон жили» и тем самым «собе небо одержали» [л. 31об.].

Несвижскими реформаторами дискредитировался монашеский образ жизни, который трактовался или не как идеальный образ жизни, позволяющий заслужить спасение, или вечную жизнь, а как простой, житейский способ обрести досуг для добрых дел на пользу людям и во славу Бога. Монашество не рассматривалось как средство «достижения неба». Тем самым религиозная жизнь в полном соответствии с протестантской установкой уравнивалась с жизнью мирской. Мирская общественно полезная деятельность провозглашалась не менее ценной и богоугодной, чем жизнь религиозная. Чтобы заслужить спасение, необходимо не «девство», а нечто иное, а именно следование заповедям Христа – Слову Божию. А это возможно в равной степени как в церковной жизни, священстве, иночестве, так и в миру. Тем самым белорусские мыслители в соответствии с протестантской доктриной уравнивали в правах религиозно-церковную и светскую деятельность, клириков и мирян. В этом состояла одна из важнейших предпосылок становления раннебуржуазного уклада жизни и связанного с ним нового, либерального мировоззрения. «...Блуд теперешних мнихов есть, – утверждали Будный, Крышковский и Кавечинский, – яко в девстве розумеють, абы оноє пред Богом достойнейшее за брак, або за женитву было... Леч на том велмы омыляють. Не в девстве бо тамо Христос притчю поведед, але в слове своим...». Мало того, по мнению авторов Катехизиса, мирская жизнь нередко больше располагает к добродетели, чем жизнь монашеская [л. 35].

Ярко выраженную этическую тенденцию содержит интерпретация «причин, для которых Бог праздники поставил». Праздник, или «опрычный день», прежде всего необходим для того, чтобы «людие ко слуханью слова Божиего съезжали». Далее, праздники необходимы, чтобы «семья невольная и скот отпочивали», поскольку, как полагали несвижские катехизисты, «над невольниками теже велить Бог милость

мети и оных щадити» [л. 41–41об.]. Праздники нужны также для благотворительной деятельности: помощи тем, кто в ней нуждается, ухода за больными («Тако бо и Христос празники празноваў, всякие недуги або хворобы исцеляючи»), материальной помощи «служителям слова евангельского» с тем, чтобы они не погрязли в заботах о быте, а основное внимание уделяли проповеди Слова Божия.

Нарушениями данной этической заповеди являются «гордiti (пренебрегать. – С.П.) службою евангельской, во дни святые пирования чинити, непильные суды судити, на позорища ходити, дочасные речи робити, о Божественных не размышляти, отводити кого от слуханья бесед поучительных... Всякие sprawy в той день чинити, которые от слуханья Божиего слова и от размышления его отводити, яко в день святой торговати, долги отправляти, копы собирати, в дорогу ехати, полевати (т.е. охотиться. – С.П.), або звер ловити, подданных великими службами обтяжати, за которыми часу не мають до церкви приходити» [л. 48].

Несмотря на ригоризм протестантской этики праздников и даже определенную бюрократическую регламентацию, предписания несвижского Катехизиса имели положительное значение. Они запрещали в дни досуга обременять подданных различными службами, рекомендовали богатым заниматься благотворительностью. Далее, они ни апеллировали к духовному началу человека, призывая к размышлению о вечном, отводя его от пьянства, разгула, погружения в материально-бытовую суету и т.п. Праздник, по мнению несвижских реформаторов, должен служить духовному оздоровлению человека, приобщению его к вере, непреходящим и вечным жизненным ценностям.

Большое внимание авторы Катехизиса уделили разъяснению пятой заповеди: «Чти отца и матку твою, абы есь долго жить на земле». По их мнению, заблуждаются те люди, которые считают, что почитание родителей должно выражаться лишь во внешних, формальных проявлениях – вежливости, услужливости и т.п. («Коли кто к кому укладне говорить, поставаеь, шапку снявши кланяеься»). «Леч у светом Писме честь называется не только таковая», – поясняют Будный и его единомышленники. Основной смысл этой заповеди, по мнению авторов Катехизиса, заключается в материальной поддержке своих родителей. Истинно почитает отца и мать тот, «кто видечи потребного, от маетности своей ему уделяеьт». Авторы предписывали: «О таковой zde чести сее слово пятое повелеваеьт. То еьт, абы есьмо родителем своим послушнии а поболнии были, учтиве ся к ним заховали, потому ж абы есьмо им, естли бы потреба, бы хованье давали. А на остаток и працу свою к их пожитком отдавали. На том бо залежить честь» [л. 58об.].

Этика несвижских реформаторов, как это следует из текста Катехизиса, носит патерналистский характер, наподобие конфуцианской этики. «Отцом и маткой», по мнению Будного и его соавторов, следует называть не только родителей, «от которых тело имаем», но также «наставников, мастеров, пастырей и вradников», которые учат, воспитывают, дают работу, защищают: «Тым бо должны есьмо честь зравно яко родителем, бо яко от родителей тело маем, тако опять от мастеров маем, иже иное тело маем заховати, абы одежу и пищу мело. Потому ж за властями покой маем, а за пастырма добрук совесть» [л. 51]. Вышепротитированный текст свидетельствует о высокоразвитой городской торгово-ремесленной структуре Белору-

си. Именно на городских ремесленников в значительной степени ориентирован данный сюжет, который утверждает авторитет центральной фигуры белорусской городской экономики – цехового мастера. Наряду с мастерами в качестве «отцов общества» выступают учителя, представители светской власти (врадники), священнослужители.

Таким образом, приблизительно вырисовывается модель общества несвижских реформаторов, в основе которого лежат семья, предпринимательство, образование и воспитание, законодательная, исполнительная и судебная власть и, наконец, духовная культура. По мнению авторов Катехизиса, без такого единого комплекса невозможна общественная жизнь: «Без родителей бо на свете никто не народиться. Але хотя ж ся от родителей кто народиться, добрым норовом не наставиться, што за пожиток с него будет» [л. 51об.–52].

В связи с проблемой зла авторы Катехизиса поставили вопрос об отношении к социальной несправедливости и в связи с этим к феодальной и государственной власти. Вопрос сформулирован следующим образом: «Если жебы господарь был неправедливый, што маеть чынити христианин?» Ответ дан со ссылками на авторитет Библии: «Несправедливый был Саул, а пред ся чтил его Давыд. Идолослужители были Римские Кесары, а пред ся им Христос... платить велел и сам дидрахму заплатил. Про то Павел римляном так пишеть: Воздадите всем долги. Ему же урок – урок, ему же дань – дань, ему же страх – страх, ему же честь – честь. А Петр еще меней того пишеть, абы поданные, або слуги повиновалися владыкам або господаром своим не такмо благим и кротким, но и строптивым... Прото, – сделали вывод авторы Катехизиса, – повинен христианин, господара своего слухати, ему служити и, што расскажет, мает чынити» [л. 54–54об.].

В понимании несвижских авторов, социальная несправедливость несомненно является злом. Но еще большим злом, считали они, является социально-правовой нигилизм и тот хаос, который может быть им спровоцирован. Поэтому даже несправедливая власть лучше, чем безвластие, поскольку последнее может привести к несравнимо большему злу. Так, по-видимому, следует интерпретировать позицию Будного и его единомышленников, которым в реальных общественных условиях пришлось из двух зол выбирать меньшее. Поэтому называть их безусловными апологетами господствовавших феодально-политических структур неправильно. Они, стремясь к социальной стабильности, пытались защитить сам принцип власти, вполне реалистично полагая, что не может быть власти, права, судопроизводства идеальных и абсолютно справедливых.

О том, что авторы Катехизиса не являлись беспринципными апологетами социальной и политической действительности, а были реалистичными и высокоморальными мыслителями-новаторами, свидетельствует та существенная оговорка, какую они сделали, предписывая народу простому, «посполитому», почитать власть. Необходимо, считали они, подчиняться властям и быть законопослушными не абсолютно, а до определенного предела. Когда действия власти вступают в противоречие с основными нравственно-мировоззренческими принципами человека, с его совестью, или, как тогда выражались, со «Словом Божиим», человек должен отказать власти в послушании и поступать в соответствии со своими убеждениями,

чего бы это ему ни стоило. «Нижли естли бы што напротиву Бога царь, князь, або который инший государь повелел, а хотя ж бы и пастор, – считали они, – тогда вже немаеть христианин послушен быти, але обычаем Апостол святых мает отказати: послушати подобаеть Богови более, нежели человеком. В той мере вже и родного отца послушни не быти маем, ани наконец Ангела если бы от Бога отводил, або противу его слова верити, або што делати велел. Бо вже тогда отец не отец, але чужый, господарь не господарь, але разбойник, пастырь не пастырь, але волк, ангел не ангел, але диавол» [л. 54об.–55].

Таким образом, человек рассматривался авторами Катехизиса как законопослушное, но в то же время интеллектуальное, нравственно свободное существо, несущее индивидуальную ответственность за свои деяния. В своих поступках человек должен руководствоваться не только законом, социальным долгом, но прежде всего совестью. По сути дела, это не столько средневековый, сколько новый человек, представитель нарождавшегося буржуазного общества. В данном случае фиксировался процесс становления личности, способной не только играть по существующим в обществе правилам, жить в гармонии с социумом, подчиняясь его порядкам (без чего общество как таковое невозможно), но и стремящейся прокладывать новые исторические пути, противостоять насилию, бороться за свои нравственные принципы и идеалы. И протестантская этика, в том числе и протестантская этика Беларуси, утверждала этот тип личности, личности эпохи свободного предпринимательства и парламентской демократии. Из учения несвижских реформаторов с необходимостью вытекало, что в любых общественных обстоятельствах последнее слово должно оставаться за человеком, который в критической ситуации определяет свой выбор, руководствуясь совестью (Словом Божиим), здравым смыслом, высокими нравственными принципами. С протестантской этикой связано рождение личности как таковой, а в связи с этим и рождение нового общества.

© Подокшин С.А., 2011

ВАСИЛЬ ТЯПИНСКИЙ И ЛЕВ САПЕГА: белорусский язык как фактор государственной независимости и религиозной свободы

Язык как культуuroобразующий фактор выполняет, помимо прочих, важнейшую функцию национальной самоидентификации его носителей. Данная функция особенно актуализируется в различных ситуациях культурной интеграции, причем как исторически предопределенных и естественных (политические союзы и объединения), так и очевидно насильственных (колонизация, ассимиляция и т.п.). Белорусский язык в этом смысле выступает ярчайшим примером в европейской истории XVI–XVII вв. В данной статье под белорусским языком периода Великого княжества Литовского (ВКЛ) мы будем понимать старобелорусский книжный язык, который к XV в. в целом оформился на основе белорусских народных диалектов с включением старорусского, церковнославянского и зачастую польского компонентов.

Будучи на протяжении нескольких веков (в силу сложившихся социальных и геополитических обстоятельств) государственным языком ВКЛ, старобелорусский язык с XVI в. стал постепенно вытесняться из широкого культурного обихода латинским, а затем польским и русским. Этому способствовали, прежде всего, политические реалии того времени – последовательный отход властей Польши от зафиксированного в Люблинской унии 1569 г. принципа конфедеративного равноправия с ВКЛ, а также различные уступки литовско-белорусской шляхте и ее уравнивание в правах со шляхтой польской в 1696 г. В результате создавались все условия для неизбежного перехода социальных верхов княжества на язык политически и экономически более сильного соседа.

Вместе с потерей белорусским языком как языком государственным доминирующего положения вся национальная культура начала переживать перманентный кризис, который выражался, прежде всего, в общественной дезинтеграции, в расколе белорусского общества по социально-религиозному признаку, тесно связанному с расколом лингвистическим. Социальная элита – белорусская шляхта – была вынуждена все теснее сближаться и активнее солидаризироваться с польскоязычной католической культурной традицией, одновременно неизбежно предавая забвению свои исторические и культурные корни, необратимо теряя вместе с языком четкую ориентацию в культурно-историческом пространстве, угрожающе размывая собственную национальную идентичность.

Однако не только «политическая корысть» польских властей способствовала оттеснению белорусского языка на периферию культурной жизни в ВКЛ. Не менее важной причиной этого процесса явились культурно-исторические обстоятельства европейской жизни XV–XVII вв., эпохи Гуманизма и Реформации. Находясь на высоком уровне общественного развития, ВКЛ было готово к адекватному и творческому восприятию и развитию новых идеалов. Но такая готовность к ассимиляции революционных идей Возрождения и продуцированию на собственной почве оригинальных духовных ценностей имела и оборотную сторону. В XV–XVII вв. наблюдалось активное проникновение в славянскую духовную культуру (конфессиональную, образовательно-воспитательную и проч.) европейских – прежде всего, латинских и греческих – традиций. Это, в частности, подтверждается фактом бурного развития в то время переводной белорусской литературы, ставшей своеобразным культурным посредником между Западом и Россией. В текстах самых разнообразных жанров – от религиозных и псевдорелигиозных до научно-популярных и занимательных – белорусскоязычные переводчики озвучивали принципиально новые, передовые идеи того времени. Но вместе с идеями свободы человека, его жизненной активности, религиозной терпимости и т.п. в белорусскую культуру проникали и все более укрепляли свои позиции те языки, на которых эти идеи были изначально сформулированы или протранслированы, – латинский и польский. Мелкая белорусская шляхта еще некоторое время хранила верность родному языку, создавая на нем, например, семейные хроники и мемуары. Но постепенно даже в этих сугубо «личных» жанрах старобелорусский язык уступал место польскому.

Успешное «наступление» на старобелорусский язык было косвенно связано и с появлением известных «грамматик» Л. Зизания и М. Смотрицкого, ставших достаточно плодотворной попыткой реформирования и систематизирования церковнославянского языка как «славянского» на принципах греко-латинской традиции. Действительно, подведя лингвистический материал громоздкого и трудно воспринимавшегося широкими слоями общества церковнославянского языка под критерии классической – латинской и греческой – филологии, эти грамматики выполнили важную задачу его оптимизации, гибкости, дальнейшего развития и возможного использования как средства более глубокого развития общественных целей и идеалов. Однако ставка на усовершенствование церковнославянского языка означала вместе с тем его переход на лидирующие позиции в общественной жизни, вела к переводу на этот язык всей системы воспитания и образования, и как результат – оттеснение живого, обиходного, старобелорусского языка («крыўскай мовы») на периферию культурной жизни. Вкупе с отмеченным выше фактом расширения использования в ВКЛ польского языка это обстоятельство привело к глубокому кризису белорусскоязычной традиции, переведя ее на латентный уровень функционирования.

О полноценности и красоте белорусского языка, необходимости его развития и использования в самом широком культурном контексте говорили великие представители национальной культуры и до культурного кризиса XVI–XVII вв. Франциск Скорина и Сымон Будный активно пропагандировали родной язык, обращаясь на нем к соотечественникам в своих произведениях. Именно они, а также М. Гусовский, А. Волян (Волян) и другие представители «польско-белорусской» ин-

тегральной культуры той эпохи, мыслящие и творящие на родном языке, заложили основы национальной ментальности, пробудили национальное сознание белорусов. Для них белорусский язык являлся не только инструментом оптимального государственного управления, но и кладезем и транслятором духовных ценностей народа.

К таким безусловно убежденным и последовательным белорусам – по своим мировоззренческим и жизненным позициям – принадлежат также Василь Тяпинский и Лев Сапега. Отстаивая идею сохранения за белорусским языком статуса государственного, Тяпинский и Сапега преследовали не только цель конфедеративного, т.е. равноправного, сосуществования Польши и ВКЛ в рамках единого государства Речи Посполитой. Для обоих не менее важным представлялось собрать для последующих поколений культурный и религиозный багаж национальной истории как необходимое условие воспитания достойных граждан своего государства и продолжателей славных традиций предков.

В своих стремлениях сохранить и обосновать безусловную значимость национального языка и культуры в целом Тяпинский и Сапега исходили из ряда принципиальных положений. Шляхтич Василь Тяпинский выводил свою аргументацию из идеи национально-культурного возрождения, канцлер Лев Сапега в основу своей позиции заложил идеи правового государства и религиозной терпимости¹.

Главным делом жизни Василя Тяпинского, яркого представителя шляхетского крыла протестантского движения в ВКЛ, была просветительская деятельность. Ради этого он взялся за перевод на белорусский язык Евангелий и на собственные деньги основал в своем имении Тяпино типографию. Однако эта трудная и кропотливая работа требовала больших средств, которых Тяпинский не имел. По его признанию, он смог перевести и напечатать только тексты Евангелий от Матфея и Марка и частично от Луки. Задача издания Катехизиса по этой же причине осталась нереализованной. Текст Евангелия, которое дошло до нас в рукописи и, безусловно, является выдающимся памятником белорусскоязычной литературы, напечатан в два столбца – на церковнославянском и белорусском языках – с многочисленными толкованиями и ссылками на источники. Но наибольший интерес в контексте рассматриваемой проблемы представляет авторское Предисловие к Евангелию. Рассмотрим основные положения Тяпинского по проблеме значения белорусского языка, изложенные им в этом Предисловии.

Прежде всего, Тяпинский обосновывал и доказывал культурную состоятельность народов белорусско-литовских земель на основании того, что они «своим влосным языком от так давного часу слово Божие выложили»². Обращаясь к истории, автор утверждал, что славяне во многом являются примером для других европейских народов, «яко... зацный, славный, острый, довстипный народ», у которого

¹ См., напр.: Предмова: *Василей Тяпинский* зацной монархии словенской, а злаша богобойным ласка и покой от Бога Отца и пана нашего Исуса Христа // <http://starbel.narod.ru/tiap.htm> ; Ответ *Льва Сапегі*, канцлера Великого княжества Литовского, на письмо Полоцкого архиепископа Иосафата Кунцевича // http://www.yarkul.com/uniya/kriniz/krin_23.htm

² *Старажытная беларуская літаратура: зборнік / уклад Л.С. Курбека; аўт. прадм. У.Г. Кароткі. Мн., 1990. С. 191.*

*«многократ посторонние учоныя народы... мудрость мусели похвалять и овшем се от них учить»*³. Задолго до немцев, итальянцев, французов, поляков, испанцев и других европейских народов белорусы имели перевод Библии на свой язык: «...над всех на свете христианских народов, в слове Божьем прозревши, сами одни только того были доказали, же, подлуг науки апостольское, своим влосным [власным] языком от так давного часу слово Божие выложили, имели и нам zostавили. В чом иные вси народы их прикладом, ледве се аж за тых наших веков обачили и до того, и то не без малого забурения и ображения, пришли, же слово Божие з латинских и иных писмь своим теж языком приржоным перекладати и читати почали»⁴. Поэтому Тяпинский считал исторические традиции и обычаи своего народа предметом гордости перед лицом всей Европы. Другими словами, просветитель однозначно связывал уровень социокультурного развития со способностью людей говорить, учиться и осмысливать мироздание на своем национальном языке.

Отсюда вытекает необходимость культурного возрождения и сплоченности белорусов, прежде всего перед угрозой полонизации. Возглавить эти процессы Тяпинский призывал духовных иерархов, светских ученых, выпускников европейских университетов: «...о зацные панове, котори есте той речи якобы отцами по таких фалебных предках своих позастали и на мestyца их вступили, поневаж в том або жадное помочи люцкое дле греху нет, або только вы сами тому з милости ку отчизне вашей помочи бысте могли, гды ж простота человека бедного посполитого на вас очи завжды удавала и удает и за вами идет»⁵. Как видно, он обращался к светским и духовным властителям с просьбой не только сохранять славные исторические традиции, не стыдиться своего происхождения и своего языка, но и всячески способствовать его дальнейшему развитию, а значит, и развитию «...народу вашему, неумеетностью заведеному и утрапеному». Для этого необходимо, чтобы вместо суетных стараний о собственном благополучии власть придержащие «слова Божего сами се учили и других з маетностей и именей от ваших предков им не на марнотрацтва, не на строй и што такого, але для наук наданных»⁶.

В связи с этим Тяпинский, далее, отстаивал право на образование на родном языке. Всем, кто отрекся от «науки в слове своем», он приводил в пример братьев Кирилла и Мефодия, ставших гордостью славянской культуры. Давно назревшим делом он считал открытие школ, в которых преподавание велось бы не на латинском или польском, а на «русинском» – старобелорусском – языке, достаточно богатом для использования его в учебных заведениях: «школы заложити и науку слова Божего, от так много лет занедбаную»⁷. Школы и изучаемые в них предметы, по его замыслу, должны соответствовать всестороннему развитию образования на родном

³ Там же. С. 191–192.

⁴ Там же. С. 192–193.

⁵ Там же. С. 193.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

языке и, значит, всестороннему развитию человека – «для лепшого розсудку» – и для того, чтобы «*детки смыслы свои неяко готовали, острили и в вере прищивчали*»⁸.

Наконец, красной нитью через все Предисловие проходит мысль о необходимости религиозной терпимости и толерантности, чему также способствует вероисповедание на родном языке: «...ведь же держу же не иначе одно з Евангелии, от Бога через Христа пана и его апостолов поданое, которая есть сума закону Божего, которая з словенского абы им теж и их власным языком руским в друку вышла»⁹. Свое Евангелие автор адресовал и взрослым, и детям, и кальвинистам, и православным, и всем, кто захочет читать эту книгу: «Рад покажу мою веру, которую маю, а злаща народу своему рускому»¹⁰. Тяпинский стремился доказать большую пользу от чтения Евангелия на родном языке, которое дает возможность лучше понять религию, и поэтому «...не одно для лепшое их вери, же се не новое што, але их же властное им подаеть, але теж и для лепшого им розсудку, над то и для их самих цвичения, в том не леда учоном языку словенском Евангелия – писания святого Матфея и святого Марка и початок Луки есть в той убогой моей друкарни от мене им выдруковано»¹¹.

Итак, основными положениями Предисловия Василя Тяпинского выступают: идея непосредственной взаимосвязи национального языка и культуры и зависимость уровня социокультурного развития от степени разработанности и использования языка в обществе; утверждение первостепенного значения и ответственности социальной элиты за состояние национальной культуры и языка; понимание родного языка как условия и средства национального образования и просвещения; принцип религиозной толерантности и вероисповедания на национальном языке.

Прогрессивные идеи Василя Тяпинского поддерживал гуманист и пробуржуазно мыслящий государственный деятель, канцлер ВКЛ Лев Сапега. В своих стремлениях обязать государство и короля гарантировать человеку безопасную материальную и духовную жизнь Сапега, безусловно, продемонстрировал себя как представителя возрожденческого духа вообще и белорусского национального Возрождения в частности. Наиболее очевидно об этом свидетельствовало его участие в создании третьего Статута Великого княжества Литовского 1588 г., а также отношение к процессам и последствиям унизации.

Как известно, Статут 1588 г. – как третья редакция Статута ВКЛ – был передовым европейским правовым документом, причем не только своего времени и не только своего государства. Об этом свидетельствует, например, тот факт, что он действовал на территории Беларуси и Литвы два с половиной столетия – с 1589 по 1840 г., т.е. даже 45 лет спустя после ликвидации ВКЛ (в 1795 г.). Одновременно Статут оказал большое влияние на становление правовой системы и судебной практики Польши, Восточной Пруссии, Ливонии, Московского государства. Преамбула к Статуту, написанная Львом Сапегой и представлявшая собой обращение

⁸ Там же. С. 191.

⁹ Там же. С. 190.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 191.

ко всем сословиям ВКЛ, призывала к усилению правового порядка в государстве и всеобщему подчинению власти закона, без каких-либо сословных или должностных различий. При этом текст как преамбулы, так и самого Статута (как, впрочем, тексты всех предыдущих статуты) был написан на старобелорусском языке. Как известно, главные правовые документы Европы того времени издавались исключительно на латыни. Поэтому Статут 1588 г. можно с полным правом рассматривать как прецедент национально ориентированного, отвечающего запросам времени и общества, прогрессивного в юридическом и общекультурном отношении правового документа. Использование при его создании белорусского языка свидетельствовало о высоком уровне развития последнего, о его способности передавать важнейшие и тончайшие терминологические и смысловые нюансы юриспруденции той эпохи, о продуктивности его употребления в качестве не только обиходного и повседневно-языка, доступного каждому, но и в качестве средства государственного управления и правового регулирования.

Одной из центральных идей преамбулы Сапеги к Статуту была идея безусловных прав человека, к которым сам автор причислял и право на свободный религиозный выбор. Перейдя в студенческие годы из православия в протестантизм (кальвинизм), а затем, на посту канцлера княжества, в католицизм, Сапега весьма терпимо относился к иным вероисповеданиям и, как правило, не являлся сторонником религиозного принуждения, а тем более преследования за веру. Он был также сторонником церковной унии, считая, что она может содействовать примирению представителей католического и православного вероисповедания на территории Великого княжества Литовского. В то же время Сапега был убежден, что перевод православных в униатство должен осуществляться на строго добровольных началах. Об этой позиции ярко свидетельствует его письмо униатскому иерарху Юзафату (Иосафату) Кунцевичу от 12 марта 1622 г. В нем автор отстаивал ряд положений, непосредственно связанных с его пониманием ценностей религиозной свободы, человеческого достоинства и тонкостей национальных отношений в многонациональном государстве.

Брестский церковный собор 1596 г. постановил провести в пределах Великого княжества Литовского процесс унизации, или перевода представителей православного вероисповедания в новое конфессиональное качество, своего рода православно-католический симбиоз. Выступая с государственных позиций сторонником унии, Лев Сапега, тем не менее, решительно и жестко критиковал взятый в руководящих униатских и католических кругах курс на форсированную и принудительную унизацию белорусского и украинского населения княжества и Польши. В Белоруссии одним из проводников этой политики являлся фанатичный униатский архиепископ Юзафат Кунцевич. В своем обращении к иерарху Сапега обосновал и отстаивал следующие социально-философские идеи.

На наш взгляд, самым важным и смелым тезисом письма является утверждение «общественной пользы», или «общего блага», как верховной ценности, подчиняющей все иные индивидуальные и социальные приоритеты, включая религиозные. В контексте обсуждаемой в письме проблемы таким общим благом являлись, согласно Сапеге, общественный мир и согласие: «...от их (православных) повиновения в Речи Посполитой зависит больше, чем от унии Вашей милости; необходимо,

Ваша милость, чтобы Вы свою власть и свои пастырские обязанности соотносили с королевской волей и волей Речи Посполитой (общего блага), которыми власть Вашей милости ограничена, ибо все, что не согласуется с миром и общественной пользой, может смело рассматриваться как преступление»¹². Отсюда автором выводились принципы построения и функционирования успешной «национальной политики», призванной обеспечить покой и процветание государства.

Прежде всего, истинно цивилизованное – правовое – общество, с точки зрения Сапеги, должно базироваться на разделении светской и церковной властей с приоритетом власти светской. Это, в частности, означает, что интересы светского государства – внутренняя и внешняя политическая стабильность, экономическое благополучие, национально-культурное развитие – не должны ставиться в зависимость от самодурства и фанатизма клириков. Он, как представитель светской власти, «...должен считаться больше с ними (казаками. – *И.М.*), как человек, который обязан печься об общем благе и делах государства», а не с интересами архиепископа, «ибо одна ласточка не делает весны»¹³. Обращаясь к архиепископу, канцлер сетовал: «...из-за смуты Вашей милости со схизматиками следует надеяться... только на то, что усилятся внутренние распри, домашние раздоры, возмущения в полках, которые находятся в военном лагере Его Величества, а затем (избавь Бог) следует ожидать и вторжения в нашу страну язычников...»¹⁴. Рискуя навлечь на себя недовольство и гнев Церкви, Сапега, тем не менее, вынес суровый приговор «униатскому проекту», тем самым осудив неудачные эксперименты над православной паствой: «Ваша уния нам только навредила, и лучше бы нам было без нее, ибо из-за нее у нас постоянные хлопоты, заботы, трудности. Поистине прекрасная уния, которая возбуждает в людях и в государстве постоянные замешательства... Новгород Великий, Псков, Стародуб, Чернигов, Козельск и много других крепостей уния оторвала от нас, и в настоящее время главным образом уния оттолкнула народ московский от Его Высочества Королевича, о чем свидетельствуют письма московские к их милостям панам раде Короны и ВКЛ... Вот почему мы не желаем, чтобы эта бесполезная уния принесла и чинила вред обществу и государству»¹⁵.

Далее, обязательным условием общественного спокойствия является религиозная терпимость. Будучи по своему духовному складу человеком ренессансным, Сапега на первое место всегда ставил социально-политические, моральные, духовно-культурные принципы, а не факт принадлежности людей к тому или иному вероисповеданию. И хотя «...надо обращать в веру и заботиться о том, чтобы был один пастор и одна овчарня, но необходимо принимать во внимание требования благоразумия и обстоятельства времени в деле, которое зависит от свободного выбора, особенно в нашем обществе и государстве Речи Посполитой... Необходимо стремиться к тому, чтобы намерения Вашей милости и желания всего сообщества

¹² Анталогія даўняй беларускай літаратуры: XI – першая палова XVIII стагоддзя / падрыхт. А.І. Богдан і інш.; рэд. В.А. Чамярыцкі. Мн., 2005. С. 667.

¹³ Там же. С. 669.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 673.

были основаны на любви, которая, как говорит св. Павел, терпелива, милостива, не завистлива, не проникнута гордыней, не ищет одобрения, не ищет выгоды, не проникнута гневом, не злопамятна, все преодолевает (1Кор. 13: 4–7)»¹⁶. Религиозная терпимость, в свою очередь, непосредственно связана с вероотправлением посредством исторически закреплённых традиций и обрядов, а также на избираемом адептами языке. Поэтому Сапега возмущенно упрекал униатские власти за всяческие ущемления и запреты в отношении белорусскоязычных православных: «Вы силой подавляете человеческую совесть, закрываете церкви, чтобы люди не могли отправлять богослужение, крестить детей, совершать таинства, как какие-то язычники... полны земства, полны города, полны трибуналы, полны ратуши, полны канцелярии позовов, жалоб, нареканий, в которых сказано, что утверждается не уния, а утверждаются раздоры, разрывается и уничтожается связывающая человеческое сообщество любовь»¹⁷.

Таким образом, гуманистически-светская мировоззренческая позиция Льва Сапегу строилась на совокупности принципов первостепенности «общественной пользы» в многонациональном обществе, необходимости построения правового и религиозно толерантного светского государства, безусловности соблюдения основных прав человека, среди которых важнейшее место отводится свободе религиозного выбора. Перечисленные положения так или иначе сопряжены с идеалами национального возрождения, поскольку только в такой модели общественного устройства возможна максимальная реализация всего потенциала национальной культуры и языка.

Итак, период существования ВКЛ можно полноправно рассматривать как амбивалентную эпоху расцвета и постепенного упадка белорусского языка, как эпоху блестящей мобилизации его возможностей для реализации передовых политических, правовых, национально-культурных проектов и одновременно сомнения в его потенциале и перспективах дальнейшего функционирования. Тенденции и причины к его оттеснению на вторые и третьи позиции в общественной и культурной жизни были связаны с общеевропейской и внутривосточной ситуацией XVI–XVII вв., временем бурных новаций и экспансивных влияний на национальные культуры. Достоинство представляя себя в семье европейских народов, белорусская культура, тем не менее, ощутила сильнейшее влияние со стороны соседнего окружения, не всегда позитивное для ее собственного развития и совершенствования. Представляется очевидным, что действительными поборниками белорусской культурной традиции явились яркие деятели и мыслители Великого княжества Литовского – Василь Тяпинский и Лев Сапега. Они не только понимали необходимость преумножения ее богатств, но и весьма успешно практически реализовывали идеи национально-культурного возрождения, защиты и укрепления позиций родного языка и, как следствие, – усиления влияния ВКЛ в сообществе европейских государств того времени.

© Михеева И.Б., 2011

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

АПОЛОГИЯ ПРАВОСЛАВИЯ НА ЗЕМЛЯХ ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО: старец Артемий (Троицкий) и князь Андрей Курбский

В числе самых ярких персоналий, чья деятельность является показательным примером апологии православия на землях Великого княжества Литовского во второй половине XVI в., – Артемий (Троицкий) и Андрей Курбский. Именно они, имея богатый опыт сотрудничества и диалога с людьми разных религиозных взглядов как на русских, так и на белорусских и украинских землях, ощутив духовное влияние Московского государства и Великого княжества Литовского (ВКЛ), олицетворяли собой тот тип деятелей, который вобрал в себя характерные черты культур восточнославянских народов.

Мы остановимся лишь на двух тенденциях, выразителями которых стали старец Артемий (Троицкий) и князь Андрей Курбский. Их идеи волновали умы православных Великого княжества Литовского, но, несмотря на это, до сих пор нет однозначного ответа, какой из путей, предложенный ими, предпочтительнее для сохранения православной традиции. Имеются в виду взаимоотношения с иными конфессиями, решение проблемы веры и знания, а также диалога культур.

В XVI в. проблема соотношения веры и знания довольно широко обсуждалась в общественной и религиозно-философской мысли Беларуси, Украины, России. Она занимала видное место во взглядах русских еретиков и рационалистов, спасавшихся от преследований официальной Церкви и властей Беларуси и Украины, доминировала в сочинениях украинских и белорусских мыслителей, богословов и православных деятелей. Поскольку старец Артемий обладал огромным авторитетом духовного пастыря и высокообразованного богослова, его учение имело большое влияние.

Часть исследователей относил Артемия к сообществу еретиков. Подобной же была позиция официальной Церкви вплоть до конца XIX в., когда П.А. Гильдебрандтом были изданы сохранившиеся послания старца Артемия¹. После детального анализа посланий доминирующим становится мнение о том, что мировоззрение старца в общем и целом не выходило за рамки православия. По догматическим

¹ См.: Занков П.М. Старец Артемий, писатель XVI века // Журнал Министерства народного просвещения. 1887. № 11. Ноябрь. С. 48.

вопросам Артемий придерживался взглядов, вполне соответствовавших взглядам ортодоксальной Церкви, при этом его воззрения на деятельность Русской Церкви резко противоречили осифлянской доктрине².

Пропаганда ценностей познания, необходимости образования, утверждение сущностного тождества ереси с невежеством, а не с книжной ученостью, попытки рационализации обрядовой стороны православия, связанные с европейскими тенденциями укоренения и развития рационалистического мышления, сочетались в мировоззрении Артемия с традиционной для православия апофатической теорией познания. Признание и утверждение ценности Откровения, Божественного происхождения истины, ограниченности возможностей человеческого разума лежали в основе его консервативно-изоляционистской позиции.

Сопоставление белорусских посланий с посланиями, написанными на родине, с материалами Московского собора, осудившего мыслителя, свидетельствует, что взгляды Артемия на проблему соотношения веры и знания претерпели в Беларуси определенную эволюцию: его мировоззрение изменилось в связи с религиозно-культурной и политической ситуацией, в которой он оказался в ВКЛ. Эволюция заключалась в том, что приоритет веры над знанием мыслитель стал утверждать более акцентированно и безусловно. Противоречивое отношение Артемия к знанию объясняется тем, что он, вероятно, боялся поглощения веры «свободными науками», боялся, что будет нарушен баланс между верой и знанием.

«Мудрость мирская, – полагал Артемий, – вражда на Бога»³. Результатом внедрения разумного начала в дела веры является неверие: «... не выкладывают бо ся отнюдь человеческим разумом Божественная писания»⁴. Причиной подобной эволюции послужило также широкое распространение в Беларуси и на Украине реформационно-рационалистических идей. В Послании до Симона еретика Будного (1564) Артемий резко выступил против попытки Будного и его единомышленников трактовать индивидуальный человеческий разум выше «разума Божественного», заключенного в Священном Писании. Мировоззрение Артемия в какой-то мере родственно взглядам украинского мыслителя Ивана Вишенского на проблему соотношения веры и разума. Последний, как и Артемий, считал, что «разум Божий», «разум евангельский» неизмеримо выше «разума людского», мирского.

В размышлениях над вопросами веры Артемий, как было и ранее в Москве, далек от обрядового формализма. Для него христианство, прежде всего, внутреннее делание, «деяние Креста» – аскетический подвиг, путь безмолвия и собирания духа. Он часто ссылался на Исаака Сирина, Василия Великого, Иоанна Дамаскина.

² См.: Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники: Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века. М., 1958. С. 157.

³ Послания старца Артемия, XVI век // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 1. СПб., 1878. С. 1297.

⁴ Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии. Мн., 1973. С. 55.

Из всех заповедей Артемий на первое место ставил евангельскую заповедь любви: любовь к Богу и любовь к ближнему⁵. «Кроме бо заповедей господних, – утверждал он, – исцелити души невозможно»⁶; «Кто в сердце имеет в себе любовь, тот Бога в себе имеет»⁷.

Взгляды Артемия на знание, отношение к разуму, вере являются следствием духовного поиска, столь характерного для эпохи, в которую он жил. Высокий нравственный авторитет Артемия, его активная просветительская деятельность, ученые размышления, влиятельные послания-проповеди во многом способствовали преодолению кризиса православной церковной культуры, духовному обновлению белорусского и украинского православия.

Андрей Курбский – богослов, философ, общественный деятель, один из инициаторов интеллектуально-религиозной активизации православия и общества в целом. Он призывал своих единомышленников покончить с пассивностью и в идейно-богословской полемике с католицизмом и особенно с протестантизмом взять на вооружение активность западного христианства, используя при этом его богословско-философский арсенал. Курбский предвосхитил и указал белорусско-украинскому и московскому православному обществу путь оздоровления, настойчиво подчеркивая, что стратегия изоляционизма бесперспективна.

В идейной борьбе со своими оппонентами, полагал Курбский, православные общественные и церковные деятели должны освоить и применять то оружие, которое используют католики и протестанты в борьбе против них: классическое богословие, аристотелевскую философию и в целом культурные достижения Западной Европы; не капитулировать перед образованными полемистами, а противопоставлять им в дискуссионной борьбе аргументы квалифицированного богословско-философского порядка.

Именно данной позицией определялась сущность концепции диалога культур Андрея Курбского. При этом он подавал пример уважения к иноверцам и выступал против применения к ним репрессий. Диалог, считал Курбский, не самоцель, а средство сохранения, оздоровления, обновления белорусско-украинского православия и общества в целом, а через него – и московского. Именно по этому пути пошли в дальнейшем белорусские и украинские православные культурные и церковные деятели – Мелетий Смотрицкий, Касиян Сакович, Петр Могила, Симеон Полоцкий, Сильвестр Косов и др. На принципе диалога культур была построена Киево-Могилянская академия, и в конечном счете московское православное общество также вынуждено было заимствовать некоторые идеи культуры Запада.

Особого внимания заслуживает гуманистическое решение проблемы образования православной молодежи ВКЛ Андреем Курбским. Отмечая опасность для православного правоверия со стороны католического образования и не закрывая

⁵ См.: Казакова Н.А. Артемий // Словарь книжников и книжности Древней Руси (вторая половина XIV–XVI в.). Вып. 2. Ч. 1: А–К. Л., 1988. С. 71–72.

⁶ Послания старца Артемия, XVI век // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 1. С. 1382.

⁷ См.: Занков П.М. Старец Артемий, писатель XVI века // ЖМНП. 1887. № 11. Ноябрь. С. 55.

глаза на определенные негативные последствия обучения православных юношей в иезуитских коллегиях, князь, тем не менее, не препятствовал обучению в них своих единоверцев, поскольку осознавал всю важность свободных наук для восточнославянской культуры.

Курбский, собрав вокруг себя «бакаляров» (ученых людей), с их помощью составил обширную программу переводов. Некоторых «бакаляров» он отправил в Италию для ознакомления с «вышними» науками. Князь Курбский организовал перевод на славянский язык патристической литературы – произведений Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина. В комментариях князь с большим уважением отзывался о светских науках – грамматике, риторике, диалектике, естественнонаучной философии, этике, астрономии.

В своих трудах Курбский использовал западную философскую терминологию. Соответственно восточнославянский читатель знакомился с западноевропейской философской традицией. Переводы Курбского использовались преподавателями православных школ⁸. Князь был убежден, что все бедствия государства происходят от пренебрежения к образованию. Те государства, где словесное образование, знание почитаются, не только не гибнут, но и процветают и даже иноверных в христианство обращают⁹.

Вопреки консервативным идеологам и московского, и белорусско-украинского православия Курбский ратовал за продуктивный диалог и даже «союз» богословия и философии. В конечном счете данная тенденция одержала победу и в белорусско-украинском православии, и в русской культуре. Выступая за конструктивный диалог с католиками, Курбский отвергал возможность такого диалога с протестантами, особенно радикальными. Протестантизм, посягнувший на истинную веру, по мнению Курбского, подрывал как нравственные, так и гражданские основы социума ВКЛ. Влияние Реформации он оценивал как разрушительное и для морального, и для военного могущества общества в целом и шляхетского сословия в особенности. Вместе с тем Курбский, как и протестанты, обращался к авторитету Священного Писания, призывая своих единомышленников тщательно его изучать и исследовать. Неприятие им Реформации было проявлением «восточного» фактора влияния на в целом либеральную духовно-культурную и социально-политическую ситуацию в ВКЛ.

Таким образом, основной целью деятельности Курбского и ведущей идеей его мировоззрения были обновление и возрождение белорусско-украинского православия, развитие отечественной, национальной культуры. Это обстоятельство оказало заметное влияние и на преодоление культурно-интеллектуального изоляционизма России.

© Зайцев Д.М., 2011

⁸ См.: Замалеев А.Ф. Восточнославянские мыслители: эпоха Средневековья. СПб., 1998. С. 206.

⁹ См.: Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 33: Култагой до Ледь. СПб., 1896. С. 65.

СЫМОН БУДНЫ КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ БЕЛОРУССКО-ПОЛЬСКОГО КУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

На протяжении нескольких столетий в европейской и соответственно белорусской и польской общественной мысли велась дискуссия относительно общественно-политических и культурных контактов восточно- и западноевропейского регионов, их схожести и различий, возможности либо невозможности взаимодействия и взаимопонимания, перспектив их исторического развития. Отношения восточной и западной культур на территории Беларуси и Польши всегда были очень сложными, так как именно здесь проходил между ними «водораздел». Данная проблема особенно обострилась в XVI–XVII вв., когда белорусские земли стали, с одной стороны, ареной реформационно-гуманистического движения, а с другой – объектом усиленной экспансии католицизма. На стыке белорусской и польской традиций сформировались три идейно-культурные и церковно-политические позиции относительно путей решения вопроса о взаимодействии Востока и Запада: охранительно-консервативная, прозападная, католическая, и реформационно-гуманистическая, или синтетическая.

Охранительно-консервативную позицию занимали некоторые представители православного духовенства, например Артемий Троицкий и Иван Вишенский. Они негативно относились не только к западной теологии, но и к западной науке, в том числе польской, выступая против всего «латинского».

Прозападная позиция была диаметрально противоположна охранительно-консервативной, так как ориентировалась на западные, католические духовно-культурные ценности. Ее выразителями были представители полонизированной шляхты, активные проводники Брестской церковной унии 1596 г.

Реформационно-гуманистической позиции придерживались идеологи ренессансно-гуманистического движения: Франциск Скорина, Михалон Литвин, Сымон Будны, Василь Тяпинский, Андрей Волан, Лев Сапега, Симеон Полоцкий и др. Они полагали, что Восток и Запад обязаны вести свободный конструктивный диалог, фундамент которого – добровольность, взаимная толерантность и вариативная избирательность, синтез восточных и западных духовно-культурных ценностей.

Белорусские и польские мыслители-гуманисты не соглашались с политикой изоляции и замкнутости. Они внесли значительный вклад не только в процесс син-

теза культур, но и в дело формирования белорусской государственности, становления народно-патриотического самосознания как в Беларуси, так и в Польше.

Наиболее ярко народно-патриотическая, гуманистическая и экуменическая тенденция отражена в «Катехизисе» (1562) Сымона Будного, одной из первых книг на территории Беларуси, изданной на белорусском языке. Симон Будный призывал своих соотечественников к тому, чтобы «не только в чужоземских языцех кохали, але бы ся теж и того здавна славного языка словенского размиловати и оным ся бивити рачыли»¹.

Весьма важным понятием культурно-философской мысли, сформировавшей-ся в белорусском и польском историческом сознании, является понятие свободы. Понятие духовной свободы человека разрабатывалось в рамках как восточного, так и западного христианства, а философское, морально-религиозное, политическое, правовое обоснование в белорусской и польской мысли оно получило в эпоху Возрождения и Реформации. Именно Симон Будный в своих произведениях ревностно отстаивал право человека на интеллектуальную и творческую свободу.

Что мы знаем о Сымоне Будном? Белорусско-польский общественный деятель эпохи Ренессанса, мыслитель-гуманист, религиозный реформатор, теолог, философ, историк, филолог, поэт, педагог, продолжатель философско-экзегетической и народно-патриотической традиции Франциска Скорины. Был одним из наиболее компетентных мыслителей своего времени, а высокообразованные католические полемисты XVI в. особое внимание уделяли дискуссиям по выдвинутым им тезисам².

Симон Будный родился около 1530 г. в Будах; правда, точно не известно, о каких Будах идет речь – белорусских либо тех, которые находились в Мазовии (Польша). Известно, что писал он как на белорусском, так и на польском языке. Тем не менее большинство белорусских и российских ученых полагают, что Будный не только родился на территории современной Беларуси, но и был вначале православным³. Польские и немецкие исследователи, напротив, считают Будного поляком, ссылаясь на место его рождения⁴.

Около 1544 г. Будный начал занятия на факультете искусств Краковского университета. Там, согласно мнению Станислава Кота, Симон Будный мог познакомиться с известными деятелями Реформации – Григорием Павлом, Петром из Гониендза, Ежи Шоманом, Даниэлом Белинским и др.⁵ Известно мнение Вацлава Ластовского о том, что Будный после окончания университета продолжил свое обучение в Италии и Швейцарии⁶.

По приглашению Николая Радзивилла Черного Будный после окончания университета приехал в Вильно, где получил должность катехизатора – учителя основ

¹ Будный С. Катехизис, то есть наука стародавняя христианская и Святого Писания для простых людей языка русского в пытаниях и отказах собрана. Несвиж, 1562. С. 4.

² Kamieniecki J. Szymon Budny – zapomniana postać polskiej Reformacji. Wrocław, 2002. S. 7.

³ См.: Порецкий Я.И. Симон Будный – передовой белорусский мыслитель. Мн., 1961.

⁴ Kamieniecki J. Szymon Budny – zapomniana postać polskiej Reformacji. S. 13.

⁵ Kot S. Szymon Budny – der größte Häretiker Litauens des XVI Jahrhunderts. Graz, 1956. S. 65.

⁶ Ластоўскі В. Гісторыя Беларускай (Крыўскай) кнігі. Ковно, 1926. С. 388.

кальвинизма в белорусской протестантской общине. В 1560 г. он стал казначеем в Клэцке, где через два года в местной типографии издал «*Катехизис, то есть наука стародавняя христианская и Святого Писания для простых людей языка русского в пытаниях и отказах собрана*» (в его основе, скорее всего, труды Мартина Лютера), а затем и «*Об оправдании грешного человека перед Богом*».

Если после возвращения на родину Будный относил себя к умеренным реформационным кругам, называвшимся в Беларуси евангелическими, то впоследствии он стал одним из лидеров и идеологов радикального движения антитринитариев.

В 1564 г. совместно с Крышковским он перевел на польский язык и издал в Несвиже «*Гутарки святого Юсцина, философа и пакутника, з Трыфанам-иудеем*» (*Świętego Justyna filozofa i męczennika rozmowa z Tryfonem Żydem*). В это время в среде белорусских и польских антитринитариев проходили дискуссии об отношении власти и общества к вопросам права, суда, войны, государственности. Как идеолог правого крыла антитринитаризма, Будный занимал в дискуссиях умеренно гуманистическую позицию. О содержании тех дискуссий свидетельствуют решения Синода, состоявшегося в январе 1568 г. в Ивье, а также написанный впоследствии Будным труд «*Urządzie miecza używającym*» (*Про светскую власть*)⁷.

В этот период основным занятием Сымона Будного стали критический анализ Библии и ее перевод на польский язык. В 1570 г. в Несвиже началась подготовка к изданию переведенного на польский язык Нового Завета («*Biblia, to jest księgi Starego i Nowego przymierza znnowi z języka Ebrejskiego i Greckiego, Łacinskiego na polski przełożone, z przedmową S. Budnego jako tłumacza*»). А в 1574 г. типография в Лоске издала Новый Завет уже с предисловием и комментариями Будного («*Nowy Testament znnowi przełożony, a na wiele miejscach za pewnemi dowodami od przysad przez Simona Budnego oczyszczone i krótkiemi przypiskami po krajach objaśniony. Przydane są przypiski...*»). Большое предисловие, в котором автор обосновывал свою идею о принципиальном значении методологии, служит основательным комментарием к библейским текстам. Все это сделало данное издание уникальным памятником не только белорусской и польской, но и европейской культуры.

Произведение вызвало бурю негативных эмоций в среде теологов разных направлений – от католических и протестантских до иудейских. С целью апологии своих религиозно-философских идей Будный в 1574 г. издал на латинском языке ряд трудов: «*Libellus de duabus naturis in Christo*» (*О двух природах Христа*), «*Brevis demonstratio quod Christus non sit ipse Deus, qui est pater*» (*Короткое доказательство того, что Христос не является таким же Богом, как Отец*) и др.

В 1576 г. вышел в свет один из главных философско-богословских трудов мыслителя – «*Про наиважнейшие положения христианской веры*» (*O przedniejszych wiary chrystyjańskiej artykulech, to jest o Bogu jedynym, o Synu jego i o Duchu św.*). Как утверждает польский исследователь Лех Щуцкий, данное произведение появилось благодаря помощи евангелическо-реформационного товарищества Заславля, покровителем которого был каштелян Ян Глебович. В том же году типография в Лоске

⁷ Budny S. *Urządzie miecza używającym*. Łosk, 1583 (wydanie krytyczne, red. S. Kot. Warszawa, 1932).

публикует переведенную Будным книгу Е. Фризиуша «*O furyach albo szaleństwach francuzkich*» (*Про фурии или сумасшествия французские*), в которой описывались события Варфоломеевской ночи. Немаловажную роль сыграл Сымон Будный и в издании труда Андрея Фрича-Моджевского «*O poprawie Rzeczypospolitej*».

В 1578 г. в Лоск приехал Мартин Чехович, идеолог левых антитринитариев, с целью убедить Сымона Будного, Василя Тяпинского и их белорусских сторонников примириться со светской властью, следуя официальным догматам антитринитаризма. Но Будный не захотел менять своих религиозно-философских взглядов, за что и был смещен с должности казначея. Свою позицию он подробно изложил в труде «*O urzędzie miecza używającym*» (Łosk, 1583), который стал богатым источником общественно-политической мысли и истории белорусской и польской Реформации.

Знания и опыт Будного позволили ему успешно дискутировать и с иезуитами, представителями наиболее влиятельной и образованной среды Речи Посполитой конца XVI в.

Сымон Будный умер 13 января 1593 г. в Вишневе, до последних дней жизни отстаивая свои взгляды.

Философско-богословские идеи Будного в рамках концепции антитринитаризма, его вклад в христологию, критика библейских чудес были новаторскими и не имели в европейской мысли прецедентов⁸. Он резко выступал против авторитаризма и догматизма в мышлении, интеллектуальной нетолерантности и фанатизма религиозных и политических деятелей, которые «не только пером, но и огнем и мечом» продвигали свои взгляды. Так, он резко обвинял кальвинистов, которые имели прямое отношение к смерти испанского ученого Мигеля Сервета⁹.

В протестантско-христианской этике Будного можно обнаружить черты нового, буржуазно-демократического сознания, которое опирается на первичное значение человека как личности. Антропоцентризм в принципе характерен для мировоззрения Будного. Главным направлением его антропологических изысканий является сотериология – наука о душе и возможности ее спасения.

Будный, будучи великопленным лингвистом, особое внимание в комментариях к Библии уделял именно языковой стороне, что, несомненно, является подтверждением ренессансного мышления. В своих богословско-философских трактатах он особое значение придавал проблемам герменевтики и экзегетики Нового Завета и в итоге сформулировал принципы исследования священных книг.

Литературное наследие Сымона Будного, как уже отмечалось, включает труды, написанные в основном на двух языках: белорусском и польском. Касается это как трактатов об основах веры, богословских или социальных проблемах, так и переводов с иностранных языков¹⁰. При этом в каждом его произведении чувствуется стремление к диалогу.

⁸ См.: Подокишин С.А. Скорина и Будный: очерк философских взглядов. Мн., 1974.

⁹ См. там же. С. 175.

¹⁰ Kamieniecki J. Szymon Budny – zapomniana postać polskiej Reformacji. S. 167.

Конечно, вера Будного в Иисуса Христа не как в Сына Божьего, а как в великого праведника для православных и католиков была ересью. Но если смотреть шире, не только с религиозных позиций, то это не был конфликт одного человека с официальной Церковью, а, скорее, конфликт времени, который по разным причинам обострился в эпоху Ренессанса. Это был спор между верой и разумом, теологией и философией, догматизмом и скептицизмом, вольной мыслью и церковным догматизмом. Можно сказать, что в процессе поиска моральной и религиозной правды Симон Будный ступил на небезопасный в то время путь вольной философии.

Культурно-историческая заслуга Сымона Будного состоит в том, что он одним из первых в европейской культуре открыто выступил за духовную свободу, религиозную терпимость в рамках одного общества. Он был одним из тех белорусско-польских интеллигентов, которые, протестуя против восточного деспотизма, были решительными противниками западного религиозно-политического ущемления прав людей, призывали к свободному развитию национальных культур, религиозной и интеллектуальной терпимости, расширению права с целью формирования справедливого общества.

Идея конфессионально-религиозной толерантности стала доминирующей на белорусских и польских землях во второй половине XVI в. Эта идея законодательно была закреплена в актах знаменитой Варшавской конфедерации 1573 г., а также в тексте третьего Статута Великого княжества Литовского 1588 г. Без сомнения, деятельность Сымона Будного повлияла и на создание данных документов.

© Зайцев Д.М., 2011

РЕЛИГИОЗНЫЙ ТРАДИЦИОНАЛИЗМ И СВОБОДОМЫСЛИЕ В ПЕРИОД РАННЕГО ВОЗРОЖДЕНИЯ В БЕЛАРУСИ (первая половина XVI века)

Определяющей новацией духовной культуры эпохи отечественного Возрождения стало развитие ренессансного свободомыслия, что находило отражение прежде всего в утверждении гуманистического мировоззрения. Центральным аспектом гуманизма являлась проблема человека, его земного предназначения и совершенствования. Для гуманистических воззрений характерны высокая оценка интеллекта, возвышение разума над верой, признание приоритета знаний, мудрости, широкой образованности, морального самовозвышения¹. Некоторые идеи религиозного свободомыслия получили распространение в отечественной мысли уже в предшествующую эпоху Средневековья².

У истоков отечественной ренессансно-гуманистической мысли стоял доктор Франциск Скорина. Опираясь на древнерусскую философско-этическую и богословскую традицию, он предпринял попытку синтеза этой традиции с античной и западноевропейской религиозно-философской культурой. Взгляды Скорины достаточно ярко отразились в его оригинальном литературно-публицистическом наследии, представленном предисловиями и послесловиями к издаваемым на протяжении 1517–1525 гг. книгам Библии. В своих предисловиях он, отказываясь от жесткого теоцентризма, наиболее полно выразил ценности и идеалы национального бытия белорусов, основными компонентами которого являются конкретная Родина («место, игде зродился и ускормлен суть») и культура народа – его язык, история, традиции и т.п. В мировоззрении Скорины, как деятеля на «границе культур» и под воздействием национально-культурных устремлений просветителя, сочетаются христианский традиционализм и вольнодумный модернизм.

¹ Падокшын С.А. Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі: ад Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага. Мн., 1990.

² Старасценка В.У. Ідэі вальнадумства і свабоды рэлігіі ў айчынай думцы эпохі Сярэднявечча // Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі: у 6 т. Т. 1: Эпоха Сярэднявечча / саст. Евароўскі В.Б. і інш. Мн., 2008. С. 440–470; Старостенко В.В. Свободомыслие и свобода совести в Беларуси: очерки истории. Могилёв, 2004. С. 7–52.

Скорининская Библия – первое в отечественной культуре светское издание Священного Писания, осуществленное «без оглядки на церковную цензуру»³. Заметим, что внецерковное издание Библии уже само по себе является свидетельством свободомыслия белорусского печатника, поскольку до XVI в. издание и толкование Священного Писания считались прерогативой Церкви и духовенства. Не поощрялось даже чтение Библии мирянами, что основывалось на ортодоксальном христианском понимании роли церковного института как единственного возможного посредника между Богом и людьми. Обращает на себя внимание и характер издания первой белорусской Библии. При осуществлении своего издательского проекта Скорина допустил многие «вольности»: отступил от канонического порядка библейских книг, гуманистически истолковывал многие библейские сюжеты, свободно обращался с текстом, пропуская или переставляя по своему усмотрению целые фрагменты и главы⁴. Уже в XVI в. церковные ортодоксы порицали белорусского гуманиста за «еретизм». Приверженец консервативной церковнославянской традиции А. Курбский усматривал в переводах Скорины влияние ереси «жидовствующих» и лютеранства. «Задолго до предков ваших, – с нескрываемым раздражением писал в обращенном к православным “Антиэленхусе” (1622) униатский полемист Антоний Селява, – Русь была хорошо отравлена... был Скорина, еретик гуситский, который для вас книги по-русски печатал в Праге... называл себя русином из Полоцка, так и подписывался. Нравились эти издания, утверждали, что напечатал их человек достойный, русин, брат наш»⁵.

Тенденциозные утверждения Селявы преследовали цель скомпрометировать популярные в антиуниатской среде скорининские издания. Вместе с тем обращает на себя внимание известная общность гуманистических устремлений классиков чешского и белорусского Ренессанса. В начале XV в. на территорию Беларуси действительно проникают идеи Яна Гуса – видного проповедника и идеолога чешской Реформации. Гус выступал с критикой существующих социальных порядков, обличал католическое духовенство, практику продажи индульгенций, отстаивал принципы раннего христианства, уравнивание в правах мирян с духовным сословием. В работах Гуса «О Церкви», «Изложение веры» основным законом человеческих отношений признается познанный разумом «Закон Божий». Мыслитель позволял себе вольную трактовку Священного Писания, полагая, что каждый имеет право на собственное понимание и свободное изложение Библии. Распространение идей Гуса в Великом княжестве Литовском способствовало солидарности чешского, белорусского и литовского народов в борьбе с Тевтонским орденом. Известно о пребывании в 1413 г. в Витебске ученика и соратника чешского реформатора – Иеронима Пражского. В XV–XVII вв. немало выходцев из Великого княжества Литовского (ВКЛ), среди которых и Фран-

³ Конан У.М. Дабро і краса ў творчасці Францыска Скарыны // 480 год беларускага кнігадрукавання: матэрыялы III Скарынаўскіх чытанняў. Мн., 1998. С. 35.

⁴ См.: Из истории свободомыслия и атеизма в Белоруссии / сост. Е.С. Прокошина, Л.Л. Короткая, А.А. Чудникова и др.; науч. ред. Е.М. Бабосов, Г.М. Лившиц. Мн., 1978. С. 77–78.

⁵ Архив Юго-Западной России, издаваемый Комиссией для разбора древних актов. Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. Киев, 1914. С. 717.

циск Скорина, обучалось в Краковском Ягеллонском университете, одном из центров распространения идеологии гусизма. У Гуса и Скорины обнаруживаются сходные по духу идеи – о значении родного языка в просвещении народа, о возможности самостоятельного изучения и большом познавательном значении Библии и др. Идеи гусизма в Беларуси и Литве пропагандировали представители плебейской Реформации. Определенные отзвуки идей Гуса находят в «Катехизисе» Сымона Будного⁶.

Заметим также, что первая попытка организации кириллического книгопечатания в славянских странах была предпринята в конце XV в. в Кракове Швайпольтом Фиолем. Однако уже в 1491 г. он был обвинен в распространении гуситской ереси, а в следующем году гнезненский архиепископ запретил продажу его книг. По мнению Г.Я. Голенченко, книгоиздательской деятельности Фиоля помешали неприязненные отношения польского католического духовенства к печатанию кириллических книг. Печатная деятельность Скорины в Вильно была прекращена около 1525 г. Основную роль в этом, среди других факторов, сыграло противодействие определенных слоев католической, а возможно, и православной иерархии, что стало реакцией на появление светского книгопечатания, которое ограничивало духовную монополию Церкви⁷.

Франциск Скорина одним из первых в отечественной мысли выступил с обоснованием круга актуальных ренессансно-гуманистических методологических и гносеологических идей. Так, он попытался разрешить чрезвычайно важную для своего времени проблему интерпретации Священного Писания⁸. Скорина был глубоко верующим человеком, признавал основные догмы христианского вероучения: Пресвятую Троицу, богочеловеческую природу Христа, бессмертие души, потустороннюю жизнь и другие, Библию считал богодухновенной книгой. В предисловии к книге Бытие он отмечал: «Мы пак, хрестиане, зуполную веру имамаи всемогущего во троици единого Бога, в шести днех сотворившего небо и землю и вся, еже суть в них»⁹. Однако в герменевтическом искусстве Скорины обнаруживается попытка нетрадиционного истолкования некоторых религиозно-философских проблем. В Библии, полагал мыслитель, содержится как доступная лишь для избранных (эзотерическая), так и доступная для всех без исключения людей (экзотерическая) мудрость. К числу эзотерических книг Скорина относил книгу Бытие, начало и конец книги пророка Иезекииля и Песнь песней, которые «суть трудны ко зрозумению» и являются предметом веры. Основная же масса текстов Священного Писания, считал он, доступна любому разумному человеку. Это книги Притч Соломоновых, Иисуса Навина, Премудрости Соломона, Иудифи, книги Царств и др.

⁶ См.: Франциск Скорина и его время: энцикл. справочник / гл. ред. И.П. Шамякин и др. Мн., 1990. С. 307; Падокшын С.А. Гусизм і грамадскі рух Беларусі і Літвы XV–XVII ст. // 450 год беларускага кнігадрукавання. Мн., 1968. С. 69–83.

⁷ Галенчанка Г.Я. Францыск Скарына – беларускі і ўсходнеславянскі першадрукар. Мн., 1993. С. 72, 165.

⁸ Падокшын С.А. Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі: ад Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага. Мн., 1990. С. 93.

⁹ Скарына Ф. Творы: прадмовы, сказанні, пасляслоўі, акафісты, пасхалія (далее – Творы...) / уступ арт., падрыхт. тэкстаў, камент., слоўнік А.Ф. Коршунава; паказальнікі А.Ф. Коршунава, В.А. Чамярыцкага. Мн., 1990. С. 52.

Экзотерическая часть Библии, содержащая нравственно-философские истины и элементы светского знания, представляет, по мнению Скорины, наибольшую ценность¹⁰.

Особенность свободомыслия Скорины ярко выявляется при сопоставлении двух совпавших по времени издательских библейских проектов – белорусского печатника и немецкого протестанта Мартина Лютера. Гуманист из Полоцка и реформатор из Виттенберга по-разному определили цель своих изданий. Лютер был движим задачей обновления доктрины католицизма с целью приспособления христианства к новым потребностям зарождавшегося буржуазного строя. Модернизм Лютера способствовал укреплению веры в Бога, а сам автор стал основателем нового направления в христианской религии. Мотивы же Скорины были религиозными и светскими одновременно, издаваемые им книги предназначались для «доброго научения» не только и не столько религиозному благочестию, сколько мирскому знанию и мудрости. Причем Скорина пытается отойти от ортодоксальной христианской традиции божественного характера книг Библии. В предисловии к каждой книге автор сообщал сведения о ее составителе, времени и обстоятельствах ее написания. В этом подходе к Библии проявляется, по существу, начало ее сравнительно-исторического изучения, что более полно будет осуществлено в системе религиозного рационализма Сымона Будного.

Из комментариев Скорины к библейским книгам следует, что человек посредством Священного Писания может осуществлять прямой диалог с Богом, самостоятельно разобраться в морально-этическом смысле Божественного откровения и достичь нравственного совершенства как посредством разума, так и в результате самостоятельного изучения Библии и личной веры. Само издание книг Библии, распространение их среди мирян, «людей простых посполитых», объективно способствовало личному «общению» человека с Богом, минуя посредничество Церкви. Характерный пример проявления в мировоззрении Скорины идеи личной веры содержится в анализе мыслителем Посланий апостола Павла. Так, в комментариях к Посланию к римлянам он обращает внимание читателя на ветхозаветный сюжет об Аврааме, который, чтобы продемонстрировать религиозное благочестие, был готов потерять своего первенца Исаака, но его спасла вера: «... вси оправдаються верою Сына Божия. Занеже и Авраам не от дел, но от веры оправдася и прежде закона обрезания принял обетования»¹¹. В суждениях Скорины заметна, таким образом, реформационная тенденция, поэтому белорусский мыслитель рассматривается некоторыми исследователями философским предтечей Реформации в Беларуси¹². Однако воззрения Скорины не следует отождествлять с идеологией западноевропейского протестантизма XVI в.¹³ Он, по сути, способствовал возникновению в белорусской мысли идеи секуляризации.

Священное Писание рассматривалось мыслителем как средоточие не только Божественной мудрости, подлинной религиозности, высокой христианской

¹⁰ Падокшын С.А. Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі... С. 94.

¹¹ Скарына Ф. Творы... С. 109.

¹² См.: Падокшын С.А. Скорина и Будный: очерк философских взглядов. Мн., 1974. С. 10–11; Он же. Этычная думка ў культуры Беларусі XVI–XVII ст. Мн., 2004. С. 29–35.

¹³ См.: Франциск Скорина – белорусский гуманист, просветитель, первопечатник: сб. науч. тр. Мн., 1989. С. 48.

духовности и идеальной нравственности, но и светского знания, законопослушания, гражданственности и человеческого достоинства, т.е. в качестве источника национально-культурного обновления и возрождения. Толкование Скориной библейских текстов подчинено задаче выявления интеллектуально-образовательной и нравственно-воспитательной функций Священного Писания. Он полагал, что в Библии скрыта не только вся Божественная, или «Соломонова», но и вся естественная, или «житейская», «Аристотелева», мудрость¹⁴. Скорина не участвовал в полемике, не выступал с критикой христианской догматики, но нередко игнорировал либо гуманистически модернизировал многие общепринятые христианские установки, утверждая светские начала жизни, руководствуясь не религиозным целеполаганием, а реальными интересами общества и человека.

Библию Скорина предлагал рассматривать в качестве универсального источника светских знаний, как энциклопедию наук (естественных, философских, исторических, правовых и т.д.), как пособие для изучения «семи свободных искусств» – грамматики, логики, риторики, музыки, арифметики, геометрии и астрономии. «В сей книзе, – писал он в предисловии к “Во всю Бивлию рускаго языка”, – всее прироженое мудрости зачало и конец; Бог вседержитель познаван бывает. В сей книзе вси законы и права, ими же люди на земли справоватися имеют, пописаны суть. В сей книзе вси лекарства душевные и телесные зуполне знойдете. Ту навчение филозофии добронравное, яко любити Бога для самого себе и ближнего для Бога, имамы. Ту справа всякого собрания людского и всякого града, еже верою, соединением ласки и згодою посполитое доброе помножено бывает. Ту навчение седми наук вызволених достаточное»¹⁵.

Скорина не отрицал необходимости Богопознания, но считал, что познавательные способности человека должны быть направлены преимущественно на изучение природы, общества и человека. В предисловии к книге Иова мыслитель писал: «Есть наивышшая мудрость розмышление смерти, и познание самого себе»¹⁶. Воскрешая эту сократовскую идею, Скорина не только продолжал традицию античной философии, но и выражал одну из характернейших черт ренессансно-гуманистической культуры.

В комментариях мыслителя обнаруживается в качестве тенденции идея «двойственной истины». Так, мудрец должен быть исполнен «Духа Святого и философии»; имеется «закон прирожденный», т.е. естественный, и «закон Моисея», т.е. Божественное откровение. Скорина полагал также, что существует «двоякая правда: Божия и человеческого. Двоякий суд: Божий и человеческий. Двоякая похвала: от Бога и от человека»¹⁷. Заметим, что идея «двойственной истины» в средневековой философии допускала противоречие между истиной философии и истиной теологии. Разрабатывавшаяся в аверроизме, она была определена официальной Церковью как ере-

¹⁴ См.: Франциск Скорина и его время: энцикл. справочник. С. 24.

¹⁵ *Скарына Ф.* Творы... С. 46.

¹⁶ Там же. С. 20.

¹⁷ Там же. С. 109–110.

тическая, поскольку «истина истине не противоречит». В рациональном свободомыслии эпохи Возрождения произошла трансформация этой идеи в учение о «двух книгах» – Природы и Писания. Если в «книге Природы» человек обретает истину науки и философии, то в Писании – религиозно-нравственные наставления.

Синтез традиционализма и элементов свободомыслия наблюдается в онтологии Скорины. В предисловии к книге Бытие он сопоставляет христианское учение о сотворении мира «из ничего» с аристотелевской концепцией вечности и неуничтожимости материи: «...кто убо от философов мог поразумети, абы Господь Бог словом своим с ни з чего сотворил вся видимая и невидимая, старейшине их Аристотелю глаголющу: “З ни с чего ничто же бысть”»¹⁸. В конечном счете, вопрос креационизма мыслитель решил в традиционном христианском духе, однако его рассуждения предоставляют читателям повод для размышления и скепсиса¹⁹.

Значительное место в произведениях Скорины занимают вопросы этики, в основе его этической концепции лежит мысль о необходимости и возможности совершенствования человеческой природы. Признавая приоритет «духовных» ценностей, Скорина не отвергал ценностей «плотских», а пытался отыскать возможности для их примирения, гармонического сосуществования²⁰. Универсальный этический принцип, или «прироженный» нравственный закон, сформулирован Скориной так: «...то чинити иным всем, что самому любо есть от иных всех, и того не чинити иным, чего сам не хочещи от иных имети»²¹. Этот моральный императив находит, как известно, отражение в Священном Писании (Евангелие от Матфея, др.), но не является собственно христианским нововведением. Он формируется в философской мысли задолго до появления Нового Завета, формулируется как в европейской (Фалес и др.), так и в восточной (конфуцианство) философии, отражая поиск общечеловеческих и внеконфессиональных оснований нравственности.

Моральные установки имеют, по Скорине, двойственную основу: индивидуальный разум и Божественное откровение, но естественный нравственный закон обладает приоритетом: «Прежде всех законов или прав писаных закон прироженный всем людям от Господа Бога дан есть...»²² Справедливость у мыслителя неразрывно связана с человеколюбием («братолюбием» и «друголюбием») как добродетелью, без которой «ничто prospешно есть»²³. На основе этих критериев должны, по убеждению Скорины, строиться не только нравственные взаимоотношения, но и политическая и правовая жизнь и, что особенно важно, общественная «згода», или социальная стабильность.

Библейско-христианская этика синтезировалась мыслителем с этическими идеями античной философии, модернизировалась в соответствии с духовными запросами Возрождения. Так, Скорина пытался пересмотреть ортодоксально-христианскую

¹⁸ Там же. С. 51–52.

¹⁹ См.: Подокшин С.А. Франциск Скорина. М., 1981. С. 91–92.

²⁰ См.: Подокшин С.А. Скорина и Будный... С. 30.

²¹ Скорина Ф. Творы... С. 62.

²² Там же. С. 62.

²³ Там же. С. 112.

трактовку проблемы человеческого существования, согласно которой земная жизнь человека не представляет самодовлеющей ценности, а является лишь приготовлением к потусторонней жизни. Мыслитель утверждал самоценность человеческой жизни, реабилитировал земное бытие, не отвергая в то же время и веры в потустороннюю жизнь. Этика Скорины ориентирует человека преимущественно на реальную и общественно-полезную жизнь, овладение знаниями, ведь «без мудрости и без добрых обычаев не есть мощно, почстиве жити людем посполите на земли», т.е. общественная жизнь невозможна без знания и совершенной нравственности. Из суждений мыслителя о смысле жизни и высшем благе (предисловия к Притчам Соломоновым, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, и другим) следует, что главное предназначение человека заключается в совершенствовании земной жизни, а подлинным объектом этики выступает проблема «...яко ся имама справовати и жити на сем свете». Он рассуждал о многовекторности смысловых ориентаций реального человека, плюрализме его ценностных позиций²⁴. Нравственным идеалом у гуманиста выступает гуманистически модернизированная христианская концепция жизни. Для Скорины высшее благо – благо земное, общественно полезная жизнь на земле, служение Богу посредством служения людям.

В центре внимания основоположника отечественной ренессансно-гуманистической этики находится одна из важнейших философско-этических проблем – проблема «человек – общество», или соотношения индивидуального и общественного блага²⁵. Важнейшие категории этики Скорины – «посполитое доброе» (общественное благо) и «пожиток посполиты» (общественная польза). Лишь в обществе, полагал мыслитель, жизнь человека наполняется истинным смыслом, поэтому люди должны научиться «вкупе жити». Отметим, что Скорина не абсолютизировал общественное благо в ущерб благу индивидуальному, а пытался показать возможность гармоничных отношений между ними: чтобы быть полезным обществу, человек должен развивать духовность, воспитывать необходимые для общественной жизни моральные качества. Из рассуждений мыслителя вытекает, что человек – существо не только разумное, нравственное, бого- и законопослушное, общественное, но и национально ориентированное, уважающее свои традиции, культуру, язык, любящее свой родной город, свою малую и большую родину, готовое честно и преданно служить им, а если потребует – пожертвовать ради них жизнью. Служению «посполитому доброму», «людem простым посполитым», «своему прироженому рускому языку» была посвящена жизнь и деятельность белорусского просветителя, что он неоднократно подчеркивал в своих предисловиях и послесловиях к издаваемым книгам.

Скорина, несомненно, выступал как национальный христианский просветитель. Отмечая побудительные мотивы своей переводческой и книгоиздательской деятельности, он не раз указывал, что его работы служат «похвале створителю», «Богу во троици единому ко славе», «Богу ко чти»²⁶, что он стремится «делом по-

²⁴ Там же. С. 26.

²⁵ Падокшын С.А. Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі... С. 124.

²⁶ Скарына Ф. Творы... С. 22, 110, 116 и др.

казати веру хрестіанскую», которая «без дел мертва есть»²⁷. Однако не в выяснении религиозных истин видел Скорина назначение своей деятельности. Свою конкретную задачу белорусский просветитель усматривал прежде всего в «навнении» родного народа, приобщении его к «науце всего доброго»: «Пожиточны же суть сие книги чести всякому человеку... наболей тым, они же хотят имети добрые обычае и познати мудрость и науку...»²⁸

В связи с этим заслуживает интерес вопрос о языке и лексической основе изданий гуманиста. Существуют различные оценки скорининского лексического наследия: его язык трактуется как церковнославянский, как белорусский, как церковнославянский язык в белорусской редакции. Не вдаваясь в детали дискуссии, отметим огромное значение введения Скориной в литературное употребление большого числа белорусизмов, грамматических форм и лексических средств живого белорусского языка того времени, что делало текст Библии понятным и доступным демократическому читателю, «людем посполитым рускаго языка». Перевод Библии на язык родного народа являлся предметом его национальной гордости: «Я, Францишек, Скоринин сын с Полоцька, в лекарских науках доктор, повелел есми Псалтырю тиснути рускими словами, а словенским языком... к пожитку посполитого доброго, наболей с тое причины, иже мя милостивый Бог с того языка на свет пустил»²⁹. Особо следует отметить стремление Скорины ввести родной язык (посредством издания на нем Библии) в круг священных, т.е. уравнивать его с древнееврейским, греческим и латинским.

«Нароженный в руском языку», автор предназначал «Бивлию рускаго языка» «людем посполитым рускаго языка», «своему прироженому рускому языку»; издавал книги «по-руски», «рускими словами», чтобы «братия моя русь... могли лепей разумети»³⁰. Издавая Библию на родном языке, а не на общепринятом греческом или латинском, Скорина защищал высокие идеи свободы, равенства народов и уважения человеческого достоинства от сковывающих развитие общества ортодоксальных религиозных традиций³¹. Его деятельность способствовала становлению национальной белорусской литературы и языка, что получило продолжение в творчестве С. Будного, В. Тяпинского, С. Зизания, Л. Карповича, М. Смотрицкого и других писателей второй половины XVI – XVII в.

Знание и образование рассматривались Скориной основой моральных добродетелей человека, выступали необходимым условием нравственно прекрасной жизни³². Мыслитель ориентировал белорусского читателя на просвещение, познавательную деятельность, убеждая, что «...без мудрости и без добрых обычаев не есть мощно почстиве жити людем посполите на земли»³³. Наследуя высокие идеалы

²⁷ Там же. С. 105.

²⁸ Там же. С. 22.

²⁹ Там же. С. 18.

³⁰ Там же. С. 70, 45, 76, 71, 52, 18, 37 и др.

³¹ См.: Франциск Скорина – белорусский гуманист, просветитель, первопечатник: сб. науч. трудов. С. 56.

³² См.: *Подокшин С.А.* Франциск Скорина. С. 108.

³³ *Скарына Ф.* Творы... С. 22.

христианского просветительства и книжности, заложенные в отечественной культуре и мысли творчеством прпп. Евфросинии Полоцкой и Кирилла Туровского, Скорина их национально конкретизировал и в значительной степени секуляризировал. Он не ограничивал мудрость религиозно-богословским знанием, полагая, что в Библии изложена не только «Божественная» (Соломонова), но и «житейская» (Аристотелева) мудрость, что мудрец должен быть исполнен «Духа Святого и философии»³⁴. Следуя национально-культурной традиции, Скорина эстетизировал познавательную деятельность, прославляя «истинный, сладкий, чистый, стальной, добротливый» «дух разумности»³⁵. В соответствии с христианской традицией идеалами интеллектуальной личности у него являлись библейские персонажи Соломон, Птолемей Филадельф, Иисус Сирахов. Скорина утверждал идеал искренне верующей, высоконравственной, гражданской, интеллектуальной, законопослушной, национально ориентированной личности, что позволяет рассматривать его этические взгляды в контексте такого идейно-философского течения Возрождения, как «христианский гуманизм»³⁶.

Скорине присущ глубокий патриотизм, он является основоположником национально-патриотической традиции в истории белорусской культуры и общественной мысли. Если средневековым мыслителям в целом свойствен христианский космополитизм, то для Скорины интересы родного народа и Отечества выше религиозных интересов. Подобная позиция может рассматриваться как конкретизация идеи общего блага, характерной для древнерусской философской культуры. В представлении Скорины образцами патриотического служения родине, отчине выступают ветхозаветные персонажи – Есфирь, Иудифь и др. Так, мужественной Есфири, рисквавшей не только своим положением, но и самой жизнью, удалось получить «от царя листы противные на погубление всея родины» и избавить свой народ «от побития»³⁷. В предисловии к книге «Есффера-царицы» Скорина изложил свое понимание общественного долга: «Не толико бо сами себе народихомся на свет, но более ко службе Божией и посполитого доброго»³⁸.

С наибольшей определенностью и силой национальный патриотизм мыслителя выражен при осмыслении библейского сюжета об Иудифи, которая «...для высвобождения отчизны, взор на себе мужем даючи, не лютовала есть живота своего»³⁹. Готовность к самопожертвованию во имя Родины возведена Скориной в ранг высших гражданских добродетелей. Самопожертвование во имя Родины и народа освящено и Божиим благословением. Иудифь «непобедимого от людей победила», поскольку и «Господь Бог для доброго умыслу ея помог ей». Скорина полагает, что дана «нам сия книга Иудифь чести к нашему научению, абыхом... в добрых делех и в любви отчины не толико жены, но и мужи наследовали и всякого тружания и

³⁴ Там же. С. 23–24.

³⁵ Там же. С. 22.

³⁶ Падокшыя С.А. Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі... С. 133.

³⁷ Скарына Ф. Творы... С. 70.

³⁸ Там же. С. 71.

³⁹ Там же. С. 49.

скарбов для посполитого доброго и для отчины своя не лютовали». Иудифь «для места рожения своего выдала есть живот свой на небеспеченство». В предисловии к книге «Иудифь-вдовици» содержатся и золотые строки признания любви к Родине, по сути – патриотическое кредо писателя: «Понеже от прирожения звери, ходящие в пустыни, знают ямы своя; птицы, летающие по въздуху, ведают гнезда своя; рыбы, плавающие по морю и в реках, чуют виры своя; пчелы и тым подобная боронят ульев своих, – тако ж и люди, игде зродилися и ускормлены суть по бозе, к тому месту великую ласку имають»⁴⁰.

Социальные отношения идеального общества Скорина оценивал принципами человеколюбия и справедливости. Он не отрицал существования в обществе классовых противоречий, но считал, что отношения между «богатыми» и «убогими» должны строиться на основе «братолюбия» и «друголюбия». Скорина пропагандировал идеи раннехристианской филантропии, убеждал людей относиться «спомогающе друг друга со всякою любовию»⁴¹. В качестве социального идеала он приводил и раннехристианский принцип равной свободы и общей собственности: «ровная свобода всем, общее имение всех»⁴², что отразило влияние на его мировоззрение радикально-реформационных идей. Принцип любви распространялся Скориной не только на представителей христианского вероисповедания, он обращен «ко всякому человеку».

В мировоззрении гуманиста наблюдается попытка преодоления средневекового христианского учения о красоте как проявлении Божественного. Он стремился обнаружить прекрасное в самом человеке. Красота у Скорины отождествляется с добром, человеколюбием, справедливостью, общим благом, патриотизмом. Эстетизировал мыслитель и познавательную деятельность человека. Мудрость в его представлении «якобы мощь в драгом камени, и яко злато в земли, и ядро у в ореху», она «мати всех добрых речей и учитель всякому доброму умению»⁴³. В качестве идеальной личности у Скорины выступает Иисус Сирахов, который больше всего заботится о том, чтобы проявить себя в творчестве и оставить «по собе память, яко и предкове его оставили суть, дабы память его не загинула вовеки»⁴⁴. Это уже не средневеково-христианский, а ренессансный идеал личности, высшим проявлением которой является творческое самовыражение. Идеалом гражданственности и патриотизма у мыслителя является библейская героиня Иудифь, подвиг которой Скорина оценивал не только этически, но и эстетически, как героический, прекрасный, возвышенный порыв⁴⁵. Отметим, что возведение патриотизма в степень прекрасного чрезвычайно характерно для эстетического сознания античности и Возрождения.

⁴⁰ Там же. С. 45.

⁴¹ Там же. С. 116.

⁴² Там же. С. 64.

⁴³ Там же. С. 22.

⁴⁴ Там же. С. 24.

⁴⁵ Там же. С. 43–45.

Ставил мыслитель и вопрос о характере Божественного руководства миром в целом. Его волновала проблема трагической судьбы человечества, причиной которой является Бог: почему по Божьей воле добродетельные страдают, а порочные наслаждаются и благоденствуют? «Чего ради Господь Бог на добрых и на праведных допускает беды и немощи, а злым и несправедливым дает щастье и здравие?» Однако проблему теодицеи (богооправдания) Скорина все же решает в традиционно-христианском духе: Бог вправе подвергнуть человека испытанию страданием, он же и всемогущ, ибо пострадавший, но выдержавший испытание в конце концов будет щедро вознагражден, причем не только в будущем (вечной жизнью), но и в настоящей жизни, жизни земной, в чем можно убедиться на примере Иова. Категория трагического представлена понятием «бесы и немощи», «короткость и беда живота человеческого». Противоположное трагическому понятие комического не получило отражения в его работах, и здесь нельзя не усмотреть традиционно-христианской ориентации мыслителя⁴⁶.

Важно отметить и типографскую эстетику Скорины, которая находилась на уровне лучших образцов ренессансной книжной графики. В связи с этим важно отметить, что многие гравюры Скорины наполнены не теологическим, а реальным, земным содержанием. Безусловной чертой ренессансного свободомыслия следует считать гравюрный портрет самого Скорины. Исследователи отмечают данный факт как «беспрецедентный случай в истории книгоиздания, перепечатки и переписки Священных книг»⁴⁷. Автор утверждал собственным портретом свою индивидуальность, осознание значимости своего творчества. Некоторые ученые (В.В. Агиевич) усматривают также в портрете белорусского мыслителя выражение принципов гелиоцентризма и гомоцентризма – основы философии гуманизма Нового времени, в чем Скорина на 26 лет опередил Н. Коперника⁴⁸. В этом же ключе свободомыслия следует рассматривать и то обстоятельство, что скорининские предисловия лишены весьма характерного для средневековых христианских ортодоксальных писателей и переписчиков приема литературного самоуничтожения по примеру «Здесь нет моих мыслей, здесь все от Бога» и т.п.

Скорина придавал большое значение вопросам правового регулирования общественной жизни, стремился утвердить авторитет законности. В частности, он затрагивал тему «естественного права». Мыслитель считал, что право – не Божественное, а человеческое установление, которое «единый каждый народ с своими старейшими ухвалили»⁴⁹. Оно возникает у каждого народа в разное время, обусловлено образованием общества и государства, деятельностью первых правителей. Белорусский мыслитель считал, что главное назначение законов – служить общественному благу, право должно основываться на морали, прежде всего на человеческой справедливости, на традициях народа. Необходимо, чтобы закон был

⁴⁶ Конан У.М. Эстэтычныя і этычныя погляды Францыска Скарыны // Скарына і яго эпоха / рэд. В.А. Чамярыцкі. Мн., 1990. С. 344.

⁴⁷ Франциск Скорина – белорусский гуманист, просветитель, первопечатник. С. 58.

⁴⁸ Агіевіч У.У. Імя і справа Скарыны. Мн., 2002. С. 299.

⁴⁹ Скарына Ф. Творы... С. 63–64.

«почтительный, справедливый, возможный, необходимый, полезный, подле приращению, подлуг обычаев земли, часу и месту пригожий»⁵⁰.

Одним из дискуссионных аспектов мировоззрения Скорины является его конфессиональная ориентация. Не вызывает сомнения то, что мыслитель не представлял высоконравственной жизни вне христианской религии, его искренняя вера проявлена во всех комментариях к издаваемым «з Божиею помощию» трудам. Вместе с тем христианско-гуманистическое осмысление Скориной проблемы человека, неординарный подход к интерпретации библейских сюжетов, недостаточность биографических сведений обусловили неоднозначное истолкование его вероисповедной принадлежности (православный, католик, униат, протестант). Полагаем, что более близки к истине те исследователи (В.И. Пичета, М. Грушевский, Н.О. Алексютрович, С. Брага, С.А. Подокшин и др.), которые считают необходимым рассматривать конфессионально-мировоззренческую ориентацию Скорины в общехристианском контексте его религиозной и культурно-просветительной деятельности, лишенной узкого конфессионального догматизма и строгой церковности. Несомненно, что она выдержана в духе веротерпимости. Еще Е.Ф. Карским было отмечено, что «переводы Фр. Скорины и его продолжателей... не преследовали каких-либо конфессиональных целей: желание их было только принести пользу своему народу»⁵¹. Н.О. Алексютрович полагал, что творчество Скорины «нельзя уместить в узкие рамки какого-либо определенного вероисповедания», что «вопросы религии не занимали в его мировоззрении главного места»⁵². На то, что Скорина «поднялся над конфессиональными спорами разных течений христианства», обращает внимание В.М. Конон⁵³. По мнению С.А. Подокшина, Франциск Скорина, ориентируясь на православного читателя, в то же время не связывал себя жестко с определенной конфессией и, по сути дела, ратовал за свободный диалог всех христианских направлений⁵⁴. То, что Скорина «далек от религиозного фанатизма» и «воинствующего миссионерства», что «его конфессиональные взгляды определяются толерантностью, а в пражских изданиях – даже определенной неопределенностью», отмечает Г.Я. Голенченко⁵⁵. О справедливости данных оценок свидетельствуют отсутствие в скорининских текстах конфессиональной полемики, типичность формул «нам, хрестияном», «нас всех хрестиян», «хрестиянство наше», «каждый хрестиянин» апелляция ко «всякому человеку», «ко всем верующим во Христа», «людом всем»⁵⁶.

Таким образом, мировоззрение Скорины обладает философским синкретизмом религиозного традиционализма и свободомыслия. Общественно-философские взгляды мыслителя характеризуются ренессансным антропоцентризмом, сосуществующим с проблемой загробного воздаяния; расширением границ

⁵⁰ Там же. С. 64.

⁵¹ Карский Е.Ф. Белорусы. Т. III. Ч. 2. Пг., 1921. С. 30.

⁵² Алексютовіч М.А. Скарына, яго дзейнасць і светапогляд. Мн., 1958. С. 104.

⁵³ Конон У.М. Эстэтычныя і этычныя погляды Францыска Скарыны // Скарына і яго эпоха. С. 331–332.

⁵⁴ См.: Подокшин С.А. Франциск Скорина. С. 79–80.

⁵⁵ Галенчанка Г.Я. Франциск Скарына – беларускі і ўсходнеславянскі першадрукар. Мн., 1993. С. 126.

⁵⁶ Скарына Ф. Творы... С. 22, 32, 105–117.

духовной свободы человека, не доходящей до крайностей индивидуализма; натуралистической тенденцией, демократизмом и патриотизмом, утверждаемым не только теоретически, но и практически, своей жизнью и деятельностью. Скориной синтезируются ценности духовной культуры разных эпох и традиций: древнерусской философско-этической и богословской, античной и западноевропейской религиозно-философской. Для мыслителя характерен идейный компромисс, стремление не к решительному разрыву со средневеково-теологическим мировоззрением, а к его реформированию, обновлению в соответствии с новыми ренессансно-гуманистическими установками и идеалами⁵⁷.

Становление свободомыслия в общественно-философской мысли белорусского народа получило отражение и в творчестве современника Франциска Скорины – Николая Гусовского, прежде всего в созданной в 1521–1522 гг. в Риме поэме «Песнь о зубре», ставшей образцом гражданской патриотической лирики. Гусовский выражал передовые общественно-политические и эстетические взгляды эпохи Ренессанса, популяризировал историю и культуру Великого княжества Литовского. Зубр – хозяин пуши, могучий лесной великан-«ратоборец» – является у поэта символом родины, аллегорией свободолюбивого, мужественного, но миролюбивого народа ВКЛ: «не тронь его – не затронет».

Мировоззрение автора отличается синкретизмом гуманизма, веры и знания. В духе гуманизма он прославлял свободную, деятельную и мужественную личность, выступал сторонником гармоничных взаимоотношений человека, общества и природы. В своем произведении Гусовский утверждал ряд важнейших ценностей народной жизни – веру, государственность, мудрую власть, общественное согласие, мир, духовную культуру и среди них – ценность природы родного края. В своем понимании природы автор существенно расходился с религиозной ортодоксией. Для Гусовского, в отличие от приверженцев теологической точки зрения, представлялось важным «познание природы»; окружающая природная среда являлась для него и эстетической, и хозяйственно-экономической ценностью. Мыслитель с одобрением отзывался о природоохранном законодательстве великокняжеской власти, сам выступал в роли ученого-эколога, обосновывая принципы бережного и сбалансированного пользования природными богатствами страны⁵⁸. Гусовский, по сути, одним из первых поставил в белорусской общественно-философской мысли проблему охраны и разумного использования природных богатств родной страны, экологического воспитания человека и общества.

Очевиден и демократизм автора. Поэт симпатизировал простому народу, человеку труда, желал для него лучшей доли. Некоторые исследователи усматривают в мировоззрении Гусовского даже определенные идеи антирелигиозного характера, прежде всего выраженный с абстрактно-гуманистических позиций скепсис в отношении Бога. Неоднократно повторяемые поэтом суждения о существовании

⁵⁷ Падокшын С.А. Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі... С. 122–125.

⁵⁸ См.: Антология педагогической мысли Белорусской ССР / сост. Э.К. Дорошевич и др. М., 1986. С. 59–63.

в мире зла и нечеловеческой жестокости вызывают мысль о сомнении автора во всемогуществе и «милостивой любви» Творца. Аргументом против Бога является и то, что тот терпит глумление над собственными идеями мира, над своими последователями в христианстве – славянами⁵⁹.

Одновременно Гусовский не принимал религиозного фанатизма, протестовал против существующих в народном сознании религиозных предрассудков и средневековых суеверий:

Я знаю, что христианская вера сурово карает
Всех колдунов нечестивых, что связаны тайно
С духами зла, подвергая их пыткам и казни,
Как и сообщников, знавших о чарах волшебных,
Но не донесших тотчас же на злых чародеев.

Автора возмущало, что для обвинения в «колдовстве» достаточно, «чтоб мирская молва прокатилась: ты, мол, колдун и с нечистыми сносишься тайно...». Этих, по выражению Гусовского, «несчастных» подвергают жестокому испытанию водой, а по сути – «казни». Наблюдал такие расправы и сам поэт, и, «видя такое... весь цепенел, потрясенный»⁶⁰.

Николая Гусовского отличает развитое государственно-политическое сознание. Его тревожат междоусобицы властителей Европы, то, что над Родиной постоянно висит угроза военного вторжения. «Возбужденная совесть и разум» не позволяли автору молчать, он призывал христианский мир к сплочению перед османской угрозой, несущей «жестокое иго нашим соседям, и нам, и далеким народам». Гусовский взывал к совести «земных повелителей», убеждал их прекратить играть «судьбами люда», остановить «кровавые войны усобиц», «вражду», «распри» и «братоубийства»⁶¹. Отчетлива ренессансно-просветительная тенденция автора. Помыслы государей должны быть направлены, по убеждению поэта, «больше на доблесть духа, чем на силу тела», на развитие науки и просвещения⁶². Автор признавал полезность для нравственного и образовательного совершенствования общества системы «семи свободных наук». Из текста поэмы следует, что огромную роль в жизни народа и Отечества Гусовский отводил культуре, предшествующей традиции, что делает его мировоззрение во многом созвучным гуманистическим идеалам Франциска Скорины.

© Старостенко В.В., 2011

⁵⁹ См.: Из истории свободомыслия и атеизма в Белоруссии / сост. Е.С. Прокошина, Л.Л. Короткая, А.А. Чудникова и др.; науч. ред. Е.М. Бабосов, Г.М. Лившиц. Мн., 1978. С. 91.

⁶⁰ Антология педагогической мысли Белорусской ССР. С. 62.

⁶¹ См. там же. С. 65–67.

⁶² См. там же. С. 57.

ИДЕИ СВОБОДОМЫСЛИЯ И СВОБОДЫ РЕЛИГИИ В РЕНЕССАНСНО-ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ БЕЛАРУСИ РАЗВИТОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ (вторая половина XVI века)

Свободомыслие идей национально-культурного самоопределения периода Возрождения и Реформации – с. 169; Идеи свободы религии, правового общества и государства в ренессансном гуманизме – с. 173; Развитие свободомыслия и материалистическо-атеистическая тенденция в мысли второй половины XVI в. – с. 183.

Свободомыслие идей национально-культурного самоопределения периода Возрождения и Реформации

Во второй половине XVI в. в условиях наступления феодально-католической Контрреформации существенно актуализировалась проблема сохранения государственности и национальной культуры белорусского и украинского народов. Подобно Скорине, С. Будным в соавторстве с М. Кавечинским и Л. Крышковским в 1562 г. в Несвиже был издан «Катехисис, то есть наука стародавняя христианская... для простых людей языка руского...»¹. Одной из задач издания было пробуждение национально-патриотических чувств господствующего класса страны. С. Будный призывал своих патронов, молодых князей Радзивиллов, не забывать родной язык, язык предков: «...абы ся ваши княжацкие милости не только в чужоземских языцех кохали, але бы... и того здавна славного языка словенского розмиловати и оным ся бавити рачили». Уважительное отношение к национальной культуре, по убеждению Будного, даст «...всім иншим с себе добрый взор и приклад» и послужит благу «отчизны»².

Вопрос о сохранении и развитии белорусской культуры и национального языка был поставлен деятелями реформационно-гуманистического движения не случайно. Стремясь к увеличению числа своих сторонников, они ратовали за использование живого белорусского языка в церковном богослужении и религиозной письменности, делали книгу доступной широкому кругу читателей³. Кроме того, становление протестантизма проходило в условиях противоборства с католической экспансией, особенно усилившейся после Люблинской унии 1569 г. и сопровождавшейся процессом колонизации белорусских и литовских магнатов и шляхты, которые в угоду сословно-классовым интересам отказывались от родно-

¹ Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны / уклад., уступ. арт. і камент. У.Г. Кароткага. Мн., 1991. С. 29, 24.

² Там же. С. 25–26.

³ См.: История белорусской дооктябрьской литературы. Мн., 1977. С. 136.

го языка, обычаев и других традиционных основ своего народа⁴. На основе общности прав, привилегий, католической идеологии и польского языка складывалась феодально-этническая общность – «народ шляхетский». В среде господствующего класса утверждалась формула «*genere Ruthenus, natione Polonus*»⁵ – «по рождению русин, по народности поляк». Политика языковой полонизации-латинизации интенсивно проводилась правительством Речи Посполитой.

Одним из первых на опасность полонизации правящего класса, грозящей существованию национальной культуры народа, обратил внимание друг и единомышленник Будного Василий Тяпинский. Движимый национально-патриотическими побуждениями, он, «з зычливости ку моей отчизне» и «своей Руси услугуючий»⁶, осуществил издание нескольких книг Евангелия, снабдив их предисловием, в котором утверждал национальное достоинство белорусского народа, его культуры и языка, защищая их от полонизации. Тяпинский был глубоко обеспокоен состоянием национальной духовной культуры, и в частности упадком просвещения на родном языке, в результате чего детей «не без встыду своего» приходится отправлять в школы «полские або в иные писма». Чуждающихся «наук в слове своем» мыслитель призывал вспомнить славные культурные традиции славянства, гордиться предками, которые заботились о благополучии и процветании отчизны. Ныне же, по мнению мыслителя, воцарилось «марнотрацтва», народ доведен до «неумеетности». Выход из создавшегося положения Тяпинский усматривал в поддержке просвещения, национальной культуры со стороны «зацных панов», поднятии морального и образовательного уровня духовенства⁷. Высказанные им идеи о необходимости просвещения и богослужения на родном языке, создании национальных школ оказали благотворное воздействие на становление культуры и национального самосознания белорусского народа.

Проблема языка и национальной культуры была в значительной мере осложнена конфессиональными противоречиями, которые усилились со второй половины XVI в. Политическая интеграция земель Великого княжества Литовского (ВКЛ) и Короны, активизация контактов с польской культурой привели к расширению влияния на белорусских и украинских землях Католической Церкви и польского языка. «Позавидели их обычаям, их мове и наукам... у науки Римские свое дети давати почали; которые з науками своими все панство Руское до веры Римское привели, иж потомков княжат Руских з веры православной на Римскую vykрестилися, и назвиска и имена собе поотменяли, якобы николи не знали быти потомками благочестивых прародителей своих. А за тым православие Греческое озимнело и

⁴ Карнейчык Я.І. Беларуская нацыя: гістарычны нарыс. Мн., 1969. С. 28–29; Этнаграфія беларусаў: гістарыяграфія, этнагенез, этнічная гісторыя / саст. В.К. Бандарчык, І.У. Чаквін, І.Г. Углік і інш. Мн., 1985. С. 91.

⁵ См.: Пашуто В.Т., Флоря Б.Н., Хорошкевич А.Л. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982. С. 178.

⁶ Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: избран. произведения XVI – начала XIX в. Мн., 1962. С. 87–88.

⁷ См. там же. С. 89–90.

у взгорду пришло и во занедбание...»⁸, – писал автор анонимного трактата «Пере-строга». Часть «русского» духовенства и православных деятелей культуры видела выход из создавшейся ситуации на пути культурно-религиозной изоляции, отрицания «латинской» образованности (Загоровский сборник)⁹. Однако в прогрессивно настроенных кругах белорусско-украинского православного общества стремление сохранить «русский язык», традиционную духовность, религию сочеталось с осознанием необходимости приобщения к передовой западноевропейской культуре. Примером подобной позиции может служить тестамент 1577 г. брацлавского каштеляна Василя Загоровского¹⁰.

На сохранение белорусского языка в качестве государственного, его защиту от польской языковой экспансии были направлены соответствующие статьи Статутов 1566 и 1588 гг.¹¹ И в этом огромная заслуга Льва Ивановича Сапеги, который в предисловии к Статуту 1588 г. не без гордости отмечал, что «не обчым яким языком, але своим власным права списаные маем»¹². Статутом предписывалось, что «писар земский маеть по-руску литерами и словы рускими все листы, выпишы и позвы писати, а не иным езыком и словы»¹³. Национально-культурная ориентация белорусской мысли была тесно связана с этнической самоидентификацией. основополагающая роль славянского культурного фактора в ВКЛ ярко выражена в известных поэтических строчках Ивана (Яна) Пашкевича (1621): «Польска квитнеть лациною, Литва квитнеет русчизною...»¹⁴ Самоидентификация типа «русин», «братия моя Русь» была присуща Франциску Скорине и многим другим деятелям белорусской культуры и просвещения¹⁵.

В полемике между сторонниками католической и православной ориентаций одним из камней преткновения был «словенский» язык, который являлся языком православной Литургии и богослужебной литературы. Так, в известной книге «О единстве Церкви Божией» (1577 г.) с резкими заявлениями о культурной, в том числе языковой, отсталости белорусов и украинцев выступил иезуит Петр Скарга. Он утверждал, что «со славянским языком никто ученым быть не может... Потому что на свете нет нации, которая бы на нем, как в книгах записано, говорила, а своих правил, грамматик и пособий для обучения (у славян. – В.С.) нет и их иметь не могут»¹⁶. В дальнейшем проблема языка, культуры вообще стала одной из су-

⁸ Акты, относящиеся к истории Западной России, собран. и изд. Археографическою комиссиею. Т. 4. СПб., 1851. С. 20).

⁹ *Саверчанка І.В.* Старажытная поэзія Беларусі: XVI – першая палова XVII ст. Мн., 1992. Дадатак. С. 190.

¹⁰ *Гарэцкі М.* Хрэстаматыя беларускае літаратуры. XI век –1905 год. Вільня, 1922. С. 37–38; *Возняк М.* Історія української літератури. Т. 2. Ч. 1. Львов, 1921. С. 33.

¹¹ *Мікуліч Т.М.* Мова і етнічна самасвядомасць. Мн., 1996. С. 73.

¹² Статут Вялікага княства Літоўскага 1588: тэксты, давед. камент / гал. рэд. І.П. Шамякін і інш. Мн., 1989. С. 48.

¹³ Там же. С.140.

¹⁴ Хрэстаматыя па старажытнай беларускай літаратуры / склаў А.Ф. Коршунаў. Мн., 1959. С. 335.

¹⁵ Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны. С. 24, 33.

¹⁶ Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 2 (Русская историческая библиотека. Т. 7). СПб., 1882. С. 485–486.

щественных тем обострившейся на рубеже XVI–XVII вв. религиозной полемики. Стремление доказать ошибочность позиции «польского Златоуста», показать, что «русский» народ обладает литературным языком, вполне способным обслуживать нужды науки, соединилось с национальными, общекультурными и конфессиональными задачами. Это ускорило создание первых славянских грамматик. В 1596 г. вышла «Грамматика словенска» Лаврентия Зизания, в 1619 г. – «Грамматика» Мелетия Смотрицкого, в 1627 г. – «Лексикон славенороссийский» Памвы Берынды. В самой православной среде альтернативой церковнославянскому («словенскому») выступал литературный белорусский язык, или «простая мова»¹⁷. Ширилась практика перевода религиозных книг на живой народный язык.

Свидетельством секуляризации общественного сознания является эволюция понятия «отчизна». Его знала и литература XV в., но в то время оно применялось преимущественно в узком, собственническо-владельческом значении и лишь по мере национального становления и усиления централизованной верховной власти стало общегражданским понятием¹⁸. Осознание своей сопричастности к жизни, судьбе народа и страны в целом присуще всем мыслителям-гуманистам XVI–XVII вв. Понятия «родина», «отчина», «отчизна» присутствуют в текстах предисловий Скорины¹⁹. Свое «отечество – край чудес и загадок» прославлял Николай Гусовский²⁰. К служению «отчизне» призывал Симон Будный²¹. Провозглашая высшей целью человека служение «отчизне», Василий Тяпинский писал, что «... готов, если она до конца згинет, з нею згинуть, або, если... будет воздвигнена, з вами и з нею выбринуть»²². В общегосударственном значении слово «отчизна» применялось в предисловии к Статуту 1588 г.: «... человеку почтивому ничего нет мильшого над тое, гды во отчызне своей беспечне мешкаючы не боитсе...»²³. В некоторых религиозных изданиях в значении «отчизны» выступал загробный мир благодати²⁴, однако в целом и здесь превалировало земное понимание «отечества»²⁵. Патриотическая идея нередко отождествлялась с идеей религиозно-конфессиональной, патриотизмом провозглашалась забота о «вере старожитной» – православии²⁶.

Особое место в общественно-философской мысли и историософии славян второй половины XVI в. занимает «Хроника Польская, Литовская, Жмудская и

¹⁷ Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны. С. 18, 32, 64, 70, 74, 89–92.

¹⁸ *Каўка А.* Тут мой народ: Францішак Скарына і беларуская літаратура XVI – пач. XX ст. Мн., 1989. С. 62.

¹⁹ *Скарына Ф.* Творы: прадмовы, сказанні, пасляслоўі, акафісты, пасхалія (далее – Творы...) / уступ арт., падрыхт. тэкстаў, камент., слоўнік А.Ф. Коршунава; паказальнікі А.Ф. Коршунава, В.А. Чамярыцкага. Мн., 1990. С. 70, 45, 49.

²⁰ См.: Антология педагогической мысли Белорусской ССР / сост. Э.К. Дорошевич и др. М., 1986. С. 62.

²¹ Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны. С. 26.

²² Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: избран. произведения XVI – начала XIX в. С. 90.

²³ Статут Вялікага княства Літоўскага 1588... С. 47.

²⁴ Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны. С. 61.

²⁵ Там же. С. 68–69, 85.

²⁶ Там же. С. 43, 50, 57, 60, 94.

всей Руси» Матей Стрыйковского – общекультурное достояние белорусов, украинцев, литовцев и поляков. Хроника свидетельствует о ренессансной тенденции мировоззрения историографа. Движущей силой исторического процесса у него выступал не столько Бог, сколько человек, чья деятельность обусловлена реальными – военно-политическими, экономическими и духовно-культурными – мотивами. Стрыйковский чрезвычайно высоко оценивал общественное значение политической свободы, исходил из целостности человеческой истории, взаимосвязи в ней прошлого, настоящего и будущего. Проявляя широкую философскую эрудицию в рассуждениях о происхождении мира, человека и власти, автор демонстрировал собственную приверженность христианской концепции возникновения мира и человека. В то же время он утверждал деятельностно-практическую жизнь человека, главным ее стимулом считал не загробное воздаяние, а земную славу и историческое бессмертие в памяти потомков, что достигается в деяниях «ради отчизны и общественного блага». Смысл истории, ее основное содержание автор усматривал не столько в моральном опыте, сколько в опыте теоретическом – политическом, социальном, духовно-культурном. Поэтому история является «совершеннейшей учительницей, сокровищем человеческой жизни»; она – «ключ ко всякому прошлому, наставница свободных наук и ремесел, всяких деяний... живой источник мудрости и добродетелей»²⁷.

Идеи свободы религии, правового общества и государства в ренессансном гуманизме

Гуманистическое и реформационное движение явилось основой для разработки концепции свободы личности. В произведениях ряда мыслителей ренессансного периода анализируются такие ее элементы, как духовная и вероисповедная свобода, равенство перед законом, экономическая свобода, право на участие в управлении государством. Потенциально идея свободы личности заметна уже в творчестве Скорины, проявилась в переводе библейских книг на народный язык, вольном обращении с библейскими текстами, рациональном их толковании, элементах идеи личностного отношения к Богу и вере. Идеалы духовной свободы нашли отражение во взглядах многих идеологов Реформации, в частности в их требовании свободного толкования Священного Писания, личной веры и согласования с ней разума. Мыслители-гуманисты отстаивали идею интеллектуального плюрализма, выступали за свободное выражение мнений, терпимость к своим идейным противникам. «Я никому не навязываю своего мнения, каждый может писать и говорить, как ему будет угодно», – писал С. Будный. Схожие взгляды высказывал и другой известный деятель Реформации – Ян Намысловский²⁸.

Особое значение для неоднородного в этноконфессиональном отношении ВКЛ и Речи Посполитой, а затем и Беларуси имела разрабатываемая мыслителями-

²⁷ Падокшын С.А. Беларуская думка ў кантэкście гісторыі і культуры. Мн., 2003. С. 54–60.

²⁸ Идеи гуманизма в общественно-политической и философской мысли Белоруссии (дооктябрьский период). Мн., 1977. С. 28–29.

гуманистами концепция религиозной свободы. Философия толерантности, уважения к иному являлась неотъемлемым атрибутом гуманистической этики Скорины, что даже позволило некоторым исследователям усматривать в его творчестве истоки раннего экуменического движения²⁹. Поэтизируя миролюбивый характер белорусов, Н. Гусовский также выступал против таких порядков, когда другой народ «топит в крови иноверцев, сжигает селенья», когда «вера велит ненавидеть другого»³⁰. Отстаивая право человека на свободное религиозное самоопределение, С. Зизаний писал в «Казанни Святого Кирилла, Патриарха Иерусалимского»: «Не только до ереси отщепенства, але и до щирое веры през гвалт и войну абы жадного не притягали»³¹.

Существенную роль в становлении идеологии религиозной свободы сыграло реформационное движение. Некоторые деятели протестантизма, как представители новой конфессиональной культуры, особенно ясно осознавали важность и необходимость ситуации веротерпимости. Мартин Чеховиц был убежден, что «никто никого не должен принуждать к своей вере», а «каждый, кто исповедует свою веру, должен пользоваться широкой свободой»³². Общенациональные интересы для протестанта В. Тяпинского были выше религиозных разногласий. Уважительно относясь к православию и принятому в Греческой Церкви церковнославянскому языку, он издал Евангелие «двема езыка зараз, и словенским и при нем тут то руским, а то набольший словенским... яко они вси (православные. – В.С.) везде во всих церквах чтут и мают» для «лепшого их Вери» и «их самих цвичения»³³. Отстаивая и пропагандируя идеи Реформации, критикуя традиционные христианские конфессии за «отступление» от евангельских истин³⁴, С. Будный в то же время призывал не конфликтовать из-за веры: «... не дай Боже, чтобы воевать за веру, это обычай безбожных людей»³⁵. Андрей Волан выступал с осуждением религиозных войн, доказывал, что люди «вольны поступать так, как им подсказывает совесть», что свобода является врожденным свойством человеческой природы³⁶.

Благотворность ситуации конфессионального плюрализма была отмечена белорусской мыслью. «Золотой век» стал метафорой второй половины XVI в., времени относительной веротерпимости и гражданского согласия в ВКЛ (мемуары

²⁹ Конан У.М. Беларуская культура XIII – XVII стаг. і праблема нацыянальнага Адраджэння // Наш Радавод / пад рэд. Д.В. Карева. Кн. 3. Ч. 2. Гродно, 1991. С. 293–298; Великою ласкою: Францишек Скорина в традициях славянского просветительства. М., 1994. С. 14–17.

³⁰ Антология педагогической мысли Белорусской ССР. С. 65.

³¹ Зизаний С. Казанне святого Кирилла, Патриарха Иерусалимского, о антихристе и знаках его, з разширением науки против ересей разных. Вильна, 1596. С. 34.

³² Literatura arianska w Polsce XVI wieku. Antologia. Warszawa, 1959. S. 480.

³³ Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: избранные произведения XVI – начала XIX в. С. 88.

³⁴ Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны. С. 27.

³⁵ Саверчанка І.В. Симон Будны – гуманіст і рэфарматар. Мн., 1993. С. 117.

³⁶ См.: Сокол С.Ф. Политическая и правовая мысль в Белоруссии XVI – первой половины XVII в. Мн., 1984. С. 59–63; Идеи гуманизма в общественно-политической и философской мысли Белоруссии (до-октябрьский период). С. 30.

Федора Евлашовского, «Лабиринт» Фомы Иевлевича, «Синописис» 1632 г. и др.)³⁷. В «Исторических записках...» Евлашовского приводится весьма красноречивый пример толерантности в отношениях между католиками и протестантами. Автор рассказал о своем пребывании в гостях у виленского католического священника («каноника») Бартоломея Недвидского. Бывшие там итальянцы, узнав, что Евлашовский – «евангелик», т.е. протестант, «дивовали се барзо, яко ме смел князь каноник на обед свой взывать». Недвидский объяснил: «В нас з того жадна ненависть не быва и милуемы се яко з добрыми приятылы», – на что «влохи» заявили, что «ту Бог живе, а кганили свое домовэ права»³⁸. Веротерпимость царил в основанной Яном Кишкой Ивьевской школе, ректором которой в 1585–1593 гг. был известный гуманист Ян Лициний Намысловский³⁹. «Приходите же все, кому дорога родина, – приглашала учеников Слуцкая кальвинистская школа, – вероисповедание не представляет для нас никакого значения... пусть никого не оттолкнет от нашего порога расхождение в религии»⁴⁰. О толерантных отношениях между католиками и православными в XV–XVI вв. (в отличие от XVII в.) свидетельствуют братские уставы, согласно которым в эти организации могли «вписываться» и принимали участие в братских застольях «люди духовные якогж кольвек стану, Римской веры и Греческой»⁴¹. Дух либеральных идей Возрождения, религиозная толерантность во многом определили характер мировоззрения белорусских мыслителей XVI–XVII вв.⁴²

Воспитанная в духе религиозной терпимости, часть польской, белорусской и украинской, прежде всего протестантской, шляхты отрицательно отнеслась к избранию на трон Речи Посполитой непримиримого католика Генриха Анжуйского, причастного к известным событиям 24 августа 1572 г. в Париже (Варфоломеевская ночь). С. Будный даже издал в переводе на польский язык книгу Фриза «О фуриях,

³⁷ Свяжынскі У.М. «Гістарычныя запіскі» Ф. Еўлашоўскага. Мн., 1990. С. 91; Українська література XVI–XVIII ст. та інші слов'янські літератури. Київ, 1984. С. 270; Бантыш-Каменский Н. Историческое известие о возникшей в Польше унии, с показанием начала и важнейших, в продолжение оной чрез два века, приключений, паче же о бывшем от римлян и униатов на благочестивых тамошних жителей гонении (далее – Историческое известие о возникшей в Польше унии...). М., 1805. С. 90–91; см. также: История Беларуси: вопросы и ответы / сост. Г.Я. Голенченко, В.П. Осмоловский. Мн., 1993. С. 26–28; Старостенко В.В. «Лабиринт» Фомы Иевлевича: Из истории национально-культурной и религиозной жизни Могилёва и Беларуси конца XVI – первой половины XVII в. Могилёв, 1998. С. 41–42. Прим. 51; Он же. «Золотой век» и эпоха Возрождения в Беларуси // Информационно-образовательные и воспитательные стратегии в современном обществе: национальный и глобальный контекст. Мн., 2010. С. 707–710; Энциклапедыя гісторыі Беларусі: у 6 т. / гал. рэд. Г.П. Пашкоў і інш. Т. 3. Мн., 1996. С. 398.

³⁸ Свяжынскі У.М. «Гістарычныя запіскі» Ф. Еўлашоўскага. С. 91.

³⁹ См.: Блинова Т.Б. Из истории религии, свободомыслия и атеизма на Гродненщине в XVI–XVII вв. // Научный атеизм и атеистическое воспитание: сб. ст. / сост. А.А. Зарицкий; под ред. А.А. Круглова. Мн., 1989. С. 70.

⁴⁰ Антология педагогической мысли Белорусской ССР. С. 95.

⁴¹ Брага С. Доктар Скарына ў Маскве / прадм. Г. Сагановіча. Мн., 1993. С. 43; Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. 5. М., 1996. С. 37.

⁴² Падокишын С.А. Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі: ад Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага. Мн., 1990.

или о шаленствах французских», где описывалась жестокая расправа католиков с протестантами-гугенотами⁴³. Обращает на себя внимание недоброжелательное отношение к Генриху Валуа белорусско-литовского летописания⁴⁴.

Веротерпимостью отличались взгляды Михалона Литвина, автора трактата «О нравах татар, литовцев и москвитян». Он стремился без конфессиональной предвзятости оценить все то позитивное, что есть в культуре и традициях разных народов, даже тех, которые нередко выступали военными противниками «Литвы». Так, Литвин признавал «дельность», «воздержание», «храбрость» москвитян и татар, одобрительно отзывался об их нравственном облике; обратил внимание на справедливость их судопроизводства⁴⁵.

Толерантность не являлась абсолютной и безграничной. Отношение к инакововерующим нехристианским народам и вероисповеданиям определялось конкретно-историческими условиями. Так, в сочинении Литвина зафиксированы свойственные некоторой части общества антиеврейские настроения: «В эту страну собрался отовсюду... народ вероломный, хитрый, вредный, который портит наши товары, подделывает деньги, подписи, печати, на всех рынках отнимает у христиан средства к жизни, не знает другого искусства, кроме обмана и клеветы...» В то же время Литвин, старавшийся отыскать в жизни любого народа положительные черты, обращал внимание на развитую в еврейской среде солидарность, готовность прийти на помощь единоверцу: «Не допускают никого из своего народа умереть от бедности: так сильна в них любовь к ближнему»⁴⁶. Весьма категоричен в оценке поведения белорусских евреев могилевский хронист Трофим Сурта. Формирование данного негативного стереотипа исторически связано как с социально-экономическими обстоятельствами (столкновением реальных интересов христианской и еврейской части купеческого населения)⁴⁷, так и с отрицательным восприятием иудаизма в христианской духовно-культурной традиции. Противопоставление религиозной ценности иудаизма и христианства присутствует в «Слове о Законе и Благодати» Илариона, Повести временных лет, «Слове о слепцы и о зависти жидов» Кирилла Туровского, предисловии к «Книге Премудрости» Ф. Скорины и др.⁴⁸ В то же время автор Баркулабовской летописи с явной симпатией относится к пожелавшей об-

⁴³ *Саверчанка І.В.* Симон Будны – гуманіст і рэфарматар. С. 42.

⁴⁴ См.: Полное собрание русских летописей. Т. 32. М., 1975. С. 117; *Коялович М.* Литовская церковная уния. Т. 1. СПб., 1859. С. 38.

⁴⁵ См.: Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. Кн. 2, вторая половина. М., 1854. Отд. V. С. 1–77 (с. 27, 33, 37 и др.).

⁴⁶ Там же. С. 47, 33.

⁴⁷ *Марзаялюк І.* Хрысціянне і габрэі Вялікага Княства Літоўскага // *ARCHE*. 2000. № 3. С. 40–49; *Марзаялюк І.А.* Этнічны і канфесійны свет беларускага горада XVI–XVIII ст. Магілёў, 2007. С. 107–146.

⁴⁸ *Старостенко В.В.* Становление национального самосознания белорусов: этапы и основополагающие идеи (X–XVII вв.). Могилёв, 2001. С. 161–162; *Лобач У.* Да гісторыі фарміравання негатыўнага этна-стэрэатыпа адносна яўрэяў на Беларусі // *Нацыянальныя меншасці Беларусі: тэматычны зб. навук. прац.* Кн. 2. Брэст; Мн.; Віцебск, 1996. С. 16–21; *Старостенко В.В.* Еврейско-иудейское сообщество в отражении общественной мысли ВКЛ и Речи Посполитой // *Этносоциальные и конфессиональные процессы в современном обществе: сб. науч. ст.* Гродно, 2010. С. 158–162.

ратиться «у веру христианскую» некой «жидовке именем Стирка». Описанная им процедура крещения прошла в день Сошествия Святого Духа при стечении множества панов, шляхты, женщин и детей. Наоборот, мать-иудейка новоприобретенной христианки Елены осуждается за то, что «поганскими чарами... дочке своей чинила», «много зла поганства творила, проклинала, абы жива не была»⁴⁹.

Одним из наиболее существенных достижений белорусской общественно-философской, политической и правовой мысли стало закрепление идей веротерпимости в законодательстве – великокняжеских и королевских грамотах 1563 и 1568 гг., Статутах ВКЛ, других юридических актах, а также решениях Варшавской конфедерации 1573 г. Для «союзу между подданными различной веры, для сохранения общего покоя, взаимным согласием учиненному», «никому в собственной религии, обрядах, Богочтении, правах и вольностях нарушения не причинить» требовал указ Стефана Батория от 18 мая 1585 г.⁵⁰ В предисловии к Статуту 1588 г. канцлер Лев Сапега, обращаясь ко всем сословиям Великого княжества Литовского, провозгласил принцип свободы высшей ценностью: «В каждой речи посполитой порядочному человеку нет ничего дороже свободы»⁵¹. Последний Статут ВКЛ являлся одним из самых толерантных законодательных актов Европы того времени. Он включал полный текст манифеста религиозной терпимости – Акт Варшавской конфедерации 1573 г. Толерантность провозглашалась в третьей статье третьего раздела Статута, под названием «О сохранении в мире всех подданных наших жителей этого государства со стороны разного понимания и употребления христианского богослужения»: «А так как в Речи Посполитой существует не малая рознь в отношении веры христианской, предупреждая то, чтобы по этой причине между людьми столкновения какие-либо вредные не начались, которые в иных королевствах ясно видим, обещаем то себе совместно за нас и за потомков наших на вечные времена под обязанностью присяги, под верою, честью и совестью нашей, что мы, которые являемся разными в вере, мир между собой сохранять, а в связи с разностью веры и отличия в церквах крови не проливать...»⁵²

Безусловно, законодательное закрепление идеи веротерпимости и роль в этом правящей элиты ВКЛ и Речи Посполитой не должны идеализироваться. Либерализация религиозного законодательства шла, как правило, под влиянием угрозы распада страны по национально-конфессиональному признаку, роста внешней опасности, в условиях необходимости консолидации господствующего класса и народа в целом, прогрессирующего реформационного движения. Заметим, что феодалы-протестанты в 1569 г. занимали 38 мест в Сенате Речи Посполитой из 73⁵³. Акт Варшавской конфедерации 1573 г. был принят под давлением сильной протестантско-

⁴⁹ Полное собрание русских летописей. Т. 32. С. 184.

⁵⁰ Белорусский архив древних грамот. Ч. 1. М., 1824. С. 42.

⁵¹ Статут Вялікага княства Літоўскага 1588... С. 350.

⁵² Там же. С. 364.

⁵³ См.: Сокол С.Ф. Политическая и правовая мысль в Белоруссии XVI – первой половины XVII в. С. 201.

православной партии⁵⁴ «во время бескоролья» и отразил стремление сохранить «нераздельность Речи Посполитой» и гражданский мир: «...до покою много належаць, абы розницы межы станы гамовани (сдерживаемы. – В.С.) были...»⁵⁵ На процессы межконфессионального взаимодействия и религиозную терпимость на местах влияла конфессиональная позиция крупных земельных собственников и государственных деятелей – Острожских, Радзивиллов, Соломерецких, Воловичей, Сапег и др.⁵⁶ Права Греческой Церкви довольно успешно защищали православные феодалы, долгое время составлявшие большинство шляхетского сословия. Патронами реформатских церквей являлись в свое время Радзивиллы, Кишки, Воловичи и другие⁵⁷, успешно отстаивавшие права своей конфессии.

Необходимость сохранения конфессионального и общественного согласия, гражданского мира становится особенно актуальной после заключения Люблинской унии 1569 г. в связи с активизацией Контрреформации, усилением католической экспансии, авангардной силой которой являлся орден иезуитов⁵⁸. Идеологи Контрреформации занимали кардинально отличную от ренессансно-гуманистической позицию. Они отстаивали идеи превосходства католицизма над прочими вероисповеданиями и необходимости установления в Речи Посполитой единого католического пространства. «Где нет согласия на почве веры и Божиих дел, – утверждал Петр Скарга, – там его не может быть и в делах светских и политике»⁵⁹. В работе «Процесс против конфедерации» он выступил против Варшавского акта 1573 г., назвав его «диким, адским, волчьим, тиранским правом»⁶⁰. Духом религиозной нетерпимости проникнуто наиболее известное сочинение Скарги – «О единстве Церкви Божией», о котором приверженцы Реформации говорили, что «оно пахнет кровью»⁶¹. Многие идеи Скарги – в том числе его нетерпимое отношение к иноверцам, были восприняты деятелями белорусско-украинского униатства, что высветила полемическая публицистика конца XVI – начала XVII в.

Борьба за религиозную свободу стала одной из важнейших составляющих общественного и национального сознания белорусов и украинцев XVII столетия. В связи с заключенной в 1596 г. и агрессивно реализуемой Брестской церковной унией в конце XVI в. произошло резкое обострение религиозно-этнических про-

⁵⁴ *Завитневич В.З.* Палинодия Захарии Копыстенского и ее место в истории Западно-Русской полемики XVI и XVII вв. Варшава, 1883. С. 17.

⁵⁵ Статут Вялікага княства Літоўскага 1588... С. 113.

⁵⁶ *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 5. С. 126 и др.

⁵⁷ См.: *Подокшин С.А.* Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы (вторая половина XVI – начало XVII в.). Мн., 1970. С. 44; Франциск Скорина и его время: энцикл. справочник / гл. ред. И.П. Шамякин и др. Мн., 1990. С. 488–489.

⁵⁸ *Криштанович Л.Е., Котляров И.В.* Брестская церковная уния (прошлое и настоящее). Мн., 1996. С. 12–15.

⁵⁹ *Skarga P.* Kazania sejmowe. Warszawa, 1912. S. 312; Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии (до 1917 г.). Мн., 1973. С. 84.

⁶⁰ *Сокол С.Ф.* Политическая и правовая мысль в Белоруссии XVI – первой половины XVII в. С. 109.

⁶¹ *Мараш Я.Н.* Ватикан и Католическая Церковь в Белоруссии (1569–1795). Мн., 1971. С. 53; Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии (до 1917 г.). С. 84.

тиворечий и конфессионального противостояния. Акт 1573 г. и Статут 1588 г. не воспрепятствовали деятельности Контрреформации. Православно-протестантский съезд 1599 г. констатировал: «Вопреки сей конфедерации (1573 г. – В.С.), вопреки привилегиям и грамотам... уже свободою, принадлежащую отчинам и сынам сей республики... похвалиться не можем»⁶². С 1596 по 1660 г. не было принято ни одного постановления, изменявшего законодательство в ущерб православию⁶³. Но огромное количество политико-юридических актов, гарантировавших права Православной Церкви, не стали серьезным препятствием насилию и дискриминации в отношении ее приверженцев в конце XVI – XVII вв.: «Что терзает наши утробы? То, что права наши нарушены и вольность попорана; священные храмы... запечатаны... Знаменитые наши особы изгнаны из правительства только за то, что они русские...»⁶⁴, – говорилось в «Синописе» 1632 г.

В то же время конец XVI – XVII в. показали, что толерантный белорусский народ не был склонен пассивно наблюдать, как нарушаются его «старожитные свободы». История в очередной раз подтвердила, что «всякие насильственные меры в деле религиозной миссии не только не ведут к желанной цели, но и, напротив, всегда неминуемо влекут за собой сопротивление»⁶⁵. Мощное давление на правительственную политику оказывало казачество⁶⁶. «На запорожских казаков нужно оглядываться, чтобы они не сделали нам чего худого, – писал в 1621 г. Иосифу Рутскому Лев Сапега, – у них сила много значит»⁶⁷. А в дальнейшем народные выступления 1648–1650 гг. вынудили напуганного ими Яна Казимира даже дать формальное обещание (в грамоте 1650 г.) «унию истребить»⁶⁸. Широкое братское движение, позиция трезво мыслящих политиков и патриотически настроенной шляхты и казачества, твердость и в то же время гибкость части белорусского и украинского православного духовенства привели к определенным уступкам со стороны правительства. В 1632–1635 гг. были приняты и начали действовать так называемые «статьи успокоения религии греческой», признана легитимность православной веры и иерархии. Подписавший «статьи» Владислав IV пошел на этот шаг, нуждаясь в поддержке православных депутатов для своего избрания на трон Речи Посполитой.

⁶² Сборник документов, уясняющих отношения латино-польской пропаганды к русской вере и народности: (Из исторических материалов, помещенных в «Вестнике Западной России», и из других печатных источников). Вып. 2. Вильна, 1866. С. 18–19.

⁶³ Сборник статей, разъясняющих польское дело по отношению к Западной России / сост. С. Шолкович. Вып. 1. Вильна, 1885. С. 156; Очерк отношений Польского государства к православию и Православной Церкви. Киев, 1866. С. 3.

⁶⁴ Бантыш-Каменский Н. Историческое известие о возникшей в Польше унии... С. 89–90.

⁶⁵ Завитневич В.З. Палинодия Захарии Копыстенского и ее место в истории Западно-Русской полемики XVI и XVII вв. С. 11.

⁶⁶ Ігнатаўскі У.М. Кароткі нарыс гісторыі Беларусі. Мн., 1991. С. 146–153; Коялович М. Литовская церковная уния. Т. 2. СПб., 1861. С. 195–213; Сокол С.Ф. Политическая и правовая мысль в Белоруссии XVI – первой половины XVII в. С. 143–172.

⁶⁷ Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. Т. 2. Вильна, 1867. С. 30.

⁶⁸ См.: Бантыш-Каменский Н. Историческое известие о возникшей в Польше унии... С. 113. Прим.

Те же, как отмечалось в королевском декрете, «не хотели приступить к окончанию сейма, дабы все в статьях изображенное получить»⁶⁹. Однако половинчатость принятых решений, сохранение ряда дискриминационных норм (запрет «неуниатам» иметь церкви в Полоцке, Витебске и Новогрудке и др.) не решили проблемы кардинально, они лишь снизили на время накал религиозного противостояния⁷⁰.

Религиозный вопрос в Речи Посполитой вновь обострился в результате войн середины XVII в. Росла религиозная нетерпимость к «диссидентам». В 50-х гг. из страны были изгнаны социниане⁷¹, в 1668 г сейм запретил под угрозой изгнания переходить из католицизма в другие вероисповедания⁷². В этом постановлении прямо предписывалось: «Ариане и отступники от католической веры, равно как и от унии, перешедшие в другое вероисповедание, не должны пользоваться покровительством сеймовых конституций, обеспечивающих свободу вероисповеданий... отступников же вышеупомянутых должно наказывать изгнанием из отечества...». Решение это предопределило всю конфессиональную политику Речи Посполитой на протяжении XVII–XVIII вв.⁷³ К концу столетия, несмотря на конфессиональные пункты Вечного мира 1686 г. между Речью Посполитой и Московским царством, католическая экспансия усилилась⁷⁴. Ширилась практика отнятия православных и протестантских церквей, изгнания православных из магистратов и т.п.⁷⁵ В иезуитских кругах разрабатывался «проект уничтожения» не только православного, но и униатского вероисповедания⁷⁶. Всеобщая конфедерация 1696 г. постановила перевести государственное делопроизводство на польский язык⁷⁷. «Чем дальше, тем все больше и больше сейм терял политический разум. Все чаще и чаще издаются по-

⁶⁹ См.: Уния в документах: сб. / сост. В.А. Теплова, В.И. Зуева. Мн., 1997. С. 204; Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. 6. М., 1996. С. 488.

⁷⁰ См.: Бантиш-Каменский Н. Историческое известие о возникшей в Польше унии... С. 95–108. Прим.; Уния в документах: сб. / сост. В.А. Теплова, В.И. Зуева. № 54–55, 58, др.; см. также: 3 гісторыі уніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэсцкай уніі) / пад рэд. М.В. Біча і П.А. Лойкі. Мн., 1996. С. 71–77; Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. 6. С. 482–510; Mironowicz A. Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza. Białystok, 1997. S. 51–62.

⁷¹ См.: Подокшин С.А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы (вторая половина XVI – начало XVII в.). С. 95.

⁷² Мальдзіс А.І. На скрыжаванні славянскіх традыцый: Літаратура Беларусі пераходнага перыяду (другая палавіна XVII – XVIII ст.). Мн., 1980. С. 26

⁷³ Теплова В.А. Брестская церковная уния: предыстория, причины и следствия // Уния в документах: сб. / сост. В.А. Теплова, В.И. Зуева. С. 47.

⁷⁴ Васюк Г.В., Карев Д.В. Православная Церковь в ВКЛ и Польше в XIV–XVIII вв. // Наш Радавод / под ред. Д.В. Карева. Кн. 3. Ч. 2. С. 205–206; Игнатенко А.П. Борьба белорусского народа за воссоединение с Россией (вторая половина XVII – XVIII в.). Мн., 1974. С. 41–46; Сборник статей, разъясняющих польское дело по отношению к Западной России / сост. С. Шолкович. Вып. 1. Вильна, 1885. С. 156–157; Mironowicz A. Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza. s. 322.

⁷⁵ Белоруссия в эпоху феодализма: сб. док. и мат-лов: в 3 т. Т. 2. Мн., 1960. № 246–249; Краінскі Ян. Рэляцыя пра гаротны стан царквы Хрыстовае // Спадчына. 1993. № 1. С. 98–102; Уния в документах: сб. / сост. В.А. Теплова, В.И. Зуева. № 78–81, 83–86, др.

⁷⁶ Сборник документов, уясняющих отношения латино-польской пропаганды к русской вере и народности... Вып. 1. С. 6–16.

⁷⁷ Белоруссия в эпоху феодализма: сб. док. и мат-лов: в 3 т. Т. 2. № 250.

становления против диссидентов...»⁷⁸, – оценивал ситуацию В. Игнатовский. В 1732 г. диссиденты были лишены права избираться послами на сеймы, в трибуналы и какие-либо комиссии. Сейм 1764 г. принял постановление карать смертью переходящих из католицизма в другие вероисповедания⁷⁹. В 1766 г. сейм утвердил как закон предложение краковского бискупа считать «врагом государства каждого, осмеливающегося выступить на сейме с речью в пользу иноверцев»⁸⁰.

Отказ правительства Речи Посполитой от политики веротерпимости, усилившаяся национально-религиозная дискриминация способствовали обесцениванию понятия «отечество», существенно ослабляли патриотические чувства граждан, послужили одной из основных предпосылок распада Речи Посполитой. В условиях создания в стране антиправительственных конфедераций и прямого давления России, Австрии и Пруссии предпринимались попытки смягчить религиозное законодательство. Так, свобода вероисповеданий при сохранении государственного статуса католицизма была продекларирована в так называемой Конституции 3 мая 1791 г., однако это уже не смогло остановить процесс крушения политического режима Речи Посполитой. Случилось то, о чем предупреждали патриоты на рубеже XVI–XVII вв., видевшие в религиозном насилии и отходе от толерантности угрозу общему благу, единству, целостности общества, суверенитету страны: «Вижу, иж то к остатней згубе всеє короны Польское идет: бо за тым нихто своего права, ани вольности беспечен уже не будет, и в коротком часе приидет до великого замешаня...»⁸¹ Пророческими стали слова короля Яна Казимира на сейме 1661 г.: «Придет время, когда Рѣчь Посполитая, ослабленная собственными раздорами, сдѣлается добычею сосѣдей: Бранденбургія возмет Пруссію, Москва Русь Бѣлую, Австрія Краков. О! да буду я лжепророком»⁸². В результате трех разделов Речи Посполитой белорусские земли входили в состав России и религиозные отношения стали регулироваться здесь имперским законодательством.

По существу, на рубеже XVI–XVII вв. в истории Беларуси и Украины произошел своего рода «цивилизационный разлом». Государство и правящая элита отказались от выработанной ренессансно-гуманистической мыслью концепции веротерпимости, религиозный выбор был сделан в пользу унии, насильственной католической конверсии белорусов. Этот выбор предопределил драматизм последующего религиозного и национально-культурного развития Беларуси и Украины, заложил многие конфессиональные и политические конфликты и противоречия, не разрешенные и по сей день. Но предметом гордости белорусского народа оста-

⁷⁸ *Игнатоўскі У.М.* Кароткі нарыс гісторыі Беларусі. С. 139.

⁷⁹ *Гісторыя Беларусі: у 2 ч. Ч. 1: Са старажытных часоў да канца XVIII ст.: курс лекцый / скл. І.П. Крэнь, І.І. Коўкель, С.В. Марозава, С.Я. Сяльверстава, І.А. Фёдараў.* Мн., 2000. С. 565.

⁸⁰ *Игнатоўскі У.М.* Кароткі нарыс гісторыі Беларусі. С. 139.

⁸¹ Документы, объясняющие историю западно-русского края и его отношения к России и к Польше. СПб., 1865. С. 186.

⁸² *Турчинович О.* Обзорение истории Белоруссии с древнейших времен. СПб., 1857. С. 237.

ется то, что именно в его духовной культуре сложилась философия толерантности, лежащая в основе современной цивилизации⁸³.

Ренессансно-гуманистическое понятие свободы наряду с понятием свободы вероисповедания предполагало относительное равенство перед существующим законом, неприкосновенность жизни и имущества. Требование равенства, как правило, основывалось на теориях естественного права и общедоговорного происхождения государства. В сочинениях А. Волана («О политической, или гражданской, свободе», «О счастливой жизни, или О наивысшем человеческом благе», «О государе и его личных добродетелях»), как и в работах выдающегося белорусского правоведа, главного редактора Статута Великого княжества Литовского 1588 г. Л.И. Сапеги, довольно отчетливо выражена идея правового общества и государства. Ее основным содержанием являются: гарантированная законом защита личных и имущественных прав человека; юридическое закрепление прав и обязанностей сословий, ограничение феодального произвола; установление авторитета закона, решение спорных вопросов в судебном порядке и т.д. В начальном виде идея правового общества присутствует уже в работах Ф. Скорины. Дальнейшее развитие она получила в трудах М. Литвина, С. Будного и других мыслителей-гуманистов. А. Волан и Л. Сапега придали ей более или менее выразительный и теоретически оформленный вид.

А. Волан стремился доказать, что свобода – важнейшее врожденное свойство человеческой природы. И в зависимости от того, насколько то или иное государство обеспечивает ее реализацию, определяется степень его зрелости и совершенства. Закон, по его мнению, есть важнейшее средство, обеспечивающее существование свободы в обществе. Волан придерживался принципа, согласно которому нет свободы без закона и нет закона без свободы. «Чтобы быть свободными, мы должны быть рабами законов», – привел он известное изречение Цицерона, цитируемое также и Львом Сапегой в предисловии к Статуту ВКЛ 1588 г. Законы корректируют человеческую деятельность, направляют ее на разумный, нравственный путь⁸⁴. Сфера закона, полагали мыслители-гуманисты, должна распространяться на все сословия общества, в том числе на верховную власть.

Как и у Волана, свобода – фундаментальное понятие социально-политической теории канцлера Великого княжества Литовского, главного редактора Статута 1588 г. Л.И. Сапеги (1557–1633). Сущность свободы, по его мнению, составляют неотчуждаемые права человека – собственности, личной безопасности, свободы религиозного и политического выбора и др. Эти права должны быть закреплены в законодательстве и поддерживаться государственной властью. Жизнь в соответствии с законом Сапега рассматривал обязательным условием общественного согласия. Подобно Волану, канцлер выступал сторонником конституционной монархии. В предисловии к Статуту ВКЛ им было заявлено: «...права сами себе создаем, как наиболее можем вольность свою во всем оберегаем... сам государь пан наш никако-

⁸³ Подокшин С.А. Проблема религиозного выбора в общественной жизни Беларуси XVI–XVII в. // Наш Радавод / пад рэд. Д.У. Карава. Кн. 4. Ч. 2. С. 453–461.

⁸⁴ Подокшин С.А. Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі: ад Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага. С. 215–216.

го верховенства над нами употреблять не может, единственно столько, сколько ему право допускает»⁸⁵.

Идея правового общества и государства явилась важным аспектом гуманизации правовой мысли, процесса секуляризации права и правовых отношений ВКЛ. Статуты ВКЛ 1529, 1566 и особенно 1588 г. свидетельствовали о формировании в стране светского законодательства, что объективно стало вызовом идеи господствующей роли в обществе церковного права. Становление общегосударственного светского правопорядка «...было ударом по авторитету Церкви в области законодательства, подрывало ее позиции и влияние в обществе»⁸⁶.

В период активизации феодально-католической Контрреформации с конца XVI в. важнейшим аспектом понимания свободы личности становится свобода религии и религиозного самоопределения, что наиболее ярко отразила полемическая литература относительно Брестской церковной унии⁸⁷.

Развитие свободомыслия и материалистическо-атеистическая тенденция в мысли второй половины XVI века

Отечественное свободомыслие второй половины XVI в. развивалось как в религиозных, так и в светских формах. Религиозное свободомыслие во многом определялось распространением идей Реформации. Влияние на белорусскую Реформацию оказали Ф. Косой, Артемий и другие русские еретики, деятели западноевропейского протестантизма. Реформационное движение в ВКЛ институировалось главным образом в формах кальвинизма, антитринитаризма (арианство) и лютеранства. С. Будным была создана оригинальная рационалистичная антитринитарная концепция. Отрицая догмат Троицы, Божественность Христа, автор утверждал ценность индивидуального человеческого разума, гуманистически интерпретировал основания человеческой нравственности. Получила развитие радикальная доктрина левых антитринитариев. Рационалистическая критика традиционных религиозных институтов и рационализация религиозной философии прослеживаются в идеологии сочинистства. Специфические тенденции к реформированию Церкви можно выявить в братском движении⁸⁸.

⁸⁵ Статут Вялікага княства Літоўскага 1588... С. 350.

⁸⁶ Из истории свободомыслия и атеизма в Белоруссии / сост. Е.С. Прокошина, Л.Л. Короткая, А.А. Чудникова и др.; науч. ред. Е.М. Бабосов, Г.М. Лившиц. Мн., 1978. С. 97.

⁸⁷ См.: Кутузова Н.А. Проблемы национальной идеи и религии в полемической литературе Беларуси первой половины XVII в. // Гуманітарна-эканамічны веснік. 1996. № 2. С. 82–88; Она же. Нация, религия и государственность в полемической литературе Беларуси конца XVI – первой половины XVII в. Мн., 2005; Падокшын С.А. Іпацій Пацей: царк. дзеяч, мысліцель, пісьменнік на пераломе культур.-гіст. эпох. Мн., 2001; Саверчанка І.В. Aurea mediocritas: Кніжна-пісьмовая культура Беларусі: адраджэнне і ранніе барока. Мн., 1998; Старостенко В.В. Полемическая литература как источник изучения процесса становления национального самосознания белорусов // Наш Радавод / пад рэд. Д.В. Карава. Кн. 7. Гродна, 1996. С. 220–223; Он же. Становление национального самосознания белорусов: этапы и основополагающие идеи (X–XVII вв.). С. 70–99; др.

⁸⁸ Старостенко В.В. Протестантизм и братское движение в Беларуси // Канфесіі на Беларусі: гісторыя, сучаснасць. Брэст, 2005. С. 241–244.

Элементы свободомыслия выявляются при осмыслении отечественными ренессансными гуманистами проблем национально-культурного и политического самоопределения народа, получает развитие естественная теория происхождения права и морали, общедоговорная теория происхождения общества и государства; о гуманизации правовой мысли, процессе секуляризации права свидетельствует развитие идеи правового общества и государства. В тесной связи со свободомыслием, идеями свободы личности формировалась идеология веротерпимости, как предпосылка свободы совести был сформулирован принцип свободы вероисповедания. Но особое место в широком спектре выражения свободомыслия в XVI в. занимала атеистическая тенденция.

Материалистическо-атеистическое направление в белорусской ренессансно-гуманистической мысли XVI–XVII вв. было представлено в основном такими именами, как Стефан (Степан) Григорьевич Лован (вторая половина XVI в.), Каспер Бекеш (1520–1579) и Казимир Лыщинский (1634–1689). Идейными источниками этого направления являлись: белорусская религиозная рационалистическая и натуралистическая традиция; атеистические и материалистические идеи эпохи Возрождения; античная этика, и прежде всего учение о морали Эпикура⁸⁹. Белорусско-литовских материалистов XVI–XVII вв. нередко называли эпикурейцами.

Белорусский философ-эпикурец Стефан Лован считал, что не существует иного бытия, кроме вечно существующего реального материального мира, который «стоит от века», и этот никем не сотворенный мир «так веки веком будет»⁹⁰. Лован полностью исключал Божественное вмешательство в человеческую жизнь («штоколькок есть на свете, то все само праз себе»), отвергая тем самым религиозно-теологическое учение о Божественном происхождении морали, загробном возмездии и т.д. Известно, что в связи со своими радикальными взглядами атеист в 1591 г. был вызван королем Речи Посполитой Сигизмундом III на суд Главного трибунала. В королевском «Позыве одному рускому секты епикуровой» изложена сущность взглядов Лована: он отрицал библейское сказание о сотворении мира Богом из ничего; полагал, что мир существует вечно; отвергал бессмертие души и потусторонний мир; утверждал, что нет ни рая, ни ада. «Кому лихо – тут пекло, а кому добро – тут рай»⁹¹, – говорил Лован.

Но примечательно то, что в высшую судебную инстанцию земский судья Мозырского повета Стефан Лован вызывался не столько по обвинению в атеизме, сколько в связи с тем, что эти убеждения создали юридический казус. Государственную должность судьи по законодательству ВКЛ мог занимать только «чоловек християнски». Но исследователи предполагают, что Лована не только не привлекли к ответственности, но и оставили в прежней должности. В XVI в. атеизм не считался криминалом, только в XVII в. с утверждением феодально-католической

⁸⁹ См.: Франциск Скорина и его время: энциклопедич. справочник / гл. ред. И.П. Шамякин и др. Мн., 1990. С. 570.

⁹⁰ Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: избран. произведения XVI – начала XIX в. С. 98.

⁹¹ Цит. по: Прокошина Е.С., Шалькевич В.Ф. Казимир Лыщинский. Мн., 1986. С. 20.

Контрреформации он был приравнен к государственным преступлениям⁹². Тогда и начались жесткие преследования вольнодумцев. Так, в 1611 г. королевский суд приговорил к смертной казни мещанина Ивана Тышковича только за то, что он, будучи арианином, отказался присягать на распятии Троицы. Перед казнью «богохульнику» вырвали язык. Схожая судьба в том же году в Вильно постигла и другого арианина – Петра Франко. В середине XVII в. ариане под страхом смертной казни были изгнаны из Речи Посполитой⁹³.

Сходных с Лованом взглядов придерживался и гродненский атеист Каспер Бекеш. Он был известен отрицанием существования Бога, бессмертия души и других догматов христианской религии. Отрицая Божественное предвидение в жизни человека, Лован считал, что человек является абсолютным властителем своей судьбы. В анонимной поэме, которая появилась после смерти Бекеша под пространным названием «Надпись и исповедание веры на гробу благородного Бекеша...», о его взглядах говорилось:

Все имею из себя; не хочу признавать Бога;
Не жажду его неба, ада не боюсь,
Милосердия не прошу, ничто не говорит за суд [после смерти];
Не ведаю греха и не знаю, чтобы перед кем-нибудь был в долгу,
Жил всегда сам по себе и был всегда старательным.
Не тревожусь относительно тела, тем более относительно души,
Умершей вместе со мною, я это должен смело признать;
Для меня не будет [существовать] того труда, который имеют другие,
Отыскивая свою душу, когда встанут из гроба...⁹⁴

Взгляды К. Бекеша и С. Лована были далеко не единичным явлением в идейной жизни XVI в. По сообщениям современников, на белорусских землях в эпоху Возрождения и Реформации было немало атеистов. Но последовательное и систематическое выражение атеистического мировоззрения получило в следующем столетии⁹⁵. Наиболее ярким выразителем концепции безрелигиозной морали в XVII в. стал Казимир Лыщинский.

© Старостенко В.В., 2011

⁹² Падокшын С.А. Беларуская думка ў кантэксце гісторыі і культуры. Мн., 2003. С. 289–290.

⁹³ См.: Падокшын С.А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы (вторая половина XVI – начало XVII в.). С. 94–95.

⁹⁴ Цит. по: Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: избран. произведения XVI – начала XIX в. С. 99.

⁹⁵ См.: Прокошина Е.С., Шалькевич В.Ф. Казимир Лыщинский. С. 19–20.

ПРОБЛЕМА «ИСТИННОГО БЫТИЯ» В ПОЛЕМИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЯХ КОНЦА XVI – НАЧАЛА XVII ВЕКА

Существование двух главных христианских Церквей – Восточной (Православной) и Западной (Католической) на территории Речи Посполитой создало объективные предпосылки теологической полемики, которая особенно остро развернулась в конце XVI – первой половине XVII в. Полемика уходит корнями в межцерковные дискуссии, которые не прекращались с момента разделения (1054 г.) некогда единой Вселенской Христианской Церкви. Традиционным предметом полемики являлись толкования догматов, понимание которых складывалось на протяжении нескольких веков внутри Восточной и Западной Церквей и существенно различалось. Наиболее спорным было *Filioque*. Другие различия Римской Церкви от Восточной носили литургический, канонический и обрядовый характер, среди них – принцип главенства Папы Римского, его единовластие в Церкви, совершение Евхаристии на опресноках, целибат и другие вопросы. Наибольшие вспышки межцерковной полемики наблюдались в периоды заключения Лионской (1274) и Ферраро-Флорентийской (1439–1445) унии. В этом же ряду стоит и Брестская церковная уния (1596), которая рассматривалась ее сторонниками как фактор христианского церковного объединения под властью Папы Римского.

С религиозной точки зрения идея церковного объединения была фикцией, так как повернуть историю на шесть веков назад, к единству вероучения, не представлялось реальным. Богословы обеих полемизирующих сторон стремились доказать преимущества, «апостольские» истоки, древность и многовековые устойчивые традиции своей веры как единственно верной. Полемисты рассматривали проблемы духовной традиции и преемственности в своей Церкви, вопросы триадологии, учение о сотворении мира, антропологию и идеалы «святости» как «истинно нравственной» жизни. Разработка данных проблем требовала досконального знания теологических основ вероучения, огромной ответственности перед своей Церковью. В конце XVI – начале XVII в. были изданы крупные богословские православные сочинения: «О вере единой» В. Суражского (1588), «Зерцало богословия» К. Ставровецкого (1618), «Палинодия» З. Копыстенского (1621), где исследовались традиции православного богословия и на этой основе строились антропологические и нравоучительные концепции. Среди католических сочинений теологического содержания – «О единстве Церкви» (1577), «Берестейский собор и оборона его»

(1596), написанные П. Скаргой, а среди униатских – «Антиризис» (1599), «Уния греков с Костёлом Римским» (1595) И. Потей, в центре внимания которых – обоснование идеала святости.

Несмотря на разнообразие рассматриваемых проблем, полемисты обеих сторон не смогли реализовать в полной мере свой теоретический и духовный потенциал. Накал страстей и масса разногласий конфессионального характера наложили особый отпечаток на богословскую литературу исследуемого периода, придали вероисповедным различиям характер социальных. Виднейший защитник православия М. Смотрицкий* писал: «Между нами произошло такое озлобление, что мы не можем сказать друг другу нескольких слов, чтобы не поругаться»¹. Ему вторил его же оппонент – А. Селява: «Сочинения нас примирить не могут, так как вы не отвечаете на главное, но ищите, о чем бы можно было поспорить, а потому ни ваши сочинения не удовлетворяют нас, ни наши вас. Но если бы мы даже отвечали друг другу по существу возникающих между нами недоумений, то и тогда не приходим к взаимному согласию»². Отсутствие конструктивного подхода к вероисповедным различиям и появление в пылу полемики догматических погрешностей констатировал Киевский православный поместный собор 1628 г., который постановил не издавать сочинений о догматах веры без разрешения духовных властей.

Обстановка религиозной полемики требовала обращения авторов к отечественным богословским традициям. Спор о том, чья вера является истинной и святой, чья Церковь – преемница апостольской, чьи традиции древнее, стимулировал изучение отечественного духовного наследия. Белорусские и украинские полемисты видели истоки своих концепций в эллино-византийской традиции – это неоднократно подчеркивалось и служило предметом гордости: «Вся наука, которой гордятся латинники... грецкие то суть мудрости, Платонова и Аристотелева и иных философов грецких мудрость». Поэтому, когда «... мы, Россове, для наук в край Немецкие удаемся, не по латинский, але по Грецкий розум удаемся, где як власное заходним от греков на час короткий повиреное, отбираемо»³.

В православном богословском и философском творчестве того времени соединились обращения к античности и святоотеческой литературе. Произведения Святых Отцов широко изучались и издавались в братских школах. Среди них – сочинения Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Нисского. Огромным был интерес к творчеству византийских авторов периода Возрождения XIV–XV вв., которые, в свою очередь, впитали духовное достояние античности и эллинизма и

* Мелетий Смотрицкий (1578–1633) – видный ученый-филолог, церковный деятель, публицист. Прошел духовную эволюцию от православия, к унии и католицизму. Автор сочинения «Фринос, или Плач Восточной Церкви» (1610), изданного под псевдонимом Феофил Орфолог. С 1620 г. – архиепископ Полоцкий. В 1627 г. перешел в унию, затем в католицизм. Автор многочисленных полемических православных и униатских сочинений.

¹ Elenchus // Архив Юго-Западной России (далее – АЮЗР). Т. 8. Ч. 1. К., 1914. С. 645.

² Antelenchus // Там же. С. 727.

³ Копыстенский З. Палинодия // Русская историческая библиотека (далее – РИБ). Т. 4. Кн. 1. СПб., 1878. С. 900–901.

выработали идеалы гуманизма и гражданственности. В православной среде ВКЛ особую популярность приобрели книги Максима Плануда, Мануила Мосхопула, Георгия Гемиста Плифона. Во второй половине XIV в. был сделан славянский перевод произведений пс.-Дионисия, его имя упоминается практически всеми богословами XVII в. Оставили свой след произведения исихастов XVI в.: Григория Синаита, Григория Паламы, Николая Кавасила. Православные авторы XVII в. широко ссылались на работы историков Флавия, Длугоша, Кромера, Стрыйковского, Барония, Маркгарда, использовали отрывки из произведений философов античности: Платона, Аристотеля, Сенеки. В их сочинениях звучат строфы Вергилия, Петрарки. Литература XVII в. полилингвистична. Авторы писали на польском, старобелорусском, церковнославянском, греческом, латинском языках.

Православные авторы обращались к основам веры. Ими двигали в большей степени практические соображения: необходимость квалифицированного ответа на нападки католиков и униатов, на обвинения в невежестве и незнании Святого Писания. Православные авторы постоянно обращались к реальной жизни, стремясь осмыслить место человека в обществе, Церкви и государстве, понять его роль в социально-политических и межконфессиональных конфликтах. Особенностью полемических сочинений первой половины XVII в. является рассмотрение собственно теологических проблем в связи с социальными, антропологическими и гносеологическими проблемами. Главной темой для полемистов стал поиск «истинного бытия» «истинно верующего» человека.

Иеромонах Кирилл Транквиллион Ставровецкий* в сочинении «Зерцало богословия» развивал библейский тезис о том, что земной мир есть прообраз Божественного. По его мнению, все «земное», весь видимый мир создан благим, гармоничным и прекрасным⁴. Божественная гармония, считал он, проявляется в большом свете – природе и в малом – человеке.

Пытаясь определить место человека, Ставроецкий выделял три мира: духовный (ангелы и святые), видимый (природа), малый (человек). Автор писал и о существовании четвертого – «злосливового», который состоит из четырех «злостей»: «зздрысть, пиха, лакомство и убійство». Его творец – дьявол, а обитатели этого мира – «злые свовольные люди». Четвертый мир отстоит от «мира Божия»⁵. Характеристика четвертого мира содержит в себе концепцию зла и дает основание полагать, что Бог не является источником зла. Отрицается прямая связь зла с матери-

* Кирилл Транквиллион Ставровецкий – выдающийся богослов, публицист и церковный деятель первой половины XVII в. Прошел духовную эволюцию от православия к уни. Православные сочинения «Зерцало богословия», ставшее первым опытом изложения православной богословской системы на русском языке, «Евангелие учительное», «Перло многоценное» были популярны во всех славянских государствах. В рамках апофатического (отрицательного) богословия развивал диалектические идеи о возникновении жизни на Земле и др. Богословская система Кирилла Ставроецкого в Киеве и Москве была объявлена еретической из-за несправедливого обвинения в «отрицании Бога». Книги были запрещены, а 60 экземпляров «Евангелия учительного» сожжены в Москве в 1627 г. В 1626 г. перешел в унию под влиянием В. Рутского, стал архимандритом Черниговских униатских монастырей.

⁴ См.: Ставроецкий Т. Зерцало богословия. Унев, 1692; Почаев, 1618. Разд. 2. Гл. 5.

⁵ См. там же. Разд. 2. Беседа 2. Гл. 10.

альным миром. Зло допускается Богом как необходимый элемент для космической гармонии. Кроме того, Ставроецкий говорил о несубстанциональности зла, он переносил зло из области онтологии в область этики. Концепция зла Ставроецкого совмещает два основных подхода к трактовке зла, данных в святоотеческой литературе. Зло, с одной стороны, – это результат дурного пользования свободной волей (нравственный аспект). Эта трактовка получила широкое распространение в Церкви и принадлежит Иоанну Дамаскину. Зло, с другой стороны, – это необходимость для гармонии (онтологический аспект). Ставроецкий практически цитировал пс.-Дионисия и Василия Великого⁶.

Трактовка зла как составной части гармонии дает ключ к пониманию процесса творения. При воплощении Божественных идей в видимом мире происходит умаление Блага, видимый мир искажает их, – в этом смысле зло есть объективный результат этого искажения, который «своевольные» люди дополняют «искажением» субъективным.

В концепции Ставроецкого зло и добро являются диалектическими противоположностями. Видимый мир соткан из противоречий, а зло вне связи с добром не существует, так как зло не сотворено Богом. Зло может существовать, паразитируя на добре, уменьшая его. Ставроецкий считал, что добро лишением самого себя уделяет злу место в бытии.

Одновременно в православной среде была разработана другая концепция зла, авторы которой – И. Вишенский*, И. Копинский** и З. Копыстенский*** – призывали к отказу от всего видимого мира, от материи, которая полагалась причиной зла. Этот вопрос подробно ими не рассматривался, но данная позиция также имела свои корни в православной богословской традиции и была связана с именами Афанасия Великого и Максима Исповедника. Зло, по их мнению, не имеет сущности, бытия. Материя, как тварная природа, взятая сама по себе, – «текущая, немощная, смертная». «Бог Сам есть Виновник (Причина) и “ничто”, ибо все, как следствие, вытекает из Него; само же “ничто” есть недостаток, отсутствие, ибо смысл его в том, что оно есть ничто из существующего»⁷, – считал Афанасий Великий.

Разница в понимании зла Ставроецким и писателями-иноками обусловила различное понимание природы человека и его места в мире. В антропологической системе Т. Ставроецкого человек выступает как микрокосм, который придает смысл всему земному: «Удивляемся сему небеси еже украшено солнцем, луною, звѣздами,

⁶ См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. С. 110; *Св. Василий Великий.* Творения. Т. 2. Беседа 9-я. С. 150.

* *Иван Вишенский* – афонский монах, автор многочисленных посланий, написанных в 1599–1610 гг. и призывавших православных к борьбе с унией.

** *Исайя Копинский* (? – 1640) – православный, митрополит Киевский (1631–1633), призывавший православных перейти под протекторат Москвы; уступил митрополю Петру Могиле и удалился в монастырь.

*** *Захарий Копыстенский* (? – 1627) – видный антиуниатский писатель-полемист, учитель братских школ во Львове, Бресте, Вильно. С 1624 г. – архимандрит Киево-Печерской лавры. Автор «Палинодии, или Возвращения на старый путь всех свихнувшихся в унию» (1621).

⁷ *Афанасий Великий, св.* На ариан слово 1-е // *Афанасий Великий, св.* Творения: в 4 т. Т. 2. Серг. Посад, 1902. С. 202–204.

такожде и землі, яко украшена есть горами и дубравами и различными цвіті и сущим чоловіком на ней». Ставроецкий писал: «Бог поставил человека над всеми красотами властителем и сторожем, разумным шафарем, чтобы ведал потребно»⁸. Связь между Богом и человеком, считал он, обеспечивает фактор «разумности» вместе со свободной волей. Человек обязан совершенствоваться, «полнота» человеческой жизни – это и есть «истинное бытие» с точки зрения Ставроецкого.

К. Ставроецкому вторил М. Смотрицкий, который большое внимание уделял проблеме свободы воли человека, полагая, что это характерное отличие человека как «образа Божьего» от остальных существ: «Бог определил морю границы в виде песчаных берегов, чтобы оно не выходило за их пределы, а лошади и ослу, не обладающим Божиим разумом, связывает челюсти уздой и оглоблей»⁹.

Социально-политическая деятельность православных братств в конце XIV – первой половине XVII в. культивировала идеал общественного служения, делового и политически активного человека. В этой среде осуждались лень, паразитический образ жизни. Ставроецкий одобрял овладение земными благами, превозносил земные радости, приносящие человеку наслаждение: «Возненавидим леность и празность проклятую», осуждал лицемерие монахов, проповедовавших «христианскую простоту». Ставроецкий различал «простоту двоякого рода»: первая – «свята простота», т.е. «честность и скромность», и вторая – «беспросветность ленивых людей». Он искренне сожалел о том, что «жатва многая, делателей же разумных мало»¹⁰. Обращаясь к проблеме свободной воли, Ставроецкий писал, что она обеспечивает связь между Богом и человеком. В то же время он предупреждал, что «самовластье двояко: жизнь или смерть». Мера выступала у него нравственной категорией: «Что без меры, то грех»; он иллюстрировал это положение примером: «Невинно вино, але пьянство проклято»¹¹. Мера и разум, считал Ставроецкий, являются основой человеческого счастья, поэтому он призывал своих соотечественников к моральному совершенствованию, к поиску объективного знания и личного счастья, к установлению гражданских добродетелей и прочных основ государства. Определяющим звеном его нравственной системы является культ добродетели как активного блага, направленного на пользу человека и общества. Человек выполняет роль промежуточного звена между смертной и бессмертной частями мироздания. Автор создал идеал образованного человека: он наделен большой добродетельной силой, необходимой для преобразования «естественного», физического человека в человека культурного.

Кирилл Транквилион Ставроецкий открыл новое направление в творчестве ученых, став предтечей этических систем XVII в., созданных профессорами Киево-Могилянской академии. Ставроецкий наметил систему практической этики, дал идеал человека образованного, деятельного, активного – в этом и со-

⁸ *Ставроецкий Т.* Евангелие учительное. Рохманов, 1619. С. 16; *Он же.* Перло многоценное. Могилёв, 1699. Ч. А [I].

⁹ Lament. Wilno, 1610. P. 20.

¹⁰ *Ставроецкий Т.* Евангелие учительное. Ч. 2. С. 142 (Передмова до чителника).

¹¹ См.: *Ставроецкий Т.* Перло многоценное. Ч. А [I].

стоит «истинность» человеческого бытия. Он впервые высказал мысль о том, что почитание человека в обществе как награда за его деятельность выше, чем затворническая жизнь аскета.

Иное понимание антропологических и гносеологических проблем содержится в сочинениях И. Вишенского, И. Копинского, З. Копыстенского. Их богопознание строится на «упрощении» объекта, отвлечении от множественности бытия, которое является атрибутом материи, или зла, созерцания Единого «простого». В основу антропологических представлений этих авторов был положен дуализм души и тела. И. Вишенский неоднократно подчеркивал, что в человеке постоянно происходит борьба души и тела, причем душа, как Божественное творение, всегда тянется к добру, к Божественным идеалам. В то же время тело рассматривалось как «от земли земля», как атрибут материи, которая есть зло¹².

Противопоставление духовного материальному, пронизывавшее миропонимание православных авторов-инок, проявляется в сильном ощущении мирского зла и в ярчайших примерах аскезы. Человек может самоосуществиться только в отказе от собственной воли. Индивидуальное, самоутверждающееся, в котором личность смешивается с природой, должно быть сокрушено; свободный отказ от свободной воли – вот основной принцип аскезы. Истинность бытия есть простота: аскетический образ жизни, крепость веры. Цель истинного бытия – мистическое видение Божественного света, слияние с Единым, – эта позиция роднит белорусских и украинских полемистов-инок XVII в. со сторонниками исихазма.

Вместе с тем не стоит недооценивать внешние факторы, влиявшие на формирование теологических взглядов богословов исследуемого периода – напряженную социально-политическую обстановку в Речи Посполитой, преследования православного населения и насильственное введение унии. В Православной Церкви ВКЛ появился культ мученичества и страданий, понесенных за веру. Так, например, З. Копыстенский видел пользу унии для Православной Церкви в том, что среди православных появились мученики и правочерные потерпели гонения за веру¹³.

Конфликтность общественно-политической ситуации способствовала появлению в богословских концепциях И. Вишенского, И. Копинского и З. Копыстенского дуализма души и тела, добра и зла. Эта система отлична от системы, предложенной Т. Ставровецким, хотя истоки обеих находятся в святоотеческой литературе. Противостояние богословских концепций Ставровецкого и инок характеризовалось внутрицерковной полемикой и обоюдной критикой, а также борьбой за статус официальной церковной точки зрения.

Сочинения православных полемистов обнаруживают два основных подхода к трактовке «истинного бытия»: простота бытия, понимаемая как аскеза, монашеское делание и мистическая обращенность к Богу, и бытие как гармоничность мира, человека и Бога, где человек занимает активную, деятельную и вместе с тем разумную позицию.

¹² См.: Вишенский И. Соч. М., 1955. С.46, 73.

¹³ См.: Завитневич В.З. Палинодия Захарии Копыстенского. Варшава, 1883. С. 299.

Важное место в сочинениях католических и униатских авторов занимает проблема нравственного обновления и очищения Церкви, связанная с новым пониманием роли человеческого разума в вопросах веры, следовательно, и места человека в мире. На первый план в церковной жизни выдвинулись монашеские ордена, декрет о реформе которых и оживлении их деятельности был принят на Тридентском соборе (1545–1563). С середины XVI в. начался процесс «обмирщения» монашества. Наглядный пример тому – Орден иезуитов, учрежденный в 1534 г. Заслуга иезуитов состояла в развитии образования и подготовке священников путем основания гимназий, коллегиумов. В духовности иезуитов преобладало осознанное стремление тренировать свою волю и для достижения святости собственной жизни и для апостольского служения довести свои способности до совершенства.

Идея нравственного обновления была ведущей в проекте унии. Униатский митрополит И. Потей* в своих работах критиковал «небдальность и нечуйность пастьрей наших головных», упадок «стану чернецкого – в монастырях не живут, по людям бегают», факторы внутреннего кризиса Православной Церкви¹⁴. Реформы В. Рутского, образование Базилианского ордена также имели главной целью нравственное совершенствование. Их основная идея – очищение Церкви через оживление монашеской жизни – шла в русле общекатолических тенденций обновления Церкви «снизу» – процесс, начавшийся еще в середине XVI в.

Первая половина XVII в. в истории Католической Церкви – это «время святых». «Святость» отождествлялась с монашеским подвигом. Среди канонизированных в этот период угодников – Станислав Костка, Алоизий Гонзига, Иоганн Берхманс и многие другие. Их монашеский подвиг (аскеза, молитвы, истязание плоти) сочетался с мирской деятельностью – просветительской, уходом за больными и т.д. Их «святость» стала идеалом для Европы того времени.

Сочетание мистицизма, аскезы и активной деятельности составляло основу униатских представлений о святости. Примером тому служит житие Иосафата Кунцевича**, построенное на описании чудес: «Божественного света», изливавшегося на месте нахождения тела убитого, полной сохранности тела, удивительном расположении церковной утвари на месте его гибели – и многочисленных свидетельствах людей о случаях выздоровления после прикосновения к мощам И. Кунцевича. Эти чудеса стали основанием для беатификационного процесса. Жизне-

* *Ипатий Потей* (1541–1613) – видный униатский публицист и церковный деятель; митрополит (1599–1613). Прошел духовную эволюцию от православия и протестантизма к унии; один из непосредственных создателей Брестской унии и приверженец ее насильственного насаждения. Автор сочинений «Уния греков с Костёлом Римским» (1595), «Антиризис» (1599), «Гармония Восточной Церкви с Костёлом Римским» (1608) и др.

¹⁴ См.: Лист И. Потей к князю Острожскому, 3 июня 1598 // РИБ. Т. 19. Кн. 3. С. 1023.

** *Иосафат Кунцевич* (1580–1623) – униатский церковный деятель и публицист. Вступил в Св. Троицкий монастырь в Вильно в 1604 г. Участник создания Базилианского ордена. 1614–1617 гг. – архимандрит Свято-Троицкого монастыря. 1617–1623 – архиепископ Полоцкий. Фанатичный приверженец унии. Известен жестокими карательными мерами в отношении православного населения. Убит горожанами Витебска, восставшими против притеснений со стороны униатов.

описания Кунцевича имели широкое распространение¹⁵. В этих произведениях был создан характерный для того времени образ святого. И. Кунцевич представлен аскетом, отличающимся любовью к ближним, неустанными молитвами и мученичеством, справедливостью и милосердием, преданностью идее унии. Папским декретом 1643 г. И. Кунцевич был беатифицирован.

Аналогичный образ М. Смотрицкого был создан Я. Сушей* в сочинении «Савл и Павел русской унии». В переходе Смотрицкого в унию он усмотрел Божию волю, сыгравшую определяющую роль в духовном прозрении Савла, который из гонителя христиан стал Павлом – апостолом, близким учеником Христа¹⁶. Образцы святости (И. Кунцевич) и духовного перерождения (М. Смотрицкий) ориентированы на пропаганду монашеского подвига, сутью которого была деятельность на пользу Церкви. Польза в данном случае была синонимом ожесточенной борьбы с православием.

Идеал «святости», предложенный униатскими и католическими авторами, свидетельствует о выдвигании на первый план понимания человека как деятельной, активной личности. Величие и достоинство человека, его внутренний мир рассматривались как тайна и величие Бога. Вместе с тем условия религиозной борьбы культивировали конфессиональную непримиримость, готовность страдать за «истинную веру», нетерпимость к иноверию.

В творчестве полемистов первой половины XVII в. различимы два основных подхода к идее «истинного бытия». Первый – преимущественно иноческий – настаивает на жизни вне мира, в монашеском смирении и аскезе. Второй, распространенный среди православных авторов – братчиков и униатов, – это человеческое бытие в социуме, разумное овладение дарами природы, активная жизнь человека.

© Кутузова Н.А., 2011

¹⁵ См., например, Жития и смерть Иосафата Кунцевича, архиепископа Полоцкого (1628). Предположительно, автор – В. Рутский; издатель – Я. Мороховский, епископ Владимира Волынского. Львом Кревзой написана проповедь на похвалу Иосафату (1625), произнесенная в Полоцке. Католическими авторами написаны: доктором богословия, членом Ордена доминиканцев Ф. Бирковским – панегирик (1629 г., Краков); иезуитом В. Цетишевским – проповеди, одну из которых он произнес в Вильно в базилианской церкви в 1642 г.; и королевским секретарем К.И. Войшнаровичем – проповедь, прочитанная им в Жировицах в 1646 г. Я. Сушей был написан «Ход жизни и подвиг мученичества блаженного Иосафата Кунцевича» (1665).

* *Яков Суша* – униатский церковный деятель и публицист. Родился в Минске в 1610 г. В 1626 г. вступил в Базилианский орден, с 1639 г. – профессор и ректор Холмской коллегии, с 1654 г. – епископ Холмский. Автор биографий И. Кунцевича и М. Смотрицкого.

¹⁶ *Susza J.* Saulus et Paulus. Romae, 1666; Bruxellis, 1864.

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В РАБОТАХ КАТОЛИЧЕСКИХ И УНИАТСКИХ ПОЛЕМИСТОВ КОНЦА XVI – НАЧАЛА XVII ВЕКА

Экклезиологический смысл концепции «единства» – с. 195; Реформы Униатской Церкви Иосифа Вельямина Рутского – с. 201; Концепция «единства» и моноцерковное государство – с. 203; Социальные сообщества и суверенность государства – с. 206; Проблемы права народов – с. 209; Заключение – с. 214

Социально-политическая тематика доминирует в произведениях католических и униатских авторов. В центре их внимания – концепция «единства», которая представляет синтез теологии и социологии, является атрибутом доктрины Католической Церкви и средневекового мировоззрения. Исходным служит в ней представление об Универсуме, одушевленном Богом, об организме, образованном по Единому Закону, каждая часть которого отражает целое. Учение об обществе вытекает из этих представлений, где «единство» – основополагающий принцип всей социальной конструкции.

Концепция «единства» зародилась в недрах католической теологии и служила моделью государственного устройства для стран Европы начиная со Священной Римской империи времен Карла Великого. Важной вехой ее развития явились произведения Фомы Аквинского, который систематизировал и изложил ее основные положения: деление на сословия установлено Богом, государь – правитель и творец государства, власть государя вытекает из Божией воли, верховная власть принадлежит Церкви и т.д. Теократическая идея была поколеблена новой философией государства в эпоху Возрождения, когда акценты сместились с идеи Бога-учредителя на естественные устремления людей.

Новое возрождение теократического начала связано с борьбой против Реформации и хронологически приходится на конец XVI – начало XVII в. На теоретические поиски авторов наложили отпечаток исторические особенности Речи Посполитой (далее – РП): наличие развитых институтов представительной системы, элементы федеративности в отношениях между Польшей и ВКЛ, слабость королевской власти, сословное деление населения РП, конфессиональный плюрализм, существовавший вопреки политике властей, многонациональный состав населения и фактор внешний – политическое давление Ватикана на правящие круги РП, а также насаждение унии.

Концепция «единства» была призвана стать оптимальной социально-политической моделью для РП и снять социальную напряженность.

Ввиду выхода из подчинения Ватикану многих европейских государств первоочередной задачей Католической Церкви становится распространение католицизма на новых территориях. Большой резонанс получили условия Аугсбургского рели-

гиозного мира (1555), по которому светский государь определял вероисповедание подданных. Это ударило по власти Папы, и задача Ватикана состояла в недопущении подобного положения на землях ВКЛ. Католические священники несли европейскую образованность, апеллировали к разуму человека. Они были защищены королевской властью в Речи Посполитой и влиянием Ватикана. Все эти особенности наложили отпечаток на выделение и освещение проблем определения природы власти, места Церкви, ее внутренней организации и функционирования в обществе и государстве, взаимоотношений социальных и государственных структур, определения понятий государственного суверенитета, права, народности в произведениях католических и униатских авторов.

Значительный вклад в развитие концепции «единства» внесли Петр Скарга*, Ипатий Потей, Иосиф Вельямин Рутский**, Анастасий (Антоний) Селява***, Лев Кревза****, Мелетий Смотрицкий (после перехода в унию).

Экклезиологический смысл концепции «единства»

В разработке концепции «единства» различимы два уровня. Первый – организация Церкви, второй – место Церкви в социуме и организация самого социума. Отправным моментом экклезиологических рассуждений католических и униатских авторов служило признание единства христианской Церкви под властью Папы. Православная Церковь трактовалась как схизма, а заключение унии рассматривалось как естественное возвращение к первоначальному единству, преодоление схизмы: «До оное стародавней згоды, которая первой, за одиноцтва, была в Церкви Божой, своих ведемо!»¹ Вместе с тем уния рассматривалась как средство преодоления поликонфессиональности в государстве. Проект религиозной унии для РП был детально изложен иезуитом П. Скаргой в трактате «О единстве Церкви»². Тезоретические основания этого проекта, а также формы его практического осуще-

* *Петр Скарга* (1536–1612) – польский иезуит, проповедник, публицист, ректор Виленской иезуитской академии. Автор богословско-полемических сочинений «Берестейский собор и оборона его» (1596), «О единстве Церкви» (1577) и др.

** *Вельямин Рутский* (1574–1637) – видный униатский полемист, богослов и церковный деятель. Прошел духовную эволюцию от кальвинизма в католицизм, который принял в Праге во время учебы в университете, а затем в унию. По окончании учебы в Риме в 1603 г. вернулся в Литву, вступил в Свято-Троицкий монастырь, стал его игуменом, архимандритом. Ректор Виленской униатской семинарии (1603–1605). Участвовал в униатской миссии 1605–1606 гг. в Москве во время походов Лжедмитрия I. Униатский митрополит в 1613–1637 гг. Создатель Базилианского ордена и его первый протоархимандрит.

*** *Анастасий (Антоний) Селява* – видный униатский публицист и церковный деятель первой половины XVII в., вступил в Виленский Троицкий монастырь в 1612 г. под руководством И. Кунцевича, в 1625–1640 гг. – архиепископ Полоцкий. В 1640–1655 гг. – униатский митрополит. Автор сочинения «Антеленхус» (1622), написанного против М. Смотрицкого до его перехода в унию.

**** *Лев Кревза* – видный униатский деятель и публицист. В 1621–1625 гг. – протоархимандрит Базилианского ордена. В 1625–1639 гг. – архиепископ Смоленский и Черниговский. Автор сочинения «Экзамен обороны» (1622), написанного против работы М. Смотрицкого (православного периода).

¹ *Потей И.* Уния греков с Костелом Римским // Российская историческая библиотека (далее – РИБ). Т. 7. Кн. 2. С. 115.

² См.: *Скарга П.* О единстве Церкви // РИБ. Т. 7. Кн. 2. С. 223–526.

ствления обнаруживают рационалистически специфическое латинское понимание единства Церкви.

Девятый член Никео-Константинопольского Символа веры, принятого на Втором Вселенском соборе (381 г.), называет Церковь «единой», «соборной». Термин «соборность» присутствует в славянских переводах, в то время как католики употребляют термин «кафоличность», считая его синонимом «соборности». Это различие выражает существенную разницу в понимании богословского смысла термина в восточной и западной традиции. Католические богословы отождествляют «кафоличность» со «всемирностью». Единая «кафолическая Церковь» в латинской традиции – это Вселенская Церковь, объединенная под единоначалием Папы³.

Наибольший пик полемики по вопросу главенства Папы во Вселенской Церкви приходится на период 1596–1610 гг., т.е. непосредственно после заключения Брестской унии, и связан с именами П. Скарги и И. Потя – наиболее активных пропагандистов унии.

Онтологический дуализм латинской богословской традиции, лежащий в основе произведений католических и униатских авторов, выразился в различии видимого и невидимого миров и поставил вопрос о соотношении властных полномочий этих миров. Порядок властной преемственности в Церкви всегда был подчинен порядку преемственности в Откровении. И. Потей в духе этой традиции писал: «Христос, яко прынцыпал, не толко есть головою над тоєю видимою Церковью на земли, але и над небесною, и над прошлым, нынешним и еще которые будут; а старший Церкви – над тою Церковью толко видимою, которая на земли есть. Хрыстос – вечная и неодменная голова: а старший на земли – толко до часу»⁴.

Центральным понятием концепции «единства» является понятие власти. Она проистекает из установленных различий и иерархического соподчинения атрибутов тварного и нетварного миров. Наиболее отчетливое ее понимание в латинской богословской традиции воплотилось в принципе «церковного монархизма», или в единоличном главенстве Папы. Католические и униатские полемисты XVII в. выводили этот принцип из особой священнической миссии апостола Петра, которому по евангельскому сюжету была вручена власть над Вселенской Церковью в виде «ключей». Католики ссылаются на мнение многих Отцов Церкви, в том числе и тех, кого особенно чтят православные. Среди них – Феодор Студит, Григорий Двоеслов, Лев Великий, Ефрем Сирин, Григорий Нисский, Киприан Карфагенский, Иоанн Златоуст. Последний писал: «Отец даровал Петру откровение о Сыне, Сын же откровенное познание об Отце и о Самом Себе посеял во всей вселенной и простому смертному вручил, давши ему ключи, власть над всем небесным...»⁵

³ См.: *Поснов М.Э.* История христианской Церкви. Брюссель, 1964. С. 338–367, 527–566.

⁴ Ответ И. Потя клирику Острожскому, 1598–1599 // РИБ. Т. 19. Кн. 3. С. 1095.

⁵ *Златоуст Иоанн.* Соч. СПб., 1876. Т. 7. С. 535.

Свт. Иоанн Златоуст отождествлял понятия «ключи» и «власть». Католические авторы XVII в. пытались конкретизировать соотношение этих понятий. П. Скарга писал по этому поводу: «Кому от места ключи отдаются, за наивысшего урядника признают его. И кто в сим, што в дому есть, владеет, тот господаром есть все челяди, под своим ключом все ховаеть»⁶. И. Потей считал, что Папа «яко слуга и наместник дочасный». «Христос невидимо научает и Духом Светым невидимо Церковь Свою справует; а старший видоме и до уха в послух научает и порядку престоерегает»⁷. Тот же подход прослеживается и у Антония Селявы, который перевел латинское слово *primatum* (первенство) как *zwierchnosc* (господство)⁸.

Власть, согласно представлениям католических и униатских авторов, имеет Божественное происхождение, она является элементом благодати. В западном богословии не допускаются различия между сущностью и энергией, а устанавливаются между светом человеческим – тварным и светом благодати – также тварным. Западное понятие о благодати включает в себя идею причинности, которая прослеживается при толковании Троицы в системе происхождения ее Лиц и их соподчинения. Власть трактуется как феномен воли Божественной, которая, преломляясь в мире видимом, имеет человеческий источник – апостола Петра и его преемников – Пап. Обращает на себя внимание распределение властных полномочий по типу «господарь – челядь», которое наталкивает на мысль об авторитарном понимании власти с выделением четкой субординационной системы. Власть фактически отождествляется с управлением. Наиболее выразительно этот подход отражен в латинской модели «истинной Церкви», которая определяется отсутствием ересей и «непарушоной верой»⁹. Католические богословы подчеркивают, что иерархическая структура Церкви призвана осуществлять охранительную функцию по отношению к Богооткровенному вероучению. Тем самым непогрешимость власти и истинность вероучения тесно взаимосвязаны и взаимозависимы. Истинная Церковь – это Католическая Церковь, распространенная на весь мир.

В произведениях католических и униатских авторов часты ссылки на так называемый «органический принцип» в строении Церкви, который был впервые сформулирован еще апостолом Петром и впоследствии развит Отцами Церкви: «Церковь святая в единности верных залежить, яко и тело в единности члонков»¹⁰. Католическая экклезиология XVII в. традиционно включала два аспекта: Церковь как единое мистическое тело и иерархическую организацию ее членов, что особенно подчеркивалось. Объясняя эти акценты, П. Скарга писал: «Во всем том неравенстве есть... согласие и общее взаимодействие или одного члена над другим верховенство и послушание. Нога слушает колено, так как с ним связана, колено слушает

⁶ Скарга П. Берестейский собор и оборона его // РИБ. Т. 19. Кн. 3. С. 246.

⁷ Ответ И. Потей клирику Острожскому, 1588–1599 // Там же. С. 1095.

⁸ Antelenchus // АЮЗР. Ч. 1. Т. 8. С. 680.

⁹ См.: Потей И. Гармония Восточной Церкви с Костёлом Римским // РИБ. Т. 7. Кн. 2. С. 189.

¹⁰ Там же.

руку, рука глаз, глаз голову, и таким образом в этом согласии и послушании есть большой порядок»¹¹. В видимом мире этот порядок, считал он, возглавляет Римский епископ, он олицетворяет церковное единство, а потому обладает непогрешимостью. Католическая «органическая» теория отличается от православной: православный «организм» понимается как единство, состоящее из взаимосогласованных элементов, в то время как у католиков большее внимание уделяется юридическим аспектам экклезиологии.

Проект введения унии основывался на традиционных юридических принципах. Его составители исходили из уверенности в том, что, стоит только достигнуть согласия православного епископата на унию, и она будет безоговорочно принята всей Православной Церковью. Авторитет юридической власти иерарха выступал у католиков на первый план. Православная идея единой, «соборной» Церкви и церковная практика Восточной Церкви предполагали ведение переговоров по поводу объединения Церквей между их главами – Папой и Патриархом. Переговоры должны были включать вопросы устранения догматических различий и привести к добровольному и естественному единению. Однако приверженцы унии пошли по пути изоляции православного епископата от клира и от влияния Константинопольской и других Восточных Церквей. В результате уния, мыслившаяся в теории как утверждение церковной кафоличности через преодоление раскола Вселенской Церкви, стала средством его углубления, а также обнаружила свою экспансионистскую направленность.

Искренняя убежденность униатских и католических авторов в доминировании юридических принципов в церковном управлении сквозит во всех их сочинениях. Л. Кревза, разбирая предысторию передачи «власти» от апостола Петра Папам, высказал мысль о том, что нужно различать веру вообще, взятую безотносительно, от веры, исповеданной Петром, который выполнял особое служение. Кревза разделял иерархическую власть апостолов на апостольскую и епископскую. Он считал, что лишь один Петр в силу своей особой миссии владел правом передачи власти епископской по наследству¹².

Для униатских авторов признание главенства Папы в мировой христианской Церкви было сложным и «скользким» вопросом. Он требовал объяснения разрыва связей с Патриархом Константинопольским при сохранении лояльных отношений к нему. Последний фактор был чрезвычайно важен, так как должен был указывать на «православие» приверженцев унии. Эта проблема была решена сравнительно просто: в аргументах католиков и униатов использовалась политическая карта – состояние войны Речи Посполитой с Турцией, где находился Патриарший престол, обнищание и притеснения Патриарха Константинопольского со стороны турецкого правительства. В конце XVI в. огласку получила история свержения турецким султаном Патриарха Феопила и назначение Иеремии II, которым было совершено учреждение Патриаршества в Москве вопреки существующим прави-

¹¹ Skarga P. Kazania sejmowe. Warszawa, 1912. S. 288–289.

¹² Obrona Unii // РИБ. Т. 4. Кн. 1. С. 171–175.

лам Восточной Церкви и без согласия остальных Патриархов*. На этой основе утверждалось, что «Греческая Церковь» пришла в упадок под властью магометан, в то время как в мире есть «другое место», где условия более благоприятны: «Там мусимо признать Церковь Божию, где нет ересей; ани явное незбожности, ани неверия, и овшем правдивая и непарушоная вера» – имелся в виду Ватикан¹³. Греческая Церковь, писал П. Скарга, давно страдала от деспотизма византийских государей и попала в самое позорное турецкое иго: турки низводят и возводят Патриархов, Патриарх и клир отличаются грубостью, невежеством, а в такой рабской Церкви не может быть и чистоты веры¹⁴.

Политический смысл подчинения Православной Церкви ВКЛ Константинопольскому Патриарху раскрыл Кассиан Сакович**: для отечества существует опасность в том, что «... часто раздаются голоса схизматических братчиков, а особенно простого народа: “мы желали бы быть лучше под Турчином, нежели под властью Папы”. К чему же королю Польскому позволять, чтобы в его государстве Турко-Греческий Патриарх основывал братства и ими управлял»¹⁵. По обвинению в шпионаже был арестован даже Патриарх Феофан, который в 1619 г. посетил земли ВКЛ и рукоположил новую православную иерархию.

М. Смотрицкий, отвечая на обвинения виленских братчиков в предательстве, переходе в унию, попытался по-новому объяснить необходимость унии с позиций церковного подчинения. Смотрицкий обратился к догматическим разногласиям между Католической и Православной Церквями, подробно разобрал их и сделал вывод, что они незначительны и не могут быть преградой к объединению. Единственным препятствием Смотрицкий считал догмат о послушании Патриарху Константинопольскому, отказ от которого означал бы для православных нарушение церковного канона. Смотрицкий предложил решить эту проблему путем создания униатского Патриаршества при признании главенства Папы, но не как главы Католической Церкви, а как главы Вселенской Церкви¹⁶. Эту идею он высказал ранее в письме Патриарху Кириллу Лукарису, в котором предостерегал, что бездеятельность и незаинтересованность Патриарха в примирении православных и униатов

* Учреждение Патриаршества в Москве в 1586 г. являлось предметом споров в православном мире. Патриарх Константинопольский Иеремия II во время своего пребывания в Москве получил предложение от царя Федора стать Патриархом Московским, на что ответил отказом и затем при принуждении царского двора посвятил в Патриарха митрополита Московского Иону. Согласно каноническому праву, Православной Церкви Патриаршество может быть учреждено лишь по решению Вселенского Собора и с согласия остальных Патриархов. В связи с этим Иеремия II в 1590 г. созвал в Константинополе собор, где присутствовали лишь Патриархи Антиохийский Иоаким и Иерусалимский Софроний, которые одобрили учреждение Московской Патриархии.

¹³ *Потей И.* Гармония Восточной Церкви с Костёлом Римским // РИБ. Т. 7. Кн. 2. С. 187–189.

¹⁴ См.: *Скарга П.* Берестейский собор и оборона его // РИБ. Т. 19. Кн. 3. С. 282.

** Кассиан Сакович – публицист первой половине XVII в., прошедший духовную эволюцию от православия (1622 г. – ректор братской Киевской школы) к унии (с 1626 г. – игумен Дубненского монастыря). Автор сочинений «Старый календарь» (1642), «Киевский собор схизматиков» (1642) и др. Умер католиком.

¹⁵ *Сакович К.* Киевский собор 1640 г. // РИБ. Т. 4. Кн. 1. С. 26.

¹⁶ *Paraenesis.* Krakow, 1610. S. 38–79, 91–92.

будет способствовать их обращению к московскому царю, который «вывел Церковь из послушества Константинопольскому Патриарху»¹⁷.

Таким образом, объединение православных и униатов в одной Патриархии, по мнению Смотрицкого, не означало бы полного разрыва с Патриархом Константинопольским, который должен был сам прийти к унии. Рассуждения Смотрицкого имели лишь пропагандистское значение, так как несостоятельность этой идеи была очевидна: уния с момента ее провозглашения в 1596 г. основывалась на принципах католического вероучения и экклезиологии, а первые иерархи Униатской Церкви признали своим главой Папу Римского.

Принципы единовластия и непогрешимости Папы основаны на мистической передаче Откровения и необходимости сохранения единодушия в Церкви по поводу Откровения. Последней задаче отвечает сложная система степеней священства в Католической Церкви, которая включала 4 низших, 3 средних и 4 высших степени священства. В регламентации церковного управления мистицизм Откровения отходит на второй план, оставаясь принадлежностью одного Папы, а для остальных членов церковной иерархии доминирующее значение имеет организация «царства мирского». При этом средства и методы воздействия и отношения иерархии с пастырой носят авторитарный характер.

П. Скарга удивлялся церковному демократизму православных: «До такое науки и розъсудку мают ли якое право люди светские», «о науце и Законе Божом зносите до каплана винени были вси... непослушного и в розуме горьдого... вельми карать розказует»¹⁸.

Для католиков порядок жесткой субординации был естественным. Точка зрения униатов формировалась в противовес церковной практике православных братств, а также Реформации. И. Потей писал: «Люд посполитый, простой, ремесный, который, покинувши ремесло свое, а привлащивши собе врад пастырский, писмом Божиим ширмует, выворочает и на свое... хвалсивые потвары оборочают, пастырей власных своих соромят, безчестят...»¹⁹ В. Рутский считал, что «те (простые люди), подобно овцам, идут туда, куда их направляют избранные духовные и светские»²⁰.

Экклезиологическое содержание концепции «единства» выражают следующие принципы организации церковной жизни: различие тварного и нетварного миров, иерархическое соподчинение их атрибутов, единовластие Папы и его непогрешимость, иерархизм в организации Церкви, юридизм, единство в вере, отсутствие ересей и инакомыслия, органический принцип. Церковь, построенная на этих принципах, рассматривалась приверженцами концепции «единства» как мощная надгосударственная и наднациональная организация, способная вмешиваться в дела государства и диктовать свою волю светскому государю.

¹⁷ *Смотрицкий М.* Письмо Патриарху К. Лукарису от 21.08.1627 г. // Кирилло-Мефодиевский сборник. Вып. 1. Лейпциг; Париж, 1863. С. 142–143.

¹⁸ *Скарга П.* Берестейский собор и оборона его // РИБ. Т. 19. Кн. 3. С. 238.

¹⁹ *Потей И.* Уния греков с Костёлом Римским // РИБ. Т. 7. Кн. 2. С. 117.

²⁰ *Sowita wina* // АЮЗР. Т. 7. Ч. 1. С. 507.

Реформы Униатской Церкви Иосифа Вельямина Рутского

В основе организации Униатской Церкви лежали принципы католической экклезиологии: она трактовалась как обновленный вариант Православной Церкви, с одной стороны, и как воплощение христианского единства – с другой. Первые десятилетия ее насильственного насаждения, захвата православных храмов и монастырей, политика правового беспредела в отношении православных оттолкнули население от Униатской Церкви. Приметы кризиса: падение авторитета Униатской Церкви, разложение моральных устоев ее иерархов, финансовые злоупотребления, а также ее неспособность «преодолеть схизму» – были замечены митрополитом Рутским, который выдвинул идею обновления Униатской Церкви и ее реформирования. Рутский видел обновление Церкви в оживлении монашеской жизни. Монастыри XVI–XVII вв. превратились в пристанище шляхты, которая искала в них материальную выгоду. В период 1607–1617 гг. Рутский написал «Правила монашеской жизни», где изложил пути выхода из кризиса Церкви. В их центре стояла идея принятия Устава Василия Великого и реорганизации монастырей²¹.

Центральной идеей реформ Рутского стало создание Базилианского ордена (1617). К этому времени число базилианских монахов превысило сотню; они были размещены в Виленском, Жировицком, Битеньском, Минском и Новогрудском монастырях. При двух последних существовали школьные заведения. Устав Василия Великого требовал строжайшей аскезы и постоянных молитв. Редакция В. Рутского придала ему современные черты²². Новизна состояла в постановке школьного образования и самостоятельной подготовке преподавательских кадров, хотя первоначально по ходатайству Рутского базилиан-преподавателей готовили в иезуитских коллегиях. Курс обучения включал два года. Организацию учебных заведений В. Рутский считал одной из главных: Орден мыслился как привилегированная и высокообразованная каста.

В основу административно-иерархического устройства Базилианского ордена были положены организационные принципы Иезуитского ордена. Административные должности у иезуитов и базилиан имели даже одинаковые названия. На капитуле (собрании) реформированных монастырей (1617), прошедшем в Новгородовичах (около Вильно), была образована Конгрегация Святой Троицы*. Монастыри отныне составляли одно целое и управлялись выборными настоятелями – игуменами. К монастырям приписывались приходы, а иноки выполняли роль пастырей. Возглавлял эту монастырскую организацию протоархимандрит. Им мог быть только монах, который не должен был иметь челяди, не мог быть ни епископом, ни викарием, но мог быть старшим одного из монастырей, – в этом случае тот монастырь считался главным. Протоархимандрит избирался свободным голосованием. Требовалось, чтобы эта должность не оставалась долгое время вакантной.

²¹ Рутский В. Правила монашеской жизни // Документы беатификации и канонизации (далее – ДБиК). Т. 1. Рим, 1952. С. 305–310.

²² Устав ЧСВВ // ДБиК. Т. 1. С. 346–361.

* Конгрегация Святой Троицы просуществовала до 1743 г. и стала одной из двух провинций Ордена св. Василия. На Дубненском капитуле 1743 г. были представлены Литовская и Русская провинции.

Для избрания протоархимандрита униатский митрополит назначал место и время избирательной конгрегации и председательствовал на ней. Отправляясь на избирательную конгрегацию, митрополит должен был ехать «как отец к детям» – без большой свиты, чтобы не быть в тягость монастырю, где проходила конгрегация. Избранию протоархимандрита предшествовали строгий пост, молитвы, участники конгрегации исповедовались и причащались. Голосование было тайным. Митрополит, в отличие от других участников, имел два голоса для разрешения спорных ситуаций при избрании протоархимандрита. Протоархимандрит избирался на четыре года, мог созывать избирательные и генеральные конгрегации, на которых решались вопросы Ордена. Власть протоархимандрита была обширной: назначение должностных лиц Ордена и монастырей, своих помощников – четырех генеральных советников. Старший из них имел должность протоконсула. Большую роль в Базилианском ордене играл прокуратор, представлявший Орден перед Папой в Риме²³.

На Лавришевской конгрегации (1621) была установлена должность викария, который обязан был посещать монастыри, решать частные проблемы на местах и заниматься экономическими делами Церкви. Для предотвращения возможных конфликтов между униатским митрополитом и протоархимандритом была установлена должность монитора, который должен был осуществлять связь между территориальным администратором Церкви и монастырями. Важным органом Ордена была конгрегация, в состав которой входили архимандриты, послы от монастырей и униатский митрополит. Регламент ее работы был разработан В. Рутским и включал процедуру тайного голосования, избрание рабочего секретариата для ведения заседаний и работу нотариуса на время конгрегации²⁴.

Первым протоархимандритом стал Иосиф Вельямин Рутский, который совмещал эту должность с постом митрополита, в 1621 г. – Лев Кревза, в 1626 г. – виленский настоятель Рафаил Корсак*, в 1636 г. – виленский архимандрит Пахомий Оранский**. Первым викарием стал Ян Дубович***.

Базилианский орден сочетал строгий аскетический уклад жизни и светскую деятельность. Его образование, как и реформы Униатской Церкви в целом, приветствовались Ватиканом²⁵. В «Наставлении желающим вступить в Базилианский орден» говорилось о том, что Базилианский орден «был основой для истребления схизмы в России и отдаленнейших провинциях», – тем самым подчеркивалась экс-

²³ Правила при избрании протоархимандрита // Археографический сборник документов... Т. 12. С. 176–182; Конституции Базилианского ордена // Там же. С. 171–176.

²⁴ Конгрегации // Там же. С. 7–27, 49 и др.

* *Рафаил Корсак* (1600–1642) – видный униатский церковный деятель, с 1620 г. – член Базилианского ордена, епископ Галицкий и Пинский, с 1626 г. – протоархимандрит Базилианского ордена, с 1637 г. – униатский митрополит.

** *Пахомий Оранский* – униатский протоархимандрит (1636–1637), епископ Пинский и Туровский (1637–1653).

*** *Ян Дубович* – униатский публицист и церковный деятель, теолог. Первый викарий Базилианского ордена. Автор сочинений «Оборона Святой Соборной Апостольской Церкви» (1638), «Правдивый календарь Христианской Церкви» (1644) и др.

²⁵ См.: Брeve Папы Урбана VIII «О начальном устройстве Базилианского ордена» // Там же. С. 5.

пансионистская направленность его деятельности²⁶. Материалы униатских конгрегаций говорят о большом влиянии иезуитов на жизнь Ордена: они фактически руководили суждениями базилиан на конгрегациях²⁷.

Особенности организации реформированной Униатской Церкви привели к выдвижению монастырей, во-первых, и к ликвидации самоуправления церковной иерархии; во-вторых, Униатская Церковь стала фактически светской организацией, построенной на политических принципах (децентрализация властных полномочий, наличие посреднических, согласительных институтов). Реформированная структура Униатской Церкви содержала в себе потенциал для преодоления внутренних церковных конфликтов. основополагающая идея реформ – от преодоления внутрицерковных конфликтов к преодолению общественно-политической конфликтности – способствовала поднятию авторитета Униатской Церкви и В. Рутского как ее главы. В результате реформ Униатская Церковь обрела большую мобильность, адаптированность к социально-политическим условиям Речи Посполитой, что обусловило интерес униатских публицистов к вопросам государственно-правового устройства. Они легче и охотнее, чем православные и католики, начали писать о светских проблемах, взаимоотношениях Церкви и государства, о структуре государственной власти.

Концепция «единства» и моноцерковное государство

В основе католической концепции «единства» лежит мысль о том, что человечество является мировой целостностью, имеющей единую цель. Эта целостность основана самим Богом и организована в единое общество, которое сводится к двум уровням: универсальной Церкви и универсальному государству, строящимся на одних и тех же принципах. Главная в католической экклезиологии проблема управления переходит в социально-политические концепции. Церковь рассматривается как организующий фактор по отношению к государству. Католиками развивалась идея безусловного приоритета духовной власти над светской, Ватикана над любым из светских государей. Интересы Церкви считались высшими и вечными, а интересы государства временными и приравнивались к природным потребностям людей, которые не знают Божественных законов²⁸. Эта идея отражает отсутствие связи Римской Церкви с какой-либо нацией. Каноническое право Католической Церкви долгое время являлось образцом для светского права большинства европейских стран.

Согласно утверждению П. Скарги, нормальное функционирование государства должны обеспечивать социальная иерархия и сильная исполнительная власть в руках короля, а также следование интересам Ватикана²⁹.

²⁶ См.: Наставление желающим вступить в Базилианский орден // Там же. С. 3–4.

²⁷ Конгрегации // Там же. С. 8, 9, 18.

²⁸ Skarga P. Kazania sejmowe. S. 288.

²⁹ Ibidem.

На усилении центральной власти в Речи Посполитой настаивали как униаты, так и католики. Первым было необходимо усилить свое положение в стране: политическое, духовное и материальное. Главной же целью католиков была экспансия Ватикана на восток, при этом большие надежды возлагались на военную мощь РП. Препятствием служило присутствие инакомыслящих – православных. Эти факторы обусловили обращение католических и униатских полемистов к проблеме соотношения светской и духовной власти. Поводом к ее обсуждению, а также полемике с православными явилось восстановление Патриархом Феофаном православной иерархии без санкции короля. Этот шаг был квалифицирован католиками и униатами как нарушение государственного права.

Проблема соотношения властей была подробно рассмотрена В. Рутским на примере посвящения епископов. Автор высказал отличную от католической концепции «единства» мысль о том, что духовная власть не существует без светской. В процессе посвящения епископов он выделял три ступени: *electia* (избрание), *consecratia* (посвящение), *missia* (посольство). Во власти духовных лиц находятся только две последние. *Electia* должна исходить от верховного пастыря, и это он должен выполнить сам либо поручить духовным и светским лицам. Таким образом, появляется еще одна ступень – *postulacya*, или право выявления достоинств определенного кандидата. Смысл *postulacyi* сводится к тому, что народ не всегда выбирает достойного, а поэтому это право дано королям, а народ имеет право лишь свидетельствовать о благочестии избираемого кандидата. В общих чертах отношения светской и духовной власти строятся следующим образом: в ведении духовной власти находится «пастырство верных овец», которые являются подданными короля, а короли в интересах своих подданных пользуются правом «подавания» (утверждения в епископском сане и пожалования епископских имений) пастырей в государстве.

Точка зрения В. Рутского отличалась от современных ему православных концепций. М. Смотрицкий (православного периода) считал, что право королевского «подавания» ограничивается только пожалованием посвященному епископу (посвящение выполняется Патриархом Константинопольским) церковных имений. В. Рутский же, напротив, разъяснял, что право раздачи королями духовных должностей включает *praesentacya* (представление), *nominaacya* (наречение) и *podawanie* (пожалование), – эти ступени опережают посвящение. Латинское слово *beneficium* относится и к епископскому сану, и к имениям³⁰. В. Рутский акцентировал внимание на королевских полномочиях при посвящении иерархов, в отличие от его современников католиков и православных, настаивавших на посвящении иерархов Папой либо Патриархом. Король, не имевший права назначения епископов, не имел в результате никаких прав в своем государстве.

Решение проблемы соотношения властей подобным образом придало идее унии в 20-х гг. XVII в. новое содержание. По мнению В. Рутского, Униатская Церковь должна быть включена в государственные отношения. Эта мысль звучала осо-

³⁰ Sowita wina // АЮЗР. Ч. 1. Т. 7. С.443–450.

бенно четко в 20-х гг. – на фоне требований католиков и православных подчинить Церковь западному или восточному духовному центру.

Полное оформление этой идеи нашло отражение в стремлении В. Рутского учредить униатскую Патриархию на землях ВКЛ и придать ей статус государственной. Вероятно, большую роль в принятии этого решения сыграли учреждение Патриархии в Москве и нежелание В. Рутского признать ее превосходство. План учреждения Патриархии В. Рутский изложил на соборе в 1624 г. К этому времени униаты прочно обосновались в 42 городах Беларуси: в Вильно, Минске, Гродно, Новогрудке, Витебске, Орше, Могилёве и др.³¹ Заручившись поддержкой униатских епископов, В. Рутский изложил этот план на общем соборе в Кобрине (1626), куда были приглашены и православные, но они не приняли участия в его работе. Православные в своем большинстве остались глухи к предложению учредить униатскую Патриархию: они не явились и на объединительный собор во Львове (1629). Исключением стали лишь перешедшие в унию М. Смотрицкий (1627), К. Ставровецкий (1626) и К. Сакович (1626).

В 1632–1648 гг. был достигнут силовой паритет между двумя Церквями, установленный грамотами Владислава IV. Идея Патриархии вновь возникла только в конце 30-х гг., но продолжения также не имела из-за того, что предложение П. Могиле возглавить Униатскую Церковь и стать первым униатским Патриархом осталось без ответа.

Планы учреждения собственного Патриаршества, создания единой национальной государственной Церкви, предложенные В. Рутским, подразумевали существование моноцерковного, моноидеологического государства. В этом заключается особая роль Униатской Церкви в 20-х гг., ибо она, будучи организацией, построенной на принципах децентрализации, рассредоточения власти, наличия посреднических, согласительных институтов, претендовала на роль национальной и государственной. Развитие Униатской Церкви следовало в русле общеевропейских тенденций – стремления к упрочению национальной государственности и автокефалии. В то время как англиканство и галликанство в Европе были объявлены Ватиканом ересями, переговоры об учреждении униатского Патриаршества велись при участии Ватикана и с его ведома. Подобная лояльность объяснялась тем, что Униатская Церковь официально признала своим главой Папу Римского, ее основой служило католическое вероисповедание. Большую роль сыграл также политический расчет Ватикана – стремление укрепиться и расширить свое влияние на восточнославянских землях.

Таким образом, при полном единодушии в вопросах веры и приверженности идее моноцерковного государства католические и униатские публицисты расходились в решении проблемы отношений государства и Церкви, следовательно, предлагали разные модели государственного устройства. Католические авторы, признавая необходимость сильной королевской власти, главной фигурой в политическом

³¹ См.: Жукович П. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией. Вып. 4. СПб., 1908. С. 41–50.

управлении считали главу Церкви, а униаты акцентировали внимание на полномочиях светской власти, видя в ней основу государственности.

Социальные сообщества и суверенность государства

Напряженная политическая и конфессиональная борьба за церковные привилегии в сейме в 20-х гг. способствовала обращению публицистов к формам организации общества и государства. Для политического мышления католических и униатских авторов того времени не характерно соотнесение государства или общества с индивидом. Напротив, подчеркивалась их ступенчатая связь через «промежуточные» социальные сообщества. Характер таких сообществ различен. Наиболее употребительны простое различие «пастухов» и «овец» (к нему прибегают в своих работах П. Скарга, И. Потей, Л. Кревза, В. Рутский, И. Мороховский*, М. Смотрицкий), а также сословное деление общества и «органическая теория». Я. Дубович писал, что государство, как и человеческий организм, имеет «золотую голову (сенаторы), серебряную грудь (шляхта), медные бедра (горожане) и железные ноги (крестьяне)». «Органическая теория» связывалась с природным неравенством людей, общность которых состоит в том, что все люди рождаются нагими, но отличаются по склонностям и способностям. Сословное деление объяснялось с позиции естественного права³².

Пренебрежение к «низшим» слоям сквозит в большинстве католических и униатских сочинений: «Что за единокровие шляхтича с плебеем, что за родство господина с холопом?»³³ Ставился вопрос об «избранном» составе унии: «В этом единстве находятся люди благородные, занимающие высшее положение, то есть сенаторы, служители земские...»³⁴

Постановка вопроса о социальных сообществах как звеньях общественной структуры и посредниках между государством и человеком влекла за собой комплекс проблем. Сословия были замкнуты, высшие относились с пренебрежением к низшим и охраняли свои привилегии – вот отправная точка идеи суверенности сообществ.

Сословная организация заставляет обращаться к проблемам права. Если сословное деление объясняется естественным правом, то консолидация общества в государство происходит благодаря договору между общественными звеньями. В Речи Посполитой король избирался сеймом и провозглашал *Pacta Conventa* – договорные обязательства. Униатские сочинения 20-х гг. пестрят ссылками на правовые документы: конституции, грамоты, имеющие непосредственное отношение к «общественному договору».

Переплетение центробежных и центростремительных тенденций, противоречия между суверенностью сообществ и суверенностью государства фактически отождествлялись с дилеммой «анархия – стабильность». В ее разрешении, по мнению

* Илья Мороховский (1576–1631) – униатский публицист и церковный деятель. Епископ Владимирский. Автор сочинения «Парегория» (1612) и др.

³² Dubowicz A. Wipranienie osoby. Wilno, 1642. S. F12–F21, B. 3.

³³ List do zakonnikow... // АЮЗР. Т. 8. Ч. 1. С. 617.

³⁴ Sowita wina // Там же. Т. 7. Ч. 1. С. 507.

полемистов, должны были играть решающую роль следующие факторы: соблюдение правопорядка, традиционная (следовательно, и авторитетная) форма организации государственной власти. Все эти факторы были безусловно исчерпывающими в обществе моноцерковном и моноидеологическом. Присутствие же иноверцев, которые, по мнению большинства католических и униатских авторов, являлись источником дестабилизации, значительно углубляло политические и религиозные конфликты. Усилия католиков и униатов были направлены преимущественно на искоренение инакомыслия в любых формах. Толчком к отказу от моноидеологичности и моноцерковности послужила угроза утраты государственности, исходившая от православных, а именно от казаков, которые являлись мощной военной силой и играли ведущую роль в международных конфликтах РП и Турции. Взамен своих военных услуг они требовали предоставления прав и свобод православному населению.

Эта проблема стала предметом обсуждения в переписке канцлера ВКЛ Л. Сапеги и И. Кунцевича. Л. Сапега^{*} призывал И. Кунцевича не раздражать православных, вернуть им отнятые церкви. Канцлер ссылаясь на турецкую угрозу, угрозы казаков перейти на сторону Турции и плохие отношения с Москвой. Канцлер убеждал Кунцевича способствовать сохранению гражданского мира в стране («Я обязан пещься об общем благе и делах государства»), независимость и существование которого находятся под угрозой. Л. Сапега настойчиво давал понять И. Кунцевичу приоритет ценности «общего блага» над ценностями узкоцерковными. «Общее благо» при этом трактовалось как воля РП: «Все, что не согласуется с миром и общественной пользой, может смело рассматриваться как преступление». Канцлер полагал, что ценой уступок православным можно восстановить гражданский мир в стране и добиться успехов в военных походах против внешних врагов. Л. Сапега поддерживал идею единства «пастора» и «овчарни», но вместе с тем призывал к благоразумию и учету особенностей РП – общества и государства плюралистичного и необходимости свободного выбора граждан в вопросах веры³⁵.

И. Кунцевич в ответ отвергал все обвинения, отрицал факты насилия над православными, утверждал, что все обвинения – выдумка, проiski его злейшего врага М. Смотрицкого: «Я всегда старался и сегодня стараюсь приспособить мою власть и мои пастырские обязанности к воле Божией и мысли королевской власти о благе державном. Это могут подтвердить множество лиц, не только католиков, но и еретиков». И. Кунцевич писал, что жалобы православных несправедливы, что православные покушались на его жизнь и «чуть не убили»³⁶.

И. Кунцевич призывал канцлера не вмешиваться в церковные дела, так как светские и церковные проблемы смешивать нельзя. Он отвергал идею гражданского мира, предложенную Сапегой: «Державе грозит гибель, если будут выполнены

^{*} *Лев Сапега* (1557–1633) – выдающийся государственный деятель ВКЛ и РП, канцлер ВКЛ (1589–1623), великий гетман (1625–1633). Руководил комиссией по подготовке III Статута ВКЛ.

³⁵ Цит. по: *Герич Ю.* Обзор богословско-литературной деятельности И. Кунцевича. Торонто, 1960. С. 26–28; ПФМБ. С. 76–80 (письма Л. Сапеги от декабря 1621 г. и от 12 марта 1622 г.).

³⁶ Цит. по: *Пануцевич В.* Святой Иосафат – архиепископ Полоцкий. Чикаго, 1963. С. 193–201, 202, 214, 215–223 (письма И. Кунцевича от 21 января и 22 апреля 1622 г.).

требования казаков и их владык, чтобы сесть бесправно в наши епископские престолы и подчинить их Константинопольскому Патриарху, связать их присягой с державой турецкого тирана». Кунцевич ссылаясь на государственный опыт Москвы в отношениях с Церковью: «Знал бы Великий князь Московский про связи его духовников с Константинополем, невыгодную для его державы, заставил бы Патриарха Иеремию (Константинопольского) дать ему Патриарха Московского». Патриаршество в Москве уже было учреждено, и Кунцевич использовал этот факт для пропаганды идеи собственной государственной Униатской Церкви и униатского Патриарха³⁷.

И. Кунцевич был убит православными горожанами Витебска в ноябре 1623 г. за невыносимые преследования и насилие над ними. Королевская власть жестоко расправилась с «бунтовщиками»: 17 января – 22 февраля 1624 г. вошли в историю как «черные дни Витебска».

События в Витебске, несмотря на трагическую развязку для обеих враждующих сторон, стали кульминацией в решении дилеммы «стабильность – анархия». Противоречие между суверенностью социальных сообществ и суверенностью государства нашло свое отражение в идее «общественного блага». Ее автор и приверженец Л. Сапега отождествлял общественное благо с суверенностью государства (РП)³⁸. Государство суверенно по отношению к социальным сообществам, оно представляет собой посреднический субъект власти, полномочия которому делегируют сообщества, вступая в отношения «общественного договора» и закрепляя их в соответствующих правовых документах. В этом случае потребности всего общества, консолидируемого в государство, имеют приоритетное значение по сравнению с узкосословными интересами и потребностями. В то же время суверенитет государства – это атрибут внешнеполитических отношений, обозначающий целостность, независимость государства.

Социально-политические взгляды католических и униатских авторов первой половины XVII в. прошли поэтапную эволюцию от идеи моноидеологического, моноцерковного государства до признания суверенитета социальных сообществ и договорной природы государства. Первый этап (конец XVI – 1610 г.) – время развития концепции «единства» и идеи моноцерковного государства (П. Скарга, И. Потей), согласно которым светская власть подчинена духовной власти Папы. Второй этап (20-е гг. XVII в.) – период трансформации модели моноцерковного государства. В. Рутский перенес акценты на полномочия светской власти, Церковь рассматривалась как общественно-политический институт. Идеи В. Рутского воплотились в его концепции обновления Униатской Церкви, ее реформирования и планах автокефалии. В то же время униатские полемисты обращали внимание на формы общественной структуры и выделяли социальные сообщества (сословия, конфессиональные сообщества) – посредники между государством и индивидом. Эти исследования приводят к выводу о суверенности сообществ по отношению к

³⁷ См.: *Пануцевич В.* Святой Иосафат – архиепископ Полоцкий. С. 193–201, 202, 214, 215–223.

³⁸ См.: *Сапега Л.* Письмо И. Кунцевичу от 12 марта 1622 г. // ПФМБ. С. 77.

государству и необходимости общественного примирения, о чем писал Л. Сапега. Идея «общественного блага» требовала стабильных отношений между государством и социальными сообществами, т.е. «общественного договора», в результате которого государство приобрело бы суверенность, а общество – правопорядок.

Проблемы права народов

Существование других, не католических государств и необходимость установления с ними международных отношений, наличие инакомыслящих в одном государстве, обстановка религиозной полемики – все эти факторы подготовили социально-политическую почву для развития понятия «право народов». Этому способствовало создание необходимых идеологических предпосылок – появление понятий «суверенность», «общественный договор», «общественное благо».

В течение многих веков право народов понималось как подуровень Божественного закона, регулирующий межнациональные отношения, составной элемент вселенской иерархической монархии. Это положение постулировало деление на «пастырей» и «овец» в мировом масштабе и служило объяснением различным видам политической экспансии.

Католицизм в рамках концепции «единства» космополитичен. Национальная принадлежность условно определялась территориальными признаками. П. Скарга очерчивал территориальный ареал «славянского народа» – от Волошской земли и Венеции на восток до Греции, на севере от конца Европы до Волги. Далее он выделял этнические наименования: «русь червонная и белая» – и язык: «...словенского языка большие государства и широкие нации». П. Скарга, как и большинство его современников, различал понятия «народ» и «государство». Москва вызывала у него ассоциации с княжеской властью, государством: «Русь... то есть Киевские князья и с другими народами русскими». «Народы русские» – это, по всей видимости, белорусы и украинцы, жители ВКЛ³⁹.

П. Скарга неустанно подчеркивал избранность и превосходство католической культуры и латинского языка. Он писал, что существует только два языка: греческий и латинский, которыми святая вера во всем мире распространена и привита; кроме этих двух, нет ни одного, который бы оказался пригодным как для науки вообще, так и для науки духовной в частности. При употреблении славянского языка не может стать образованным ни один ученый. Отсюда «невежество и бесконечные заблуждения, что совершенно естественно, когда слепой слепого ведет»⁴⁰.

Приверженцы концепции «единства» в форме вселенской монархии П. Скарга, И. Потей, И. Мороховский, Л. Кревза и другие подчеркивали единство вероучения для христианских народов, убеждая православных отступить «от схизмы» и вернуться в подчинение Папе. «Избранность» в понимании католических публицистов – это католическая вера, латинский язык, непоколебимость Римской Церк-

³⁹ См.: Скарга П. О единстве Церкви Божіей... // РИБ. Т. 7. Кн. 2. С. 384–385, 386.

⁴⁰ Скарга П. Берестейский собор и оборона его // РИБ. Т. 19. Кн. 3. С. 193.

ви, которая устояла против Реформации и неподвластна ни одному из светских государей, европейское образование, благосостояние.

Вместе с тем они демонстрировали лояльное отношение к православному населению, будучи искренне убеждены в том, что факт принятия Русью крещения от Константинополя объясняется лишь географической близостью: «Русские края веру светую христианскую, а Польша до Риму перед тем прыняли, Русь до Царокгроду, а Поляцы до Риму, яко которым было ближей»⁴¹. Православная Церковь всегда была в подчинении у Рима, «и хотя Греческая Церковь оторвалась от единства, Русь мало знала об этом и часто не подчинялась Патриархам». В подтверждение Л. Кревза называл русских митрополитов Илариона, Ефрема и Климента (Смолятича). Рассуждения Л. Кревзы представляют собой наглядный пример юридического подхода. Он обращал внимание не на суть вероучения Православной Церкви Руси, а на факт подчинения⁴².

П. Скарга привел аргументы о «каре Божией» за отступление от Рима: «И тут в Руси такуюж казнь Пан Бог на них пустил, иж духовными светские радять, а не овцы за пастырни, але пастыри за овцами идуть»⁴³. Эти доводы Скарги были настолько популярны, что встречаются практически у всех католических и униатских авторов. Турецкое владычество в Константинополе также рассматривалось как фактор, обусловивший упадок веры, – этот момент совсем иначе воспринимался православными, которые видели в «турецком владычестве» испытание своей веры, ниспосланное свыше. Перечисление всех «бед», которые обрушились на православных заканчивалось обычно увещанием: «Нехайже тебе взрушитъ доступенъе спасения твоего, Русскій набожный народе, которого единости светое Вселенское Церкви меть не можешь»⁴⁴.

Еще одним аспектом полемики было утверждение об изначальном единстве Церквей в одном государстве, также носящее юридическую окраску. И. Потей считал, что привилегии даны Русской Церкви при условии принятия унии⁴⁵. В 1605 г. он опубликовал документ «О привилеях, данныхъ польскими королями, и о некоторых главнейших доказательствах, которые святую унию рекомендуют и подтверждают», подлинность которого не установлена до сих пор.

Аналогичны высказывания В. Рутского, он приводил ряд аргументов в пользу унии. Во-первых, Рутский отвергал обвинения в пренебрежении униатов к русскому языку и принятию латинского и польского. Митрополит, так же как и православные публицисты, различал славянский (церковнославянский) язык и русский (разговорный). В. Рутский писал, что униаты с уважением относятся к славянским книгам и берут в них аргументы против полемистов – православных, используют русский язык в публичных проповедях. Во-вторых, Рутский говорил о существо-

⁴¹ Там же. С. 274.

⁴² *Obrota Unii* // РИБ. Т. 4. Кн. 1. С. 190–192.

⁴³ *Скарга П.* Берестейский собор... // РИБ. Т. 19. Кн. 3. С. 279.

⁴⁴ Там же. С. 306.

⁴⁵ *Потей И.* Антиризисъ // РИБ. Т. 19. Кн. 3. С. 675.

вании не двух народов (поляков и «русинов») в государстве, как это делали православные и католики, а одного – литвинского, имея в виду население ВКЛ, считая его целостным, сформировавшимся этносом. В-третьих, В. Рутский писал о преемственности национальных традиций литвинского народа, но не от Греции и Рима, как доказывали православные и католики, а от утерянной государственности ВКЛ и унии, якобы изначально существовавшей в ВКЛ. В-четвертых, этой идее подчинены заботы Рутского об автокефалии Униатской Церкви на землях ВКЛ⁴⁶.

Точку зрения В. Рутского разделял и М. Смотрицкий, после перехода в Унию, его друг и соратник. М. Смотрицкий в «Паренезисе» изложил историософскую концепцию о необходимости унии и униатской автокефалии в ВКЛ. Начало автокефалии и Унии как церковного единства Смотрицкий искал в истории христианизации Руси и Православной Церкви ВКЛ. Он, так же как и его предшественники (Л. Кревза и А. Селява), проводил мысль о том, что принятие Русью христианства произошло во время единства Церквей. Первым этапом распространения христианства Смотрицкий считал крещение Руси Галицкой в 872 г. Патриархом Игнатием, который состоял в единстве с Папой Римским. Вторым этапом – крещение Руси Киевской в 988 г. и возведение на киевский престол митрополита Илариона без санкции Патриарха. Посвящение митрополита Климента (1046 г.) Смотрицкий оценивал как первую попытку выйти из-под юрисдикции Константинопольских Патриархов. Таким образом, Смотрицкий сделал формальный вывод: стародавней является не Православная Церковь, а церковное единство. Весомым аргументом в пользу создания собственного Патриаршества для Смотрицкого была независимая церковная политика князя Витовта, при поддержке которого была создана Киевская митрополия. Смотрицкий нарисовал историю Православной Церкви в ВКЛ как стремление к унии. В качестве примеров автор привел посвящение Папой митрополита Киевского униата Григория Болгарина (1458), послание митрополита Киевского Мисаила Папе Сиксту IV (1476), назначения без согласия Патриарха митрополитом Макария (1595). Весь ход христианской истории ВКЛ сводился, по мнению Смотрицкого, к двум тенденциям: достижению автокефалии и достижению единства путем унии. При этом автор подчеркивал, что речь идет не об уничтожении одной из Церквей, а об их объединении. Важную роль должны были сыграть собственный Патриарх и автокефалия. Эту мысль Смотрицкий подтвердил ссылкой на учреждение Критского, Сербского, Иверского и Иллирийского епископатов, которые не подчинялись Патриарху⁴⁷.

Историософия Смотрицкого содержит идею моноцерковного государства, которая была чрезвычайно популярна в 20-х гг. Она предполагала общность естественного права, исторического развития и права народов. Предписания права народов выводились из естественных принципов человеческого общежития, а запреты накладывались на «общественное зло». Идея моноцерковного государства стимулировала изучение атрибутов государственной власти, а именно ее суверенности.

⁴⁶ Sowita wina // АЮЗР. Ч. 1. Т. 7. С. 454–461.

⁴⁷ Paraenesis. Krakow, 1629. S. 31–46.

Полемисты рассматривали право народов в русле сферы межгосударственных и внутригосударственных отношений. В. Рутский, А. Селява, М. Смотрицкий, будучи приверженцами моноцерковного государства, рассматривали в своих работах проблемы межнационального общения внутри одного государства и пытались определить сопутствующее понятию суверенитета понятие национальной традиции. Разработка этих проблем предполагала пропаганду унии. Но подходы авторов различны. Если митрополит В. Рутский доказывал общность политическую, этническую и культурную, языковую и религиозную для «литвинов» и эти признаки считал атрибутами народности⁴⁸, то М. Смотрицкий полагал, что возможно изменение веры и жизненного уклада. Смотрицкий выделял в понятии народность изменяемую и неизменяемую часть. Он разделял понятия культуры и веры. По его мнению, православная вера того времени, «хлопская», «еретическая», несет в себе необразованность, православие культурно безнадежно и тот, кто находится в Православной Церкви, должен стать вне закона в государстве и подвергаться исправлению⁴⁹.

М. Смотрицкий утверждал: причина всех бед Православной Церкви в том, что она не смогла стать государством (как Католическая), не смогла ни развить образования, ни установить церковный порядок. Автор оперировал понятиями «старое» и «новое». «Старое» – это традиции Православной Церкви, обычаи народа, эстетические и моральные нормы, которые уже устарели для современной жизни и вредны в перспективном отношении. «Новое» – это Католическая и Униатская Церкви, господствующее положение которых закреплено государственным правом. Их вера и культура выше, поэтому необходимо отказаться от «старого» в пользу «нового». В «Exethesis» политические мотивы звучат более отчетливо. Смотрицкий считал, что дисгармония государства и веры несет в себе разрушительные начала, а это еще один довод в пользу добровольного (для православных) и потому разумного принятия унии⁵⁰.

Позиция Смотрицкого радикально изменилась по сравнению с его православными сочинениями. Будучи православным, М. Смотрицкий отстаивал идею мирного сосуществования религий, культур и народов в одном государстве, доказывая преемственность православной культуры от греческой. Подобное изменение взглядов вызывало у православных обвинения в предательстве. Смотрицкий-униат писал, что не будет большим грехом наставить православных на путь истинный силой: «Язвы нашего народа такого свойства, что, если не употребишь сил железа для очищения их, он никогда не придет в чувство и, разжигаемый адским огнем, будет со дня на день изнемогать более и более и, наконец, совершенно погибнет»⁵¹.

Из рассуждений М. Смотрицкого следует, что право народов не является чем-либо неизменным, как естественное право. Право народов отличается от гражданского права, так как представляет собой право неписаное, своего рода «привычку»

⁴⁸ Sowita wina // АЮЗР. Т. 7. Ч. 1. С. 454–461.

⁴⁹ Exethesis. Lwow, 1629. L. 14.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Смотрицкий М. Апология // Кирилло-Мефодиевский сборник... С. 88.

для народов. Система М. Смотрицкого позитивна: она зависит от привычек и соглашений людей и допускает отклонения и изменения, т.е. государство может законодательным путем вводить новые правила, либо право эволюционирует через изменение привычек народов.

Подобная позиция свидетельствует о том, что право народов приобретает светский, а у М. Смотрицкого – культурно-политический смысл и затрагивает сферу изменяемых элементов народности, следовательно, выходит за рамки концепции «единства».

В. Рутский, в отличие от Смотрицкого, не различал изменяемую и неизменную части народности. Он полагал, что перемена вероисповедания будет безболезненна. Уния – это возвращение к «истинно народной религии». Все обряды и язык останутся старыми: «Русский язык и публично в проповедях употребляем, и говорим на нем между собой: клевета, чтоб он был у нас в осмеянии»⁵². Действительно, в первой половине XVII в. происходило сближение церковнославянского языка с разговорным, в результате развивалась новая форма литературного «русского» (старобелорусского) языка, на котором издавалась униатская литература. Наиболее крупные униатские типографии принадлежали Базилианскому ордену и располагались в Вильно, Супрасле, Уневе, Почаеве и других городах. Использование разговорного языка для литературных, книжных целей являлось важным пропагандистским моментом. Еще папский легат А. Поссевино, говоря о необходимости издания книг на языках тех народов, которым они адресуются, советовал Папе «писать книги на их наречии и их буквами, издавать их в свет»: «Никакими пушками, никаким другим самым большим арсеналом Север и Восток не будут завоеваны быстрее»⁵³.

Различное понимание народности М. Смотрицким и В. Рутским обусловлено их разными путями к унии. Для Смотрицкого потребовалась ломка всех прежних убеждений и принципов, в то время как Рутский прошел путь от кальвиниста, затем католика до униатского митрополита и не испытал подобных потрясений. Оба они – приверженцы идеи моноцерковного государства, для обоих характерно понимание права народов как одной из отраслей политического права. По их мнению, право народов отлично от естественного права, так как естественное право является неизменной данностью и отличается от гражданского права (права писаного и отраженного в юридических документах).

Всякое политическое образование является законченным, совершенным в себе и одновременно членом всего человеческого рода, отсюда вытекает два вида права народов: действующее, с одной стороны, в межгосударственной сфере, с другой – в сфере поведения людей в рамках одного государства. Следующим теоретическим шагом стало признание суверенности государства и отказ от одной идеологии. Это было связано с именами Л. Сапеги и короля Владислава IV, способствовавших созданию идеологической основы плюралистичного общества.

⁵² Sowita wina // АЮЗР. Т. 7. Ч. 1. С. 499.

⁵³ Поссевино А. Исторические сочинения о России XVI в. М., 1983. С. 34–38, 230.

Вопросы права народов рассматривались авторами 20–50-х гг. в связи с проблемами государственного суверенитета. Чем более светский характер приобретало государство, тем острее становились проблемы национального самоопределения. Одновременно вытеснялась из социальной сферы идея единой человеческой цели и космической монархии, свойственная концепции «единства». Право народов выступало как особый синтез традиции, естественных законов народности и гражданских, политических прав. Иначе говоря, право народов позволяло реализовывать культурно-национальные потребности в политической сфере.

Заключение

Социально-политические воззрения католических и униатских авторов первой половины XVII в. прошли поэтапную эволюцию от концепции «единства» и идеи моноцерковного государства (конец XVI в. – 1610 г.) до исследования структурного деления общества и социальных сообществ (20-е гг.). Делегирование власти, по мысли полемистов, происходило от монархии к сословию, от целого к части, и таким образом открывалась дорога для анализа природы власти и происхождения государства, т.е. появления теории общественного договора. Его предшественница – идея «общественного блага» была популярна в Речи Посполитой в 30-х гг. Предпосылкой перехода от идеи «общественного блага» к идее «общественного договора» явился юридический подход к социальным проблемам.

Важное место в социально-философском творчестве католических и униатских авторов занимала идея унии как церковного объединения и как автокефальной государственной Церкви. Ее реализации препятствовало не только нежелание православных идти на компромисс и переговоры с униатами, но и объективная невозможность: Великое княжество Литовское было частью Речи Посполитой, и его усиление не входило в планы правящей верхушки; немаловажную роль сыграло также давление Ватикана.

Поворот от теологии к светской интерпретации политической жизни подтверждается анализом понятий «государственный суверенитет» и «народность». Эти понятия начали вытеснять идеи Бога – учредителя «избранной нации» и ставить им на смену новые светские ценности.

© Кутузова Н.А., 2011

ПРОБЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТИ В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVI – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVII ВЕКА

Введение – с. 215; Историография проблемы – с. 216; Проблема толерантности в контрреформационной католической мысли – с. 219; Проблема толерантности в протестантской мысли – с. 232; Проблема толерантности в православной мысли – с. 247; Заключение – с. 259.

Введение

Вторая половина XVI – первая половина XVII в. – период формирования концептуальных подходов к проблеме толерантности в религиозно-философской и социально-политической мысли Речи Посполитой. Это было обусловлено прежде всего многоконфессиональным характером населения данного государства, особенно в период Реформации, которая вначале получила широкую поддержку в среде шляхты Королевства Польского и Великого княжества Литовского (ВКЛ). Правовое закрепление принципа религиозной терпимости для представителей шляхты Речи Посполитой в акте Варшавской конфедерации 1573 г., сеймовая борьба реформационной, а затем и православной шляхты за введение юридических гарантий для обеспечения данного акта, периодически происходившие религиозные погромы, униатско-православный конфликт, назревавший после Брестской унии 1596 г., оживленная межконфессиональная полемика указанного периода способствовали широкому обсуждению проблемы толерантности в печатных и рукописных изданиях того времени.

В настоящем исследовании под толерантностью понимается постулированная либо существующая и санкционированная правом или общественным мнением система межличностных и социальных отношений, делающих возможным плюрализм мыслей и убеждений в рамках определенного общества.

Целью данного исследования являются экспликация и системный анализ сущности концептуальных подходов к проблеме толерантности и специфики их теоретической репрезентации в религиозно-философской и социально-политической мысли Речи Посполитой второй половины XVI – первой половины XVII в. Для достижения этой цели проведен анализ трех крупнейших направлений конфессиональной мысли указанного периода: католической контрреформационной, протестантской, православной.

Историография проблемы

Проблема толерантности в религиозно-философской и социально-политической мысли Речи Посполитой второй половины XVI – первой половины XVII в. на протяжении длительного времени вызвала значительный интерес со стороны исследователей. Первые попытки рефлексии данной проблемы относятся к религиозной полемике указанного периода в контексте иллюстрации взглядов сторонников и оппонентов в качестве средства идейной борьбы. Они, однако, имели не научный, а пропагандистский характер.

Первые попытки научного анализа проблемы можно отнести к XIX – началу XX в., когда отдельные аспекты идей толерантности начали рассматриваться в российской и польской науке в рамках конфессиональной истории или анализа религиозной полемики в Речи Посполитой. Исследования данного периода имели преимущественно субъективистский характер; поскольку выводы в них были обусловлены прежде всего религиозными и общественно-политическими позициями авторов¹.

Новый этап в исследовании обозначенной проблемы связан с межвоенным периодом (20–30-е гг. XX в.), в первую очередь с трудами польских ученых. В данных работах, несмотря на апологическое отношение к «польской толерантности» как специфической черте культуры Речи Посполитой XVI–XVII вв., проводится фундаментальное исследование различных направлений религиозно-философской и социально-политической мысли Речи Посполитой². К этому же периоду относится становление украинской историографии указанной проблемы³.

¹ Среди основных трудов этого периода следует выделить следующие: *Архангельский А.С.* Очерки из истории западно-русской литературы XVI–XVII вв.: Борьба с католичеством и западно-русская литература конца XVI – первой половины XVII в.: в 2 т. Т. 1. М., 1888; *Голубев С.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (опыт исторического исследования): в 2 т. Т. 1. Киев, 1883; *Жукович П.* Кардинал Гозий и Польская Церковь его времени. СПб., 1882; *Он же.* Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.). СПб., 1901; *Завитневич В.З.* Палинодія Захарія Копыстенського и ея место в історії западно-руської полеміки XVI и XVII вв. Варшава, 1883; *Любович Н.Н.* История Реформации в Польше: кальвинисты и антитринитарии (по неизданным источникам). Варшава, 1883; *Подвысоцкий П.* Западнорусские полемические сочинения по вопросу о восстановлении православной иерархии в Западной Руси в 1620 г. Могилев, 1915; *Чистович И.А.* Очерк истории западнорусской Церкви: в 2 ч. Ч. 2. СПб., 1884; *Finkel L.* Konfessya podana przez posłów na sejmie Piotrkowskim w r. 1555 // *Kwartalnik Historyczny*. R.X. 1896. Z. II. S. 257–285; *Grabowski T.* Literatura luterska w Polsce wieku XVI: 1530–1630. Poznań, 1920; *Idem.* Z dziejów literatury kalwińskiej w Polsce (1550–1650). Kraków, 1906; *Halecki O.* Zgoda Sandomierska 1570 r.: Jej geneza i znaczenie w dziejach Reformacji polskiej za Zygmunta Augusta. Warszawa; Kraków, 1915; *Likowski E.* Unia brzeska (r. 1596). Poznań, 1896; *Śmietana A.* Zabiegi protestantów polskich o uzyskanie równouprawnienia przed śmiercią Zygmunta Augusta // *Przegląd Historyczny*. T. XIX. 1915. Z. 1. S. 275–294.

² Основные труды: *Chodynicki K.* Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska: zarys historyczny 1370–1632. Warszawa, 1934; *Czapska M.* Polemika religijna pierwszego okresu reformacji w Polsce // *Reformacja w Polsce*. R.V. 1928. № 19. S. 1–51; *Kot S.* Ideologia polityczna i społeczna Braci Polskich zwanych Arjanami. Warszawa, 1932. *Lehmann J.* Konfesja Sandomierska na tle innych konfesji w Polsce XVI wieku. Warszawa, 1937; *Lewicki K.* Książę Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596 r. Lwów, 1933.

³ *Возняк М.* Історія української літератури: в 3 т. Т. 2: Віки XVI–XVIII. Ч. 1. Львів, 1921; *Грушевський М.* 3 історії релігійної думки на Україні. Львів, 1935

Следующий этап в изучении проблемы толерантности в религиозно-философской и социально-политической мысли Речи Посполитой относится к послевоенному периоду. На его протяжении выявлено отличие в подходах белорусской, украинской и российской науки, с одной стороны, и польской – с другой. В советский период в исторической и философской науке изучению темы не способствовали господство узкоклассового подхода, в русле которого проблема толерантности не входила в число актуальных, а также недосагаемость значительного количества первоисточников. В белорусской, украинской и российской советской науке значительное внимание уделялось исследованию прогрессивных идей в рамках гуманистического и реформационного движения. Становление идей толерантности связывалось с распространением гуманизма в творчестве ряда ренессансных, реформационных и православных деятелей⁴.

С конца 80-х гг. XX в. на постсоветском пространстве начинается новый этап в развитии историко-философской науки. В трудах белорусских⁵, украинских⁶ и российских⁷ исследователей этого периода общепринятым становится указание на высокий уровень религиозной толерантности на землях ВКЛ и Польши, что объясняется рядом геополитических (культурно-цивилизационное пограничье) и социально-политических факторов.

⁴ Основные труды: *Загайко П.К.* Українські письменники-полемісти кінця XVI – початку XVII ст. в боротьбі проти Ватикану і унії. Київ, 1957; *Исаевич Я.Д.* Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст. Київ, 1966; *Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: избран. произведения XVI – начала XIX в.* Мн., 1962. *Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии (до 1917 г.)* / редколл.: К.П. Буслов и др. Мн., 1973; *Падокшын С.А.* Беларуская думка ў кантэкście гісторыі і культуры. Мн., 2003; *Он же.* Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі: ад Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага. Мн., 1990; *Он же.* Реформация и общественная мысль Беларуси и Литвы (вторая половина XVI – начало XVII вв.). Мн., 1970; *Паславський І.В.* З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVII ст. Київ, 1984. *Сокол С.Ф.* Политическая и правовая мысль Белоруссии XVI – первой половины XVII вв. Мн., 1984; *Он же.* Социологическая и политическая мысль в Белоруссии II половины XVI века. Мн., 1974; *Яременко П.К.* «Перестрога» – український антиуніатський памфлет початку XVII ст. Київ, 1963.

⁵ *Дзяржаўнасць і права Беларусі са старажытных часоў да канца XVI ст.* Ч. IV: Палітычная і прававая думка Беларусі XVI–XVII ст. / саст. С.А. Падокшын, С.Ф. Сокол. Мн., 1999; *Куцузова Н.А.* Нация, религия и государственность в полемической литературе Беларуси конца XVI – первой половины XVII в. Мн., 2005; *Марозова С.В.* Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1839 гады). Гродна, 2001; *Падокшын С.А.* Беларуская думка ў кантэкście гісторыі і культуры. Мн., 2003; *Шалькевіч В.Ф.* Гісторыя палітычнай і прававой думкі Беларусі. Мн, 2002.

⁶ *Литвинов В.* Ренесансний гуманізм в Україні. Київ, 2000; *Нічик В.М.* Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.) / В.М. Нічик, В.Д. Литвинов, Я.М. Стратій; під ред. В.С. Горського. Київ, 1990; *Плохий С.* Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. Київ, 2005; *Шевченко І.* Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття. Львів, 2001.

⁷ *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII в.: в 2 ч.* / под ред. Б.Н. Флори. М., 1996–1999. *Дмитриев М.В.* О религиозно-культурных задачах Брестской унии 1596 г. // *Славяне и их соседи.* Вып. 3. М., 1991; *Он же.* Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг. М., 2003; *Он же.* Православие и Реформация: реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. М., 1990.

В послевоенной польской исторической и философской науке появилось значительное количество трудов, посвященных рассматриваемой проблеме. Исследования польских ученых послевоенного периода отличает сосредоточение на детальном анализе различных аспектов религиозно-философской и социально-политической мысли Речи Посполитой⁸. В научный оборот были введены многочисленные источники. Важным обстоятельством является отсутствие в польской историко-философской науке общепринятого понятия толерантности, что вызвало возникновение различных подходов.

Определенный вклад в историографию проблемы внесли чешские историки⁹. Таким образом, проблема толерантности в религиозно-философской и социально-политической мысли Речи Посполитой второй половины XVI – первой половины XVII в. рассматривалась представителями разных национальных историко-философских школ. Вместе с тем в белорусской, украинской и российской науке отсутствует комплексный анализ проблемы; отдельные ее аспекты затрагивались фрагментарно в связи с рассмотрением других вопросов. Исследования польских ученых вместе с наличием существенных достижений характеризуются диспропорциями при изучении отдельных концептуальных подходов. В целом проблема требует системного концептуального анализа, который предусматривает ее рассмотрение в рамках различных аспектов.

⁸ *Augustyniak U.* «Non de fide, sed de securitate pacis» // *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*. T. XLIV. 2000. S. 71–89; *Byliński J.* Marcin Broniewski – trybun szlachty wielkopolskiej w czasach Zygmunta III. Wrocław, 1994; *Chynczewska-Hennel T.* Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII w. Warszawa, 1985; *Gmiterek H.* Bracia czescy a kalwini w Rzeczypospolitej. Połowa XVI – połowa XVII wieku. Lublin, 1987; *Kempa T.* Wobec kontrreformacji. Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku. Toruń, 2007; *Korolko M.* Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół Konfederacji Warszawskiej w latach 1573–1658. Warszawa, 1974; *Kosman M.* Protestanci i kontrreformacja. Z dziejów tolerancji Rzeczypospolitej XVI–XVII wieku. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1978; *Kowalska H.* Działalność reformatorska Jana Łaskiego w Polsce 1556–1560. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1969; *Kriegseisen W.* Ewangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej (1696–1763): Sytuacja prawna, organizacyjna i stosunki międzywyznaniowe. Warszawa, 1996; *Idem.* Polski przekład XX rozdziału czwartej księgi Institutio Christianae religionis Jana Kalwina // *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*. 2006. T. 50; *Maciuszko J.T.* Konfederacja Warszawska 1573 r. Geneza, pierwsze lata obowiązywania. Warszawa, 1984; *Ogonowski Z.* Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku. Warszawa, 1958; *Mironowicz A.* Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej. Białystok, 2001; *Pirożyński J.* Sejm Warszawski r. 1570 // *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego: Prace Historyczne*. Z. 36. 1972; *Sobociński W.* Elementy tolerancji i nietolerancji religijnej w doktrynie Jakuba Przyłuskiego // *Księga pamiątkowa ku czci Konstantego Grzybowskiego*. Kraków, 1971. S. 207–217; *Tazbir J.* Dzieje polskiej tolerancji. Warszawa, 1973; *Idem.* Państwo bez stosów. Warszawa, 1961; *Idem.* Reformacja w Polsce. Warszawa, 1997; *Tync S.* Słazak Ulryk Schober, konrektor i działacz kulturalny Toruński (1559–1598). Kraków; Wrocław; Warszawa, 1960; *Urban W.* Konwersja Melecjusza Smotryckiego, polemisty i dyzunickiego arcybiskupa połockiego w latach 1620–1627: Przyczynek do dziejów polemiki religijnej XVII wieku. Kraków, 1957; *Wojak T.* Uwagi o tolerancji w Polsce na tle polemiki wyznaniowej w XVI wieku // *Wkład protestantyzmu do kultury polskiej*. Warszawa, 1970. S. 44–97.

⁹ *Bidlo J.* Udział Jednoty Bratrskiej w walce o proces i egzekucję konfederacji Warszawskiej // *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*. T. XXII. 1977. S. 159–175; *Tichy J.* Dwa pisma ulotne o sytuacji polskiego protestantyzmu w dwudziestych latach XVII wieku // *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*. T. V. 1962. S. 173–184.

Проблема толерантности в контрреформационной католической мысли

Контрреформация являлась наиболее влиятельным религиозно-общественным движением во второй половине XVI–XVII в. в ВКЛ и Польше, что обусловило значительную репрезентативность ее идейного наследия в системе религиозно-философской и социально-политической мысли Речи Посполитой.

Формирование контрреформационного движения в ВКЛ и Королевстве Польском происходило в ходе полемики католических деятелей с представителями Реформации. Ее начало восходит к трудам Николая Гусовского, Яна Дантышка, Анджее Кжицкого, Петра Рызиньского, Станислава Былинского, Тидемана Гизе в 20–30-х гг. XVI в. Однако в этих работах полемика не выходила за пределы теологического диспута, а также создания сатирических и инвективных образов.

В 40–60-х гг. проблема толерантности анализировалась в трудах таких значительных идеологов Контрреформации, как Станислав Гозий, Станислав Ожеховский, Мартин Кромер. Огромное значение для формирования контрреформационного подхода к проблеме толерантности имело появление учреждений Ордена иезуитов, который начал свою деятельность в Польше в 1564 г., а в ВКЛ – в 1569 г. Этот факт по времени совпадает с принятием акта Варшавской конфедерации и вызванной им оживленной полемикой между ее сторонниками и противниками. Значительным импульсом для становления данного подхода стало также обсуждение проектов объединения Православной Церкви с Католической и заключения Брестской унии.

Концептуальный подход к проблеме толерантности в рамках католической мысли Речи Посполитой опирался на посттридентскую католическую доктрину. Большое влияние на него оказали труды идеологов западноевропейской Контрреформации (И. Лойола, Р. Беллармин, Ж. Молина и др.). В то же время адаптационная модель имплицитна данному подходу – собственно модели общественно-политических отношений и ситуации в Речи Посполитой.

Наиболее аргументированную форму контрреформационный подход к проблеме толерантности приобрел в трудах католических теологов конца XVI – первой половины XVII в. – Петра Скарги, Матея Бембуса, Фабиана Бирковского, Шимона Старовольского, Мартина Белобжеского, Яна Димитрия Соликовского, Станислава Карнковского, Мартина Смиглецкого, Якуба Вуйека, Иеронима Поводовского, Станислава Соколовского, Юзефа Верещиньского и т.д.

При анализе феномена толерантности центральным пунктом контрреформационной мысли является учение о сущности Церкви. Истинная Церковь в соответствии с традиционным католическим учением должна быть единой, всеобщей и апостольской. На основе анализа истории различных вероучений делается вывод о том, что такой Церковью может считаться только Римо-Католическая. Единство Церкви рассматривается в плане ее единичности и неизменности. Так, по мнению С. Ожеховского, «Церковь только одна, а не две... А когда одна Церковь, тогда в ней тот же порядок... и та же власть сейчас, какие были в ней и ранее, в апостольские времена»¹⁰.

¹⁰ Orzechowski S. Quincunx, to jest wzór Korony Polskiej na cynku wystawiony / wyd. K.J. Turowskiego. Warszawa, 1858. S. 94.

Утверждается неизменное единство веры, культа и иерархической организации, опирающееся прежде всего на послушание Папе Римскому. Обосновывая непоколебимость авторитета Папы, М. Смиглецкий привел ряд аргументов: власть Папы установлена самим Христом; единовластие является наилучшим способом осуществления власти; церковное единство требует наличия единого «видимого» главы¹¹.

В данной идее находит свое выражение постулат о приоритете общего перед единичным. В связи с этим Ф. Бирковский сформулировал контрреформационную концепцию свободы, которая представляется не как свобода выбора, а как «... свобода жить, как кто хочет согласно Господу Богу и разуму, лишенному заблуждений»¹². В то же время в рамках церковного единства допускались культовые различия, что связано с пропагандой идеи унии среди православного населения¹³.

Все вероисповедания, отрицавшие авторитет католической церковной иерархии, провозглашались ложными, а их культовые сооружения – «сатанинскими капищами». В этом контексте давалось определение ереси. Согласно С. Гозию, ересь предусматривает «... не верить Святой всеобщей Церкви, понимать не то, что понимает весь христианский мир, иметь большее доверие не к его (христианского мира) мнению, а к своему собственному»¹⁴. Источник ереси усматривался непосредственно в действиях Антихриста. С точки зрения контрреформационных деятелей, все находящиеся за пределами Католической Церкви осуждены на вечную погибель¹⁵. Использовались традиционные приемы полемики того времени, целью которых являлась демонизация образа идейного противника.

Святость Католической Церкви указывает на специфику ее культа. Истинность его гарантирована Таинствами, проводящимися представителями церковной иерархии, авторитет которых основывается на сакральности капланского посвящения. Соответственно те же таинства, совершающиеся за пределами Католической Церкви, святостью не обладают. Так, С. Гродзицкий отрицал наличие трансцендентного смысла в Евхаристии, проводимой в протестантских собраниях, поскольку

¹¹ *Śmiglecki M.* O iedney widomey głowie Kościoła Bożego, to iest że po Chrystusie na ziemi iest ieden nawyższy pasterz kościoła wszytkiego. Naprzeciw błędom... ministrów ewangelickich... Wilno, 1600. S. 1–51.

¹² *Birkowski F.* O exorbitancyach kazania dwoie przeciwko niewiernym, heretykom, odszczepieńcom y nowym politykom wierze świętey katolicyckiey rzymskiej y duchowenstwu nieprzyjacielom... Kraków, 1632. S. 508.

¹³ *Кревза Л.* Оборона унии // Русская историческая библиотека (далее – РИБ): в 39 т. СПб., 1872–1927. Т. 19: Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 3 / под ред. П. Гильдебрандта. СПб., 1903. С. 279–283; *Скарга П.* Берестейский собор и оборона его // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 2 / под ред. П. Гильдебрандта (РИБ. Т. 7). СПб., 1882. С. 994.

¹⁴ *Hosius S.* Censura albo rozsądek iednego katolika przy prawey... wierze stoiącego na rozsądek y censure ministrów tigerskich y heydelberskich. B. m. dr., 1569. K. 65.

¹⁵ *Jurgiewicz A.* Qwestiy kilkadziesiąt albo Pytania katolicyckie o prawdziwym kościele Pana Krystusowym, o Pismo Świętym y o rozlicznych błędach y bluźnierstwach ewangelików dzisiejszych Andrzejowi Wołanowi y ministrom litewskim... ku rozwiązaniu podane... Kraków, 1590. S. 26; *Karnkowski S.* Kazanie o dwojakim Kościele chrześcijańskim z Życiorysem ks. Stanisława Karnkowskiego / przejrzał i wyd. A. Chmielowski. Warszawa, 1884. S. 112–113; *Reszka S.* Przestroga pasterska do miasta warszawskiego. Poznań, 1585. S. 53.

ку духовные лица в них не имели подлинного капланского посвящения¹⁶. М. Лащ вообще рассматривал протестантское духовенство как посланников дьявола¹⁷.

Отличительной чертой истинной Церкви провозглашалась ее повсеместность. Данный феномен рассматривался в буквальном смысле как присутствие Католической Церкви почти во всех регионах мира. Так, по мнению Я. Вуйка, повсеместность Католической Церкви подтверждается тем, что католики есть «...в Новом Свете, в Америке, в Перу, в Мексике, в Японии, в Бразилии... и ежедневно обращают еще больше, в том числе немало евреев и турок»¹⁸. Повсеместность рассматривалась также и во временном измерении – как указание на древность и прочность Католической Церкви. Так, А. Юргиевич, отрицая претензии протестантов на верность апостольской традиции, ставил вопрос: «Где были его (реформационные) зборы до времен Лютера»¹⁹.

Истинность Церкви гарантирована также ее апостольским характером. В качестве доказательства указывалась формальная иерархическая преемственность, выводимая от апостола Петра. Она имеет большее значение, чем сущность религиозного учения, при обосновании апостольского характера Церкви. М. Кромер открыто декларировал: «Не по учению можно познать Церковь»²⁰. А. Юнга, объясняя апостольское происхождение Католической Церкви, объединял два элемента – учение и преемственность и утверждал, что иерархия выступает гарантом истины²¹.

Из указанных выше аргументов исходит постулат о безошибочности Католической Церкви. Заблуждение с ее стороны так же невозможно, как заблуждение со стороны самого Бога. Истинность Священному Писанию в определенной интерпретации придает только авторитет иерархической Церкви. Священное Писание, проповедуемое за пределами Католической Церкви, не может рассматриваться как источник трансцендентной истины и вообще не имеет смысла. Рассматривая данную проблему, католические мыслители приводили ряд аргументов в пользу того, что библейские тексты сами по себе не могут рассматриваться как источник веры: происхождение библейских текстов не вполне определено; в Библии много внутренних противоречий, которые при попытке их решения путем буквальной интерпретации могут привести к самым разнообразным вариантам вероучения²².

¹⁶ *Grodzicki S.* O iedney osobie używaniu Sakramentu ciała Pańskiego w Kościele Bożym (kazań sześć). Wilno, 1589. S. 59.

¹⁷ *Łaszcz M.* Missio abo posłanie Lutra y Zwingla pierwszych kacermistrzów od diabła z piekła... Kraków, 1609. S. 62–69.

¹⁸ *Wujek J.* O kościele Pana Chrystusowym prawdziwym rozprawa stateczna a dowodna z odpowiedzią na dowody przeciwnie pana Jakuba Niemoiewskiego / napisana przez professory w Collegium Poznańskim Societas Iesu... Poznań, 1580. S. 12–13.

¹⁹ *Jurgiewicz A.* Qwestiy kilkadziesiąt... S. 7.

²⁰ *Kromer M.* Rozmowy dworzanina z mnichem (1551–1554) / wyd. J. Łoś. Kraków, 1915. S. 267.

²¹ *Junga A.* Rozwiązanie pięćdziesiąt i dwie quaestii. Poznań, 1593. S. 6.

²² *Białobrzęski M.* Postilla orthodoxa to iest Wykład świętych Ewangelii niedzielnych y święt uroczystych na cały rok. Cz. 2: Postille albo wykłady świętych Ewangelii od Wielkiynocy do Adwentu. Kraków, 1581. S. 179; *Hosius S.* Księgi o jasnym a szczyrym słowie Bożym... Kraków, 1562. K. 1; *Jurgiewicz A.* Qwestiy kilkadziesiąt... S. 20; *Łaszcz M.* Odprawa na rozprawę abo Examen M. Rosentretera... o summoryszu prawdy

Все подобные интерпретации исходят из человеческого ума, на основе которого невозможно решать вопросы веры. Сомнения в отдельных положениях церковного учения неизбежно приводят в дальнейшем к развитию новых заблуждений²³. Таким образом, единственным истинным мировоззрением может быть только такое, которое поддерживает Католическая Церковь.

В морально-религиозном аспекте толерантность характеризовалась в качестве зла. «Еретики» рассматривались как «убийцы душ», поскольку склоняли других и самих себя к вечной гибели. Общество должно защитить не только себя от них, но и «еретиков» от себя самих. Религиозная терпимость, предусматривающая равнодушное отношение к «погибели душ», не соотносилась, таким образом, с христианской этикой. По мнению П. Скарги, терпимость к «еретикам», убивающим души, сравнима с терпимостью к убийцам²⁴. Толерантность недопустима также с точки зрения Божественного права. Указывалось ветхозаветное требование карать «лжепророков» и побивать камнями «кощунствующих». Одновременно приводились ссылки на Новый Завет: характеристика «лжепророков» как «волков», по мнению П. Скарги, с необходимостью выступала как требование их наказания²⁵.

В контексте критики феномена толерантности обращались к категории «естественный разум». П. Скарга доказывал, что, согласно здравому смыслу, зло должно быть наказано. Следующей посылкой его размышлений выступала констатация того, что в условиях толерантности действует много религиозных групп, находящихся в состоянии конфронтации. Из этого следует софистическое утверждение о том, что из всех противоборствующих религиозных групп хорошей может быть только одна, т.е. Католическая Церковь. Следовательно, все остальные религиозные группы определялись как зло и должны были преследоваться²⁶.

Значительное место в контрреформационной мысли принадлежит критике идей толерантности с помощью политико-правовой аргументации. В рамках ее центральное место занимает понятие «согласие». П. Скарга видел согласие в обществе в гармоничном взаимодействии структурных элементов, социальном неравенстве, точном размежевании функций между отдельными частями общества, наличии коллективных гражданских чувств («общие радость и печаль»). Выход определенной группы или лица за пределы понимаемого таким образом «согласия» рассматривался как противоестественное явление по аналогии с оторванной от тела частью²⁷. Фундаментальной основой органического общественного единства

katholickiey przez x. W. Słupskiego. Kraków, 1610. S. 4; *Śmiglecki M.* Absurda synodu Toruńskiego. B.m.dr., 1596. S. 36; *Idem.* O iedney widomey głowie Kościoła Bożego... Wilno, 1600. S. 34–42; *Wujek J.* O kościele Pana Chrystusowym prawdziwym rozprawa stateczna a dowodna z odpowiedzią na dowody przeciwnie pana Jakuba Niemoiewskiego... Poznań, 1580. S. 133–134.

²³ *Hosius S.* Censura albo rozsądek iednego katolika... S. 3; *Powodowski H.* Wędzidło na sprośne błędy a bluźnierstwa nowych aryjanów... Poznań, 1582. S. 548; *Śmiglecki M.* O iedney widomey głowie Kościoła Bożego... S. 5.

²⁴ *Skarga P.* Proces konfoederatiew. Kraków, 1595. K. 7.

²⁵ *Ibid.* K. 6–7.

²⁶ *Ibid.* K. 6.

²⁷ *Skarga P.* Kazania sejmowe // *Pisma wszystkie*. T. 2. 1924. S. 39–41.

контрреформаторы провозглашали единую религию. С помощью многочисленных античных и библейских сюжетов обосновывалась идея о том, что «... королевства и республики без Божией помощи создаваться, возникать и защищаться не могут». Право рассматривалось как производное от религии, которая обеспечивает путем апелляции к сверхъестественному определенные праксеологические схемы²⁸.

В дискурсе контрреформационного движения наличие в обществе различных религиозных идей рассматривалось как неизбежный источник социальной напряженности. Результатом религиозной терпимости провозглашалось разложение общественного единства. М. Бембус утверждает: «Из различий в религиозных взглядах следуют жизненные разлады между людьми. Люди, придерживающиеся различных вероисповеданий, не могут иметь между собой прочный и настоящий мир»²⁹.

Деятели Контрреформации экспрессивно описывали негативные черты общественной жизни, являвшиеся, по их мнению, результатом толерантности. С точки зрения П. Скарги, принятие шляхтой протестантизма привело к ослаблению центральной власти, возрастанию шляхетской анархии, усилению феодальной эксплуатации крестьянства³⁰. «Еретики» рассматривались как значительная деструктивная сила в обществе. При этом указывалось на опыт религиозных войн и социальных конфликтов в Западной Европе, источником которых провозглашалось распространение реформационных учений³¹. Особый акцент сделан на критике государственных институтов в учении антитринитариев; в связи с этим проводились аналогии с идеями сторонников Т. Мюнцера и «крайних» немецких анабаптистов времен Крестьянской войны в Германии 1524–1526 гг. и Мюнстерской коммуны 1534–1535 гг. Иногда такие аналогии проводились в отношении всех «диссидентов». Утверждалось, что отрицание авторитета духовной власти неизбежно влечет за собой сомнения в прерогативах государственной власти³².

Нередко иноверцы обвинялись в государственной измене. Так, М. Лащ заявил о том, что ариане в случае необходимости готовы поддержать турок против собственного государства³³. Во время «шведского потопа» 1655–1660 гг. тезис об

²⁸ Скарга П. О единстве Церкви Божией под одним пастырем и о греческом от этого единства отступлении // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 2 / под ред. П. Гильдебрандта (РИБ. Т. 7). С. 991; Бембус М. Pokój, który nie jest pokojem // Filozofia i myśl społeczna XVII wieku. Cz. 1 / wybrał, oprac. wstępem i przypisami Z. Ogonowski. Warszawa, 1979. S. 468–469; Ostrowski J. Dialog albo rozmowa katolika z Ewangelikiem o znakach prawowiernego Kościoła. Kraków, 1604. S. 1; Скарга П. Kazania sejmowe... S. 44; Idem. Upominanie do ewangelików y do wszystkich społem nie katolików, iż o skażenie zbiorów Krakowskich gniewać się y nic nowego y burzliwego zaczynać nie mają. Poznań, 1592. S. 60.

²⁹ Бембус М. Pokój, który nie jest pokojem... S. 464.

³⁰ Скарга П. Kazania sejmowe... S. 57–60.

³¹ Birkowski F. Kwiat opadający або Nagrobek Gustawa Adolfa, króla szwedzkiego // Mowy pogrzebowe i przygodne. Cz. 2. Warszawa, 1901. S. 9–10; Скарга П. Proces konfoederatiew... K. 15.

³² Łaszcz M. Recepta na plastr Czechowica. Kraków, 1597. S. 4; Powodowski H. Wędzidło na sprośne błędy а bluźnierstwa nowych aryanów... Poznań, 1582. K. b4; Скарга П. Proces konfoederatiew... K. 17; Wilkowski K. Przyczyny nawrócenia do wiary powszechnej od sekt Nowokrzczęńskich Samosateńskich. Wilno, 1583. S. 33–34.

³³ Łaszcz M. Recepta na plastr Czechowica. Kraków, 1597. S. 5.

«арианском предательстве» сыграл значительную роль в обосновании депортации «Польских и Литовских братьев».

Большое значение уделялось также тезису о том, что возможность смены вероисповедания является источником морального релятивизма. Появление «еретических» учений вызывало сомнение в общепринятых ценностях, обуславливало падение авторитета духовной, а затем и светской власти, приводило к атеизму, отождествлявшемуся с аморализмом³⁴. Подобные выводы подкреплялись клеветническими обвинениями в адрес лидеров Реформации, которые должны были поставить под сомнение их моральную репутацию³⁵. Подчеркивалось иноземное происхождение реформационных учений. Акцентированно указывалось на «германский след» идей протестантизма, их несовместимость с историческими традициями народов Речи Посполитой. Подчеркивался тот факт, что многие протестантские проповедники-иностранцы в Речи Посполитой были изгнанниками из своих стран³⁶. Несмотря на то что католические авторы обосновывали в первую очередь духовную, а не этническую инаковость «еретиков», в массовом сознании данный фактор сыграл свою роль в качестве источника ксенофобии.

Важным аргументом в рамках контрреформационного подхода являлось обоснование интолерантности самих иноверцев, выступавших в Речи Посполитой с лозунгами свободы вероисповедания. С этой целью указывались многочисленные факты притеснения католиков в тех странах, где протестантизм выступал господствующей религией, а также в городах Королевской Пруссии и частных владениях сторонников Реформации в Речи Посполитой³⁷.

³⁴ Skarga P. Proces konfoederatiew... K. 9, 17; Śmiglecki M. O iedney widomey głowie Kościoła Bożego... 1600. S. 5–6; Wilkowski K. Przyczyny nawrócenia do wiary powszechnej od sekt Nowokrzeńskich Samosateńskich... S. 147–155.

³⁵ Birkowski F. O exorbitancyach kazania dwoie przeciwko niewiernym, heretykom, odszczepieńcom y nowym politykom wierze świętej katolickiej rzymskiej y duchowenstwu nieprzyjaciółom... Kraków, 1632. S. 3–4, 5–7, 10; Jurgiewicz A. Qwestiy kilkadziesiąt... S. 40; Łaszcz M. Recepta na plastr Czechowica... S. 14–15; Tazbir J. Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie. Warszawa, 1993. S. 52–65; Idem. Święci, grzesznicy i kacerze: Z dziejów polskiej reformacji. Warszawa, 1959. S. 73–76; Wargocki A. Apologia przeciwko luteranom, zwinglianom, kalwinistom, nowokrzeńcom. Kraków, 1605. S. 313, 314, 317; Wereszczyński J. Pisma polityczne / wyd. K.J. Turowskiego. Kraków, 1858. S. 93.

³⁶ Kromer M. Rozmowy dworzanina z mnichem (1551–1554) / wyd. J. Łoś. Kraków, 1915. S. 62; Powodowski H. Wędzido na sprośne błędy a bluźnierstwa nowych aryjanów... K. b2–b3; Wereszczyński, J. Pisma polityczne... S. 93–94; Wilkowski K. Przyczyny nawrócenia do wiary powszechnej od sekt Nowokrzeńskich Samosateńskich... S. 88.

³⁷ Унія греков с Костёлом Римским 1595 года // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 2 / под ред. П. Гильдебрандта (РИБ. Т. 7). С. 147; Bembus M. Pokój, który nie jest pokojem... S. 468–469; Deklaracja nowego prawa konfederacyjnej // Korolko M. Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół Konfederacji Warszawskiej w latach 1573–1658. Warszawa, 1974. S. 397; Skarga P. Kazania na niedziele i święta całego roku // Wybór pism / ułożył, wstępem i objaśnieniami opatrzył A. Januszewski. Kraków, 1912. S. 363, 366; Idem. Upominanie do ewangelików y do wszystkich społem nie katolików, iż o skazanie zborów Krakowskich gniewać się y nic nowego y burzliwego zaczynać nie mają. Poznań, 1592. K. 10, 13–14; Idem. Wzywanie do pokuty obywatelów Korony Polskiej y Wielkiego Księstwa Litewskiego // Pisma wszystkie. T. 2. Warszawa, 1924. S. 140–141.

В католической литературе широко освещались факты религиозного насилия со стороны православных – отмечалось, что иноверцы постоянно стремятся к получению новых прав и привилегий, под чем следует понимать сеймовую борьбу протестантской, а затем и православной шляхты за установление юридических гарантий акта Варшавской конфедерации. Но в то же время сами они постоянно нарушали права представителей католической конфессии. На сеймах протестантская шляхта всячески затягивала решение вопроса о возвращении Католической Церкви имущества, захваченного протестантами в частных владениях и городах Королевской Пруссии, что предусматривал тот же акт Варшавской конфедерации³⁸. Таким образом, лозунги религиозной свободы со стороны протестантов и православных расценивались как тактический шаг. Акцентировалось внимание на том, что сами «еретики» не могут найти между собой согласия, постоянно ведут борьбу, в том числе с применением насильственных средств³⁹, и что согласие между ними возможно только в условиях противостояния Католической Церкви⁴⁰. Но в то же время контрреформационная литература замалчивала факты религиозных репрессий в католических странах, приуменьшала масштаб и значение «тумультов» в Речи Посполитой. П. Скарга противопоставлял гиперболизированной жестокости «еретиков» мягкость и милосердие католиков⁴¹.

Названные аргументы были подчинены главной политической задаче контрреформационного движения – признанию нелегитимности Варшавской конфедерации. Во всех трудах католических авторов, посвященных теме конфедерации, указывается на ее сепаратный характер, поскольку часть шляхты (мазовецкая шляхта) и духовенства не поддержала данный правовой акт. При этом нередко звучала критика в адрес тех католиков, которые соглашались на конфедерацию⁴².

Принципам Варшавской конфедерации в дискурсе контрреформационного движения противопоставлялась теократическая идея «капланского королевства», фундированная в средневековой теологической мысли. В наибольшей степени она нашла свое отражение в трудах С. Ожеховского, С. Гозия, П. Скарги, Я. Вуйека. В рамках названной идеи воспроизводился концепт органического единства светской и духовной власти при приоритете последней.

³⁸ Deklaracja nowego prawa konfederacyjnej... S. 395, 397; Skarga P. Dyskurs na konfederacyę // Korolko M. Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół Konfederacji Warszawskiej w latach 1573–1658. Warszawa, 1974. S. 364, 366.

³⁹ Birkowski F. Kwiat opadający... S. 13; Grodzicki S. Prawidło wiary heretyckiej... Wilno, 1592. S. 30; Hosius S. Księgi o jasnym a szczyrym słowie Bożym... K. 15; Junga A. Rozwiązanie pięćdziesiąt i dwie quaestii... K. 4; Jurgiewicz A. Qwestii kilkadziesiąt... S. 38; Kromer M. Rozmowy dworzanina z mnichem... S. 33; Śmiglecki M. Absurda synodu Toruńskiego... S. 32, 34; Wujek J. O kościele Pana Chrystusowym prawdziwym... S. 139–140.

⁴⁰ Białobrzęski M. Postilla orthodoxa... Cz. 2. S. 131; Skarga P. Proces konfoederatyej... K. 12.

⁴¹ Skarga P. Dyskurs na konfederacyę... S. 363–364; Idem. Kazania sejmowe... S. 63; Skarga P. Proces konfoederatyej... K. 14.

⁴² Jurgiewicz A. Qwestii kilkadziesiąt... S. 39–40; Skarga P. Wzywanie do pokuty... S. 116–118; Solikowski J.D. Commentarius brevis rerum polonicarum a morte Sigismundi Augusti. Gdańsk, 1647. K. 182.

Я. Вуйек главной функцией государственной власти провозгласил сохранение спокойствия и безопасности граждан, однако при этом указывал на то, что власть должна быть «благочестивой», способствовать господству «истинной всеобщей Церкви» и не принимать без ее санкции самостоятельных решений в сфере религии. Обязанностью духовной власти, по мнению Я. Вуйека, являлись поиск, выявление и осуждение «еретических» учений, в то время как использование карательных мер против «еретиков» выступало прерогативой светской власти⁴³.

С. Гозий, акцентируя внимание на верности государственных руководителей Церкви, утверждал, что «... королевская особа не должна рассуждать о делах веры, поскольку и сам император является сыном Церкви и находится в Церкви, а не над Церковью, и должен слушать ее, как свою мать и ничего ей не указывать»⁴⁴.

Наиболее радикальную форму данная мысль нашла в творчестве С. Ожеховского: «Если Польша является королевством, значит, она имеет короля; если имеет короля, значит, имеет каплана, который коронует короля... А если в Польше нет каплана, значит, нет и короля; а если в Польше нет короля, значит, она не является королевством»⁴⁵. В том случае, если светская власть не выполняет своих обязанностей в сфере поддержки Католической Церкви, духовный руководитель имеет право санкционирования неповиновения подданных монарху и даже детронизации последнего, а также исполнять в определенных условиях функции светской власти⁴⁶. Репрезентированная в творчестве С. Ожеховского перспектива детронизации монарха в контрреформационной мысли в позднейшие годы не встречалась.

П. Скарга полагал, что, даже если руководители государства «находятся в смертных грехах», под чем явно следует понимать их отступление от религиозной ортодоксии, подданные обязаны сохранять лояльность по отношению к государственным институтам и исполнять их предписания⁴⁷. В данном случае П. Скарга позиционировал себя как апологета сильной централизованной монархии. Но вместе с тем он в конечном счете отдавал приоритет Церкви перед государством: «Должны в первую очередь слушать Бога, а не людей. В первую очередь защищать Церковь, а не отечество. В первую очередь заботиться о славе Бога, а не о светском достоинстве. В первую очередь приобрести вечное отечество, а не временное»⁴⁸. На рубеже XVI–XVII вв. поддержка со стороны деятелей Контрреформации, особенно иезуитов, идей абсолютной монархии была вызвана противодействием антиклерикальным тенденциям, распространенным в шляхетской среде. В дальнейшем принятие большинством представителей шляхты католицизма привело к переориентации католических мыслителей на прославление «шляхетских вольностей» наряду с похвалами в адрес католической королевской власти.

⁴³ *Wujek J.* O kościele Pana Chrystusowym prawdziwym... S. 213–214.

⁴⁴ *Hosijs S.* Ksygę o jasnym a szczyrym słowie Bożym... K. 47.

⁴⁵ *Orzechowski S.* Quincunx... S. 117.

⁴⁶ *Ibid.* S. 83–84, 96–97.

⁴⁷ *Skarga P.* Kazania sejmowe... S. 61–62.

⁴⁸ *Skarga P.* Dyskurs na konfederacyę... S. 367.

Таким образом, идея «капланского королевства» стала определяющей в критике правовой легитимации религиозной толерантности.

Критика идей толерантности требовала одновременно выработки стратегии по отношению к представителям других вероисповеданий. В католической общественной мысли западноевропейских стран получило широкое распространение теоретическое обоснование физического принуждения относительно иноверцев. Французский иезуит Р. Беллармин, акцентируя внимание на негативных последствиях «ересей», считал необходимым убивать «еретиков»⁴⁹. В то же время в западноевропейском католицизме допускалась возможность временного примирения с «еретиками» с учетом тех или иных обстоятельств. В социокультурных условиях Речи Посполитой открытая апология религиозного насилия не могла быть принята. Католическое духовенство здесь адаптировалось к факту мирного сосуществования разных конфессиональных групп, а также принимало во внимание политическую значимость некаатолической шляхты. Ф. Бирковский пафосно возражал своим оппонентам, жаловавшимся на притеснения со стороны католиков: «Разве в ваших глазах видны испанская и итальянская инквизиции? Находитесь в Польше и Литве, где не видно сейчас и тени тех инквизиторов, где братаетесь, кумуетесь, сватаетесь с духовенством»⁵⁰.

Анализ произведений деятелей Контрреформации не дает однозначного ответа на вопрос о конкретных мерах воздействия в отношении иноверцев. С одной стороны, постоянно подчеркивалась ответственность «еретиков» и необходимость их наказания светской властью, с другой – высказывались сожаления по поводу безнаказанности «еретиков», правовой беспомощности католиков в борьбе с ними. П. Скарга возмущался тем, что предусмотрены наказания для «грабителей, воров, для убийц», а для «еретиков, крадущих спасение и убивающих души», никаких санкций не предусмотрено⁵¹. Часто проводился дифференцированный подход, разделявший активных «еретиков» (ересиархов) и остальные массы, находившиеся под их влиянием; при этом подчеркивалась ответственность прежде всего «ересиархов»⁵². Некоторые авторы (С. Ожеховский, С. Гозий, Я. Вуйек, Г. Поводовский) иногда указывали даже на возможность применения смертной казни по отношению к «еретикам»⁵³.

Однако преимущественно в контрреформационной литературе о необходимости наказания «еретиков» говорилось очень абстрактно. Признавались право-

⁴⁹ *Mirbt C.* Quellen zur Geschichte des Papstums und des römischen Katholizismus. Tübingen, 1911. S. 277–278.

⁵⁰ *Birkowski F.* Kwiat opadający... S. 2.

⁵¹ *Skarga P.* Wzywianie do pokuty... S. 119.

⁵² *Skarga P.* Upominanie do ewangelików... S. 64; *Tazbir J.* Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji. Warszawa, 1987. S. 128–129; *Wargocki A.* Apologia przeciwko luteranom, zwinglianom, kalwinistom, nowokrzęćcom... S. 356, 429.

⁵³ *Hosius S.* Opera omnia. T. 1. Kolonia, 1584. P. 548, 679; *Orzechowski S.* Quincunx... S. 8; *Powodowski H.* Wędzidło na sprośne błędy a bluźnierstwa nowych aryjanów... K. c2–e3; *Wujek J.* Postilla catholica to Kazania na Ewangelie niedzielne i oświećne przez cały rok... z Apologią. Kraków, 1584. S. 97, 411, 412.

мерность и справедливость жестоких наказаний в отношении «еретиков» и «кошунствующих», однако считалось нецелесообразным их использование в актуальных ситуациях. М. Кроммер, признавая легитимность польского «антиеретического» законодательства XV – первой половины XVI в., вместе с тем подчеркивал в своем обращении к сейму 1555 г. необходимость осторожно применять его на практике в связи с особенностями актуальной исторической ситуации. Сущность этой осторожности не конкретизируется; по мнению польского историка С. Бодняка, имеется в виду отмена смертной казни, а возможно, и иных санкций в отношении «еретиков»⁵⁴. Некоторые контрреформаторы предлагали для «еретиков» средства наказания, не предусматривавшие физического принуждения: изгнание из страны, запрет на занятие государственных должностей и т.д. П. Скарга в своем труде «Предостережение католикам об отношении к еретикам» склонялся к признанию принципа «*cuius regio, eius religio*», требуя удаления протестантов из королевских городов, реституции захваченного магнатами-иноверцами имущества Католической Церкви в период Реформации⁵⁵.

Вместе с тем часть деятелей контрреформационного движения в той или иной степени положительно оценивала факт религиозной терпимости в Речи Посполитой. Исследование проблемы «католических сторонников толерантности» принадлежит польским историкам Я. Тазбиру и М. Королько. Они указали на то, что еще во время заключения акта Варшавской конфедерации некоторые иерархи вопреки негативной позиции большей части католического клира поддерживали данный акт, руководствуясь политическими соображениями, и отмечали индифферентизм многих епископов в борьбе с иноверием⁵⁶.

Наиболее ярко умеренная стратегия проявилась в творчестве М. Бялобжеского, восхвалявшего толерантную политику Жигимонта Августа как проявление государственной мудрости, благодаря которой Речь Посполитая избежала серьезных социальных конфликтов⁵⁷. Даже в середине XVII в. католический деятель Л. Опалиньский утверждал позитивное значение религиозной терпимости в Речи Посполитой как основы мира и стабильности в обществе.

Некоторые католические авторы (Я. Брожек, Я.-Ш. Гербурт) критиковали жестокие методы христианизации в Новом Свете, использовавшиеся испанской инквизицией⁵⁸. Многие контрреформаторы указывали на «ересь» как на испытание для «верных», а на борьбу с нею как на борьбу с одним из ряда грехов. Иногда подчеркивалось различное отношение к самой «ереси» и к ее носителям. Даже П. Скарга в труде «Напоминание евангеликам» писал: «Знаем, что ересь – это плохо, но

⁵⁴ Bodniak S. Marcin Kromer w obronie Kościoła (1542–1566) // *Reformacja w Polsce*. 1924. R. 3. № 11–12. S. 216–217.

⁵⁵ Tarnowski S. Pisarze polityczni. Studia do historii literatury polskiej. T. 2. Kraków, 1886. S. 32.

⁵⁶ Korolko M. Klejnot swobodnego sumienia: Polemika wokół Konfederacji Warszawskiej w latach 1573–1658. Warszawa, 1974. S. 62–63; Tazbir J. Dzieje polskiej tolerancji. Warszawa, 1973. S. 83–98.

⁵⁷ Białobrzeski M. Kazanie na pogrzebie Zygmunta Augusta. Kraków, 1574. K. j–j2.

⁵⁸ Tazbir J. Dzieje polskiej tolerancji... S. 96–97.

соседи и братья, с которыми мы живем в одном отечестве, хорошие»⁵⁹. На основе данного высказывания польский историк С. Тарновский характеризовал взгляды П. Скарги как «дивную и великую толерантность»⁶⁰.

В творчестве многих контрреформационных деятелей сосуществовали элементы как радикальной, так и умеренной стратегии в отношении к «ереси». Так, уже отмечались противоречивые высказывания П. Скарги по этому вопросу. Интересной в этом плане выступает интерпретация притчи о пшенице и плевелах. Общим для всех католических авторов, затрагивавших данную тему, является тезис о неизбежности существования иноверия вплоть до конца света. Но вместе с тем интерпретация притчи выявляет три основных подхода:

- 1) необходимость репрессий по отношению к «лжеучениям» («плевелам»)⁶¹;
- 2) использование мирных средств борьбы с «лжеучениями» до Божия суда⁶²;
- 3) сохранение терпимости до определенного времени, пока у католиков нет объективных возможностей для ликвидации «ереси»⁶³.

Последний подход польские исследователи З. Огоновский и Я. Тазбир определяют как господствующий в рамках контрреформационной мысли Речи Посполитой, отметив его близость к умеренным западноевропейским концепциям (М. Беканус, Ж. Молина)⁶⁴. Другой польский исследователь – Р. Костельный считает противоречия в контрреформационной стратегии отношения к иноверцам результатом дихотомии, присущей самому морально-религиозному учению посттридентского католицизма, который характеризовался одновременно жестким осуждением иноверия и усилением акцента на нравственных добродетелях в человеческой жизни⁶⁵.

Можно, таким образом, сделать вывод о том, что в рамках контрреформационной мысли Речи Посполитой при неоднородности взглядов в контексте стратегии отношения к иноверцам господствовало неприятие радикальных форм религиозного насилия, практиковавшегося в странах Западной Европы, а также согласие на неофициальное признание религиозной терпимости как временной данности. До середины XVII в. требования контрреформационной мысли были преимущественно следующие: придание преимущества католической шляхте на участие в общественно-политической жизни; полное восстановление компетенции духовных судов по делам «ереси»; ликвидация некатолических культов в королевских

⁵⁹ Skarga P. Upominanie do ewangelików... S. 3.

⁶⁰ Tarnowski S. Pisarze polityczni... S. 32.

⁶¹ Wujek J. O kościele Pana Chrystusowym prawdziwym... S. 86–87.

⁶² Białobrzeski M. Postilla orthodoxa... Cz. 1. S. 253, 255; Śmigiecki M. Absurda synodu Toruńskiego... S. 21.

⁶³ Skarga P. Proces konfoederatyei... K. 7.

⁶⁴ Ogonowski Z. Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku. Warszawa, 1958. S. 276–277; Tazbir J. Państwo bez stosów: Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVII wieku. Warszawa, 1961. S. 186; Idem. Piotr Skarga: Szermierz kontrreformacji. Warszawa, 1983. S. 180–183.

⁶⁵ Kościelny R. Problem tolerancyjności kontrreformatorów w Rzeczypospolitej na przełomie XVI i XVII wieku. Szczecin, 1997. S. 110–114.

городах; реституция имущества Католической Церкви в частных владениях некоей шляхты и в городах Королевской Пруссии.

В контрреформационной мысли использовался дифференцированный подход к различным религиозным направлениям. Наиболее негативное отношение демонстрировалось в отношении постреформационных учений. Утверждалось, что «еретики» заслуживают наибольшего наказания в силу того, что они являются отступниками от «истинной Церкви» и претендуют на конкуренцию с нею в отличие от иудеев и мусульман. С конца XVI в. главным объектом нетерпимости стали «Польские и Литовские братья». Их критике были посвящены специальные труды П. Скарги, М. Смиглевского, И. Поводовского, К. Вильковского, М. Лаща. Главной идеей при этом стало отрицание христианского характера учения «Польских и Литовских братьев»⁶⁶. Антитринитаризм рассматривался как логическое завершение «отступничества» реформаторов, приближение к исламу и иудаизму, источник атеизма, антигосударственное, антисоциальное и аморальное учение. С начала XVII в. контрреформационные деятели вели борьбу на сеймах за лишение «Польских и Литовских братьев» прав «диссидентов». Особой нетерпимостью в их отношении отличались труды М. Циховского, который обвинял антитринитариев в поклонении дьяволу и государственной измене⁶⁷.

Неоднозначный характер носило отношение к Православной Церкви. До конца XVI в. о ней вспоминалось лишь эпизодически, что было обусловлено традицией мирных взаимоотношений двух конфессий, а также большей актуальностью полемики с протестантами. В отношении Православной Церкви разрабатывался проект унии, содержащий в себе определенный компромисс. До конца XVI в. были выделены в связи с этим два подхода: С. Ожеховского (в рамках его подхода признавалась правоверность православных и главная проблема виделась в организационном объединении ее с Римской Церковью) и С. Гозия (согласно его подходу уния рассматривалась в смысле обращения «схизматиков» по модели обращения «еретиков») ⁶⁸. В 1577 г. появилась работа П. Скарги «О единстве Церкви», в которой он подробно рассматривал кризисное состояние Православной Церкви, проникновение в ее учение и культ заблуждений и предлагал в качестве единственного выхода из сложившейся ситуации присоединение к Католической Церкви при сохранении отличий в обрядовой сфере⁶⁹.

После заключения Брестской унии установки П. Скарги взяли на вооружение униатские элиты. Неопределенность правового статуса Православной Церкви до

⁶⁶ Skarga P. Proces konfoederatcy... K. 16; Śmiglecki M. Nowe monstra nowego arianizmu // *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*. Cz. 1. / wybrał, oprac. wstępem i przypisami Z. Ogonowski. Warszawa, 1979. S. 623–626; Tazbir J. Dzieje polskiej tolerancji... S. 586–589.

⁶⁷ Cichowski M. Argumenty i racje za szybkim egzekwowaniem konstytucji antyarianiskiej // *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*. Cz. 1. S. 574–582.

⁶⁸ Rechowicz M. Teologia pozytywno-kontrowersyjna: szkoła polska w XVI w. // *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. T. 2: Od Odrodzenia do Oświecenia. Cz. 1: Teologia humanistyczna. Lublin, 1975. S. 57, 63–64.

⁶⁹ Скарга П. О единстве Церкви Божией под одним пастырем и о греческом от этого единства отступлении // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 2. (РИБ. Т. 7).

1632 г., эскалация напряженности в отношениях между униатами и православными обусловили острый характер полемики между ними. Римо-католические и униатские деятели указывали на нелегитимный характер деятельности Православной Церкви. Униатский полемист К.Т. Скупеньский говорил о наличии противоречия между совершением православного культа и правом Речи Посполитой⁷⁰. Против православных выставлялись обвинения в разжигании социальной напряженности и оказании поддержки внешним врагам государства (особенно после посвящения Иерусалимским Патриархом иерархии в 1620 г.)⁷¹. Кроме того, православные обвинялись в союзе с «еретиками» и рецепции их взглядов⁷².

Отношение к нехристианским исповеданиям (иудеям и мусульманам) отличалось относительной терпимостью. Они рассматривались как неизбежное зло; отмечался относительно устойчивый характер взаимоотношений с нехристианами в общественной практике ВКЛ и Королевства Польского на протяжении длительного времени. Однако нарастание элементов интолерантности в рамках контрреформационного движения вызвало некоторое ухудшение отношений к ним в начале XVII в. Виленский каноник П. Чижевский в работе «Альфуркан татарский» критически оценивал политику властей Речи Посполитой в отношении мусульман и призвал, лишив их привилегий, принудить к переходу в католицизм⁷³. Появились обвинения мусульман и иудеев в сотрудничестве с «нечистой силой». Однако в целом отношение к нехристианам не приобрело радикальных агрессивных черт. Соответственно «тумульты» против них со стороны католического сообщества не имели такого масштаба, как погромы протестантов или столкновения униатов с православными после Брестской унии.

Таким образом, контрреформационное движение в Речи Посполитой репрезентировало подход, для которого характерна критическая рефлексия идей толерантности. Данный подход основывался на рецепции постулатов посттридентской католической доктрины. Главным его направлением выступала критика юридического санкционирования религиозной толерантности с помощью теократической идеи «капланского королевства». Вместе с тем специфика заключалась в отсутствии радикальных интенций агрессивности, характерных для контрреформационной

⁷⁰ Skupieński K.T. Rozmowa albo rellatia rozmowy dwoch Rusinów schizmatyka z unitem o rozmnożeniu wiary katolickiey o Patryarchacie Carogrodzkim, o schizmatach, o soborach, o uniey, o chrzcie Rusi, o wolności duchowieństwa Ruskiego, y insze miscellania. 1634 // Архив Юго-Западной Росії, издаваемый Временною комиссією для разбора древних актов. Ч. 1. Т. 8. Вып. 1: Памятники литературной полемики православных с протестантами и латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол. Киев, 1914. С. 732.

⁷¹ Sowita wina – сочинение, изданное латино-униатами в 1621 г. // Архив Юго-Западной Росії, изд. Временною комиссією для разбора древних актов. Ч. 1. Т. 7: Памятники литературной полемики православных южно-русцев с латино-униатами. Киев, 1887. С. 443, 485–486, 490–507.

⁷² Антиризис, или Аполוגія против Христофора Филалета // РИБ. Т. 19: Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 3. С. 519–520; Лист Ипатія Потєя к князю К.К. Острожскому 3 іюня 1598 г. // Там же. С. 1007–1010; Крєвза Л. Оборона унії... С. 285–286; Унія в документах / сост. В.А. Теплов, З.И. Зув. Мн., 1997. С. 113–118; Skupieński K.T. Rozmowa... С. 722–723.

⁷³ Czyżewski P. Alfurkan tatarski prawdziwy: na czterdzieści części podzielony, który zamyka w sobie początki tatarskie y przygnanie ich do Wielkiego Księstwa Litewskiego. [Wilno], 1616. S. 33–37.

мысли Западной Европы, а также в согласии на неофициальное признание относительной религиозной терпимости как временной данности. Рассматриваемый подход отражал границы теоретического отрицания толерантности в условиях ее фактического, хотя и ограниченного функционирования.

Проблема толерантности в протестантской мысли

Основополагающие принципы реформационных учений, такие, как оправдание исключительно личной верой, провозглашение Священного Писания единственным авторитетным источником сакральных знаний, всеобщее священство, предполагающее возможность понимания и толкования Библии каждым верующим, имплицитно содержат в себе элементы религиозного свободомыслия и мировоззренческого антиавторитаризма. Идеологи Реформации М. Лютер, У. Цвинли, Ж. Кальвин и другие акцентировали сущностное различие двух измерений человеческого бытия: «внутреннего человека» и «внешнего человека». Первое измерение проявляется в персоналистских отношениях человека и Бога. Второе измерение находит свое отражение в общественных связях и отношениях, организуемых и регулируемых прежде всего государством. В трудах идеологов Реформации подчеркивался авторитет государственной власти. Ж. Кальвин усматривал присутствие Бога в реализации светской власти, а поэтому обязанность выполнять ее постановления приравнивал к исполнению Божественных императивов⁷⁴.

В то же время на раннем этапе Реформации обосновывалась недопустимость вмешательства со стороны государства в сферу религии, отражающей измерение «внутреннего человека». М. Лютер декларировал наличие границы, которую не может перейти никакая государственная власть: «Светская власть имеет законы, распространяющиеся не далее тела и имущества и того, что является внешним на земле. Над душой же Бог не может и не хочет позволить властвовать никому, кроме Себя Самого»⁷⁵. Признание истины, по его мнению, зависит исключительно от интернализованного личного решения. Вероисповедание, принятое под влиянием принуждения, является имитацией подлинной веры, свидетельством формализации и деградации религиозной жизни. Лютер утверждал действенность только «духовного меча» в сфере «внутреннего человека»: «Здесь должно сражаться слово Божие; если оно в данном случае ничего не решит, то не решит этого и светская власть, даже если наполнит мир кровью»⁷⁶. В связи с этим единственным допустимым средством религиозного обращения признавалась пропагандистская деятельность. В 20-х гг. XVI в. М. Лютер призывал к терпимости в отношении не только «еретиков», но и мусульман и иудеев.

В ранний период своей деятельности Ж. Кальвин также выступал противником религиозной нетерпимости. В своей главной работе – «Наставление в христи-

⁷⁴ *Calvinus I.* O zwierzchności świeckiej według Pisma Świętego opisanie. [Kraków], 1599. S. 4.

⁷⁵ *Лютер М.* О светской власти // *Лютер М.* Избранные произведения. М.; СПб., 1994. С. 146–147.

⁷⁶ Там же. С. 147–149, 152.

анской вере» – он, по сути, постулировал принцип свободы совести⁷⁷. Ж. Кальвин актуализировал радикальное отрицание насилия как социального явления: «Нам в принципе запрещены всякое насилие, покушение и вред, вызывающие телесные страдания ближнего»⁷⁸.

Подобный подход эксплицирует следующие выводы: автономное существование религиозных институтов в государстве; свобода интерпретации Священного Писания, его публичного толкования и обсуждения в рамках христианской общины; право и даже обязанность ненасильственного сопротивления государственной власти в случаях ее вмешательства в сферу религиозной совести. Данные выводы по сути содержат в себе признание ценности религиозной толерантности.

Постепенно в ходе конфессионализации и институционализации протестантизма идеологи его основных течений отказывались от признания принципов толерантности и одобряли применение принуждения в отношении иноверцев. Так, М. Лютер, используя светских протестантских князей как важный фактор укрепления и распространения Реформации в Германии, в итоге признал их право на господство в организационной структуре Церкви и контроль за сохранением правопорядка в обществе. С конца 20-х гг. он призывал государственную власть к депортации представителей иных вероисповеданий и обосновывал необходимость жестких санкций для анабаптистов, вплоть до смертной казни⁷⁹. Вместе с тем прямо свобода вероисповедания не отрицалась, а интерпретировалась в качестве «частной свободы веры», допускавшей для иноверцев право исповедовать собственные религиозные убеждения в частном порядке без публичной демонстрации, а также при условии обязательного участия в культе «истинной» конфессии.

Существенная роль государственной власти в системе религиозных отношений постулировалась также в учении швейцарских реформатских Церквей. Ж. Кальвин в своих трудах, несмотря на акцентуацию различия между «Царством Божиим» и «земным правительством», постулировал право и даже обязанность государственной власти осуществлять контроль в сфере религиозных отношений. Среди основных ее обязанностей указывалась необходимость того, чтобы «идолопоклонство, клятвопреступление, святотатство, кощунство и другие грехи против истинного благочестия между людьми не распространялись»⁸⁰. Фактически это означало необходимость укрепления реформированного вероисповедания в качестве господствующего и использования средств принуждения в отношении иноверцев. При этом функция определения того, какое учение является еретическим, придавалась реформатской Церкви. Государственная власть должна была использовать соответствующие средства в сфере религиозной, а также моральной жизни, опираясь на решения Церкви⁸¹.

⁷⁷ Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. Т. 2. Кн. 3. М., 1998. С. 294.

⁷⁸ Там же. Т. 1. Кн. 1–2. М., 1997. С. 403.

⁷⁹ Ogonowski Z. Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku... S. 153; Völker K. Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation. Leipzig, 1912. S. 81–94.

⁸⁰ Calvinus I. O zwierzchności świeckiej według Pisma Świętego opisanie... S. 4.

⁸¹ Lehmann J. Konfesja Sandomierska na tle innych konfesji w Polsce XVI wieku... S. 293.

Ж. Кальвин в 1554 г. сформулировал ряд тезисов, направленных против религиозной терпимости: терпимость в отношении «ереси» равнозначна признанию того, что в «ереси» могут содержаться элементы истины; терпимость ставит под сомнение авторитет религии; религиозная терпимость оскорбляет Божественное достоинство⁸².

Вместе с тем Ж. Кальвин поднял вопрос об отношении к государственной власти, которая не выполняет обязанностей по поддержке «истинного» вероучения. Подобная власть провозглашалась тиранией, которую Бог допускает в качестве наказания за грехи. Косвенно признавалась возможность неповиновения подобной власти, однако о ее форме не давалось никаких конкретных указаний. Главным мотивом выступало обращение к провиденциалистскому вмешательству Бога: «... [Бог] из своего народа или из своих слуг избирает некоторых мстителей и приказывает им покарать злую власть и освободить угнетенный народ...»⁸³ В дальнейшем данная идея была развита французскими гугенотами, обосновывавшими право на вооруженное сопротивление и убийство монарха в случаях нарушения Божественного права.

В доктрине веры швейцарских реформатских Церквей «Гельветическая конфессия», написанной лидером цюрихских реформатов Генрихом Буллингером и изданной в 1566 г., в главе 30 анализировались взаимоотношения государства и религиозных институтов. Наряду с обоснованием авторитета государственной власти в данном документе упор делался на ее обязанностях, важнейшей из которых провозглашалось сохранение общественного мира. Однако выполнение данной обязанности возможно только для «благочестивой» и «богобоязненной» власти, которая «распространяет Божественную истину и ее заповеди», «искореняет фальшивые культы и идолопоклонничество». Функциями государственной власти признавались защита «истинного» вероучения, преследование «еретиков» (конкретные методы их наказания, однако, не указывались). Вместе с тем в данном труде ничего не говорилось об отношении к «безбожной» власти⁸⁴.

Таким образом, в западноевропейской протестантской мысли до середины XVI в. шла эволюция от признания ценности религиозной терпимости к постулированию необходимости вмешательства государственной власти в сферу религиозных отношений с целью укрепления «истинной веры» и подавления иноверцев.

Выработанные в дискурсе западноевропейской Реформации подходы к проблеме толерантности были заимствованы представителями протестантской мысли ВКЛ, а также Королевства Польского с учетом, однако, социально-политической и социально-культурной ситуации, сложившейся в Речи Посполитой во второй половине XVI – первой половине XVII в. Протестантизм в ВКЛ и Королевстве

⁸² *Ogonowski Z. Z Zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku...* S. 189–190.

⁸³ *Calvinus I. O zwierzchności świeckiej według Pisma Świętego opisanie.* S. 29.

⁸⁴ *Confessio helvetica posterior von 1562 // Müller E.F. Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche: die autenthischen texte.* Leipzig, 1903. S. 220–221; *Das zweite helvetische Bekenntnis: Confessio Helvetica Posterior / verfasst H. von. Bullinger; ins Deutsche übertragen W. von Hildebrandt, R. Zimmermann.* 4. durchgesehene Auflage. Zürich, 1967. S. 136–137.

Польском был представлен в рамках трех направлений: Евангелическо-лютеранская Церковь, Евангелическо-реформационная (Кальвинистская) Церковь, Церковь «чешских братьев».

В рамках эволюции подходов к проблеме толерантности в протестантской религиозно-философской и социально-политической мысли Речи Посполитой рассматриваемого периода можно выделить два основных этапа:

1540-е гг. – 1573 г. и

1573 г. – середина XVII в.

Специфика первого этапа определяется следующими чертами: отсутствие юридически закреплённого статуса реформационных религиозных групп; процесс быстрого присоединения к Реформации крупных магнатов и шляхты; фактическая толерантность в отношении реформационной шляхты; незавершённость процессов конфессионализации и неопределённость отношений между отдельными реформационными группами; проведение широкой общественной дискуссии по поводу планов созыва «национального собора» в условиях кризиса Католической Церкви. Протестанты стремились использовать подобные планы в качестве потенциального инструмента общегосударственной Реформации, в связи с чем разрабатывались многочисленные проекты будущей «национальной конфессии». Важную роль в формировании протестантского подхода сыграла также складывавшаяся в этот период шляхетская идеология, в рамках которой свобода вероисповедания рассматривалась как специфическая шляхетская привилегия.

Отношение к проблеме толерантности в протестантской мысли данного периода отражено в двух основных формах:

- 1) сеймовые проекты и выступления представителей протестантской шляхты;
- 2) теологические труды.

Евангелическая шляхта впервые высказала свои требования в сфере религии на коронном сейме 1548 г. Решением коронного сейма 1552 г. в результате энергичных действий шляхты была приостановлена духовная юрисдикция по делам «ереси», которая была окончательно отменена в 1563 г. Согласно Виленскому привилею 1563 г., произошло политическое уравнивание в правах всей христианской шляхты в рамках ВКЛ. На коронном сейме 1555 г. король согласился на сохранение фактической толерантности в отношении шляхты «до созыва собора».

В сеймовых выступлениях преимущественно польской шляхты, которая в этом отношении поддерживалась протестантской шляхтой ВКЛ, содержались следующие идеи: идея разграничения функций государственных и религиозных институтов при приоритете государственной власти. На коронном сейме 1555 г. послы утверждали, что право осуждения на смерть и лишения титула шляхтича принадлежит исключительно королевскому суду, в том числе по делам, связанным с религиозными преступлениями⁸⁵; идея несовместимости особых прав католического духовенства с общегосударственным законодательством. В наиболее радикаль-

⁸⁵ Dzienniki sejmów walnych koronnych za panowania Zygmunta Augusta króla polskiego, W.X. Litewskiego 1555–1558 w Piotrkowie złożonych / wyd. br. Lubomirskich. Kraków, 1869. S. 11–12.

ной форме этот тезис был представлен на коронном сейме 1558 г., где был оглашен проект удаления католических бискупов из Сената. Главным аргументом при этом выступало указание на то, что духовенство, признавая своим главой Римского Папу, служит иноземным, а не внутригосударственным интересам⁸⁶; идея «свободы проповеди Слова Божия», что фактически предусматривало толерантность в отношении различных идейных направлений в рамках христианства. Впервые данный лозунг появился на коронном сейме 1548 г.⁸⁷ Вместе с тем по мере укрепления реформационного движения выявлялся ситуативный характер данного требования. На Парчевском коронном сейме 1564 г. евангелическая шляхта выступила с инициативой изгнания антитринитариев, указав на возможные негативные социальные последствия их вероучения.

Характерной чертой протестантской сеймовой мысли является сословная направленность. На коронном сейме 1555 г. евангелическая шляхта предлагала закрепить за собственниками в частных владениях право установления религиозного культа по собственному усмотрению при сохранении частной свободы вероисповедания⁸⁸. По сути это означало установление принципа «чья власть, того и религия». На сейме 1556/1557 г. данный принцип, закрепленный в Германии Аугсбургским религиозным миром 1555 г., презентовался как образец решения межконфессиональных конфликтов⁸⁹. Характерными чертами сеймовой мысли выступали также компромиссность, обусловленная социально-политическими факторами, а также указание на временность предлагаемых проектов – «до созыва собора».

Несколько иначе проблема толерантности рассматривается в теологических произведениях раннего этапа Реформации. К числу крупнейших протестантских мыслителей данного периода относятся Ян Секлюциан, Ян Лаский, Якуб Пшилуский, Николай Радзивилл Черный, Симон Зак, Мартин Кровицкий, Станислав Лютомирский, Станислав Сарницкий, Якуб Немоевский.

В 50–60-х гг. XVI в. в протестантской теологической мысли преобладали элементы интолерантности. В основе их лежало убеждение в абсолютной истинности реформационного учения, которое полностью соответствует Священному Писанию и восстанавливает традиции апостольской Церкви, деформированные в средневековом католицизме. Соответственно все другие учения провозглашались «еретическими». Основными объектами теологической нетерпимости стали католики и антитринитарии. Наиболее суровые инвективы звучали в адрес Папы Римского. Использовалось широко распространенное сравнение Папы с Антихристом.

Для теологической мысли характерно акцентирование авторитета государственной власти. Подчеркивалась обязанность подданных подчиняться всем рас-

⁸⁶ Ibid. S. 195–207.

⁸⁷ Zakrzewski W. Powstanie i wzrost reformacji w Polsce: 1520–1572. S. 246.

⁸⁸ Dzienniki sejmów walnych koronnych za panowania Zygmunta Augusta króla polskiego, W.X. Litewskiego 1555–1558 w Piotrkowie złożonych... S. 15–16.

⁸⁹ Diariusz sejmu walnego Warszawskiego z roku 1556/7 / wyd., wstęp S. Bodniaka. Kórnik, 1939. S. 30.

поряжениям светской власти, за исключением тех, которые противоречили Священному Писанию⁹⁰.

Вместе с тем подчеркивалась необходимость для государственной власти использовать механизмы принуждения с целью установления в обществе «истинной религии». Авторы различных теологических произведений призывали короля принять «истинную, апостольскую» веру и привести к ней подданных. Обязанностью монарха провозглашалось искоренение «фальшивых культов», под которыми понималось иноверие⁹¹. Я. Пшилуский считал необходимым сохранение карательных санкций в отношении «действительных еретиков», принятие которых должно быть прерогативой светской власти⁹².

В теологических трудах делались попытки провести функциональное разграничение духовной и светской власти. По мнению кальвинистского деятеля Мартина Кровицкого, позднее примкнувшего к антитринитаризму, функции религиозных институтов должны ограничиваться сферой духовного воспитания, в то время как установление основных правил, регулирующих общественную, в том числе и религиозную, жизнь, – прерогатива государства⁹³. Вместе с призывами к монарху важную роль играли также обращения к влиятельным польским и великокняжеским магнатам с целью заручиться их поддержкой в проведении Реформации.

В 1564 г. протестантская шляхта выступила на коронном сейме с инициативой изгнания антитринитариев за пределы государства, указав при этом на опасные социальные последствия их учения. В контексте данного проекта С. Сарницкий призывал короля защитить реформированную Церковь от «очень вредных ошибок и ересей Джентилевых»⁹⁴. На синодах, как правило, рекомендовалось принудительное крещение и воспитание в протестантском духе детей католиков, бывших подданными евангелической шляхты.

Наиболее концентрированно идея проведения Реформации с помощью государственной власти представлена в творчестве крупнейшего польского протестантского теолога Яна Лаского. В письмах к королю, Сенату и шляхте Польского королевства он призывал господствовавшие сословия к поддержке Реформации. В проекте церковной реформы «Форма и порядок церковного устройства», присоединенном к этим письмам, Я. Лаский открыто провозгласил главной целью «уничтожение в крае антихристовой тирании и возрождение в нем Царства Божия с его

⁹⁰ Confessio, to iest Wyznanie wiary, nauki y nabożeństwa Krześciańskiego... w Widniu lata 1535 podana a teraz... Zygmuntowi Augustowi... krolowi polskiemu od niektorych panow... ofiarowana... Krakow, 1563. K. 90–94; *Krowicki M.* Obrona nauki prawdziwej. Pińczow, 1560. K. [8]; *Lutomirski S.* Confessio, to jest wyznanie wiary. Królewiec, 1566. K. d3–d4; *Lehmann J.* Konfesja Sandomierska na tle innych konfessji w Polsce XVI wieku... S. 293–296.

⁹¹ Два listy łacińskie A. Lipomana i M. Radziwiłła / przekł. M. Reja; wyd. z pierwodruku 1559 r. I. Chrzanowski. Warszawa, 1905. S. 22, 32; *Krowicki M.* Chrześcijańskie a żałobliwe napominanie / oprac. B. Otwinowska i J. Tazbir. Warszawa, 1969. S. 9–13; *Wawrzyniec z Przasnysza.* Nauka o prawdziwej y o fałszywej pokucie... [Pińczów], 1559. Przedmowa.

⁹² *Sobociński W.* Elementy tolerancji i nietolerancji religijnej w doktrynie Jakuba Przyłuskiego... S. 209.

⁹³ *Krowicki M.* Chrześcijańskie a żałobliwe napominanie... S. 11–12; *Idem.* Obrona nauki prawdziwej... K. [4].

⁹⁴ *Samicki S.* O uznaniu Pana Boga wszechmogącego troje kazania. Kraków, 1564. K. a2.

учением»⁹⁵. Вместе с тем в письмах к Сенату и шляхте высказывалось негативное отношение к стихийности шляхетской Реформации, «полной свободе» в делах веры, несущей опасность для «истины»⁹⁶. По мнению Я. Лаского, Реформация должна приобрести организованный характер на основе единого вероисповедания и культа, что возможно только при ее общегосударственной реализации. Модель взаимоотношений государственной и светской власти польского реформатора основывалась на идеях западноевропейских реформатских теологов и предусматривала тесное взаимодействие «политического меча» и «духовного меча». Государственная власть выступала гарантом порядка и благочестия в Церкви, несла ответственность за распространение в государстве «истинной веры» и ликвидацию «идолопоклонничества». Духовная власть должна была предупреждать государственных руководителей о недопустимости использования власти за рамками установленной компетенции и каких-либо действий вопреки «истинному благочестию» и «истинному божественному культу»⁹⁷. Вместе с тем об отношении к светской власти, нарушавшей права «истинной веры», в творчестве Я. Лаского, как и других представителей протестантской теологической мысли раннего периода Реформации, ничего не говорилось.

Несколько отличалась в этом плане только позиция «Чешских братьев». Представители данной религиозной группы не являлись сторонниками активного вмешательства государства в сферу религии и были удовлетворены сохранением фактической толерантности в государстве. Так, на коллоквиуме в Буженине, организованном 16 июня 1561 г. с участием кальвинистов и «Чешских братьев», последние осудили практику принудительного обращения в католическую веру и насильственного закрытия католических культовых сооружений в имениях протестантской шляхты, защищали принцип добровольного принятия веры⁹⁸.

В конце 60-х гг. в условиях начавшегося контрреформационного движения протестанты попытались консолидировать различные евангелические направления в рамках Речи Посполитой. 9–15 апреля 1570 г. в Сандомире состоялся объединенный Синод лютеран, реформатов и «Чешских братьев» из Польши и ВКЛ. На этом Синоде малопольские реформаты пытались утвердить в качестве общепротестантской вероучительной доктрины Сандомирскую конфессию, которая представляла собой переведенную на польский язык и несколько видоизмененную Гельветическую конфессию. Однако из-за сопротивления лютеран Сандомирская конфессия не была поддержана; Синод ограничился декларацией политического союза между тремя протестантскими течениями.

Между тем текст Сандомирской конфессии можно рассматривать как последнюю попытку протестантских сообществ инициировать созыв «национального со-

⁹⁵ Łaski J. Forma i całkowity porządek kościelnego posługiwania / przetłum. z łac. T. Płóciennik; przedmowa; pod red. J. Maciuszko. Warszawa, 2004. S. 50.

⁹⁶ Łaski J. Listy trzy wielce czytania godne o dobrym i prawidłowym sposobie urzędzenia Kościołów / przetłum. z łac. T. Płóciennik. Warszawa, 2003. S. 75–78, 84–88.

⁹⁷ Kowalska H. Działalność reformatorska Jana Łaskiego w Polsce 1556–1560... S. 41.

⁹⁸ Akta synodów różnowierczych w Polsce. T. II (1560–1570) / oprac. M. Sypałyło. Warszawa, 1972. S. 101, 104.

бора» с целью проведения общегосударственной Реформации в Речи Посполитой. По вопросу о религиозной толерантности в Сandomирской конфессии повторяются тезисы Г. Буллингера о том, что светская власть может эффективно выполнять свои функции только в том случае, если она является «благочестивой», использует свои механизмы для распространения и обеспечения доминирующего положения «истинной веры». «Благочестие» государственной власти усматривалось в борьбе с «фальшивыми культами» и «идолопоклонничеством», в наказании «еретиков» как государственных преступников⁹⁹. О практических методах борьбы с иноверцами, а также об отношении к «неблагочестивой» власти указаний нет.

В рассматриваемой конкретно-исторической ситуации польские и великокняжеские протестанты не имели сил для реализации своих социально-политических планов. Предложенный протестантскими послами на Вальном сейме 1570 г. проект «Способ соглашения между духовным и светским станами», главными элементами которого выступали свобода вероисповедания для представителей протестантских учений, объединенных Сandomирской унией, независимо от сословной принадлежности, и право шляхты на введение по собственному усмотрению в своих владениях культа, поддержан не был¹⁰⁰.

Таким образом, можно выделить основные идеи, характеризующие концептуальный подход к проблеме толерантности в протестантской мысли на раннем этапе Реформации:

- 1) акцентирование теологической нетерпимости по отношению к иноверцам;
- 2) постулирование права государственной власти на установление официальной конфессии;
- 3) обоснование права государственной власти использовать инструменты принуждения для ликвидации учений и культов, противоречащих евангелическому вероисповеданию.

Можно сделать вывод о том, что в целом сеймовые протестантские проекты «свободы веры» могут рассматриваться как временная программа-минимум, в то время как программой-максимум выступало принятие протестантской конфессии в качестве официальной. На данный факт открыто указывает М. Кровицкий¹⁰¹. Это свидетельствует об исключительно инструментальном понимании толерантности в данный период, характерном для большинства протестантских сообществ Европы.

На протяжении последней трети XVI и в XVII в. шло постепенное ослабление позиций протестантизма в общественно-политической и культурной жизни Речи Посполитой. В то же время гражданские и политические права протестантской шляхты нашли свое юридическое подтверждение в акте Варшавской конфедерации 1573 г. Соответственно шла трансформация подхода к проблеме толерантности в протестантской мысли в направлении провозглашения ценности религиозной то-

⁹⁹ Konfesja Sandomierska / transkrypcja i komentarz językowy K. Długosz-Kurczabowej; pod red. W. Kriegseisena. Warszawa, 1995. S. 236–238.

¹⁰⁰ Pirożyński J. Sejm Warszawski r. 1570... S. 33–35; Śmietana A. Zabiegi protestantów polskich o uzyskanie równouprawnienia przed śmiercią Zygmunta Augusta... S. 284–288.

¹⁰¹ Krowicki M. Chrześcijańskie a zaśobliwe napominanie. S. 16–17.

лерантности. Существенным фактором при этом выступали совместные действия кальвинистов, лютеран и «Чешских братьев» с антитринитариями и православными против наступления контрреформационного католицизма в парламентских и судебных учреждениях Речи Посполитой. Защита акта Варшавской конфедерации и борьба за обеспечение гарантий ее функционирования стали основной темой многочисленных сеймовых проектов и анонимных произведений, возникших в протестантских кругах в последней четверти XVI – начале XVII в. Тематически к ним примыкают теологические труды Эразма Гличнера, Гжегожа из Жарновца, Андрея Волана, Павла Гилёвского, Криштофа Краиньского, Анджея Пражмовского и т.д. Кроме того, проблема толерантности нашла отражение в актах Синодов реформационных конфессий.

При решении проблемы толерантности использовались три главных аспекта: легитимистский (правовой), политико-прагматический и морально-религиозный.

В рамках легитимистского аспекта акцентировались ссылки на правовые акты Речи Посполитой, законодательно гарантировавшие религиозную терпимость. Важнейшим из них являлся акт Варшавской конфедерации, подтвержденный королевскими присягами. Данному акту придавалось особое значение как результату разумных государственных реформ, проведенных в условиях шляхетской демократии. Ссылками на авторитет Варшавской конфедерации протестантские авторы отвергали юридическую правомочность средневековых постановлений королей и великих князей, устанавливавших господство католицизма¹⁰².

Огромное значение в системе теоретической аргументации идей религиозной толерантности принадлежит политико-прагматическому аспекту. Религиозная нетерпимость рассматривалась как источник социальных конфликтов, в том числе гражданских войн. Религиозный мир провозглашался меньшим злом в сравнении с конфронтацией, приводившей к войнам, сопровождавшимся разгулом жестокости, падением нравов и другими негативными последствиями. В качестве ярких примеров можно привести религиозные войны XVI в. во Франции и Нидерландах.

Истоки заключения религиозного мира наподобие Варшавской конфедерации усматривались еще в библейских соглашениях Патриархов с соседними народами. Э. Гличнер провел параллели между «конфедерацией» римского императора Кон-

¹⁰² Krótki respons na Dyskurs przeciwko konfederacyjej przedrukowany [po 1607] // *Korolko M.* Klejnot swobodnego sumienia: Polemika wokół Konfederacji Warszawskiej w latach 1573–1658. Warszawa, 1974. S. 381–382; Obrona przeciw procesowi konfederacyjej teraz pod sejmem krakowskim wydanemu, w której jest jasne okazanie, że ewangelicy konfederacyjej się upominając nie żadnej innszej rzeczy żądają i pragną, jedno samego pokoju [1595] // *Korolko M.* Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół Konfederacji Warszawskiej w latach 1573–1658. Warszawa, 1974. S. 269–270; Oliwka pokój niosąca posłana do jasnie wielmożnego pana Adama Gorajskiego z Goraja od pewnego przyjaciela I.C.M. 1597 // *Ibid.* S. 337–338, 355; Przestroga i obrona do wszystkich obywatelów Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego uczyniona imieniem wszystkich ewangelików w tej szynkiej Koronie zamykających się, ku oczyszczeniu ich niewinności i potwarzy zniesieniu służąca, naprzeciwko tym wszystkim, którzy Proces z konfederacyją, pokój pospolity warującą, dla prywaty swej nierychło się ozwawszy umorzyć i zniszczyć usiłują. 1597 // *Ibid.* S. 324–325; Respons krótki na Deklaracyją nowego prawa konfederacyjej. 1615 // *Ibid.* S. 403, 410; Respons w porywczą dany na Upominanie do ewangelików o zburzeniu zboru Krakowskiego i na Przestrogę do katolików od kogoś uczynioną w roku 1592 // *Ibid.* S. 228–229.

стантина (Медиоланский акт 313 г.) и Варшавской конфедерацией¹⁰³. Приводились также примеры заключения религиозного мира в более близкие времена. Главная цель подобных исторических экскурсов – подтверждение факта, что конфедерация в качестве межконфессионального мира выступала фактором и условием общественного спокойствия и благосостояния, что религиозные отличия не приводили с необходимостью к конфликтам.

Значительную роль в протестантской литературе имело указание на свободу вероисповедания как на своеобразную шляхетскую привилегию, что было одним из показателей специфики статуса господствующего в Речи Посполитой сословия. При этом критика Варшавской конфедерации расценивалась как покушение на основы государственно-политического строя, как угроза установления абсолютизма. Постепенно в протестантской мысли формировался образ Речи Посполитой как опоры мира и свободы в Европе, гарантом чего в значительной степени выступал акт Варшавской конфедерации. Характерно при этом, что в некоторых протестантских трудах уникальность шляхетской демократии в Речи Посполитой, предусматривавшей свободу вероисповедания для шляхты, противопоставлялась религиозной нетерпимости не только в католических, но и в некоторых протестантских государствах: «...упаси нас, Боже, от такой неволи, ибо мы не в Женеве или Англии, а в свободной Польше»¹⁰⁴. Контрреформационное движение рассматривалось как чужеродное, грозящее разрушением основ социально-политического строя в угоду интересам Папства. Иезуиты обвинялись в разжигании социальной напряженности, деструктивной пропагандистской деятельности, политической беспринципности¹⁰⁵. В противовес этому подчеркивалась лояльность протестантских сообществ в отношении светской власти, а также искренность в стремлении к межконфессиональному миру¹⁰⁶.

В качестве прагматического аргумента в пользу толерантности акцентировалась специфика совести как духовного феномена. В труде «Защита против процесса конфедерации» утверждается, что религиозное принуждение может привести только к внешнему конформизму, но не в состоянии изменить сущность религиозных убеждений людей. По мнению автора произведения, если не удастся убедить людей

¹⁰³ *Gliczner E.* Appellatia która się popiera y z nowu wywodzi obrona dolożona confederatyei Kroliuestwa Polskiego, z okazaniem... że euangelicy auspurskiey confessiey... wszędzie w państwie korony Polskiej... słusznie... nauk Euangelii Christusowej uczą... Kroliewec, 1598. K. 17–27.

¹⁰⁴ *Przestroga i obrona do wszystkich obywatelów Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego...* S. 323.

¹⁰⁵ *Obrona przeciw procesowi konfederacyjej...* S. 282–283; *Respons w porywczą dany...* S. 219–221, 223–335, 239, 242.

¹⁰⁶ *Anonim* [W obronie pokoju między różniącymi w wierze] // *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku: 700 lat myśli polskiej*. Cz. 1. Warszawa, 1979. S. 488; *Grzegorz z Żarnowca*. Postilla abo wykłady ewangelij niedzielnych i świąt uroczystych... R. 1580, 1597. B.m.dr., 1864. S. XXVIII–XXXI; *Niemojewski J.* Apologia to jest dowody i obrona konfesji kościołów polskich. Kraków, 1572. S. 722–731; *Przestroga i obrona do wszystkich obywatelów Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego...* S. 326–327; *Respons w porywczą dany...* S. 233, 249.

в истинности определенных идей мирным путем, то «бессмысленно производить насилие, только убьешь и поневолишь тело, но наименее душу и разум»¹⁰⁷.

Противоречивым выступает рассмотрение морально-религиозного аспекта толерантности. С одной стороны, подчеркивались наличие абсолютно истинного, неоспоримого вероучения и необходимость противодействия иным учениям. С другой стороны, указывалось на противоречие между новозаветным этическим учением и использованием насилия в сфере религии. Главной задачей протестантских авторов являлось опровержение ярлыка «еретиков», который прикрепила к протестантам католическая пропаганда. При этом акцентировалось внимание на ортодоксальности евангелических учений, их согласованности с основными догматами, принятыми христианской Церковью в период первых Вселенских соборов. По мнению П. Гилевского, «...евангелики являются Божией Церковью, святой, всеобщей, апостольской...»¹⁰⁸.

Понятие «ереси», однако, сохраняло свои традиционные черты, рассматривалось как отступничество от Бога. Якуб Немевский определял ересь как ложную интерпретацию Священного Писания и отход от учения апостольской Церкви¹⁰⁹. Целесообразность преследования «еретиков» в принципе не отвергалась. Автор «Защиты мира...» заявлял, что никоим образом не отрицает необходимости карательных санкций в отношении носителей «подлинной ереси». Ссылаясь на высказывания швейцарского теолога Т. Безы, он подчеркивал недопустимость поклонения Богу «произвольным способом»¹¹⁰. Анонимный автор «Респонса...» заявлял: «Не делать поблажек, а карать нужно ереси и еретиков»¹¹¹.

Вместе с тем протестантская мысль данного периода репрезентировала идею о допустимости в борьбе с «еретиками» только «духовного меча», предусматривавшего наказание исключительно путем экскомуники. Механизм действия «духовного меча» иллюстрируется в труде «Оливка, несущая мир»: «... когда еретики настолько сильны, что с ними нельзя справиться, не подвергаясь опасности, воздерживайся от использования силы, потому что нужно их вначале победить в поле, прежде чем обвинять. Если они окажутся слабы, то прежде всего укажи им на их заблуждения и отдели от других граждан для того, чтобы они не могли губить других, а не для того, чтобы их погубить»¹¹². В этом контексте пояснялся тезис, что Варшавская конфедерация не способствует безнаказанности «ересей», поскольку не ликвидирует «духовный меч»¹¹³. В подтверждение приоритета «духовного меча» указывались евангельские требования любви к врагам, примеры толерантного отношения к инакомыслящим со стороны Христа и апостолов. Наиболее радикальная позиция в связи с этим представлена в творчестве реформатского деятеля из Торуня Ульрика

¹⁰⁷ Obrona przeciw procesowi konfederacyjej... S. 275.

¹⁰⁸ Gilowski P. Traktat albo krótkie okazanie o wierzeprawdziwej. B.m.dr., między 1580–1587. S. 44.

¹⁰⁹ Niemojewski J. Apologia... S. 73–84.

¹¹⁰ Anonim... S. 488–489.

¹¹¹ Respons w porywczą dany... S. 225.

¹¹² Oliwka pokój niosąca... S. 351.

¹¹³ Obrona przeciw procesowi konfederacyjej... S. 276.

Шобера. По его мнению, если теологи определенной конфессии уверены в своем совершенстве, «...а другие – нечистые и запачканные, не было бы их обязанностью смыть эту грязь и привести их к настоящей чистоте»¹¹⁴.

Другим аргументом в морально-религиозном аспекте выступало обращение к теории провиденциализма. Разделение людей на «верных» и «неверных» рассматривалось как Божественное установление, недоступное для человеческого разума, а поэтому попытки искоренения «неверных» в данном случае выступали как бунт против Бога. В связи с этим очень часто использовалась в качестве примера интерпретация евангельской притчи о пшенице и плевелах. В основном ее смысл сводится к тому, что «дело уничтожения плевел» подлежит Божественному суду¹¹⁵.

Важную роль играл анализ эволюции отношения протестантской мысли к конкретным вероисповеданиям. В трудах последней трети XVI в. католицизм характеризовался преимущественно как «ересь» и «идолопоклонничество». Нередко католическое духовенство сравнивалось с «лжепророками», которых предписано в Ветхом Завете карать¹¹⁶. Однозначно еретическим провозглашалось учение «Польских и Литовских братьев». В постановлениях синодов кальвинистов и «Чешских братьев» рекомендовалось сохранять мир с антитринитариями, но не поддерживать с ними тесных отношений. В обращении к протестантской шляхте предписывалось не допускать католическое духовенство в частные владения. В то же время рекомендовалась терпимость в отношении частного католического богослужения, подчеркивалось, что «проведение богослужения согласно вере есть дар Божий»¹¹⁷. Однако с конца XVI в. протестантские идеологи при сохранении обвинений Католической Церкви в деформации христианского учения перестали провозглашать католицизм непосредственно ересью, что было вызвано усилением контрреформационного движения. Появились даже попытки выделить общее в католическом и протестантском учениях¹¹⁸.

Социально-политические условия первой половины XVII в., содействовавшие осложнению положения всех некатолических конфессий в Речи Посполитой, вызвали некоторое изменение отношения к «Польским и Литовским братьям». С одной стороны, сохранялась теологическая нетерпимость к ним как к «еретикам», с другой – допускался политический союз с целью противостояния Контрреформации. Так, если в «Респонсе» (1592 г.) артикулировалось отмежевание от какого-

¹¹⁴ O przyczynach i środkach zaradczych przeciw waśniom i niesnaskom w sprawach religii. 1596 // *Korolko M.* Klejnot swobodnego sumienia: Polemika wokół Konfederacji Warszawskiej w latach 1573–1658. S. 299–302.

¹¹⁵ *Gliczner E.* Appellatia... K. 15; *Grzegorz z Żarnowca.* Postilla... S. 109; Krótki respons na Dyskurs przeciwko konfederacyjej... S. 384–385; Obrona przeciw procesowi konfederacyjej... S. 281; Oliwka pokój niosąca... S. 350.

¹¹⁶ Oliwka pokój niosąca... S. 353; *Prażmowski A.* O kościele Bożym i o znakach jego. Królewiec, 1585. S. 4.

¹¹⁷ Akta synodów różnowierczych w Polsce. T. III (Małopolska 1571–1632) / oprac. M. Sypały. Warszawa, 1983. S. 1; Akta synodów różnowierczych w Polsce. T. IV (Wielkopolska 1569–1632) / oprac. M. Sypały. Warszawa, 1997. S. 46–47.

¹¹⁸ *Anonim...* S. 477, 480–481; Zbiór wileński ewangelicki, przez rzymskie katoliki burzony, mordowany, palony // *Kosman M.* Protestanci i kontrreformacja: Z dziejów tolerancji Rzeczypospolitej XVI–XVII wieku. Wrocław: Warszawa: Kraków: Gdańsk, 1978. S. 150–151, 160.

либо сотрудничества с арианами, то в «Коротком респонсе на Дискурс против конфедерации» (1607 г.) уже указывалось на необходимость союза всех «диссидентских» групп для защиты закрепленных законом прав и свобод¹¹⁹. На выборном сейме 1632 г. протестантская шляхта во главе с Криштофом Радзивиллом не допустила принятия составленного католическим духовенством проекта Манифестации, в соответствии с которым за антитринитариями отрицалось право считаться христианами и пользоваться правами, предоставленными Варшавской конфедерацией. На выборном сейме 1648 г. лидер кальвинистской магнатории ВКЛ Януш Радзивилл, декларируя свое категорическое непринятие учения антитринитариев, вместе с тем решительно выступил против репрессий в их отношении. Он утверждал, что ограничение свободы вероисповедания является нарушением гражданского мира и шляхетских вольностей¹²⁰. В то же время проект идейно-религиозного сближения, предложенный «Польскими и Литовскими братьями» в первое десятилетие XVII в. не был поддержан большинством протестантских теологов, которые рассматривали перспективу объединения только при условии принятия антитринитариями протестантского учения целиком¹²¹.

После Брестской унии необходимость политического союза против Контрреформации стала причиной выступлений протестантских авторов в защиту прав Православной Церкви, против унии. Иногда протестанты выступали даже в качестве антикатолических полемистов от имени православных. Предпринимались также попытки нахождения схожих положений в вероучениях православной и протестантских конфессий. А. Пражмовский указывал на то, что православная доктрина и культ более близки к учению, изложенному в Священном Писании, чем католические, хотя при этом признавал наличие в православном культе элементов «идолопоклонничества»¹²².

Отношение к нехристианским вероисповеданиям было преимущественно индифферентным. Часто высказывалось сожаление по поводу предвзятого отношения католических деятелей к протестантским собраниям, в то время как спокойно действуют мусульманские и иудейские культовые сооружения¹²³. Автор «Краткого респонса на Декларацию нового права конфедерации» разграничивал терпимость по

¹¹⁹ Krótki respons na Dyskurs przeciwko konfederacyjej... S. 386; Respons w porywczą dany... S. 236.

¹²⁰ Wiśner H. «Aby się nowokrzęństwo nie szerzyło»: Katolicy – dysydenci – arianie w dobie bezkrólewia 1632 i 1648 // *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*. T. XXIV. 1979. S. 102–105.

¹²¹ Akta synodów różnowierczych w Polsce. T. III. S. 330–331, 392; Krainiński K. Postylla Kościoła Powszechnego Apostolskiego Słowem Bożym ugruntowanego i zbudowanego na Jezusie Krystusie. Kraków, 1617. S. 1293; Na rozmowę szlachcica ewangelika z ministrem ewangelickim, i na list do Panów ewangelików przez Jego Mści Pana Andrzeja Chrzastowskiego wydany, skromna i prawdziwa odpowiedź: Spisana i na jawią podana przez bracią ministry Ewangeliej świętej dystryktu lubelskiego: R. Pańskiego 1619 // *Cztery broszury polemiczne z początku XVII wieku* / oprac. H. Górską, L. Szczucki, K. Wilczewska. Warszawa, 1958. S. 53, 69; *Zaborowski J.* Ogień z wodą, to jest o niej traktacik. Toruń, 1619. K. d3, e2–e3.

¹²² Prażmowski A. O kościele Bożym i o znakach jego. Królewiec, 1585. S. 72–76.

¹²³ Obrona przeciw procesowi konfederacyjej... S. 270; Przestroga i obrona do wszystkich obywateli Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego... S. 320; Respons w porywczą dany... S. 236–237; *Zbiór wileński ewangelicki*... S. 152.

отношению к евангеликам и терпимость по отношению к иудеям. Последнее понималось лишь как воздержание от насилия в отношении религиозных меньшинств¹²⁴.

Поддержка идей толерантности в данный период коррелировала с опровержением контрреформационной пропаганды, обосновывавшей тезис о сущностной нетерпимости протестантизма на основании ссылок на репрессивный характер религиозной политики в протестантских государствах. Данное опровержение включало в себя следующие аргументы: рассмотрение преследований иноверцев в протестантских государствах не как религиозных, а как политических¹²⁵; утверждение относительности религиозной нетерпимости в протестантских странах по сравнению с католическими репрессиями. Указывалось, что если протестантские власти преследуют только за публичное совершение иноверного культа, сохраняя при этом частную свободу веры, то католики карают именно за сам факт исповедания иных религиозных взглядов¹²⁶; частичная критика действий властей по отношению к иноверцам в протестантских государствах. Некоторые авторы пытались эклектически совместить критические высказывания лидеров западноевропейской Реформации в отношении религиозной терпимости с идеями толерантности¹²⁷, другие же последовательно высказывали несогласие по этому вопросу с западноевропейскими авторитетными лидерами протестантизма¹²⁸.

Протестантские деятели прикладывали усилия к тому, чтобы опровергнуть в своих трудах факты религиозного принуждения в частных владениях протестантской шляхты и городах королевской Пруссии, где протестантам удалось добиться господствующего статуса в сфере религии.

В то же время в протестантской полемической литературе нашла отражение идея о праве шляхты на установление в собственных владениях определенного культа по своему усмотрению при сохранении «частной свободы веры»¹²⁹. Поэтому превращение католических или православных храмов в протестантские собрания в имениях протестантской шляхты интерпретировалось не как проявление религиозного принуждения, а как использование законного шляхетского права реформирования Церкви, не противоречившего Варшавской конфедерации.

Вместе с тем по мере ухудшения положения протестантов в Речи Посполитой возникла тенденция к общесословному пониманию религиозной толерантности. В некоторых произведениях утверждалось, что Варшавская конфедерация предусмат-

¹²⁴ Respons krótki na Deklaracyją nowego prawa konfederacyjnej: 1615 // *Korolko M.* Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół Konfederacji Warszawskiej w latach 1573–1658. S. 408.

¹²⁵ *Anonim...* S. 486; Obrona przeciw procesowi konfederacyjnej... S. 278; Oliwka pokój niosąca... S. 352; Respons w poręczą dany... S. 232.

¹²⁶ Krótki respons na Dyskurs przeciwko konfederacyjnej... S. 375–376.

¹²⁷ *Anonim...* S. 488–489; Obrona przeciw procesowi konfederacyjnej... S. 280.

¹²⁸ Przestroga i obrona do wszystkich obywatelów Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego... S. 315; Respons krótki na Deklaracyją nowego prawa konfederacyjnej... S. 410.

¹²⁹ *Gliczner E.* Appellatio... K. 34; Krótki respons na Dyskurs przeciwko konfederacyjnej... S. 376; Respons w poręczą dany... S. 243–246; Zbiór wileński ewangelicki... S. 157.

ривает свободу веры не только для шляхты, но и для всех «разделенных по вере»¹³⁰. В сеймовом проекте протестантской шляхты 1632 г. предлагалось введение «свободного исповедания веры во всех шляхетских владениях и королевских городах»¹³¹.

В конце XVI – первой половине XVII в. изменился подход протестантской социально-политической мысли к вопросу о взаимоотношении религиозных и государственных институтов в обществе, хотя в некоторых трудах еще сохранялись рецидивы того подхода, который преобладал на раннем этапе Реформации. Так, кальвинистский идеолог в ВКЛ конца XVI – начала XVII в. Андрей Волан рассматривал принятие Варшавской конфедерации как реализацию минимальной программы протестантизма и высказывал пожелание превращения «истинной религии», которую правитель должен отличать от «безбожной и языческой религии», в господствующую. В связи с этим А. Волан сформулировал главную задачу государственной власти – «постоянно расширять границы Церкви и заботиться о том, чтобы как можно больше людей верили в Бога»¹³². При этом открыто отрицалось право человека на свободный выбор религии: «Если разрешить свободу выбора религии, какую кто захочет, то по мере появления все новых доктрин и сект в нашей стране возникнет столько религий, сколько и городов... Такая свобода была бы дьявольской свободой, в которой каждый мог бы погибнуть, исповедуя то, что ему нравится»¹³³.

Однако подобные высказывания становились все более редкими. В большинстве произведений данного периода акцент делался на законодательном установлении веротерпимости согласно акту Варшавской конфедерации. Главной функцией государственной власти провозглашалась не поддержка «истинной религии», а сохранение межконфессионального мира. В отличие от предшествующего периода подчеркивалась недопустимость руководства совестью человека со стороны светской власти¹³⁴.

В трудах некоторых авторов можно проследить идеи отделения Церкви от государства. В труде У. Шобера «Паранесис...» утверждается, что присвоение государственной властью права решения религиозных проблем создает такую ситуацию, при которой убеждения больших групп людей фактически находятся в зависимости от «решения, а скорее даже склонностей кучки людей»¹³⁵. В данном случае внимание акцентировалось на невмешательстве не только Церкви в сферу деятельности светской власти, но и государства в религиозные дела. Фактически автономное сосуществование государственных и религиозных институтов предлагалось в проекте «диссидентской» шляхты 1632 г., который предусматривал гарантии полной свободы религиозного культа и пропаганды религиозных убеждений

¹³⁰ Oliwka pokój niosąca... S. 348; *Tync* S. Słazak Ulryk Schober... S. 214.

¹³¹ *Radziwiłł* S.A. Pamiętnik o dziejach w Polsce. T. 1: 1632–1636. Warszawa, 1980. S. 126, 128.

¹³² *Волан* А. Пра дзяржаўнага мужа і яго асабістыя дабрачыннасці // Спадчына. 1991. № 6. С. 337–338.

¹³³ *Kempfi* A. Frycz a Wolan: Zapomniana karta recepcji Frycza w Polsce // Andrzej Frycz Modrzewski i problemy kultury polskiego Odrodzenia / praca zbiorowa pod red. T. Bieńkowskiego. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1974. S. 204.

¹³⁴ *Respons* w porywczą dany... S. 236.

¹³⁵ *Tync* S. Słazak Ulryk Schober... S. 214.

для всех христианских конфессий, установление жестких санкций в отношении нарушителей свободы вероисповедания, секуляризацию судебной системы, обеспечение свободы вероисповедания для представителей всех сословных групп и т.д.¹³⁶ Вместе с тем политические проекты, обосновывавшие необходимость толерантности, рассматривались не как универсальная ценность, а как проявление специфики социально-политического строя Речи Посполитой (шляхетская демократия).

Таким образом, анализ произведений протестантской религиозно-философской и социально-политической мысли ВКЛ второй половины XVI – первой половины XVII в. позволяет увидеть эволюцию подходов к проблеме толерантности в ее рамках. Первый этап (1540-е – 1573 г.) характеризовался инструментальным использованием принципов религиозной терпимости, типичным для конфессиональных дискурсов рассматриваемой эпохи, в контексте ожиданий достижения господствующего положения в обществе при использовании механизмов государственной власти. На данном этапе преобладала этатистская концепция взаимоотношения государственных и религиозных институтов. На протяжении второго периода (последняя треть XVI – первая половина XVII в.) под влиянием социально-политических изменений отношение к толерантности в протестантской мысли существенным образом изменилось. Утверждалась позитивная ценность феномена толерантности, особенно в политико-прагматическом аспекте. Отрицание политического принуждения в отношении религиозных оппонентов при сохранении неприятия их идей в мировоззренческом плане, формирование элементов идей разграничения функций государственных и религиозных институтов в обществе определяли на том этапе специфику протестантского подхода к проблеме толерантности в Речи Посполитой в общеевропейском масштабе. Вместе с тем сохранение традиционной интерпретации понятия «ереси» и косвенное признание возможности принуждения в религиозной сфере, хотя и без использования физического насилия, свидетельствовали о наличии существенной интолерантной тенденции. В целом можно утверждать, что эволюция отношения протестантской мысли ВКЛ к проблеме толерантности в рассматриваемый период была конъюнктурно обусловлена.

Проблема толерантности в православной мысли

Заключение Брестской церковной унии обусловило начало специфического этапа в деятельности Православной Церкви в Речи Посполитой, продолжавшегося до 1632 г. В этот период Православная Церковь не имела определенного правового статуса; все ее прежние права и привилегии были переданы Униатской Церкви. Несмотря на признание *de facto* двух Церквей греческого обряда на сеймах 1607 и 1609 гг., деятельность Православной Церкви не имела четких правовых гарантий. Вопрос «успокоения греческой веры» часто становился предметом обсуждения на заседаниях сеймов, однако его решение постоянно оттягивалось до следующе-

¹³⁶ Radziwiłł S.A. Pamiętnik o dziejach w Polsce. T. 1. S. 125–128.

го сейма. Враждебность в отношениях между православными и униатами нередко приобретала форму острых конфликтов с применением насильственных методов.

Усилению напряженности в отношениях между православными и униатами способствовало установление в 1620 г. Патриархом Иерусалимским Феофаном новой церковной иерархии, не признанной государственными властями. Данная ситуация претерпела изменения лишь после смерти короля Жигимонта III Вазы и принятия на элекционном сейме 1632 г. Пунктов успокоения греческой веры, согласно которым Православная Церковь в Речи Посполитой получила официальное признание. Специфика конфессиональной ситуации в 1596–1632 гг. содействовала росту внимания к проблеме толерантности в рамках православной полемической литературы. Если до конца XVI в. названная проблема существовала почти исключительно на теологическом уровне, то на протяжении рассматриваемого периода она нашла отражение еще в качестве проблемы общественно-политической. Особенно активно указанная проблематика обсуждалась в периоды всплеска в 1596–1610 гг. православно-униатской полемики после заключения Брестской унии, а также после установления новой церковной иерархии в 1620–1623 гг.

Следует отметить, что в рамках интеллектуального дискурса в период 1596–1632 гг. отсутствовало единство. Часть его представителей ориентировалась на господствовавшие в рамках православной мысли идеи доунионного периода. Характерными чертами этого направления выступали изоляционизм, враждебное отношение к культуре других конфессий, консерватизм. Главным выразителем идей указанного течения интеллектуальной мысли являлся Иван Вышенский. Ему приписывают и анонимные произведения, появившиеся в начале XVII в. «О образех, о кресте, о хвале и молитве святых, и о иных артикулах веры единое правдивое Церкви Христовы», «О Пресвятей Троице і о иных артикулах веры единое правдивое Церкви Христовы», «Зачапка мудраго латынника с глупым русином», «Краткословный ответ Феодула». С определенными оговорками к данному течению можно отнести творчество Захарии Копыстенского.

Другое направление можно определить как либеральное. Для него характерна тенденция к культурному взаимодействию с протестантскими конфессиями, адаптация некоторых протестантских идей. Данное направление репрезентируется в полемических трудах Христофора Филалета, клирика Острожского, Мелетия Смотрицкого (в православный период его деятельности), Иова Борецкого, в ряде анонимных произведений.

Можно выделить следующие основные направления православной полемической мысли в период 1596–1632 гг.: утверждение истинности православного вероучения; защита прав и привилегий Православной Церкви, переданных Униатской Церкви; обоснование незаконности и нелегитимности унии; жалобы на насильственные действия противников православия, а также обвинение их в антиправовой деятельности; призывы к властям Речи Посполитой восстановить доунионный правовой статус Православной Церкви. Проблема толерантности рассматривалась в контексте указанных направлений. Труды, посвященные данной проблеме, отсутствовали.

Существенное значение для православной полемической мысли имело православно-протестантское сближение в данный период, представленное в политическом контексте в виде союза православной и протестантской шляхты в органах сословного представительства¹³⁷. В протестантской мысли Речи Посполитой уже с конца XVI в. проблема толерантности становится предметом глубокого анализа. Выработанный в ее рамках концептуальный подход в значительной степени стал моделью для формирования представлений о толерантности в православной мысли после Брестской унии.

Если рассматривать православную полемическую мысль в 1596–1632 гг. на теологическом уровне, то здесь отчетливо видна преемственная связь с идеями предыдущего периода. Главной целью было обоснование истинности вероучения Православной Церкви. Согласно принципам общехристианской полемической традиции того времени, главной задачей на пути формирования идеи истинной Церкви становилось обоснование таких ее элементов, как единство, святость, всеобщность, преемственность с апостольской Церковью. Связь Церкви с апостольской традицией выявлялась в преемственности духовной власти, транслировавшейся от апостолов пяти Вселенским Патриархам. В этом пункте сходились представители как «консервативного», так и «либерального» направлений православной мысли. Так, характеризуя православную конфессию, православный полемист из окружения главного светского покровителя Православной Церкви в Речи Посполитой в конце XVI – начале XVII в. киевского воеводы Константина Острожского – клирик Острожский утверждал: «...же тая вера и Церков над все веры правдивша и справедливша»¹³⁸. По мнению автора анонимного труда «Краткословный ответ Феодула», познание истинной веры возможно только на основе познания истинной Церкви, вне которой не может быть спасения¹³⁹.

Если в доунионный период подобное обоснование имело преимущественно общий абстрактный характер, то в 1596–1632 гг. оно выступало, главным образом, как антитезис в полемике с католической концепцией единства Церкви. Униатские полемисты доказывали, что древняя Восточная Церковь признавала власть Папы Римского и поэтому якобы сохраняла правоверие вплоть до раскола христианской Церкви на католическую и православную, и только отход православия от покровительства Рима содействовал деформации вероучения и культа. В православном теологическом дискурсе в противовес этому отрицалась идея папской власти в Церкви и утверждался тезис о Христе как единственном господине в Церкви.

¹³⁷ Этот вопрос становился предметом ряда научных исследований. Наиболее полное освещение он нашел в монографии польского историка Т. Кемпы (*Kempa T. Wobec kontrreformacji: Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku*. Toruń, 2007).

¹³⁸ Ответ клирика Острожского Ипатию Потею 1598 г. // РИБ. Т. 19: Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 3. С. 425–426.

¹³⁹ Краткословный ответ Феодула // *Голубев С. Пётр Могила и его сподвижники* (опыт исторического исследования): в 2 т. Киев, 1883. Т. 1. С. 119 (Приложения).

Основным аргументом обоснования истинности православного вероучения являлось обращение к церковной традиции. В то же время в некоторых трудах акцентировалось внимание на авторитете Священного Писания, что можно считать в некоторой степени результатом протестантского влияния. Так, Мелетий Смотрицкий в работе «Тренос», изданной в 1608 г., отвечая на вопрос о том, какое вероисповедание является истинным, утверждал, что главным фактором определения истинности должно стать Священное Писание¹⁴⁰. В 20-х гг. XVII в. в православной теологической полемике закрепилось обоснование истинности вероучения на основе одновременно церковной традиции и Священного Писания, что характерно в первую очередь для трудов Захарии Копыстенского.

Острая конфронтация между православными и униатами в рассматриваемый период обусловила частые обращения православных полемистов к общественно-политической ситуации и анализ проблемы религиозной терпимости как политико-правового феномена. В качестве фундаментальной идеи при этом выступала защита незыблемости прав и привилегий, дарованных религиозным конфессиям на государственном уровне. Существенным моментом в данном контексте выступала также характеристика унии как главного инспиратора религиозных конфликтов в обществе Речи Посполитой. В экспрессивном стиле описывались факты притеснения православных со стороны униатов; при этом brutality действий последних описывалась на фоне христианской покорности и готовности к мученичеству со стороны православных. Таким образом, если еще во второй половине XVI в. православная мысль индифферентно относилась к вопросу о религиозной терпимости в политической жизни, то в 1596–1632 гг. выступила в защиту последней в качестве формы борьбы за восстановление утерянных церковных прав и привилегий.

Обсуждение принципов религиозной толерантности в православной мысли можно проанализировать в трех основных аспектах: легитимистском, политико-прагматическом и морально-религиозном. В дискурсе православных полемистов преобладала легитимистская аргументация в пользу толерантности, которая апеллировала к политико-правовым актам и традициям отношений Православной Церкви с государственными властями Великого княжества Литовского и Королевства Польского. Постоянно упоминались грамоты польских королей и великих князей литовских, сеймовые постановления, гарантировавшие права Православной Церкви. Наиболее полное перечисление документов подобного рода содержится в работе «Синописис» (Synopsis), подготовленной Виленским братством к конвокационному сейму 1632 г., а также в примыкающем к нему труде «Супплементум Синописис» (Supplementum Synopsis), подготовленном тем же братством на элекционный сейм 1632 г.¹⁴¹

¹⁴⁰ Smotrycki M. *ӨPHНОЅ to iest lament iedyney s. powszechney apostolskiej wschodniej cerkwie, z obiasnieniem dogmat wiary*. Wilno, 1610. K. 4.

¹⁴¹ Supplementum Synopsis, сочиненіе, изданное Виленским православным братством ко времени избирательного сейма по смерти короля Сигизмунда III, 1632 // Архив Юго-Западной Россіи, издаваемый Временною комиссією для разбора древних актов. Ч. 1. Т. 7: Памятники литературной полемики православных южно-руссцев с латинско-униатами. С. 577–649; Synopsis, albo krótkie spisanie praw, przywilejów,

Наряду с апелляцией к прежней правовой традиции во взаимоотношениях Православной Церкви и государственной власти в Речи Посполитой в качестве легитимистского аргумента использовалось также обращение к акту Варшавской конфедерации 1573 г. и обоснование ее юридической силы, что было в это время главным аргументом в рамках протестантской концепции толерантности. Наиболее последовательная защита акта Варшавской конфедерации содержится в работе Христофора Филалета «Апокрисис», изданной в 1597 г.¹⁴² Это, в свою очередь, вызвало жесткую критику со стороны униатов в вышедшем в качестве ответа «Апокрисису» анонимном труде «Антиризис», авторство которого принадлежит униатскому владимирско-брестскому епископу, а позднее митрополиту Ипатии Потее. В данном произведении Варшавская конфедерация отвергается как путь, ведущий к развитию различных ересей и оскорблению Бога, что было привычным штампом контрреформационной критики конфедерации¹⁴³.

В работе «Юстификация невинности» (*Justyfikacja niewinności*), подготовленной православным духовенством к сейму 1622 г., представлена апология идеи свободы, предусматривавшая апологию правовой системы Речи Посполитой, в которой реализованы принципы шляхетской демократии. При этом указывается на права и привилегии «русского народа», под которым понималась совокупность представителей «политического народа» (шляхты) православного вероисповедания¹⁴⁴.

Обращение к праву тесно связано с подчеркиванием лояльности представителей православного вероисповедания к государственной власти. Так, в анонимном полемическом произведении «Вопросы и ответы православного с папезником. 1603 г.» подвергались критике представления о светской власти как о «проклятом ярме» и обосновывалось Божественное происхождение государственных институтов¹⁴⁵. Акцентирование данного тезиса служило своего рода контраргументом в полемике с контрреформационной пропагандой, обвинявшей православных в антигосударственной деятельности и связях с внешними врагами, особенно после посвящения в 1620 г. новой церковной иерархии Патриархом Феофаном, объявленным властями турецким шпионом¹⁴⁶. В начале 20-х гг. XVII в. главные усилия

swiebod y wolności od naiaśniejszych św. Pamięci Krolów Ich Miłości Polskich y Wielkich Xiążąt Wielkiego Xięstwa Litewskiego y Ruskiego... Przeznaczmu starowiecznemu narodowi Ruskiemu, pod posłuszeństwem św. Oycy Patriarchy Konstantynopolskiego stale y nieodmienne od okrzyczenia się swojego trwającemu nadanych y poprzysiężonych // Там же. С. 537–573.

¹⁴² Апокрисис: Соч. Христофора Филалета в двух текстах: польском и западно-руском 1597–1599 года // РИБ. Т. 7: Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 2 / под ред. П. Гильдебрандта. С. 1087–1094.

¹⁴³ Антиризис, или Апологія против Христофора Филалета [в 2-х текстах: Западно-Русском (1599) и Польском (1600)] // РИБ. Т. 19. Кн. 3. С. 663–674, 841–842, 851–862, 967–968.

¹⁴⁴ *Justyfikacja niewinności*, 1622 // Архив Юго-Западной России... Ч. 1. Т. 7. С. 512–516.

¹⁴⁵ См.: Вопросы и ответы православному с папезником, 1603 г. // РИБ. Т. 7. Кн. 2. С. 30–34.

¹⁴⁶ Антиризис, или Апологія против Христофора Филалета [в 2-х текстах: Западно-Русском (1599) и Польском (1600)] // РИБ. Т. 19. Кн. 3. С. 545–546; Ответ Ипатія Потєя клирику Острожскому // РИБ. Т. 19. Кн. 3. С. 1065–1066; *Antelenchus to jest odpis na skrypt uszczupliwy zakonników Cerkwie odstępnęy S. Ducha Elenchus nazwany, napisany prez oycy Anastazego Sielawę, przełożonego monastyra Wileńskiego S. Troycy zakony s. Bazylego. W Wilnie, r.pan., 1622.* // Архив Юго-Западной России (далее – Архив Юго-

православных полемистов были направлены на обоснование канонической и правовой легитимности новой иерархии, опровержение обвинений в адрес Феофана и непризнанных иерархов по поводу шпионажа и подстрекательства к бунтам. Сами руководители новой иерархии – митрополит И. Борецкий и полоцкий архиепископ М. Смотрицкий в своих трудах данного периода акцентировали внимание на своей верности государственной системе Речи Посполитой, подчеркивали недопустимость широко распространенного в контрреформационной литературе отождествления противников унии с «наливайками» – движениями мятежного казачества¹⁴⁷. В противовес этому православные полемисты указывали, что агрессивные и фанатичные действия сторонников унии являются бунтом против основ общественно-политического строя Речи Посполитой, гарантирующих свободу вероисповедания¹⁴⁸.

Существенная роль в православной полемической мысли принадлежит также политико-прагматической аргументации. Х. Филалет в связи с этим сформулировал три тезиса: неэффективность механизмов насильственного принуждения в сфере совести: их использование ведет к формализации веры, когда представители запрещенных исповеданий из-за боязни репрессий вынуждены маскировать свои религиозные чувства внешним конформизмом; религиозное насилие вызывает общественную нестабильность и гражданские войны, отличающиеся особой бес-

Западной Росії...): в 8 ч. Ч. 1. Т. 8. Вып. 1: Памятники литературной полемики православных с протестантами и латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол. Киев, 1914. С. 725–726; Sowita wina – сочинение, изданное латино-униатами в 1621 г. // Архив Юго-Западной Росії, изд. Временною комиссією для разбора древних актов. Ч. 1. Т. 7. С. 443–444].

¹⁴⁷ Justificacia niewinności, 1622 // Архив Юго-Западной Росії... Ч. 1. Т. 7. С. 515–517; *Йов Борецький та інші*. Протестация // Пам'ятки філософської культури українського народу: Пам'ятки братських шкіл на Україні: кінець XVI – початок XVII ст.: тексти і дослідження / редкол.: В.І. Шинкарук, В.М. Нічик, А.Д. Сухов. Київ, 1988. С. 325–326; *Smotrycki M.* Elenchus piśm uszczupliwych, przez zakonniki zgromadzenia Wileńskiego Św. Trojce wydanych... w Wilnie r.pan., 1622 // Архив Юго-Западной Росії... Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. С. 608–610, 615; *Smotrycki M.* Kazanie na znamienity pogrzeb przezacnego... Leontego Karpowicza, nomina episkopa włodziemierskiego y brzeskiego... Wilno: b.m.dr., [1621]. К. 4; *Smotrycki M.* Obrona Verificacy od obrazy Maiestatu króla Jego Miłości... od zgromadzenia Cerkwie S. Trojcy wydany... Wilno: b.m.dr., 1621. S. 39–43; *Smotrycki M.* Verificatia niewinności... // Архив Юго-Западной Росії... Ч. 1. Т. 7. С. 323–326.

¹⁴⁸ *Йов Борецький та інші*. Протестация // Пам'ятки філософської культури українського народу: Пам'ятки братських шкіл на Україні: кінець XVI – початок XVII ст. С. 326; *Smotrycki M.* Elenchus piśm uszczupliwych, przez zakonniki zgromadzenia Wileńskiego Św. Trojce wydanych... w Wilnie r.pan., 1622 // Архив Юго-Западной Росії... Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. С. 605, 609, 613; Отпис на лист униатов Виленских, которые усилвали свое лестное отступление от Восточное Церкви к Западному Костёлу слушное показати которым к воли сей лист з Слущка стался худшим во презвитерох Андреем // Архив Юго-Западной Росії... Ч. 1. Т. 7. С. 277–278; Палінодія: соч. Захарія Копыстенского 1621 года // РИБ. Т. 4: Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 1 / под ред. П. Гильдебрандта. СПб., 1878. С. 1114; Пересторога... // Акты, относящиеся к истории Западной Росії, собр. и изд. Археогр. комиссією: в 5 т. СПб., 1846–1853. Т. 4: 1588–1632. СПб., 1851. С. 210; *Smotrycki M.* ANTIPRAFН albo Odpowiedź na script uszczupliwy przeciwko ludziom starożytney Religiey Graeckiey od Apostatów Cerkwie Wschodniej wydany, któremu tytuł Heresiaе, Ignoranciae y Politika Popów y Mieszczan Bractwa Wileńskiego. Wilno: b.m.dr., 1608. S. 12–13.

компромиссностью; межконфессиональная борьба негативно влияет на состояние обороноспособности государства¹⁴⁹.

В том же духе клирик Острожский критиковал контрреформационную концепцию «согласия» (*zgody*), под которым понималось всеобщее признание единого мировоззрения, постулированного в качестве универсального и единственно истинного. По мнению православного полемиста, реализация «согласия» в таком виде способна только усилить напряженность в обществе. Критика названной концепции была направлена прежде всего против насильственного введения унии под лозунгом «согласия»: «Повадили есте свет, потурбовали люде, высушили в людех зопоболную милость, поваснили родичов з детми, поятрили брата з братом, побудили одного против другому, распорошили братерство, прогнали прїязнь, впровадили зяятренье»¹⁵⁰. Согласно клирику Острожскому, стратегия интолерантности способна привести к возрастанию социальных конфликтов, распаду традиционных связей и ценностей, примером чего служат религиозные войны во Франции¹⁵¹.

М. Смотрицкий в своих трудах указывал на зависимость благосостояния государства от наличия в его пределах гражданского мира. В связи с этим он провозглашал, что введение унии явилось причиной срыва длительного периода мирных отношений между Православной и Римо-Католической Церквями в Речи Посполитой, катализатором межконфессиональной ненависти: «Что нас, Русь, наиболее рассорило с Римлянами, если не эта лицемерная уния?»¹⁵² Кроме того, М. Смотрицкий, подобно Х. Филалету, указал на неэффективность насилия в отношении совести как идеального феномена в отличие от насилия в сфере материальных отношений: «(Пан) может властвовать над телом, проливать кровь, но забрать веру не может никогда»¹⁵³. Возникновение мученичества, по мнению М. Смотрицкого, способно только усилить позиции религиозных диссидентов. Данные идеи во многом совпадали с основными положениями протестантской концепции толерантности в политико-прагматическом аспекте.

С целью восстановления доунионного правового статуса Православной Церкви полемисты предлагали преимущественно легальные средства: обращение к королю, протесты на сеймах и т.д. Вместе с тем значительное внимание уделялось надеждам на поддержку православных сообществ со стороны крупных магнатов – представителей православия. Им посвящалась большая часть полемических произведений. В первое десятилетие XVII в. наибольшие надежды связывались с киевским воеводой К. Острожским. После его смерти и перехода большей части

¹⁴⁹ Апокрисис: соч. Христофора Филалета в двух текстах – польском и западно-русском 1597–1599 года // РИБ. Т. 7. Кн. 2. С. 1797–1802.

¹⁵⁰ Ответ клирика Острожского Ипатию Потей 1598 г. // РИБ. Т. 19. С. 405–406.

¹⁵¹ Там же. С. 406, 409.

¹⁵² *Smotrycki M. Obrona Verificacy od obrazu Maiestatu króla Jego Miłości... od zgromadzenia Cerkwie S. Trocy* wydany... S. 79.

¹⁵³ *Supplicatio do przeoswieconego i jasnie wielmoznego przezacnej korony Polskiej y W.X. Litowskiej oboiego stanu duchownego i swieckiego senatu...* // Документы, объясняющие историю Западно-Русского края и его отношения к России и к Польше. СПб., 1865. С. 253–256.

знатных православных родов в католицизм деятели Православной Церкви находили опеку у многих протестантских магнатов. В 20-х гг. XVII в. фактическим опекуном православных в ВКЛ стал князь Криштоф II Радзивилл¹⁵⁴. Существенные надежды возлагались православными деятелями также на казаков, заслуги которых перед православием и государством превозносились в трудах М. Смотрицкого и И. Борецкого¹⁵⁵.

Наиболее противоречиво в рамках православной полемической мысли трактовался морально-религиозный аспект толерантности. В трудах православных полемистов ересь рассматривалась как результат сатанинского вмешательства, как плод ума, охваченного гордыней и неспособного к почитанию Бога. Захария Копыстенский в своем труде «Палинодия» 1621 г., несмотря на признание веротерпимости, утверждал, указывая на преимущества православного вероисповедания, что наилучшей является та Церковь, которая способна дать отпор ересям. При перечислении негативных признаков унии в первую очередь выделено отступничество от «святой веры кафолической»¹⁵⁶. В работе иеродиакона Киево-Печерского монастыря Леонтия отступничество от юрисдикции Восточной Православной Церкви, отрицание сакрализованной в ее рамках традиции рассматриваются как ересь¹⁵⁷. Так же как и протестантские полемисты, идеологи православия подчеркивали недопустимость преследования своего вероисповедания в первую очередь по причине его догматической истинности и ортодоксальности. Критика притеснений в отношении православных сопровождалась возмущением по поводу того, что отношение к православным в Речи Посполитой хуже, чем к иудеям и протестантам¹⁵⁸. Это свидетельствует о существенных элементах религиозной нетерпимости в трудах православных полемистов.

В наибольшей степени элементы интолерантности содержатся в трудах представителей «консервативного» направления полемической мысли. Так, Иван Вышенский подчеркивал исключительность православной вероучительной доктрины, коренным образом отличающейся от всех других вероучений, в рамках которых априори не может содержаться никакой истины: «...наша веры таинства увесь мир

¹⁵⁴ Сотрудничество представителей биржанской линии Радзивиллов с православным духовенством ВКЛ отражено в монографии польского историка Р. Дегеля: *Degiel R. Protestanci a prawosławni. Patronat wyznaniowy Radziwiłłów birżańskich nad cerkwą prawosławną w księstwie słuńskim w XVII w.* Warszawa, 2000.

¹⁵⁵ *Йов Борецький та інші. Протестація // Пам'ятки філософської культури українського народу: Пам'ятки братських шкіл на Україні: кінець XVI – початок XVII ст.* С. 317;

¹⁵⁶ *motrycki M. Elenchus piśm uszczupliwych, przez zakonniki zgromadzenia Wileńskiego Św. Troycy wydanych...* w Wilnie r.pan., 1622 // Архив Юго-Западной России... Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. С. 611, 617.

¹⁵⁷ Палинодия: соч. Захарія Копыстенскаго 1621 года // РИБ. Т. 4. Кн. 1. С. 931, 1112.

¹⁵⁸ Сочинение иеродиакона Печерскаго монастыря Леонтія о ересьх в Юго-Западной Руси и в православіи, по поводу явления Унії, или соединенія Православія с Римскою Церковію // Акты, относящіеся к исторіи Южной и Западной Россіи, собр. и изд. Археогр. Коммиссією: в 14 т. СПб., 1861–1889. Т. 2: 1599–1637 / под ред. Н.И. Костомарова. СПб., 1863. С. 271–286.

¹⁵⁸ *Йов Борецький та інші. Протестація // Пам'ятки філософської культури українського народу: Пам'ятки братських шкіл на Україні: кінець XVI – початок XVII ст.* С. 321; Пересторога... // Акты, относящіеся к исторіи Западной Россіи... Т. 4. С. 216

вместити не может, інші же веры суть прелести»¹⁵⁹. И. Вышенский и автор анонимного произведения «Зачапка...» рассматривали философию и светские науки как источник ереси¹⁶⁰.

В то же время в рассматриваемый период возникли более «либеральные» трактовки иноверия в контексте морально-религиозного аспекта толерантности. Наиболее последовательно данная тенденция проявилась в «Апокрисисе» Х. Филалета, в котором акцентируется этический аспект религии. В данном труде в ответ на обвинения со стороны римских католиков и униатов в содружестве православных с «еретиками»-протестантами автор писал: «Примовки з стороны еретиков што ся тычет, – вера каждого же толко самому Господу Богу досконале есть ведома, прожно есмо мы, Греческой релее люде, в Берестю на синоде розсудок о том, яко кто с тых, што до нас приходили, верил, привлащати собе мели, милости той ведаючи быти власность, же есть людская, же ничим ся не бريدит, же всему лацно верит, же всего ся сподавает, не здало ся нам с тых, которые ся до нас отзывали и горнули, никого с посродку себе выпихати, и догажалисьмы тому, аза бы пріательское а людское их до себе припущенье вонтпливость албо блуды в вере, если якіе мелі, з сердц их выняти могло»¹⁶¹. Из данной цитаты следует, что при рассмотрении взаимоотношений представителей различных вероисповеданий акцент делался на христианских моральных ценностях, в свете чего снижалось значение доктринальных проблем. Такая позиция давала возможность реинтерпретации понятия ереси в качестве определения иной религиозной ориентации без традиционного аксиологического элемента. Однако вместе с тем необходимо понимать, что автором данной цитаты является протестант Мартин Бронеvский, скрывавшийся за псевдонимом Х. Филалет и защищавший по просьбе К. Острожского интересы православия в условиях союза некатолической шляхты в борьбе против Контрреформации. Поэтому при составлении произведения он руководствовался, очевидно, не только православными, но и протестантскими интересами.

Рассмотрение проблемы толерантности в православной полемической литературе требует также анализа отношения к отдельным неправославным конфессиям. Главным объектом критики были Римо-Католическая и Униатская Церкви. Характерно, что в своем отношении к католицизму православная полемическая мысль данного периода существенно отличалась от полемической мысли предыдущего периода. Так, в анонимном произведении второй половины XVI в. «Против повести нынешних безбожных еретиков» указывается на значительно бóльшую близость католицизма к учению и практике Православной Церкви по сравнению с протестантизмом: «...Римская Церква, аще и отлучися от грек, однако ж закон и уставы предних своих,

¹⁵⁹ Четыре сочинения Афонского монаха Иоанна из Вишни по поводу возникшей в Южной и Западной Руси Унии или соединения Восточной Православной Церкви с Западной Римскою // Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России... Т. 2. С. 207–209, 220, 254–257.

¹⁶⁰ Там же. С. 210, 219; Зачапка мудраго латынника с глупым русином // Голубев С. Пётр Могила и его сподвижники... Т. 1. С. 68–70, 73, 76–79.

¹⁶¹ Апокрисис: соч. Христофора Филалета в двух текстах – польском и западно-русском 1597–1599 года // РИБ. Т. 7. Кн. 2. С. 1332.

им положенные, держат»¹⁶². Однако уже с 90-х гг. XVI в. в условиях подготовки и заключения унии католицизм начал рассматриваться как учение, кардинально несовместимое с православием. Накануне заключения Брестской унии известный православный проповедник Стефан Зизаний в труде «Казанье святого Кирила, Патриархи Иерусалимского, о антихристе и знаках его» 1596 г. заимствовал из протестантского дискурса идею Папы как предвестника антихриста, которая затем повторялась в ряде других православных полемических произведений¹⁶³. Исключительно негативно оценивались католическая догматика и культ, в черных тонах описывалась история Римской Церкви. По мнению автора «Краткословного ответа Феодула», католическое вероучение является настолько переполненным различными еретическими заблуждениями, что оно может рассматриваться как наихудший вид ереси¹⁶⁴.

Наиболее ярко элементы религиозной нетерпимости в православной мысли выступают при рассмотрении отношения к Униатской Церкви. Данное отношение характеризуется открытой враждебностью и агрессивностью. Язык антиуниатской литературы в духе религиозной полемики того времени широко использовал такие оскорбительные эпитеты в адрес оппонентов, как «проклятая уния», «лицемерная уния», «баламутня» и т.д. Одновременно акцентировалось внимание на репрессивных действиях униатов против представителей православия. Главное обвинение в адрес унии при этом заключалось не в методах ее введения, а в совершенном акте отступничества от «истинной веры». Униаты рассматривались как «апостаты» (отступники), поскольку отступили от принятого древними Вселенскими Соборами Символа веры, а также отступили от признания верховной власти в Церкви Иисуса Христа в форме признания таковой в лице Римского Папы. «Апостасия» выступала также как определение отступничества от основ церковного и государственного права Речи Посполитой, согласно которым духовным руководителем Восточной Церкви провозглашался Константинопольский Патриарх. «Апостасия» униатов, по мнению православных полемистов, заключалась, кроме того, в отступничестве от королевской власти, так как подрывала определенный в законодательстве порядок номинации и посвящения православных епископов. Наконец, униатская «апоста-

¹⁶² Против повести нынешних безбожных еретиков... // Архив Юго-Западной России... Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. С. 18.

¹⁶³ Отпис на лист униатов Виленских, которые усилвали свое лестное отступленіе от Восточное Церкви к Западному Костёлу слухное показати, которым к воли сей лист з Случка стался худшим во презвитерох Андреем // Архив Юго-Западной России... Ч. 1. Т. 7. С. 273–274; Зачапка мудраго латынника с глупым русином // Голубев С. Пётр Могила и его сподвижники... Т. 1. С. 100–105; Зизаний С. Казанье святого Кирила, Патриархи Иерусалимского, о антихристе и знаках его: з розширеніем науки против ересей розных. Вільно, 1596 // Памятники украинско-русского языка и литературы / изд. Археографической комиссии научного общ-ва им. Шевченко. Т. 5: Пам'ятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII ст. Ч. 1 / видав К. Студинський. Львів, 1906. С. 31–39; Полемическое сочинение против латино-униатов 1597 г. // Архив Юго-Западной России... Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. С. 512–513, 531–532.

¹⁶⁴ Краткословный ответ Феодула // Голубев С. Пётр Могила и его сподвижники (опыт исторического исследования). Т. 1. С. 143.

сия» включала в себя отказ от христианского смирения, что выражалось в религиозной ненависти униатов к православным, провоцировании погромов и репрессий¹⁶⁵.

В ответ на обвинение с католической стороны в «схизме» (расколе) православные полемисты выдвигали соответствующее обвинение в адрес униатов. Так, М. Смотрицкий в работе «Эленхус» (*Elenchus*), изданной в 1622 г., анализируя категорию «схизма», понимал под нею отрыв членов от головы в сфере религиозно-духовных отношений. Однако, в отличие от униатов, под головой здесь имелся в виду Иисус Христос, а не римский епископ. Отрыв униатов от Иисуса Христа, по мнению М. Смотрицкого, свершившийся факт, на что указывало отрицание ими «истинной веры»¹⁶⁶. Резко негативно освещалась история возникновения и заключения унии. Инициаторы унии рассматривались как корыстолюбивые, амбициозные и аморальные деятели. Уния нередко характеризовалась как результат сатанинского влияния на принявших ее епископов¹⁶⁷.

Православные полемисты, как правило, требовали в своих трудах от светских властей Речи Посполитой полной ликвидации унии и возвращения всех прав и привилегий Православной Церкви, которые на тот момент принадлежали униатам. Вместе с тем иногда содержались и более умеренные взгляды по вопросу о существовании унии. М. Смотрицкий в труде «Оборона Верификации» (*Obrona Verificaciey*), изданном в 1621 г., отрицал обвинения противников в том, что православные стремятся к ликвидации унии: «Не требуем так сильно того, чтобы уния была упразднена, поскольку в наших государствах каждый может свободно верить в то, во что хочет». Затем автор указывал на общие корни Православной и Униатской Церквей¹⁶⁸. Подобная интенция может свидетельствовать, с одной стороны, об оборонительной тактике в неблагоприятных социально-политических условиях, с другой – о наличии определенной тенденции к сближению с унией у М. Смотрицкого, которая затем актуализировалась в его переходе в униатство в конце 20-х гг.

Отношение к протестантизму православная полемическая мысль рассматриваемого периода, как правило, обходила стороной. Это во многом объясняется стремлением избежать полемики с протестантами в условиях политического союза право-

¹⁶⁵ Голубев С. Киевский митрополит Пётр Могила и его сподвижники (опыт исторического исследования). Т. 1. С. 262–263 (Приложения); *Smotrycki M. Elenchus pism uszczupliwych, przez zakonniki zgromadzenia Wileńskiego Św. Trojce wydanych...* w Wilnie r.pan., 1622 // Архив Юго-Западной России... Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. С. 629–651.

¹⁶⁶ *Smotrycki M. Elenchus pism uszczupliwych, przez zakonniki zgromadzenia Wileńskiego Św. Trojce wydanych...* w Wilnie r.pan., 1622 // Архив Юго-Западной России... Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. С. 622–623.

¹⁶⁷ *Smotrycki M. ΘΡΗΝΟΣ to iest lament iedyney s. powszechney apostolskiej wschodney cerkwie, z obiasnieniem dogmat wiary.* К. 12–13; Палинодія: соч. Захаріи Копыстенського 1621 года // РИБ. Т. 4. Кн. 1. С. 1113–1114; Пересторога... // Акты, относящиеся к истории Западной России... Т. 4. С. 207, 209–211; Полемическое сочинение против латино-униатов 1597 г. // Архив Юго-Западной России... Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. С. 555–561; Неизданный сочинения и послания Иоанна Вишенского // Архив Юго-Западной России... Ч. 1. Т. 6: Памятники литературной полемики православных южно-русских с латино-униатами. Киев, 1883. С. 31; *Ekthesis, albo Krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to iest, pomiastnym synodzie w Brześciu Litewskim.* Православное полемическое сочинение 1597 года // РИБ. Т. 19. Кн. 3. С. 331–334.

¹⁶⁸ *Smotrycki M. Obrona Verificaciey od obrazy Maiestatu króla Jego Miłości...* od zgromadzenia Cerkwie S. Trojcy wydanych... S. 81–84.

славной и евангелической шляхты. В то же время православные полемисты стремились избежать и указаний на позитивные аспекты постреформационных учений, чтобы таким образом ослабить тезис противников о сотрудничестве православных с «еретиками». Данный тезис выступал одним из центральных в антиправославной полемике. Характерно, что указанная тема активно использовалась М. Смотрицким после перехода в униатство; при этом он даже признал еретическими свои прежние труды.

Союз с «еретиками» отождествлялся им с самой «ересью»: «Кто исповедует ересь, тот еретик; кто защищает ересь, тот тоже еретик»¹⁶⁹. Подобные обвинения, как правило, игнорировались православными полемистами. Иногда, однако, фиксировалось одобрение союза с еретиками, как, например, в анонимном труде «Пересторога», созданном в среде Львовского братства около 1605 г.: «А Віленське [братство] вкупі зостало, маючи при собі геретиков, которых ім Господь Бог заступцями дав»¹⁷⁰. В то же время в рамках «консервативного» направления православной полемики репрезентировалось нетерпимое отношение к протестантам. Так, автор «Краткословного ответа Феодула» полностью поддерживал контрреформационную критику протестантизма; единственное, в чем он с нею не согласен, – это отождествление с протестантами православных¹⁷¹. Автор анонимного труда начала XVII в. «О образех, о кресте...» в агрессивном тоне, критикуя противников почитания икон, к единому лагерю «еретиков» относил Ария, Уильяма Виклефа, Яна Гуса, Жана Кальвина, Мигеля Сервета, Павла Альтиатуса, Лелия Социна, Мартина Чеховица, Симона Будного¹⁷².

Наибольшие проблемы для православной полемической мысли составляло указание фактов нетерпимости православных в общественной практике Речи Посполитой того времени. Во всех православных трудах 1596–1632 гг. представители Православной Церкви представлялись как «кроткие последователи Христа», готовые к мученичеству. При этом широко описывались притеснения, причиняемые православным их противниками. Во многом эти факты соответствовали действительности. Но вместе с тем имели место и факты насилия православных в отношении римских католиков и униатов. Впервые в униатской полемике на это было обращено внимание в произведении «Антиризис»¹⁷³. М. Смотрицкий после перехода в униатство обвинял «схизматиков» в «братоубийстве», указывая на факты насилия со стороны униатов над полоцким архиепископом Иосафатом Кунцевичем в Витебске в 1623 г.¹⁷⁴ В труде униатского деятеля Антония Селявы «Антиэленхус» (*Antielenchus*) указывалось на то, что ненависть православных относительно католиков превышает

¹⁶⁹ *Smotrycki M. Apologia peregrinatiey do kraioiw wschodnich...* Lwów, 1628. S. 3–5.

¹⁷⁰ Пересторога... // Акты, относящиеся к истории Западной России... Т. 4. С. 115.

¹⁷¹ Краткословный ответ Феодула // *Голубев С. Пётр Могила и его сподвижники* (опыт исторического исследования). Т. 1. С. 141–142.

¹⁷² О образех, о кресте, о хвале и молитве святых, и о иных артикулах веры единое правдивое Церкве Христовы // Архив Юго-Западной России... Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. С. 68–69.

¹⁷³ Антиризис, или Апология против Христофора Филагета [в 2-х текстах: Западно-русском (1599) и Польском (1600)] // РИБ. Т. 19. Кн. 3. С. 861–862.

¹⁷⁴ *Smotrycki M. Ex[ame]nthesis abo Expostulatio* tjest Rosprawa między apologią a antidotem o ostanek błędów y kłamstw Zizaniowych, Philaletowych, Orthologowych y Klerykowych. Lwów, [po 1629]. К. 4.

ненависть со стороны «еретиков»¹⁷⁵. Данные обвинения православная полемическая литература обходила стороной или в качестве ответа приводила факты большей нетерпимости со стороны униатов и римских католиков. Отмеченный фактор дает повод к сомнению относительно искренности защиты феномена толерантности в православной литературе, он скорее свидетельствует о его ситуативном использовании.

Таким образом, в период 1596–1632 гг. проблема толерантности вышла в рамках православной полемической мысли из сферы исключительно теологической и активно артикулировалась на уровне социально-политической проблемы. В данный период для православной мысли характерно позитивное восприятие толерантности как социально-политического феномена, что связано с борьбой за восстановление правового статуса Православной Церкви после Брестской унии. Вместе с тем исследование морально-религиозного аспекта толерантности в ее рамках позволяет выделить существенные элементы нетерпимости в отношении представителей иных вероисповеданий. В целом можно утверждать, что подход к толерантности в православной полемической мысли указанного периода имел преимущественно ситуативный характер.

Заключение

Таким образом, проблема толерантности в религиозно-философской и социально-политической мысли Речи Посполитой второй половины XVI – первой половины XVII в. рассматривалась исходя из различных позиций в рамках разных концептуальных подходов на теологическом, общественно-политическом, правовом уровне. Общим для них выступает инструментальное отношение к ценности феномена толерантности, которое в той или иной степени проявляется в различных конфессиональных подходах. Вместе с тем отличительной чертой является более высокий уровень признания значимости толерантности по сравнению с подходами в конфессиональных дискурсах других европейских стран, что можно объяснить спецификой социально-политической ситуации на геокультурном пространстве Речи Посполитой в рассматриваемый период, характеризовавшейся юридическим закреплением принципа религиозной терпимости.

© Бортник И.А., 2011

¹⁷⁵ Antelenchus to jest odpis na skrypt uszczupliwy zakonników Cerkwie odstępnę S. Ducha Elenchus nazwany, napisany prez oycy Anastazego Sielawę, przełożonego monastyrу Wileńskiego S. Troyce zakony s. Bazylego. W Wilnie, r.pan., 1622. // Архив Юго-Западной России... Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. С. 722.

ТЕНДЕНЦИИ РЕЛИГИОЗНОГО, НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОГО И ПОЛИТИЧЕСКОГО САМООПРЕДЕЛЕНИЯ В БЕЛОРУССКОЙ МЫСЛИ XVII ВЕКА

На протяжении всего XVII в. в общественно-философской мысли Беларуси доминировала проблема сохранения национально-культурного и политического суверенитета народа, выступавшая преимущественно в форме борьбы за религиозную свободу¹. Однако способы ее ведения претерпевали существенные изменения, модифицируясь под воздействием наличных условий общественного бытия Речи Посполитой.

В условиях Контрреформации и введения Брестской церковной унии (1596) особую общественную актуальность приобрела проблема защиты религиозной, духовно-культурной и политической свободы. Общественное сознание проникалось духом конфронтации. Отчетливо проявился феномен разорванного самосознания: белорусы (и украинцы), с одной стороны, считали себя гражданами, патриотами Речи Посполитой, с другой – испытывали дискриминацию по религиозному и национально-культурному признаку, что вело к размыванию и даже разрушению гражданского самосознания. Продолжался процесс отчуждения политической элиты от простого народа и народа от государства. Существенно возросло значение вероисповедного фактора.

В полемической публицистике конца XVI – 20-х гг. XVII в. обсуждались актуальнейшие проблемы не только религиозно-церковной, но и национально-культурной, общественно-политической жизни, определялись пути дальнейшего исторического развития Беларуси и Украины. Во взглядах полемистов проявилось стремление глубже понять свою историю, культуру, правовые и религиозные традиции, место в сообществе европейских народов. Утверждения католических авторов о культурно-исторической, а в широком плане и о национальной несостоятельности белорусов и украинцев вызвали широкую ответную реакцию со стороны православных писателей. Доводам своих оппонентов они противопоставили исторические документы, факты, свидетельствующие о древности и высоком уровне основанной на христианско-византийских ценностях белорусской и украинской культуры, особом значении «греческой мудрости», истинности православной веры, равенства латинского, греческого и славянского языков и т.п.

¹ Падокшын С.А. Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі: ад Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага. Мн., 1990. С. 238, 259; Старостенко В.В. Становление национального самосознания белорусов: этапы и основополагающие идеи (X–XVII вв.). Могилёв, 2001. С. 70–137.

Существенное значение имели дискуссии по проблеме отношения к светским знаниям, вопросу о роли и значении культуры Запада. Сложилось два ведущих направления: нигилистическое, провозглашавшее единственным подлинным знанием богословие, «мудрость евангельскую» и «простоту апостольскую», и конструктивное, признающее полезность и важность светского знания. Представители конструктивного направления в православии позитивно относились к западной культуре, выступали с идеей синтеза латинской и славяно-византийской образованности. Культурологическая концепция униатских авторов предполагала одностороннюю духовную переориентацию на Запад, сближение с Римско-Католической Церковью. В то же время большое значение униаты придавали сохранению некоторых восточнохристианских богословских и культурных традиций, родного «русского» (т.е. белорусского и украинского) и традиционного «словенского» (т.е. церковнославянского) языка богослужений.

Различие позиций определилось при обсуждении проблемы собственно церковной унии. Ее необходимость обосновывалась сторонниками как способ сохранения конфессионального и гражданского единства, условие противостояния реформационному движению. Теоретически уния содержала позитивную идею примирения и духовно-культурного сближения Востока и Запада, но ее форсированное, насильственное введение встретило решительное противодействие у значительной части православного сообщества, привело к общественным потрясениям, расколу народа по этно-конфессиональному признаку. Процесс этот получил яркое отражение в произведениях антиуниатских полемистов, общественно-философской мысли. Защита православия связывалась с борьбой за национально-культурную свободу, достоинство Руси.

Концепцию религиозной свободы, выработанную отечественной ренессансно-гуманистической мыслью XVI в., обосновывали и патриотически настроенные, трезво мыслявшие публицисты и общественные деятели католического вероисповедания. Они пытались предотвратить растущую национально-религиозную конфликтность в обществе, в которой усматривали угрозу распада государства. Идея гражданского и религиозного согласия была теснейшим образом связана с гуманистическими требованиями политического равенства народов и конфессий Речи Посполитой, правового регулирования общественных процессов, ненасильственного решения вопросов духовной жизни².

² См.: *Кутузова Н.А.* Проблемы национальной идеи и религии в полемической литературе Беларуси первой половины XVII в. // *Гуманітарна-эканамічны веснік*. 1996. № 2. С. 82–88; *Она же.* Нация, религия и государственность в полемической литературе Беларуси конца XVI – первой половины XVII в. Мн., 2005; *Падокшын С.А.* Іпацый Пацей: царк. дзеяч, мысліцель, пісьменнік на пераломе культур.-гіст. эпох. Мн., 2001; *Он же.* Унія: Дзяржаўнасць: Культура (філасофска-гістарычны аналіз). Мн., 1998; *Старостенко В.В.* Полемическая литература как источник изучения процесса становления национального самосознания белорусов // *Наш Радавод / пад рэд. Д.У. Карава*. Кн. 7. Гродна, 1996. С. 220–223; *Старостенко В.В.* Общественно-философская мысль и национальное самосознание белорусов XVI–XVII вв.: очерки истории. Могилёв, 1999. С. 34–56; *Он же.* Становление национального самосознания белорусов: этапы и основополагающие идеи (X–XVII вв.). С. 70–99; *Он же.* Проблемы религии и свободы совести в полемике вокруг Брестской унии // *Веснік МДУ імя А.А. Куляшова*. 2002. № 4. С. 10–17.

Одной из качественных особенностей белорусской мысли и национального самосознания 20–30-х гг. XVII в. являлся начавшийся процесс осознания бесперспективности продолжения национально-религиозной конфронтации. Ситуация, сложившаяся в связи с Витебским восстанием 1623 г., убеждала, что насилие не только не способно разрешить конфессиональный конфликт, но и загоняет ситуацию в тупик, создает реальные предпосылки для гражданской войны. В среде части горожан и шляхты, в православной интеллектуальной элите зрело убеждение, что стратегия бескомпромиссного противоборства ведет лишь к разжиганию взаимной ненависти, что она бесперспективна в условиях, когда Униатская Церковь прочно обеспечила себе покровительство и поддержку правящих кругов Речи Посполитой, а ряды сторонников православия в силу ряда обстоятельств (полонизации шляхты и пр.) значительно ослабли.

Другим важнейшим фактором развития национального самосознания рассматриваемого периода являлось созревшее убеждение в необходимости духовно-культурного обновления общества и Православной Церкви. Все это обусловило разработку белорусской и украинской мыслью новой стратегии – стратегии социально-религиозного компромисса, основанной на отказе от силовых методов решения конфессиональных споров и переносе центра тяжести на легальную церковно-политическую и культурно-просветительную деятельность. Деятельность эта связана с выходом на историческую арену нового поколения православных церковных и культурных функционеров, сторонников идеи мирного и конструктивного синтеза восточных и западных духовных ценностей. К этому поколению принадлежали дидаскалы и учащиеся белорусских и украинских братских школ, профессора и студенты Киево-Могилянской академии. Идеологами и выразителями данной тенденции являлись Фома Иевлевич, Сильвестр Косов, Пётр Могила, Симеон Полоцкий и др.

Попытка осмысления отечественного бытия в новых условиях была предпринята ученым и поэтом, видным деятелем братского движения, уроженцем Могилёва Фомой Иевлевичем (конец XVI – не позже 60-х гг. XVII в.). Дошедшие биографические сведения о нем скудны. Первоначальное образование Иевлевич получил в могилёвской Спасской братской школе, в 20-х гг. закончил философский факультет Краковского университета. Преподавал в Киевской Богоявленской школе, в 1628–1632 гг. занимал должность ее ректора. Культурно-просветительная деятельность Иевлевича в 30–40-х гг. XVII в. была связана с православными училищами Могилёва и Слуцка. Его взгляды получили отражение в философско-публицистической поэме «Лабиринт, или Запутанная дорога, где Прекрасная Мудрость по долгу своему господам Могилевчанам и тем, кто им подобен в действиях своих, кратчайший и наилучший путь указывает» (Краков, 1625)³.

Повествование в «Лабиринте...» ведется от лица Прекрасной Мудрости, устами которой автор излагает свои мысли и суждения. Идея Мудрости, или Софии

³ *Старостенко В.В.* «Лабиринт» Фомы Иевлевича: Из истории национально-культурной и религиозной жизни Могилёва и Беларуси конца XVI – первой половины XVII в. Могилёв, 1998; *Он же.* Иевлевич Фома // Православная энциклопедия. Т. XXI. М., 2009. С. 184–185.

(от греч. *sophia* – мастерство, знание, мудрость), как основы мирового порядка восходит к античности, для которой характерно двойственное понимание мирового разума: и как интеллекта, и как мудрости. В христианстве она понималась как олицетворенная мудрость Бога. Идея эта проникла в культуру Древней Руси («Слова» Илариона и Кирилла Туровского, Изборник 1073 г., три главных храма Руси – Киевская, Полоцкая и Новгородская Софии и др.), утвердилась в философии Киево-Могилянской академии, выражая тенденцию сближения веры и философии.

В представлении Фомы Прекрасная Мудрость – средоточие философии и науки, воплощение разумности бытия. Ее мысли, словно стрелы, «достигают высшие цели» и «нет ничего скрытого, ничего потаенного», что могло бы укрыться от ее «всевидающего ока». Мудрость способна «оценивать и вещи земные, и степень прекрасного, и небеса голубые», постигнуть возникновение мира «из ничего», проникнуть в «сущность каждой вещи». Ей известно, «как земля приняла свои пределы», в чем причина происходящего на земле и на небе. Созданный Иевлевичем образ Мудрости не лишен теологизма: «через Мудрость Бог действовать советует». Способности «Прекрасной Мудрости безграничны, а возможности человеческого разума имеют свои пределы, «да и как же может узреть ваше слабое око то, что бывает, как море, глубоко?». Однако Мудрость не оставляет род человеческий без поддержки, помогает постигнуть то, что «понять трудно», а также находить ответы на вопросы повседневной, земной жизни человека труда: «когда пахать, когда сеять и новый сад создавать...». Нет «большого сокровища», убеждал Фома читателя, чем госпожа Прекрасная Мудрость – высоконравственная и интеллектуальная жизнь, и призывал «до конца последних лет» жизнь посвятить познанию.

«Лабиринт...» был адресован младшему могилёвскому братству, но предназначался, в сущности, всему мещанскому сословию, всему «именитому народу Славянскому»⁴. Поэт стремился предохранить Отечество «от несчастья и непогоды», побудить свой «уязвленный до самых костей» народ к духовному возрождению.

Фома был крайне обеспокоен состоянием общества, родины. «Железному веку» он противопоставлял минувший, «золотой век», когда царили «згода», справедливость, веротерпимость, гражданский мир и согласие, правители руководствовались интересами общего блага. На смену «золотому веку» пришли смутные времена «предательств, фальши, травли, фальшивых завещаний, лживых лобызаний, подлых убийств, злодейства, воровства, хищного зверства». «Нет среди людей, – с горечью констатировала Мудрость, – подлинного представления о добродетели или истинной мере справедливости... Остались лишь их тень, подобие». Мироощущение автора, восприятие общественной кризисной ситуации отражает и название поэмы – «Лабиринт, или Запутанная дорога...».

Общественный кризис предопределили, по мнению Фомы, попрание религиозных и гражданских свобод, отклонение «от дорог своих предков», «разлад» в «Церкви Божией», предательство тех, кто «должен стоять во главе духовных» (скло-

⁴ См.: Голенченко Г.Я. Идеиные и культурные связи восточнославянских народов в XVI – середине XVII в. Мн., 1989. С. 121.

нившийся к унии православный епископат). В этих и других высказываниях ощущаются антиуниатские идейно-содержательные установки, особенно характерные для отечественной публицистики конца XVI – первой четверти XVII в. Столь же образны и эмоциональны были работы Захария Копыстенского, Христофора Филалета, Мелетия Смотрицкого (в первый период деятельности), других белорусских православных писателей.

Иевлевич был убежден, что огромную опасность для общества и государства представляют внутренние распри. Благополучие народа и страны может быть основано лишь на гражданском мире, «святом согласии». Где они устанавливаются, земли утешаются «желанным покоем», «сабли на кривые косы и серпы» перековываются. Пропагандируя идею «згоды», «святого согласия», автор призывал соотечественников подняться над узкосословными интересами, конфессиональной ограниченностью и совместными усилиями восстановить «общее благо». Он ратовал за достижение социально-религиозного компромисса на основе диалога всех общественных сил, заинтересованных в процветании родины.

Духовную опору возрождения автор видел в «старине», в великом историческом прошлом «стародавних шляхетных Славян». Он призывал вспомнить славные традиции предков, которые «за дела великие широкую известность имели» и «заботились, чтобы сполна згода крепчала»:

Если захочешь взглянуть на древние деяния своих предков,
То увидишь, что владели они большей частью мира:
От замерзающего моря до берега Адриатического
Простирались владения именитого народа Славянского.
Ибо и первая Россия, стопами своих предков
Следуя, прославилась благородными делами:
Бодростью сердца, благодатным огнем набожности,
Была образцом согласия, любви и дружбы вечной.

Иевлевич – убежденный сторонник идеи исторического родства восточных славян, являвшейся одним из существенных компонентов национального самосознания белорусского народа с самого начала его формирования. Истоки отечественной истории Фома усматривает в эпохе Киевской Руси («первой России»). Он подчеркивал огромное значение культурно-политических традиций Древней Руси для Руси современной, белорусской и украинской, восхищался величием Киева, который «всех... привлекал и великим делам внимал». Ныне же, с горечью замечал Иевлевич, «байку о железном волке» обсуждают. Имеется в виду так называемый «сон Гедимины», включенный в поздние списки белорусско-литовского летописания (Летопись Рачинского, Ольшевская летопись, Хроника Быховца и др.) и служивший обоснованием приоритета литовцев в образовании Великого княжества Литовского. Иевлевич же утверждал ведущую роль «русских земель» в генезисе княжества.

Основные надежды в деле спасения Отчизны, выхода «из лабиринта ходов и зрады скрываемой» поэт возлагал на объединяющее «разум правоверных» братское движение. Деятельность Виленского и Львовского православных братств, возглав-

лявших борьбу за национально-культурное возрождение белорусских и украинских земель, он считает примером для всех «милых мещан»:

... к товариществу и единению
(Чтобы в чести был каждый христианин)
Постепенно склоняются панове Львовяне,
Этим давно уже гордятся панове Вильняне.
Верю (вам говорю), мои милые мещане,
Что повсюду распространится подобное старание...

Как добрый знак пробуждения национального сознания могилевчан, их готовности бороться за свои социальные и культурно-религиозные права Фома рассматривал создание младшего братства в «славном Могилёве», которое «словно прекрасная утренняя заря небо освещает...».

С деятельностью братств Иевлевич напрямую связывал возрождение Православной Церкви. Он призывал «милое товарищество» «следить внимательно» за духовной властью. Большое место в поэме занимает критика «непорядка» в Церкви, обличение злоупотреблений, морального упадка клира: «своевольства» при отправлении служб, отступлений от канонического богословия («учение с баснями переплетают»), мздоимства и любви к «хмельному зелью» и т.д. Однако критика Иевлевичем православного духовенства, «неустройств» Русской Церкви была критикой позитивной. Подобно Мелетию Смотрицкому («Фринос»)⁵, Фома бичевал недостатки Православной Церкви с целью ее обновления, поднятия престижа духовенства.

Патриотическая позиция Иевлевича ярко проявляется и в строках похвалы запорожскому казачеству, которое не только защищало южные рубежи Речи Посполитой от турок и крымских татар, но и являлось грозной силой, сдерживавшей униатско-католическое религиозное наступление на белорусско-украинские земли. С оптимизмом звучащая тема казачества впервые встречается в светской белорусской поэзии и является неоспоримым свидетельством того, какими симпатиями пользовались запорожцы в народных массах Беларуси⁶:

Во многих странах
От одного к другому имя славное передается
Особо доблестного Войска Запорожского,
Славного на земле и море, в делах Марса удачного,
От которого великие паши и татарские мурзы
Немало и часто шишки имели.
Пока реки в море текут,
Пока солнце за гору заходит,
Пока день будет сменяться ночью,
Пока жив род людской, пока свод

⁵ См.: Прокошина Е.С. Общественно-литературная деятельность Смотрицкого // Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: избран. произведения XVI – начала XIX в. Мн., 1962. С. 150.

⁶ См.: Голенченко Г.Я. Идеи и культурные связи восточнославянских народов в XVI – середине XVII в. С. 124.

Неба будет держать звезды,
Слава круга молодецкого будет звучать вечно.

Иевлевич был движим заботой о развитии белорусской духовной культуры, ее сохранении перед угрозой денационализации и полонизации. Он восхищался античной наукой и литературой, прославлял Аристотеля, который «в науках верховодил» и пользовался покровительством самой «Прекрасной Мудрости». Вслед за Скориной он благожелательно высказывался о мудром государственном правлении покровителя наук «великого Соломона», рекомендовал для чтения греческий роман «Александрия». На примере Александра Македонского Иевлевич показывал, что государственные деятели становились великими благодаря мудрым воспитателям. В общем и целом Иевлевич трактовал «Мудрость» как единство Знания, Культуры и Веры. Мыслитель с сожалением констатирует, что занимающие духовные должности «люди простые» и получающие приходы по наследству «науками добрыми» не интересуются, церковное дело «запустили» и «себя оградил дела частными». Поэтому «лежат на столах нетронутые мемориалы, а в заплесневевших требниках бегает моль». «Как же они о Боге учат, – возмущался поэт, – если сами не понимают?.. Не свет, а темноту насаждают».

Особое значение Иевлевич придавал образованию молодежи. Он высмеивал ретроградство тех «милых мещан», которые «на ум хромают» – считают науки «дуростью», не беспокоятся об образовании своих отпрысков, торопятся их «в дело запрячь», «больше о торговле, чем о школе» заботятся. Поэт с горечью констатировал, что пренебрежение школьным делом уже принесло свои пагубные плоды: катастрофически не хватает образованной молодежи. Те же, кто смог, преодолевая лишения и непонимание, выучиться, нередко вынуждены покидать родину и отправляться за границу, где можно «служению Музам день и ночь посвящать». Ученые же чужестранцы служат, подобно хищным птицам, лишь из корыстных побуждений: «выются над домом, пока голодны, а когда насытятся – по домам своим летят». Иевлевич убеждал, что молодежи необходимо прививать вкус к знанию, воспитывать патриотические чувства. А те, кто вырос «в духе Мамоны», в стремлении к наживе любой ценой, не смогут оказать помощь Отчизне в трудную минуту, встать на защиту общественных интересов, ибо «блеск золота глаза людские прельстил, добродетель и доброту наповал сразил».

Для Иевлевича характерно осознание того, что развитие просвещения является общенациональным делом, невнимание к образованию и науке ведет к деградации общества, народа. «Взглянуть не хотите на великое убожество прекрасных наук: с ними край ваш тает, как снег». Возрождение наук, развитие школьного дела равнозначно заботе «об отечестве и вере». Иевлевич призывал зажиточных мещан, всех «благородных Славян» возродить традиции меценатства, содействовать школьному и церковному делу, проявить себя в «достойном попечительстве». Ратуя за приобщение к европейской науке и образованию, Иевлевич в то же время пытался предостеречь белорусскую молодежь, стремившуюся для получения знаний в «чужие сады» (западноевропейские университеты), от опасности «неизлечимого ступа» и «блудной слепоты» – влияния реформатской и католической идеологии.

Защищая православие, Фома расценивал конфессиональную переориентацию как отступничество. В то же время он выступал за создание отечественной высшей школы, где был бы осуществлен синтез европейской образованности и национально-религиозных духовных ценностей, предвосхитив тем самым направленность деятельности Петра Могилы. (Эту идею Иевлевич попытался осуществить в 1628 г., возглавив Киевскую Богоявленскую братскую школу. Более полно этот просветительский проект был осуществлен Петром Могилой в созданной в 1632 г. на базе Киевской Братской школы и школы Печерской лавры Киево-Могилянской коллегии.)

Отдавая дань существовавшим литературным традициям и являясь искренне верующим человеком, Иевлевич не игнорировал идею христианского провиденциализма:

Господь
Испытывает иногда, что правда, но и награждает...
Все с благодарностью принимайте, что Бог вам посылает.
Счастье или несчастье – за все благодарите.

Вместе с тем он не сомневался в силе реальных действий человека. Поэт был полон исторического оптимизма и побуждал читателя к социальной активности, убеждая, что бездействие может «бедой обернуться»:

Не опускайте руки, благородные Славяне,
Нужно бороться, пока сил хватает.

Автор расценивал положение Родины как трагичное, но не безысходное: «Есть надежда на лучшее у вашего края». Иевлевич верил, что с помощью Прекрасной Мудрости, общественного согласия можно вернуть «славу предков» и «свои давние свободы вновь обрести», а «когда Речь Посполитая прежней дорогой пойдет, то все, что унижено, на новой почве взойдет».

Монолог Мудрости завершается добрым напутствием «шляхетным Славянам», выражением уверенности в том, что надежды на лучшую, достойную жизнь станут реальностью:

Раскройте, наконец, свои глаза, благородные Славяне,
и найдите себя в достойном попечительстве...
За терпение с надеждой Бог щедро награждает,
и после темной ночи красное солнце воссияет!⁷

Острое общественное звучание, глубина поднимаемых проблем ставят поэму в ряд значительных памятников философской культуры Беларуси эпохи барокко. Творчество Иевлевича – свидетельство преемственности гуманистических традиций Ф. Скорины, В. Тяпинского, С. Будного, Л. Зизания, М. Смотрицкого и других философов и просветителей XVI – начала XVII в., формировавших идеал духовной и национально-культурной жизни белорусов. В то же время Иевлевич расширял и конкретизировал спектр задач национального духовно-культурного развития, что позволяет рассматривать «Лабиринт...» этапным произведением

⁷ Цит. по: Старостенко В.В. «Лабиринт» Фомы Иевлевича... С. 13–33.

белорусской философской культуры, важнейшим источником, характеризующим процесс становления национального самосознания белорусов. Идеиные установки Фомы Иевлевича получили продолжение в последующей белорусско-украинской мысли, стали лейтмотивом деятельности мыслителей и просветителей, церковных подвижников круга Петра Могилы и Сильвестра Косова, профессоров Киево-Могилянской коллегии.

Как отмечалось, в либеральных, прогрессивно мыслящих православных кругах зрело осознание потребности повышения качественного уровня системы отечественного образования. Первыми на необходимость реформирования школьного дела, на важность культурно-просветительной деятельности обратили внимание братства, ставшие в рассматриваемый период, по выражению Максима Богдановича, «оплотом белорусской народности»⁸. Эти национально-религиозные организации создавали училища, типографии, вокруг которых консолидировались ученые и писатели-полемисты. Новые идеи, передовые взгляды находили в среде городского «поспольшества» благоприятную почву.

В конце XVI – первой половине XVII в. в полной мере раскрылось, как убедительно показано в исследованиях Г.Я. Голенченко, огромное культурное и общественно-политическое значение братского книгопечатания⁹. Книгопечатание содействовало не только противостоянию католической экспансии, но и распространению в белорусско-украинском обществе передовых светских знаний, гуманистических представлений. Братские школы являлись всесословными, демократическими просветительными учреждениями. Наиболее высоким уровнем и качеством образования отличались школы Виленского, Львовского, Брестского, Киевского, Могилёвского братств, где изучались пять языков, чтение, письмо, музыка (церковное пение), арифметика, риторика, Священное Писание, география, диалектика и др. Примером может служить Могилёвское братство, добившееся в 1602 г. разрешения на преподавание в своей школе «языка и письма словенского, русского (церковнославянского и белорусского. – В.С.), греческого, латинского и польского», а в 1633 г. – «школы наук вызволенных языков вшеляких мети, семинария и школы фундовати»¹⁰.

Об образовательных возможностях православных училищ свидетельствует тот факт, что начальное и среднее образование в них получили такие известные деятели белорусской культуры, как братья Зизаний, М. Смотрицкий, Л. Карпович, И. Бобрикович, С. Косов, И. Иевлевич, Ф. Иевлевич, П. Берында, И. Борецкий, З. Копыстенский, И. Копинский, П. Могила и др. Многие из них в дальнейшем связали свою жизнь со сферой образования. Л. Зизаний, М. Смотрицкий и П. Берында соз-

⁸ *Багдановіч М.* Беларускае адраджэнне. Мн., 1994. С. 15.

⁹ См.: *Голенченко Г.Я.* Братское книгопечатание и традиции Ф. Скорины // Франциск Скорина – белорусский гуманист, просветитель, первопечатник: сб. науч. тр. Мн., 1989. С. 147–156; *Он же.* Идеиные и культурные связи восточнославянских народов в XVI – середине XVII в.; *Он же.* Литературная полемика XVI – перв. пол. XVII в. // Из истории книги, библиотечного дела и библиографии в Белоруссии. Вып. 2. Мн., 1972. С. 164–199.

¹⁰ Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. Т. 2. Вильна, 1867. С. 21, 46.

дали первые славянские грамматики. Характеризуя значение православных братств, Л.Е. Криштапович и И.В. Котляров отмечают, что они «...были пронизаны не узкоцерковными представлениями, а широкими национально-культурными и цивилизационными взглядами»¹¹.

Братские школы внесли значительный вклад в развитие белорусской культуры и просвещения, но не могли обеспечить в полной мере возросшие общественные потребности в высокообразованной, интеллектуальной элите. В XVII в. существен-но актуализировалась задача создания собственной национальной высшей школы.

На ниве культурной политики в Беларуси конца XVI – XVII в. конкурировали все христианские конфессии, используя просвещение как важнейший инструмент усиления своего влияния.

Католическое правительство Речи Посполитой наиболее благоприятные условия создало для деятельности ордена иезуитов. Иезуиты, основав Виленскую академию (первое высшее учебное заведение ВКЛ, 1579 г.) и сеть коллегии в Гродно, Минске, Новогрудке, Несвиже, Пинске, Полоцке, Слуцке и других городах, стремились монополизировать систему образования и книгоиздания¹². Учебные заведения иезуитов стали центрами пропаганды католицизма и насаждения латинопольской культуры, их деятельность во многом обусловила процесс денационализации привилегированных слоев белорусского общества. Система иезуитского образования имела двойственный духовно-культурный характер. С одной стороны, она была направлена на привитие ученикам католического космополитизма, неприязни к «иноверцам», высокомерного отношения к родной культуре, восточнославянским традициям¹³, что вело к приглушению у молодежи чувства национального самосознания. Денационализаторская роль иезуитов осознавалась белорусской мыслью. Уже в конце 80-х гг. XVI в. требование изгнать «общество Иисуса» выдвигала полоцкая шляхта. Христофор Филалет, призывая власти не верить иезуитам, называл последних «валацугами», не имеющими отчизны. На опасность для белорусской национальной культуры деятельности католического ордена указывал А. Курбский, обращали внимание В. Тяпинский, С. Будный, А. Волан, Аф. Филиппович и многие другие мыслители Беларуси. Стремление противостоять денационали-

¹¹ Криштапович Л.Е., Котляров И.В. Брестская церковная уния (прошлое и настоящее). Мн., 1996. С. 28.

¹² Мальдзіс А.І. На скрыжаванні славянскіх традыцый: Літаратура Беларусі пераходнага перыяду (другая палавіна XVII – XVIII ст.). Мн., 1980. С. 28.

¹³ Там же; Блинова Т.Б. Из истории религии, свободомыслия и атеизма на Гродненщине в XVI – XVII вв. // Научный атеизм и атеистическое воспитание: сб. ст. / сост. А.А. Зарицкий; под ред. А.А. Круглова. Мн., 1989. С. 74; Карнейчык Я.І. Беларуская нацыя: гістарычны нарыс. Мн., 1969. С. 37; Криштапович Л.Е., Котляров И.В. Брестская церковная уния (прошлое и настоящее). С. 29; Лыч Л., Навіцкі У. Гісторыя культуры Беларусі. Мн., 1996. С. 66; Мараш Я.Н. Ватикан и Католическая Церковь в Белоруссии (1569–1795). Мн., 1971; Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.) / відп. ред. Горський В.С.. Київ, 1990. С. 245; Пічэта У.І. Питання аб вышэйшай школе на Беларусі ў мінулым. Мн., 1991. С. 14–15; Селицкий С.В., Дорошевич Э.К. Очерки истории науки и культуры Беларуси IX – начала XX в. Мн., 1996. С. 160–161; Сокол С.Ф. Политическая и правовая мысль в Белоруссии XVI – первой половины XVII в. Мн., 1984. С. 22–23, 107–113.

зиторской политике иезуитов побудило другие конфессии, прежде всего Православную Церковь, активизировать научную, образовательную и просветительную деятельность. С другой стороны, образование в католических учебных заведениях имело довольно высокий для своего времени уровень, содействовало приобщению белорусской и украинской молодежи к европейским духовным ценностям, философии, науке, искусству¹⁴. И в новых условиях задача состояла в том, чтобы синтезировать европейскую систему образования, науку, философию с национальными духовными ценностями. Эта задача и была поставлена Фомой Иевлевичем в его «Лабиринте...». Решению ее была посвящена подвижническая и героическая деятельность Петра Могилы и его белорусско-украинского окружения¹⁵.

Трезво оценивая ситуацию, прогрессивные православные мыслители и церковные деятели воссозданной в соответствии со «статьями успокоения религии греческой» (1632–1635 гг.) Киевской православной митрополии пришли к выводу, что отечественная культура отстает от общеевропейских стандартов, а существующая школьная система не удовлетворяет насущные потребности общества. Это подтолкнуло их к использованию передовых педагогических технологий, к освоению западноевропейских («латинских» в терминологии того времени) культурных ценностей, синтезу их с ценностями восточноевропейскими¹⁶. Некоторые теоретические аспекты культурной конвергенции Востока и Запада были изложены в «Лабиринте...» Ф. Иевлевича, «Палинодии» З. Копыстенского и др. Захарий Копыстенский, в частности, обосновывал право «россов» на использование «латинских» наук. Он утверждал, что латинские авторы «брали науку от Греков» и поэтому белорусы и украинцы посредством «латинской мудрости» обращаются к своим собственным, греко-православным истокам: «... мы, Россове, если для наук в край немецкий удаемся, не по Латинский, але по Грецкий разум удаемся, где як свое власное находим»¹⁷. Идея синтеза древнерусских, византийских и западноевропейских духовно-культурных традиций впервые, по мнению Я.М. Стратий, реализована в Острожском центре, где была предпринята попытка организации на этой основе новой школьной системы, что определило направление дальнейшего развития отечественного просвещения и культуры¹⁸.

В начале 30-х гг. XVII в. митрополит Киевский Пётр Могила и его единомышленники (белорус Сильвестр Косов и др.) создали училища нового типа, названные современниками «латинскими школами». Ведущая роль среди них принадлежала

¹⁴ Падокшын С.А. Унія: Дзяржаўнасць: Культура (філасофска-гістарычны аналіз). С. 51–52; Ігнатаў У.К. Духоўна-філасофская спадчына Кіева-Магілянскай акадэміі і беларуская думка эпохі барока // Весті Акад. навук Беларусі. Сер. гуманітар. навук. 1996. № 1. С. 10–16.

¹⁵ См.: Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. Київ, 1997.

¹⁶ Там же. С. 33; Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.). С. 297.

¹⁷ Копыстенский З. Палинодия, или Книга Обороны кафолической святой апостолской Восточной Церкви // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 1 (Русская историческая библиотека. Т. 4). СПб., 1878. С. 900.

¹⁸ Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.). С.167–201.

Киево-Могилянской академии – первому высшему национальному учебному заведению белорусов и украинцев. Организация «латинских школ», в том числе Киево-Могилянской академии, вызвала сопротивление как со стороны Католической Церкви и ордена иезуитов, увидевших в них угрозу своей монополии на высшее образование, так и со стороны консервативной части православного духовенства. «О нас начали внушать народу, будто мы униаты, будто мы неправославные... – писал в сочинении “Экзегетис” (1635) С. Косов, имея в виду киево-могилянскую профессию и П. Могилю. – Было такое время, что мы, исповедавшись, только и ждали, что вот начнут нами начинать желудки днепровских осетров или одного огнем, другого мечом отправлять на тот свет». Косов доказывал, что «латинские школы» открыты «... не по другим побуждениям, как только потому, чтобы заслужить нам у Предвечного воздаяние такими добрыми делами, каково в особенности просвещение незнающих». «Вышедши сами из среды православного народа нашего, – убеждал он сомневающихся, – желаем распространить среди его свет Аполлона».

Косов пояснял, что овладение латинским языком, «свободными науками», западноевропейской культурой является для «русского народа» самой «настоятельной потребностью». К тому же это будет способствовать возрождению богословия, росту образованности священнослужителей, поможет православным адаптироваться в латинизированном обществе Речи Посполитой, отстаивать свои права на сеймах, в судах и трибуналах. В конечном счете, все это оздоровит и усилит Православную Церковь, выведет ее из кризиса: «Ибо только тогда твои церкви наполнятся просвещенными и богобоязненными священниками; кафедры твои процветут красноречивыми проповедниками; потомки твои, утвержденные в отеческой вере и украшенные ораториею, философиєю, юриспруденциєю, прославятся своими мнениями, рассуждениями и речами на общих сеймах, в трибуналах, в судах и земских расправах; твои ходатаи по делам не преминут помогать справедливости в судах всякого рода и каждый день оберегать исправно твои права»¹⁹. Обоснование данной политики дает право рассматривать «Экзегетис» программным манифестом новой волны православных церковных и культурных деятелей Беларуси и Украины.

Огромная роль в выработке и осуществлении политики церковно-культурного обновления принадлежит митрополиту Петру Могиле. Объясняя побудительные мотивы своей деятельности, он писал: «Видячи в Церкви Православной для неумертности духовных и для нецвиченья молодежи великую утрату... умыслилем фундамент школы для того, абы молодежь во обычаях добрых и в науках вызволионных цвичена была...»²⁰ Уже в 1640 г. митрополит не без гордости сообщал Минскому братству об успехах на культурно-конфессиональном поприще: «Великая громада млоди Российской, в колеиуме моим... в науках ораз и веры святой боронити цви-

¹⁹ Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. 6. М., 1996. С. 514–516.

²⁰ Цит. по: Коялович М. Литовская церковная уния. Т. 2. СПб., 1861. С. 390.

чится... (и), выучившись, могут правду всему свету показать и Церковь Святую мощно боронити»²¹.

Убежденность в верности избранного курса Могила пронес через всю жизнь. Незадолго до смерти (1647) он отметил в духовном завещании: «...я, видя, что упадок веры и благочестия в русском народе не от чего иного, как от совершенного недостатка у него просвещения и школ, дал обет Богу моему – все мое имущество... обращать частию на восстановление разрушенных храмов Божиих... частию на основание школ в Киеве и утверждение прав и вольностей народу русского...» Считая одним из важнейших результатов своей деятельности создание Киево-Могилянской коллегии, архиерей поручал душеприказчикам опекать ее как «единственный залог Православной Русской Церкви... для умножения славы Божией и образования православно-русских детей»²². Активная просветительная деятельность Могила находила поддержку у белорусского духовенства, в братском движении. Так, в предисловии к «Житиям святых» Иоанна Дамаскина (Кутейно, 1637) наместник могилёвского братского монастыря Иосиф Половко восхвалял митрополита Киевского «не только (за) славу, заслуги и отважные делности для Речи Посполитой», но и за то, что «домы Божие реставруючи, школы, семинария фундуючи, а над то вшелякие утиски, беды, тяжары терпливе и статечне... зносячи»²³.

Обновленческо-реформаторская деятельность руководителей Киевской православной митрополии была тесно связана с преодолением внутренних церковных «неустройств», восстановлением морального авторитета духовенства, его престижа в глазах верующих. На ведущие духовные посты избирались просвещенные и безупречные в моральном отношении культурные и общественные деятели. Так, первым епископом Могилёвским стал Иосиф Бобрикович – игумен и ректор братской школы Виленского Свято-Духова монастыря. Архиерейские должности в Могилёве и Киеве занимали ректоры Киево-Могилянской коллегии – Иосиф Кононович-Горбацкий, Иннокентий Гизель и др. В 1635 г. Могилёвскую епархию – единственную православную епископию на территории ВКЛ – возглавил профессор Киево-Могилянской коллегии, уроженец Беларуси Сильвестр Косов (с 1647 г. – митрополит Киевский). При его епископстве значительное внимание было уделено светскому и духовному просвещению. В 1637 г. Косов издает в типографии Кутейнского монастыря сочинение под названием «Дидакалия». В предисловии епископ призывал не жалеть времени на «достание науки», требовал от священнослужителей помнить о своей «повинности» «люди Божий... освещати», «научати» и от заблуждений «перестерегати»²⁴.

²¹ Цит. по: Голубев С. Киевский митрополит Пётр Могила и его сподвижники (опыт церковно-исторического исследования). Т. 2. Киев, 1898. Прил. С. 181.

²² Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. 6. С. 569–570.

²³ Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны / уклад., уступ. арт. і камент. У.Г. Кароткага. Мн., 1991. С. 91–92.

²⁴ Голубев С. Киевский митрополит Пётр Могила и его сподвижники (опыт церковно-исторического исследования). Т. 2. Прил. С. 231–232, 493.

Духовные запросы своей паствы учитывало и униатское духовенство. В «Регулах» (наставлениях для пастырей) Иосафата Кунцевича отмечалось, что священники обязаны «прикладом живота своего побожности людей учить», «научати мають парадиян, з чого на кождо соборе будуть питаные, если их добре умеють и проч...». Фрагмент «Регул» свидетельствует о стремлении архиепископа Полоцкого сохранить в богослужении церковнославянский язык: «Кгды теж читают Евангелие, або якую молитву в голос, або ектении, не мають выкладат словенских слов по руску, але так читати яко написано»²⁵. Подготовкой кадров проповедников активно занимались униатские митрополиты. Первым униатским учебным заведением стала отнятая у православных при Ипатии Потее школа Брестского братства. Кстати, подобным образом было создано большинство других униатских училищ. В 1601 г. при виленском Троицком монастыре открылась духовная семинария. Привилей Сигизмунда III за 1613 г. предписывал «фундовать» школы в Новогрудке, Минске, других городах и «учыти всих наук, водлуг преможеня их, языком грецким, латинским, словенским, польским и русским». Лучшей считалась минская Космодемьянская школа, где преподавание велось на белорусском языке²⁶. Активной была культурно-просветительная деятельность Иосифа Рутского – создателя Базилианского ордена (1617 г.) и системы подготовки греко-католических священнослужителей.

Униатская Церковь сыграла определенную роль в становлении белорусской национальной культуры, содействуя развитию литературы и искусства, богословской и общественно-философской мысли²⁷. С деятельностью униатов (как и православных, католиков, протестантов) связано развитие в XVII столетии национальных форм художественного творчества. На основе синтеза приемов древнерусского и западноевропейского изобразительного искусства формировалась самобытная белорусская школа живописи²⁸. Развитие культовой архитектуры в XVII–XVIII вв. ознаменовалось созданием оригинального белорусского варианта европейского барокко, получившего название виленского барокко. Подобный стиль был свойствен и православным храмам (могилёвская Спасская церковь, середина XVIII в.), и католическим церквям (костёл кармелитов в Глубоком). Архитектурное искусство стало поприщем соперничества христианских Церквей. Величественность храмов должна была подчеркивать роль и значение конфессий. В конце XVI – XVIII вв. наибольшее распространение получил базиликальный тип церквей (православные Богоявленский собор и Николаевская церковь в Могилёве, костёл иезуитов в Гродно и доминиканцев в Столбцах, Успенская церковь и монастырь базилиан в Витебске и др.).

Отмечая участие Греко-Католической Церкви в формировании национальных элементов культуротворчества, следует иметь в виду, что в период насильственной

²⁵ Цит. по: Карский Е.Ф. Белорусы. Т. III: Очерки словесности белорусского племени. Ч. 2: Старая западно-русская письменность. Пг., 1921. С. 142–143.

²⁶ Палуцкая С.В. Уніяцкая царква ў кантэксце культурна-гістарычнага развіцця Вялікага княства Літоўскага // Наш Радавод / под ред. Д.В. Карева. Кн. 3. Ч. 2. Гродно, 1991. С. 220.

²⁷ См.: Падокшын С.А. Унія: Дзяржаўнасць: Культура (Філасофска-гістарычны аналіз).

²⁸ См.: Іканапіс Беларусі XV–XVIII стагоддзяў / склад. Н.Ф. Высоцкая. Мн., 1992.

унизации белорусская культура понесла и существенные потери: разорялись монастыри, приходили в запустение православные храмы, закрывались братские типографии и школы, преследовались верные «греческой» вероисповедной традиции деятели культуры и т.п. Наряду с тенденцией белорусизации в униатстве присутствовала противоположная тенденция – латинизации-полонизации. Наиболее ярко она проявилась в конфессиональной жизни.

Влияние унии на сохранение и развитие культуры Беларуси, на становление национального самосознания оценивается в более чем 400-летней историографии неоднозначно: от объявления унии средством уничтожения белорусов как нации до ее признания своеобразной формой национального белорусского вероисповедания²⁹. Крайние суждения вытекают из конфессиональной и политической ангажированности авторов и имеют мало общего с принципами научного анализа. Униатство, как и любое другое явление, имеет конкретно-исторический характер, его содержание неоднозначно и противоречиво. Анализ показывает, что изначально политика локальной унии имела целью духовно-культурную переориентацию восточнославянского этноса на Запад, его максимальную интеграцию с католической Польшей и создание религиозно однородного пространства в Речи Посполитой. Это обусловило доминанту латинско-польской тенденции и не позволило унии стать «тем, чем могла, должна была стать»: выразительницей «национально-религиозных, а значит, и культурных идеалов белорусского народа»³⁰. «Уния, выступив сперва под знаком возрождения Церкви и своей народности, – писал В. Ластовский, – благодаря излишней опеке над униатами католиков чем дальше, тем больше выпускала нити руководства “русским” делом...», которое перешло к православию³¹. Вместе с тем уния не оправдала в полной мере надежд, возложенных на нее идейными вдохновителями – папской курией, орденом иезуитов, что привело в конце XVII – XVIII в. к напряженным, неоднозначным отношениям между униатами и Костёлом³². В среде иезуитов возник даже «проект уничтожения» как православной, так и «униатской Руси»³³. В определенные периоды униатство объективно играло национально-охранительную роль: превратившись в вероисповедание социальных низов, оно являлось преградой как массовой полонизации, так и русификации.

В белорусско-украинском православии также существовало различие в общественно-политической и национально-религиозной ориентации. В 20–40-х гг.

²⁹ Марозава С. Брэсцкая унія і нацыянальна-культурнае развіццё Беларусі (гістарыяграфія праблемы) // 3 гісторыі уніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэсцкай уніі) / пад рэд. М.В. Біча, П.А. Лойкі. Мн., 1996. С. 5–16; *Она же*. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1839 гады). Гродна, 2001; *Она же*. Берасцейская царкоўная унія 1596 г. у беларускай гістарыяграфіі. Гродна, 2002.

³⁰ См.: Кавко А. Белорусский дом – Белорусский храм // Нёман. 1992. № 9. С. 155.

³¹ Ластовскі В.Ю. Гісторыя Беларускай (Крыўскай) кнігі. Коўна, 1926. С. 250; *Он же*. Выбранные творы / уклад., прадмова і камент. Я. Янушкевіча. Мн., 1997. С. 407–408.

³² Марозава С. Берасцейская унія і этнічная свядомасць беларусаў // Беларускі гістарычны агляд. 1996. Т. 3. Сшытак 2. С. 171–172.

³³ См.: Сборник документов, уясняющих отношения латино-польской пропаганды к русской вере и народности: (Из исторических материалов, помещенных в «Вестнике Западной России»). Вып. 1. Вильна, 1865. С. 6–16.

наметились две основные тенденции – компромисса и конфронтации – по отношению к унии и государству Речи Посполитой, что было связано со спецификой видения наличного статуса Церкви, ее отношений с Западом и московским православием. Выразителями тенденции компромисса являлись Фома Иевлевич, Сильвестр Косов, Пётр Могила и другие представители православной интеллектуальной элиты, считавшие необходимым добиваться восстановления прав православия мирным и законным путем, ведя диалог с политическими и религиозными оппонентами. Они исповедовали идею относительно независимой Православной Церкви и культурно-национально-религиозной автономии белорусского и украинского этносов в пределах Речи Посполитой на основе лояльности. Политическая лояльность должна была обеспечить, по их мнению, гражданское согласие. «Над еднoсть и згoду, – писал П. Могила, – нечoгo немаш пожитечнeшoгo и вдячнeшoгo»³⁴.

Результатом проведения этого курса стало восстановление Киевской православной митрополии и четырех епископий, в том числе Белорусской (Могилёвской) епархии. Объединившееся вокруг киевского митрополита духовенство пыталось строить отношения с Униатской и Католической Церквями на основе толерантности. Вместе с тем оно последовательно отстаивало национально-религиозную свободу белорусского и украинского народов, защищало Православную Церковь от нападок униатских полемистов, вело планомерную работу по возвращению отнятых ранее униатами храмов, монастырей и другой собственности «Русской Церкви». Православная элита, стремясь к освоению западной культуры, отвергала подчинение Риму, не принимала унию в редакции Брестского церковного собора. В.М. Ничик отмечает, что «...подчинение Риму или Константинополю, Варшаве или Москве не входило в стратегические планы» митрополита. Он шел на тактические союзы и дипломатические маневры, стремясь к фактической самостоятельности Киевской митрополии, независимости от иноземной государственной и церковной власти и установлению подлинной церковной автокефалии³⁵. Это можно в полной мере отнести и к преемникам Могилы на митрополичьей кафедре – Сильвестру Косову и Иосифу Нелюбовичу-Тукальскому.

Занимая позицию лояльности к Речи Посполитой и не желая менять чисто номинальную церковную зависимость от Константинополя на реальную – от Москвы, Белорусско-украинская Православная Церковь в то же время проводила по отношению к самодержавной России и Московскому Патриархату политику добрососедства и сотрудничества. Поддерживались контакты между церковными деятелями, московские самодержцы нередко наделяли щедрыми пожертвованиями местные монастыри, духовенство. По просьбе Могилы русское правительство оказало финансовую помощь и прислало своих мастеров для реставрации православных храмов, в том числе Киевской Софии. В свою очередь, Могила предлагал царю содействие (1640) в организации в Москве с помощью киевских ученых коллегии по типу Киево-Могилянской академии. Серьезные сложности в отношениях двух Церквей возникли в конце 30-х гг. XVII в. В этот период в окружении царя сло-

³⁴ Ничик В.М. Петро Могила в духовній історії України. С. 197.

³⁵ Там же. С. 157.

жилося мнение, что П. Могила якобы «благочестивые православные крестьянские веры отпал и приступил к римской вере, и ныне-де он униат». Такого рода оценки обусловили стремление ограничить контакты с «литовскими книжными людьми». Так, в 1639 г. известному могилёвскому книгоиздателю Спиридону Соболю, как сподвижнику митрополита Киевского, был запрещен въезд в Москву³⁶. Слухи, вызвавшие недовольство московского двора, были инспирированы, по всей видимости, идейными противниками митрополита из среды киевских ортодоксов.

Оппозиционность в отношении новой православной иерархии была характерна для Афанасия Филипповича. Брестский игумен упрекал епископат и митрополита в непоследовательном, по его мнению, отстаивании прав православного населения, в нежелании предпринять решительные меры по «грунтовым успокоению веры православной» и уничтожению унии. «Отцове наши старшии, – утверждал он, – в веры православной о помножению хвалы Бозское не дбають... некоторые, для гоноров и свободы света того, латиною и много о собе розуменьем ошуканы будучи (ах, беда ж!), з веры правдивое до иншого верки... небачне перекидаются; и все немаль з латинников наших милых... волають: «о, и тая, о, и тая вера есть добрая!»³⁷

Наряду с тенденцией компромисса в белорусско-украинском православии присутствует противоположная тенденция – решительного осуждения унии и политического режима Речи Посполитой. Выразители этого направления (Иов Борецкий, Исайя Копинский, Афанасий Филиппович и др.) полагали, что интересы Церкви и народа требуют полной ликвидации униатства. Они выступали за интеграцию с московским православием и вхождение белорусских и украинских земель в состав Русского государства. Идея политической ориентации на Москву проступает уже в работах 20-х гг. XVII в. З. Копыстенского. Примером может служить его посвящение к «Беседам» Иоанна Златоуста (1623), в котором Владимир Мономах восхвалялся за то, что «Речь Посполитую Российскую незгодами и внутренними войнами сынов и потомков... утрапленую успокоил... князства Роский разорванны знову целностью своею в едино споил и злучил и до единовладства по-старому привел». Преемниками единовластного правителя «Руси» Копыстенский объявлял «все цареви Московский»³⁸.

Анализируя сознание белорусско-украинского общества второй половины XVII в., не следует отождествлять идеи культурно-исторического родства восточнославянских народов и политической интеграции с Россией. Первая идея свойственна национальному самосознанию белорусов, украинцев, русских на протяжении всей истории. Она основывалась на осознании общих генетических и исторических корней, родства языков, культуры, вероисповедных ценностей и т.д. В XVII в. эта идея получила отражение в творчестве Ф. Иевлевича («Лабиринт...»), З. Копыстенского («Палинодия»), П. Могила («Лифос», «Требник»), А. Кальнофойского («Тератургима»), И. Тризны («Патерик печерский»), Т. Сурты (Могилёвская хроника), в бе-

³⁶ См.: Русско-белорусские связи: сб. документов (1570–1667 гг.). Мн., 1963. С. 160.

³⁷ Филиппович А. Диариуш albo список деев правдивых, в справе помножения и объяснения веры православное голошений // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 1. Пб., 1878. С. 88, 90.

³⁸ См.: Пашуто В.Т., Флоря Б.Н., Хорошкевич А.Л. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982. С. 206.

лорусских и украинских списках «Задонщины», «Мамаева побоища» и т.д. В этот же период стараниями П. Могилы приобрел широкую популярность культ князя Владимира – крестителя «Руси» – символа расцвета, силы и могущества Древнерусского государства. Важно отметить, что обращение к древнерусским традициям питало разнонаправленные тенденции белорусской мысли – и идею религиозно-культурной самодостаточности белорусско-украинской «Руси», которая содержала потенциальную предпосылку концепции государственного и конфессионального суверенитета, и идею, отрицающую политическое и культурное размежевание белорусов и украинцев с русским народом. Что касается идеи политической интеграции с Россией (в терминологии советской историографии – «воссоединения с Россией»), то она возникла примерно на рубеже XV–XVI вв. (после освобождения Северо-Восточной Руси от золотоордынского ига) и получила развитие по мере формирования великодержавной идеологии.

Выразителем бескомпромиссной тенденции в белорусской мысли второй четверти XVII в. являлся Афанасий Филиппович. В «Истории путешествия в Москву», адресованной царю Алексею Михайловичу, Филиппович повествует о тяжелом положении православных Речи Посполитой, пытаясь убедить русского самодержца в необходимости освобождения угнетаемых единоверцев³⁹. В этом заключается идейный смысл данного фрагмента «Диариуша». Цель же своей поездки в Москву Филиппович облек в сакрально-мистические формы, объяснив исполнением воли Пречистой Богородицы, которая подвигла его на опасное путешествие, неоднократно наставляла, являвшись в образе Купятицкой Божией Матери: «Иди до Москвы, я с тобою!»⁴⁰ Во время одного из «чудесных видений» Богородицы Филиппович «правдиво слышалем» Божественное повеление: «Афанасий, иди до Царя Михаила и рци ему: звияжай неприатели наши; бо южь час пришел, мей образ Пречистое в кресте Купятицкий на хоругвах военных для милосердя; и в битви той каждого человека, мянующогося православным, здорово заховай»⁴¹.

Идею вмешательства Москвы во внутренние дела Речи Посполитой, защиты национально-религиозных прав белорусского и украинского народов Филиппович представлял как святое дело, получившее санкцию и одобрение Бога⁴². Возлагая надежды на русского самодержца, автор пытался побудить его к действию. Символами угнетаемых, ожидающих помощи Беларуси и Украины выступали нуждающиеся в восстановлении древние православные храмы – Купятицкая церковь под Пинском и разоренный униатами киевский Софийский собор: «...в великом преследованю там были православнии од униатов»⁴³.

³⁹ Филиппович А. Диариуш albo список деев правдивых, в справе помножения и объяснения веры православное голошений // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 1. С. 50.

⁴⁰ Там же. С. 56, 53, 59, 91, 98, 99.

⁴¹ Там же. С. 59.

⁴² Падохын С.А. Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі: ад Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага. С. 244–245.

⁴³ Филиппович А. Диариуш albo список деев правдивых, в справе помножения и объяснения веры православное голошений // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 1. С. 52.

Деятельность Филипповича целиком была направлена на защиту Православной Церкви, сохранение «великого народа христианского»⁴⁴ от религиозно-этнической ассимиляции со стороны польско-католических кругов Речи Посполитой. «Унея проклятая» должна быть, по убеждению автора, «згублена навеки», так как вызвала «розделене Руси», спровоцировала «непотребные колотни», разрушила не только церковное единство, но и гражданский мир: «похлебства, лакомства, заздрости, зрады, нецноты а найбарзей пыха ся проклятая замножила; для тоей, и порядок духовный и светский южь-южь загинул»⁴⁵. В «Новинах», «Суплике третьей» и других публицистических работах Филиппович приводил примеры, свидетельствовавшие о политическом бесправии приверженцев «Восточной Церкви», игнорировании их элементарных вероисповедных и человеческих свобод.

Считая упразднение унии задачей первостепенной государственной важности, Филиппович неоднократно обращался к королевской власти, сейму, убеждая дать «успокоене грунтовно веры православной Грецкой», восстановить в стране мир и справедливость, предотвратив тем самым надвигавшуюся междоусобную войну, распад и гибель Речи Посполитой. Убедившись в отсутствии «разумной мерности» в религиозной политике правящих верхов шляхетской Речи Посполитой и продолжении попыток «вынищити тут в панстве христианском веру православную Грецкую»⁴⁶, Филиппович выступил с гневной обличительной речью на сейме 1643 г. Требуя решительных шагов в защиту православной веры, он угрожал «страшным судом» королю и сейму за бездействие: «Хотей же, ваша королевская милость... абы вера правдивая Грецкая грунтовне была успокоена, а унея проклятая вынищена и внивечь обернена; бо если унею проклятую выкорените, а Восточную Правдивую Церковь успокоите, то щастливые лета ваши поживете. А если не успокоите веры правдивое Грецкое и не знесете унеи проклятой, то дознаете запевне гневу Божого... В воли то человекей есть. Обирай же собе, што хочь, поки час маешь...»⁴⁷

Филиппович не был сторонником религиозной терпимости, отстаивал идею единой «истинной веры», православия. Он непримиримо относился к «геретикам»-протестантам, однако признавал права римо-католиков. В то же время он считал последних совращенными «от шатана проклятого». Филиппович был бескомпромиссен в отношении «барзо мудрых» иезуитов, рассматривая их главными вдохновителями «проклятой унеи» и преследований православных христиан⁴⁸. Через весь «Диариуш» красной нитью проходит идея упразднения «проклятой унеи». На надгробии святого Афанасия был выбит его предсмертный завет: «Абы не была унея проклятая... только ты, одна Церкви святая!»⁴⁹ Вместе с тем было бы упрощением сводить позицию Фи-

⁴⁴ Там же. С. 117.

⁴⁵ Там же. С. 74, 88, 104.

⁴⁶ Там же. С. 89.

⁴⁷ Там же. С. 74–75.

⁴⁸ Там же. С. 85–134.

⁴⁹ Там же. С. 154.

липповича, как это делал Костомаров, к религиозному фанатизму⁵⁰. Материалы «Диариуша» свидетельствуют, что автор позитивно относился к правовому регулированию отечественной конфессиональной жизни, признавал, в отличие от униатов и католиков, акт Варшавской конфедерации 1573 г.⁵¹ Кроме того, воззрения мыслителя необходимо рассматривать в контексте социально-политической и религиозной действительности на белорусских и украинских землях конца XVI – первой половины XVII в., которая характеризовалась беспрецедентным подавлением религиозной свободы, преследованиями и унижениями православного населения за вероисповедные убеждения, что обусловило размывание толерантной ментальности белорусского и украинского народов, рост нетерпимости в обществе, жесткие формы борьбы в период народных движений и войн середины – второй половины XVII в.

Различия в общественно-политической ориентации ярко проявились в период войны России с Речью Посполитой в 1654–1667 гг. Социальная и национально-религиозная ситуация на белорусских землях способствовала на первых порах военным успехам Москвы. В настроении широких слоев Восточной Беларуси, в сознании крестьянства, горожан, части шляхты сложился иллюзорный образ «царя-освободителя». Представители белорусского духовенства, посещавшие Москву в начале 50-х гг., рисовали картину жестоких притеснений православного населения властями Речи Посполитой, убеждая царя выступить в роли защитника, заверяя, что белорусы окажут его армии самую широкую поддержку.

Характерным примером служат «расспросные речи» в Посольском приказе игумена полоцкого Воскресенского монастыря Анфиногена Крыжановского (1651). Игумен уверял, что Речь Посполитая и «папеж» стремятся уничтожить «Русь», «всех белорусцов снести и христианскую веру искоренить», о чем «белорусцом всем ведомо подлинно». Поэтому его «послали ко государю ис Полоцка все белорусцы... и велели ему бити челом государю, чтоб он, великий христианский государь, их, белорусцов, принял в свою государскую оборону, а ляхом их не выдал, иначе «всем будет погибель». Крыжановский предсказывал, что в случае вступления Алексея Михайловича в войну «белорусцы... сколько их есть, все в те поры востанут на ляхов заодно» и «тех белорусцов зберетца со 100 000 чел[овек]»⁵². О готовности населения Беларуси «православные христианские веры» выступить совместно с украинским войском Богдана Хмельницкого против польской шляхты заявлял в Посольском приказе в том же году монах оршанского Кутеинского монастыря Григорий: «...Смоленского, и Оршанского, и Минского, и Могилевского, и иных городов всяких чинов люди подоймутца на поляков. И учинят у себя таких Хмельницких 10 чел[овек], а войска со 100 000 чел[овек] и учнут Польшу и Литву воевать... против их, поляков, стоять и битца, пока их мочи будет»⁵³.

⁵⁰ См.: Кориунов А.Ф. Афанасий Филиппович: жизнь и творчество. Мн., 1965. С. 93.

⁵¹ Филиппович А. Диариуш albo список деев правдивых, в справе помножения и объяснения веры православное голошений // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 1. С. 126–127.

⁵² Белоруссия в эпоху феодализма: сб. док. и мат-лов: в 3 т. Т. 2. Мн., 1960. С. 53–54.

⁵³ Там же. С. 51.

На начальном этапе войны, начавшейся летом 1654 г., московские войска действительно получили поддержку значительной части населения Восточной Беларуси. Воевода И.И. Салтыков «отписывал» царю в июне 1654 г. о настроениях полочан: «...говорят – за что де им, полочанам, с твоими государевыми ратными людьми битца, они, полочане, той же православной христианской веры»⁵⁴. «И меня, холопа твоего, и полковника Костянтина Поклонского могилевцы всяких чинов люди встретили честно, со святыми иконами, и пустили в город»⁵⁵, – докладывал в августе воевода М.П. Воейков. В военных донесениях королю Речи Посполитой в том же году сообщалось: «Одна надежда на Господа Бога... Здешние города угрожают явно возмущением, а другие наперерыв сдаются на имя царское»; «Мужики молят Бога, чтобы пришла Москва»⁵⁶. Однако вскоре, примерно с конца 1654 г., отношение народных масс Беларуси к царской армии стало меняться. В ряде городов произошли антимосковские выступления. В дальнейшем развернулось массовое антимосковское народное движение⁵⁷.

Этот процесс был обусловлен рядом обстоятельств, но, прежде всего, непосредственной политикой Алексея Михайловича, поведением его администрации, действиями российских войск и союзных им украинских казацких отрядов, наемников на занятой территории. Реальностью для многих городов, местечек, сел, населения всех конфессий стали самоуправство царских войск и военной администрации, грабежи, реквизиции и конфискации, мародерство, массовое насильственное переселение жителей («литовский полон») в пределы Московии. Имели место недружественные акты даже в отношении православного духовенства, не говоря уже о других вероисповеданиях, оказавшихся «вне закона». Это закономерно привело к утрате прежней широкой социальной базы и в конечном счете повлияло на итоги войны Московского царства с Речью Посполитой.

Изменение отношения белорусского мещанства к российской военной администрации может быть проиллюстрировано на конкретном примере поведения могилёвского «поспольштва», находившегося в течение шести лет под властью России. В августе 1654 г. Могилёв добровольно перешел под «высокую государеву руку», а во время очередного мародерства стрельцов в феврале 1661 г. в городе вспыхнуло антимосковское восстание.

На начальном этапе войны идею политической интеграции с Россией разделяла и часть патриотически настроенной православной шляхты. Об изменении отношения к «великому государю» в этой среде свидетельствует поведение могилёвского шляхтича Константина Поклонского. Приняв в начале войны русское подданство и получив чин полковника, он спустя год перешел на сторону Речи Посполитой. Объясняя в посланиях могилевчанам, московским сановникам, украинским гетманам причины

⁵⁴ Русско-белорусские связи: сб. документов (1570–1667 гг.). С. 294.

⁵⁵ Там же. С. 299.

⁵⁶ Белоруссия в эпоху феодализма: сб. док. и мат-лов: в 3 т. Т. 2. С. 69, 73.

⁵⁷ Нарысы гісторыі Беларусі: у 2 ч. / склад. М.П. Касцюк, У.Ф. Ісаенка, Г.В. Штыхаў і інш. Ч. 1. Мн., 1994. С. 217, 224, 227, др.; *Ткачоў М.А.* Вайна Расіі з Рэччу Паспалітай 1654–1667 // *Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: у 6 т. / гал. рэд. Б.І. Сачанка і інш. Т. 2. Мн., 1994. С. 195.*

своего «двойного предательства», «белорусский полковник» утверждал, что вначале миссию Москвы он считал справедливой, направленной на защиту единоверного белорусского населения: «Разумел есми, что та война имела быти на освобождение утисненной Руси... яко от государя христианского». Однако время, по его мнению, показало ошибочность этих надежд. Белорусы получили «такое ж лупление домов Божиих, что и от Татар бывало: христиан наших, которые в повседневном гонении от унийтов пребывали... в вечную неволю забрали, а иных помучили... не только мирских, но и духовных наших забрали в неволю». «В лутчей вольности прежде за Ляхами пребывали...», – утверждал Поклонский. Он пришел к выводу, что многочисленные обещания христианского царя сохранить права и вольности были пустыми, ничего не значащими декларациями, а войско царское поступает с «освобожденной» Русью так же, как завоеватели с поверженным неприятелем: «...золотые слова на листах шляхте и местом подавано, но их в вопасенье потом обращено, а самой шляхте и мещаном железные волности на ногах надавали, жен и девиц их мучительно тиранско с ними поступя, на вечную неволю отдали, что не чинитца от поган...»⁵⁸

По мнению Поклонского, продолжение «страшной войны» грозило «великим изгублением» белорусскому народу. Желая услужить «отчине», «белорусский полковник» в послании к одному из московских вельмож предложил свои посреднические услуги по примирению польского короля и русского царя, чтобы те «советом добрым кончили ту зачатую войну, и от тое крови христианской чтоб монархи были освобождены» и могли «далее в покое жить». Выступая против продолжения войны между христианскими народами и странами, он высказал мысль о необходимости объединения Варшавы и Москвы в борьбе с «неверными» турками и крымскими татарами: «...на неприятеля креста святого и всего христианства те силы свои обратить и освободить христьян из неволи турецкой и татарских рук»⁵⁹. Такого рода настроение характерно и для Могилёвской хроники. В записи за 1695 г. летописец высказывал доброжелательное отношение к Ивану и Петру Алексеевичам в связи с Азовским походом, трактуя его как войну за освобождение «пребывающих под басурманами греко-россов». Он считает, что Петр I был движим не только «верой» и «милосердием христианским», но и стремлением «исполнить справедливую присягу свою, данную королю пану и Речи Посполитой обоих народов»⁶⁰.

Война 1654–1667 гг. существенно повлияла на сознание белорусского общества, значительно сократила число приверженцев идеи политической интеграции с Московским царством. Однако идея целесообразности государственного единения восточнославянских народов под эгидой Москвы по-прежнему присутствовала в сознании белорусского народа. Одним из сторонников этой идеи являлся Симеон Полоцкий, предпринявший попытку теоретического обоснования данной позиции.

⁵⁸ Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Т. 14. СПб., 1889. С. 542, 549–550.

⁵⁹ Белоруссия в эпоху феодализма: сб. док. и мат-лов: в 3 т. Т. 2. С. 122–123.

⁶⁰ Полное собрание русских летописей. Т. 35. М., 1980. С. 248.

Идея «единодержавия» наиболее откровенно выражена Полоцким в полоцких и витебских «Метрах» (1656), приветственных стихах в честь царя Алексея Михайловича. «Метры на пришествие во град отчистый Полоцк пресветлого благочестивого и христолюбивого государя царя и великого князя Алексея Михайловича, всея Великия и Малыя и Белья Росии самодержцы...» были написаны Полоцким в соавторстве с игуменом полоцкого Богоявленского монастыря Игнатием Иевлевичем и дидаскалом братской школы Филофеем Утчицким. В них прославляется «Белая Русь» и российский самодержец:

Лобзает вся Росия, Белая з Малою,
веры просветившись светом под тобою...
Царь обладатель, дедич милостивый,
христилюбивый,
Ты ны от нужды вражия избавил,
Россию белу во свете поставил...
прежде напастей бурейо стемнелу
и оскорблену.

Алексей Михайлович провозглашался «единым царем» восточных славян. Утверждались древность и наследственный характер прав московского самодержца на земли «россов», в том числе «отчыйный Полоцк». Права Алексея Михайловича обосновывались посредством идеи преемственности Киевской и Московской Руси: «Иже от Владимира наследне царствует, всю дедичным Русь правом слушне обыймует». Военные действия России Полоцкий трактовал как освободительную миссию, избавление единоверного белорусского населения «от поруганий, от бед», притеснений со стороны «апостатов» (католиков и униатов)⁶¹.

Аналогичные по содержанию «Метры» были оглашены в Витебске:

Радуйся, белорусская земля,
иж упадают ереси в тебе
през Алексея пречь ищезают...
Тот всем россом царь,
князь и государь и обладатель,
церкви же святой велий заступник и благодетель...
Витаем тя, царю, от востока к нам пришедшаго,
белорусский же от нужды народ весь свободшаго.

Автор призывал соотечественников «не бояться» и «не уstraшаться», а признать государя, склониться перед царем «всех россов», «великим князем всей российской земли дедича», несущего «свободу». Полоцкий подчеркивал принадлежность «белорусского народа» ко «всему роду российскому», «белорусскую землю» рассматривал как часть «российской земли»⁶².

⁶¹ Полоцкий С. Вирши. Мн., 1990. С. 27–33.

⁶² Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: избран. произведения XVI – начала XIX в. С. 228–229.

Произведения мыслителя пронизаны идеей богоизбранности московского самодержца, война с Речью Посполитой объявляется богоугодным делом, освященным Божьей волей: «Богом нам данный православный царю, России вся верный господарю!»⁶³ В стихах «На счастливое возвращение его милости из-под Риги», «Приветствие на взятие Дерпта», «Приветствие избрания на польский престол», «Стиси краесогласнии ко пресветлейшему... Алексию Михайловичу» и других Полоцкий проводил мысль о том, что целью русского царя являлись не территориальные захваты, а радение за чистоту православной веры: «Прогнавы мрачны з Руси еретики, буди ж победах преславлен во веки!»; «Буди Константин и Владимир миру, сотри кумира и прослави веру»; «Светом веры просветятся люди от тебе, царю»⁶⁴. Движимый идеей православного «царя-освободителя», поэт писал в «Желании творца» о своем стремлении «царску славу возгласити по всей России и где суть словяне»⁶⁵. Нежелающие признать власть московского самодержца могут, по его мнению, подвергнуться наказанию и быть принуждены к покорности силой: «...победит враги, смирит супостаты, иже не хошчют за царя знати»⁶⁶.

Оценка Симеоном Полоцким войны Московского царства с Речью Посполитой явно контрастировала с подлинными целями русского самодержавия, но было бы неверно сводить общественно-политические взгляды белорусского мыслителя к примитивному «западнорусизму». Он был искренне убежден, что вхождение Беларуси в состав России является благом для белорусского этноса, условием его сохранения в обстановке усилившейся в Речи Посполитой в середине XVII в. католической реакции. По мнению С.А. Подокшина, Полоцкий утратил всякую надежду на то, что национально-освободительное движение белорусского и украинского народов найдет понимание у руководства Речи Посполитой, и поэтому единственным выходом из создавшегося положения видел объединение с Россией в едином государстве⁶⁷.

Контрреформация, военные действия, возросшая нетолерантность, сужение сферы применения белорусского языка и другие факторы обусловили кризисное состояние белорусской культуры. К концу столетия обозначилась, по выражению М. Богдановича, «летаргия белорусской национальной жизни»⁶⁸. Но и в этих неблагоприятных условиях создаются произведения, запечатлевшие развитое религиозно-историческое и общественно-политическое сознание белорусского общества.

Таким произведением является Могилёвская хроника, первая часть которой охватывает период до 1701 г. Она написана лавочником и старостой купеческим Трофимом Суртой. Автор стремился воссоздать славное прошлое Могилёва и вос-

⁶³ Белоруссия в эпоху феодализма: сб. док. и мат-лов: в 3 т. Т. 2. С. 455.

⁶⁴ Там же. С. 454–459; Полоцкий С. Вирши. С. 33–40.

⁶⁵ Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: избран. произведения XVI – начала XIX в. С. 253.

⁶⁶ Полоцкий С. Вирши. С. 41.

⁶⁷ Подокшин С.А. Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі: ад Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага. С. 249.

⁶⁸ Багдановіч М. Беларускае адраджэнне. Мн., 1994. С. 16.

точного славянства в целом, сохранить для будущих поколений память о наиболее значительных событиях минувшего и настоящего, пробудить у читателей интерес к родной истории.

Изложение истории «славного города Могилёва» хронист начал с эпохи Киевской Руси, с христианской миссии Андрея Первозванного в «краях Российских, которые Русью зовутся от рассеивания Яфетового по Европе». Это известное древнерусское сказание дополняется в его редакции одной существенной деталью: апостол во время своего путешествия благословил «и горы... на которых и Могилёв»⁶⁹. Начало истории города связывалось, таким образом, с библейскими временами, его возникновение сакрализируется, обретает Божественное происхождение, «извечность»⁷⁰. Легенда об Андрее Первозванном традиционно использовалась в отечественной историософии и в разные периоды несла нетождественную смысловую нагрузку. Если в Повести временных лет она служила способом утверждения авторитета христианской «Руси», а у З. Копыстенского («Палинодия») и в Загоровском сборнике преследовала цель доказать особое, привилегированное положение белорусско-украинской «Руси» в католической Речи Посполитой, то Трофим Сурта использовал этот сюжет и для прославления своей «малой родины».

Историю славянства, как и своего Отечества, летописец включает в европейское и даже мировое пространство. Могилёв предстает в описании Сурты как равный по своей значимости Киеву, Чернигову и другим «видным городам» не только Киевской Руси, но и всей «Европы». Он «праотец и отец Яфетовых сыновей», «богат на людей ученых, побожных, торговых и на ремесла богат, церквями украшенный». Автор восхваляет просветителя Кирилла, благодаря которому «письму на языке славянском начали учиться россияне, или, по-другому, Русь»⁷¹.

Локальный могилёвский патриотизм Сурты переходит в патриотизм общегосударственный, проявляется в осознании принадлежности своего города и своей земли к Великому княжеству Литовскому, Речи Посполитой. Сурта остро переживал успехи и неудачи Отечества, прежде всего на ниве внешнеполитической. В хронике практически отсутствуют отрицательные оценки государственных деятелей Речи Посполитой, демонстрируется лояльность к «панам нашим милостивым» – королям. Политическую жизнь страны хронист оценивал через призму интересов могилёвского «поспольштва», одобряя мероприятия верховной власти, содействующие экономическому и культурному развитию города, и осуждая всякие шаги, прямо или косвенно направленные против его интересов. В этом смысле показательна оценка Суртой действий армии под командованием Радзивилла при осаде Могилёва (1655). Он с горечью сообщал, что гетман при отступлении «приказал сжечь все предместья... и много людей разных сословий с собой в чужие земли забрал блуждать и все предместья опустошил, разграбил и уничтожил». Город был спасен, по его убеждению,

⁶⁹ Полное собрание русских летописей. Т. 35. С. 239.

⁷⁰ Марзалюк І.А. Магілёў у XII–XVIII ст.: людзі і рэчы. Магілёў; Мн., 1998. С. 85.

⁷¹ Полное собрание русских летописей. Т. 35. С. 239–240.

заступничеством Божией Матери, чей образ хранится в православной братской церкви, а также вестями о идущих «на помощь городу» московских и казацких войсках⁷².

Сурта был горячим сторонником православия. Как о победе здравого смысла он сообщал о возвращении православным в 1633 г. могилёвских церквей, подробно описывал торжества в связи со «счастливым прибытием» в Могилёв в 1699 г. епископа Серапиона Полховского. Главу епархии встречал весь город «конно и парадно с немалой свитой в несколько сотен всадников. Как никогда, хоругви жолнерские были украшены, лучше и быть не может, к тому же все цеха вышли с хоругвами, с оружием, а орудия десятки раз отсалютовали». Крайне негативно Сурта относился к Брестской церковной унии, «нетопырям, или униатам». Насаждение униатства он считает «войной духовной... против правды святой и догматов веры православной». «Главным неприятелем благочестия» Сурта называл И. Кунцевича. В то же время автор Могилёвской хроники довольно лояльно относился к католикам, за исключением «засевших в Могилёве» иезуитов⁷³.

В православных кругах белорусского общества отношение к католицизму было неоднозначным. Во многих письменных памятниках ярко выражены антикатолические настроения. Костёл рассматривался одним из инициаторов и проводников унии (Баркулабовская летопись, др.). В православной среде около 1697 г. появилось сочинение-пародия «Казане руске», где «нечыстые ляхи», т.е. католики, упоминаются в одном ряду с «татарами», «турками», «жыдамі» и другими «врагами благоверной Руси», «русской веры»⁷⁴. Антикатолические настроения получили определенное распространение и в среде могилёвского мещанства. В 1654 г. в предложенных царю «статьях» принятия российского подданства могилевчане специально оговаривали условие, «чтоб ляхи никакими урядниками в месте Могилеве не были» и «чтоб... жития своего не имели»⁷⁵. Сурта же примыкал к тем представителям православной партии, которые считали католицизм традиционной конфессией. Его существование на белорусских землях освящено «стариной» («Суппликация» М. Смотрицкого, др.). К тому же в конце XVII в. католическое население Могилёва составляло небольшую часть местного «поспольштва» и поэтому не воспринималось враждебно.

Таким образом, в XVII в. в отечественной мысли формировались разнонаправленные тенденции в понимании исторического развития белорусского этноса, неоднозначные общественно-политические, национально-культурные и религиозно-конфессиональные ориентации. Сохраняла актуальность проблема защиты религиозной свободы, национально-культурного суверенитета.

В конце XVI–20-х гг. XVII в. наблюдалось резкое обострение конфессионально-го противостояния в связи с общественной борьбой и религиозно-идеологической полемикой вокруг унии. Прогрессировал процесс раздвоения самосознания народа

⁷² Там же. С. 240–249.

⁷³ Там же. С. 241–251.

⁷⁴ История белорусской дооктябрьской литературы. Мн., 1977. С. 272–273; Мальдзіс А.І. На скрыжаванні славянскіх традыцый: Літаратура Беларусі пераходнага перыяду (другая палавіна XVII – XVIII ст.). С. 143–145.

⁷⁵ Русско-белорусские связи: сб. документов (1570–1667 гг.). С. 306–307.

на основе униатской и антиуниатской позиций. Каждая из идейных сторон стремилась представить свое понимание религиозно-конфессионального устройства общества, истории, духовно-культурных традиций народа. В 20–30-х гг. XVII в. либеральной, прогрессивно мыслящей православной элитой по-новому была осознана общественная ситуация, связанная с отказом от попыток силового решения конфессионального спора, разработкой новой, компромиссной стратегии социально-религиозного действия, духовно-культурного оздоровления общества и Церкви, получившая отражение в церковной, философско-публицистической и педагогической деятельности Ф. Иевлевича, С. Косова, П. Могилы и др. Огромное значение на новом этапе имели просвещение, книгопечатание, на ниве которых конкурировали все наличные в Беларуси XVII в. христианские вероисповедания. Одновременно в этот же период широкий масштаб принял разрушительный процесс денационализации, который был связан с переходом значительной части белорусской магнатории и шляхты в католицизм и ее переориентацией на польский язык и культуру. В униатстве наряду с тенденцией белорусизации, выражавшейся в формировании некоторых элементов национальной культуры, присутствовала, игравшая, по существу, денационализаторскую роль тенденция латинизации-полонизации, наиболее ярко проявившаяся в собственно конфессиональной жизни и мировоззрении.

Две тенденции наметились также и в белорусско-украинском православии: конфронтации с униатством и господствующим государственно-политическим режимом и лояльности к политическому руководству страны, достижения межконфессионального и религиозно-культурного согласия. Обратными и неотъемлемыми сторонами наметившихся тенденций выступали соответственно идеи церковной интеграции с московским православием (И. Борецкий, И. Копинский, А. Филиппович, С. Полоцкий, др.) и существования в качестве относительно независимой Церкви в пределах Речи Посполитой. Если первая тенденция трансформировалась в идею вхождения белорусско-украинских земель в состав России, то вторая – потенциально содержала предпосылку идеи государственного суверенитета и создания национальной Церкви. Контрреформационно-униатская политика правительства Речи Посполитой содействовала утверждению в сознании народных масс, особенно восточных регионов Беларуси, идеи интеграции с Россией, однако война 1654–1667 гг., политика московских властей на занятой территории эту идею существенно подорвали. Теоретическое обоснование идеи политической интеграции с Россией предпринято в произведениях С. Полоцкого.

Несмотря на кризисное состояние белорусского общества второй половины XVII в., сохранились базовые элементы национального самосознания – патриотизм, чувство национального достоинства, заинтересованное отношение к историческому прошлому, идея духовного родства восточнославянских народов, толерантность, готовность к компромиссу и т.п.

© Старостенко В.В., 2011

СВОЕОБРАЗИЕ ОБЛИКА БАРОККО В ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЕ ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО

Историко-культурная роль барокко – с. 287; Барокко в восточнославянском мире – с. 290; Ослабление влияния мистики и возникновение идеи социального подвижничества. Монах Виталий и его «Диоптра» – с. 293; Барочная теория синтеза идейно-политических и религиозно-философских традиций восточнославянского ареала и Западной Европы в творчестве мыслителей Киево-Могилянского коллегиума: П. Могила, С. Коссова, И. Гизеля, И. Кононовича-Горбацкого – с. 304; Просветительское движение полоцкого православного иночества. Игнатий Иевлевич, Епифаний Славинецкий – с. 308; Идея апостольского служения. Афанасий Филиппович – с. 315; Возникновение концепции христианского универсализма в мировоззрении Симеона Полоцкого – с. 336; Проблемы веры, разума и знания – с. 340; Культ книги. Пафос творчества – с. 349; Этика. Общественно-политические воззрения – с. 357; Концепция просвещенного абсолютизма. Философия истории – с. 366; Образ святого. Традиции карнавальная смеховой культуры. Идеи свободомыслия – с. 372; Вместо заключения – с. 386.

Историко-культурная роль барокко

История культурологии сохранила немало страниц, живописующих стремление научной мысли разгадать тайны необычайно бурного, динамичного и противоречивого времени, вобравшего в себя весь XVII в. христианской цивилизации. Современники этого столетия, адепты науки и культуры XVIII и XIX вв. подарили европейскому сознанию немало превосходных описаний реконструкции мировоззрения эпохи барокко.

Однако лишь с возникновением исторической дистанции в два столетия гуманитарная мысль, потрясенная трагической судьбой Европы в начале XX в., создала концепцию барокко как великого стиля. Теория барокко стала одним из самых ценных интеллектуальных достижений мировой культуры. Но ее вхождение в научный мир отнюдь не поставило точку в истории культурологических новаций. В концепции барокко навсегда запечатлелись черты реального исторического прообраза. По мнению одних ученых (Д. Чижевский, А. Андьял, А.А. Морозов), барокко – это стиль эпохи, в то время как другие (Д.С. Лихачев, П.Н. Берков, А.И. Белецкий) никогда не склонны были отождествлять барокко со всеми явлениями эпохи его развития. И все же нельзя не восхищаться дерзновенным научным свершением Г. Вельфлина, в своем знаменитом труде «Ренессанс и барокко» (1888) впервые лишившего историю архитектуры прав на монопольное обладание термином «барокко». Идеи Г. Вельфлина вызвали в научном мире не только повышенный интерес к эпохе барокко, но и моду на этот стиль.

Особое место в истолковании этого культурно-исторического явления XVII в. принадлежит трудам, вышедшим после Второй мировой войны. Небывалые потрясения, постигшие европейское сообщество в эпоху «переходного

века», оказались удивительно созвучными гигантским катаклизмам, пережитым современным человечеством.

Во второй половине XX в. барочные формулы «сочетание несочетаемого», «соединение несоединимого», сопряжение «далековатых» идей и представлений обрели немало приверженцев в среде медиевистов. Ученые с редкостным единодушием отмечали необычайную пестроту и напряженность социальной и культурной жизни XVII в., особую сложность его духовных исканий, глубочайшую противоречивость жизненных и творческих судеб людей этой эпохи. Усиление в прошлом столетии интереса к проблематике барокко в международном масштабе привлекало к ней внимание лучших сил научного мира. Однако спорного в изучении барокко как историко-культурного феномена остается еще очень много.

Особенно далека от завершения теория славянского облика барокко, до недавнего времени пребывавшая в тени своего западноевропейского прообраза¹. Эта ситуация иногда даже ведет к крайне пессимистическим оценкам достигнутых результатов исследования сложного характера культуры барокко. «До сих пор невозможно, – писал в свое время Т. Кланицай, – дать окончательный и удовлетворительный ответ на вопрос о том, что такое барокко»². Разноречивость наблюдений и выводов современной медиевистики о происхождении, социальном облике адептов барокко, о его роли в европейском историко-культурном процессе позволяет нам познакомить читателя лишь с теми данными, которые прочно утвердились в научном обиходе.

Новый мировоззренческий стиль, лишь впоследствии получивший название «барокко»³, по мере своего стремительного развития стал являть собой разительный контраст с уготованной ему при рождении ролью носителя иезуитской концепции унификации индивидуального и утверждения единой императивной философско-эстетической доктрины⁴. Полифоничность звучания барокко – следствие переходной эпохи. Среди ее мировоззренческих символов – католический традиционализм воспрянувшего от духовного оцепенения после Тридентского собора Рима, его идейный антипод – «трагический гуманизм» (А.А. Смирнов), отразивший кризис ренессансных взглядов и разочарование в культе человека, идеология протестантизма, умонастроения крестьянства, бюргерской среды, наконец, идеи и методы познания мира и человека, развиваемые бурно эволюционировавшей новоевропейской рациональностью. «Если мы зададим себе вопрос, – писал О. Бенеш, – какая же из интеллектуальных сил оказалась самой мощной в Европе конца шестнадцатого века, то должны будем признать, что ни искусство, ни религия, ни поэзия, ни гуманизм не удовлетворяли более жгучих запросов культурного общества того времени. Эту

¹ См.: Славянское барокко: историко-культурные проблемы эпохи / под ред. А.И. Рогова. М., 1979. С. 99–110.

² Кланицай Т. Что последовало за Возрождением в истории литературы и искусства Европы? // XVII век в мировом литературном развитии / под ред. Ю.Б. Виппер. М., 1969. С. 97.

³ См.: Морозов А.А. Проблемы европейского барокко // Вопросы литературы. 1968. № 12. С. 112.

⁴ См.: Виппер Ю.Б. О семнадцатом веке как особой эпохе в истории западноевропейских литератур // XVII век в мировом литературном развитии / под ред. Ю.Б. Виппер. С. 56.

задачу взяла на себя наука, та сила, которая будет безраздельно царить в Европе семнадцатого столетия»⁵.

Для философских концепций эпохи барокко характерны стремление к замене натурфилософской органистическо-гиллозоистической трактовки природы геометрическо-механистической, обостренный интерес к проблеме движения, нарастание тяги к секуляризации мудрости и общественной жизни. Интеллектуальная атмосфера XVII в. поощряла желание либеральных теологов усилить рационалистическо-аллегорическое истолкование Библии, сделать достоянием широких слоев общества новые идеи философии и даже науки. Однако переживание сложности, многомерности и внутренней противоречивости современных философам исторических перемен побуждало их к поиску новых духовных и нравственных опор.

В преисполненном многоликого динамизма, драматических коллизий и бурных катаклизмов мире природы и общества окрашенная в пессимистические, ностальгические и скептические тона рефлексия об утраченной средневековой «Божественной» гармонии мироздания рождала стремление мыслителей к приведению всего универсума «к одному знаменателю». Духовные кумиры барочного стиля философствования – монистический принцип бытия, цельная религиозная концепция, идея государственности и иные теории, способные стать единой мировоззренческой основой для осмысления многообразия жизненных отношений в XVII в. А.А. Аникст писал: «Идея Божества очень важна для всего умонстроения эпохи барокко. Должно быть некое средоточие высшего разума, справедливости, истины, милосердия, и эта идея воплощается в Боге, понимаемом уже не всегда в духе ортодоксальной церковной догмы. В религии искали защиты от напора эгоистического хищничества, рожденного буржуазным прогрессом. Она была прибежищем от жизненных бурь»⁶.

Грандиозная ломка устоявшихся представлений о мире, природе и обществе, происходившая в XVII в., оказала огромное влияние на все сферы духовной жизни Европы⁷. Научные и философские искания этой эпохи неотделимы от художественных открытий; барочное умонстроение и барочная эстетика явились основой, тесно связавшей философию, литературу, музыку, театр, изобразительные искусства. Принципы барочной эстетики стали теоретическим фундаментом многих родственных течений в европейской культуре: гонгоризма и культеранизма в Испании, «метафизической поэзии» в Англии, «прециозного стиля» во Франции, маринизма в Италии, «второй силезской школы» в Германии и др. Однако, сколько бы ни подчеркивали «новизну» своих творческих свершений адепты барочного

⁵ Бенеш О. Искусство Северного Возрождения: его связь с современными духовными и интеллектуальными движениями. М., 1973. С. 169.

⁶ Аникст А.А. Ренессанс, маньеризм и барокко в литературе и театре Западной Европы // Ренессанс: Барокко: Классицизм: Проблема стилей в западноевропейском искусстве XV–XVII вв. / под ред. Б.Р. Виппер, Т.Н. Ливановой. М., 1966. С. 235.

⁷ См.: Голицев-Кутузов И.Н. Барокко и его теоретики // XVII век в мировом литературном развитии / под ред. Ю.Б. Виппер. М., С. 108–110.

стиля, генезис их философско-эстетических концепций связан с зарождением капитализма, знакомством с новыми цивилизациями и народами, великими научными открытиями XVII в. так же тесно, как и со всем предшествовавшим развитием европейской мысли. Стиль барокко активно демонстрировал глубокое знание наследия Античности и Ренессанса, широко использовал фигуры и образы древней мифологии наряду с библейскими персонажами, обращался к готическим формам Средневековья и «мирским» эмблемам, окружая их ореолом сакральности, культивировал ученость, эрудицию и энциклопедизм.

Человек барокко, варьируя метафоры, виртуозно комбинируя «общие места» и искусно придавая им новые смысловые оттенки, никогда не порывал со всеобщим. Это отличало его как от малочувствительного к индивидуальной ценности личности менталитета Средневековья, так и от индивида Нового времени, склонного к возвышению своего независимого, оригинального и несводимого ко всеобщему началу «Я»: «Личность XVII в. не самоценна, как личность Ренессанса, она всегда зависит от окружения, от природы и от людской массы, которой она хочет себя показать, поразить ее и убедить»⁸.

Барокко явилось первым общеевропейским культурным стилем. Новое мировоззрение создало интеллектуальную почву для смягчения конфликта теологических доктрин и межконфессиональных расхождений. Барокко выступило родоначальником процесса возникновения единой социальной и культурной общности Старого Света⁹.

Барокко в восточнославянском мире

Барокко в славянских странах неотделимо от истории культуры Европы. В XVII в. произошли, с одной стороны, бурный всплеск духовного общения внутри славянского мира, с другой – резкая активизация западноевропейских связей славянских культур. Внутренняя гибкость мировоззренческих принципов барокко, возвращенная значительной эстетической свободой, открытостью художественной системы и известной идейной «толерантностью», позволила ему обрести многочисленных поклонников в славянском регионе¹⁰.

Происходило активное взаимодействие барокко с народной культурой, «фольклоризация» некоторых барочных жанров, проникновение в его ткань натуралистических элементов и декоративных народных мотивов. В то же время апелляция барокко к средневековым традициям, наследию Возрождения и Реформации находила весьма сочувственный отклик в элитарных кругах дворянства, земель-

⁸ Виттер Б.Р. Искусство XVII века и проблемы стиля барокко // Ренессанс. Барокко. Классицизм... С. 254.

⁹ См.: Липатов А.В. Проблемы общей истории славянских литератур от Средневековья до середины XIX века: Европейский контекст, типологическая дифференциация и национальная специфика, формирование основ современного развития // Славянские литературы в процессе становления и развития: от древности до середины XIX в. / под ред. А.В. Липатова. М., 1987. С. 56–57.

¹⁰ См.: Славянское барокко: историко-культурные проблемы эпохи. С. 8–9.

ной и церковной аристократии различной вероисповедной ориентации¹¹. Смягчение пафоса непримиримости, мученичества и аскезы в контрреформационном движении сопровождалось культивированием иезуитами в православной славянской среде авторитета схоластического просвещения, в которое к началу XVII в. философы-неосхоласты по сравнению с классическим томизмом внесли новые интеллектуальные и этические краски.

Культуре Беларуси и Украины эта эпоха подарила блестящую плеяду творческих личностей, таких, как Пётр Могила, Игнатий Иевлевич, Мелетий Смотрицкий, Афанасий Филиппович, Симеон Полоцкий. Жизненный путь и художественные свершения этих мыслителей созвучны времени, вознесшем их на вершину славянской духовности.

Однако в основе многообразия культурных обликов белорусских и украинских мыслителей XVII в. лежат не только мировоззренческие «контрасты» человека барокко, обреченного в «минуты роковые» мира сего на трагическое переживание утраты средневековой стабильности бытия. Истории было угодно так распорядиться, чтобы Великое княжество Литовское стало не только географическим центром Европы, но и местом уникального культурно-исторического действия, разыгрываемого духовными мирами православного Востока и католического Запада. Многовековое сосуществование идейно-конфессиональных направлений христианского вероучения отнюдь не укладывалось в схему шпенглеровской идеи о замкнутых и непроницаемых культурных «организмах». Драматическая ситуация нетождественности двух ветвей христианской цивилизации Европы явилась духовным «архетипом наследственности», оплодотворившим менталитет не одного поколения отечественных «интеллигентов».

Глобальный конфликт религиозно-доктринальных идей с небывалой остротой поставил в эпоху барокко проблему перспектив европейской цивилизации. XVII в. истории Польско-Литовского государства – это время не только кровавых конфликтов, духовных драм, трагического скепсиса и декадентствовавшего аморализма, но и эпоха выдающегося подвижничества интеллектуальной элиты общества, устремленного к созданию атмосферы диалога восточно-христианского и западно-христианского миров, напряженных поисков мировоззренческого компромисса, путей достижения всеобъемлющего культурного синтеза, пронизанного идеей «неслиянного» и «нераздельного» звучания голосов во всевропейской «духовной симфонии».

У истоков нового культурно-просветительского движения XVII в., призванного примирить западноевропейские и восточнославянские принципы мироприятия, стоял митрополит Пётр Могила. Ему суждено было возглавить Православную Церковь Великого княжества Литовского во времена ее тяжелейшего духовного и морального кризиса. Однако Пётр Могила и его сподвижники смогли

¹¹ См.: Морозов А.А. Новые аспекты изучения славянского барокко // Русская литература. 1973. № 3. С. 12–13.

совершить мировоззренческий прорыв, определивший судьбы Востока Европы на несколько столетий вперед.

С эпохи возникновения Киево-Могилянского коллегиума ценности западной культуры, религии, философии, искусства обрели в глазах православной общности белорусско-украинских земель устойчивый статус пусть и не всегда желанного, но отнюдь и не враждебного спутника ее умонастроений.

Из всего многообразия идей, предложенных Западом европейскому Востоку в облике стиля барокко, наиболее привлекательной для православных умов Великого княжества Литовского оказалась концепция остроумия. Сознание молодых интеллектуалов, воспитанных на просветительских традициях, восходящих еще к духовности Евфросинии Полоцкой, Кирилла Туровского и Климентия Смолятича, органично впитывало постулаты теории «быстрого разума», превозносившей художественную изобретательность, фантазию, интуицию поэта, литератора, эрудита-библиофила, расценивавшей гуманитарное творчество как подражание Божественному процессу мирозидания и наделявшей поклонников учености статусом новых апостолов.

Вершиной оригинального воплощения на православной почве принципов учения об остроумии стала барочная концепция мыслителей Киево-Могилянского коллегиума. Подвижник-просветитель был провозглашен ими харизматическим носителем Божественного Слова, пребывающим в постоянной незримой связи с сакральностью высших сфер.

Провозглашая культ книги, «письменного разума», гуманитарного знания, киево-могилянские теоретики открывали земному апостолу христианского духа врата в царство творческой свободы, вознося его над канонами «Боговдохновенных» текстов Священного Писания и наследия патристики.

Отцы-основатели Киево-Могилянского храма учености положили в основу его духовности интеллектуальный динамизм, открытость для восприятия всего многообразия идей и умонастроений современной им эпохи, широту гуманитарных наук. В системе академической образованности усвоение из авторитетного наследия Аристотеля идеи об универсальной науке, влияние схоластического метода, тяготевшего к составлению «сумм», лексиконов, компендиумов, рецепция ренессансных традиций, связанных с духовно-интеллектуальным комплексом *studia humanitatis* (гуманитарные дисциплины), придали особо почетный статус энциклопедизму.

Святость Писания, авторитет предания отцов Церкви, имена корифеев христианской религиозно-философской мысли – пс.-Дионисия Ареопагита, Фомы Аквинского и других виднейших теологов и мистиков Запада и Востока вызывали у киевских книжников чувство преклонения, как они вызывали его у их предшественников. Но наследие христианства уже не поглощало всецело их сознания. Опыняющее дыхание «барочного гуманизма» влечет их к творчеству выдающихся деятелей Возрождения, неосхоластики, реформационного движения, раннего Просвещения – Ю. Липсия, Ф. Суареса, Э. Роттердамского, П. Помпонаци, Я. Понтана, М. Сарбевского.

Однако духовным источником деятельности киево-могилянских книжников по претворению идеи обновления православной традиции явились не только западная мысль, но и культурное наследие христианского Востока. В XIV в. византийская мысль породила свое последнее великое духовное детище – паламизм, ставший не

только культурой итога исихазма, но и итогом всей ромейской культуры. Падение Константинополя в 1453 г. явилось концом политического существования Ромейской державы и одновременно началом «Византии после Византии».

Влияние идей исихазма на культуру Восточной Европы трудно переоценить. Особое звучание в творчестве мыслителей Киево-Могилянского коллегиума обрели идеи позднего исихазма, связанные с мыслью последних учителей Византийской Церкви о выдвижении монашества на ведущее место в политической, общественной и культурной жизни империи.

Ослабление влияния мистики и возникновение идеи социального подвижничества. Монах Виталий и его «Диоптра»

Знаменательной вехой в эволюции исихазма в белорусско-украинском регионе стала деятельность монаха Виталия, окончившего свой земной путь на Волини, в Дубенском Крестовоздвиженском монастыре за несколько лет до возникновения Киево-Могилянского коллегиума. Из дошедших до нас отзывов современников об этом выдающемся представителе греческих или болгарских миссионеров духа видно, сколь высоко ценила культурная элита Великого княжества Литовского образованность и просветительские устремления Виталия.

В стремлении постигнуть мировоззрение Виталия историк культуры не может пройти мимо творчества литературного кружка монахов Виленского Святодухова монастыря, где первоначально протекала подвижническая жизнь Виталия. Одной из самых впечатляющих страниц истории Виленской духовной общины стало издание книг. Плодами просветительской деятельности монастырской братии стал выход в свет в типографиях Вильно и близлежащего Евья таких знаменитых сочинений, как «Апокрисис» Христофора Филалета, «Фринос» и «Грамматика» Мелетия Смотрицкого, «Казанье» Стефана Зизания и «Славянская грамматика» его брата Лаврентия, библейской, святоотеческой и еклесиологической литературы¹².

Почетное место в этом ряду занимает книга под названием «Диоптра альбо Зерцало, или Выражение живота людского на том свете». Как следует из пространного заглавия, это сочинение было подготовлено к печати иноками монастыря церкви Святого Духа Виленского братства и издано на монастырские средства в Евье, в имении князя Богдана Огинского в 1612 г.¹³ Далее заголовок гласит: эта книга «от многих Святых Божественных Писаний и Отческих Догмат составлена. На словенский язык, вечное памяти, годным отцом Виталием Игуменом в Дубне предложена и написана».

Текст «Диоптры» открывается эпиграмматическим посвящением на герб аристократического рода Огинских, известных своим меценатством, покровительством просвещению и книжности¹⁴. Прозаическое изложение этого памятника аскетиче-

¹² См.: Чистович И.А. Очерк истории Западнорусской Церкви. СПб., 1884. Ч. 2. С. 151–175, 344 и др.

¹³ См.: Буслаев Ф. Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков. М., 1861. С. 999–1004.

¹⁴ Саверчанка І.В. Старажытная паэзія Беларусі: XVI – першая палова XVII ст. Мн., 1992. С. 218.

ской литературы неоднократно прерывается силлабическими виршами, интересными не только как образцы столь излюбленной поэтами барочной эпохи назидательно-морализаторской риторики, но и как выразители авторской индивидуальности. Поэтому неудивительно, что фигура монаха Виталия, чей талант искусного переводчика и виршеслагателя послужил залогом огромной популярности «Диоптры», выдержавшей в течение двух столетий 7 изданий (одно – в России), вызывала научный интерес у нескольких поколений отечественных историков литературы и культурологов¹⁵.

Однако с сожалением следует признать, что до сих пор личность книжника, подарившего белорусско-украинскому региону «Диоптру», содержит в себе тайн более, нежели разгадок.

Откроем страницы «Диоптры» и попытаемся понять, что хотел поведать своим читателям виленский монах Виталий, вошедший в историю восточнославянской культуры как один из пионеров поэтического творчества.

Нижє ктo Христу любєзньї бываєт,
Развє сєй, ижє мир презираєт.
Никтoжє мoжєт Бoгa любити,
Ащє сєбє мир нє хoчєт презрєти.
Пo сєм, любимичє мoй, пoзнaєши,
Ащє лoбoв свoю к Бoгy стязaєши.
Егдa прєждє мирa ся oтрєчєши,
И вслєд Христов дєнь и нoщ тєчєши.
Тємжє єликo Бoгa вoзлюбиши,
Тoликo вся зємлєннaя прєзриши.
Нє хoчєт Бoг имєти рaздвoєнo
В нaс сєрдцє нaшє, нижє рaздєлєнo,
Нo цєлo всєгдa хoчєт сoдєржaти.
Тємжє нє дoстoит нaм пoгубляти
Прєблaгaгo сoкрoвищa тoликa.
Прєзирaєм пoд сoлнцєм вся єликa
Суть прєлєстнa, дyхa утєшєниє
Пoлyчим и жития сoврєшєниє¹⁶.
Вєлиa бo тщєтa, жизнь пoгубляти,
И чєлoвєкoм смєртньїм угaждaти.
Тєм пoминaй святых звaния,
А oстaв вся здєшния жєлaния.
Лoбoв мирскyю нивoчтoжє вмиє,
И жизнь сию нa лyчшyю измєни¹⁷.

¹⁵ *Франко І.* Забутий український віршописець XVII віку // Записки наукового товариства ім. Шевченка. 1898. Т. XXII. Кн. II. С. 1–16; *Перетц В.Н.* Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Житомире // Университетские известия. 1911. № 9. С. 24–27; *Прашковіч М.І.* Беларуская паэзія канца XVI – пачатку XVII стагоддзя // Весці АН БССР. Сер. грамад. навук. 1964. № 2. С. 84–85.

¹⁶ Диоптра. Могилев, 1698. Л. 2об.–3.

¹⁷ Там же. Л. 8.

Как видим, перед нами стихотворное выражение идеала монашества, прекрасно изображенного ранневизантийским мыслителем Иоанном Златоустом: «Избегая рынков, городов и народного шума, они (т.е. отшельники) предпочли жизнь в горах, которая не имеет ничего общего с настоящей жизнью, не подвержена никаким человеческим превратностям, ни печали житейской, ни горестям, ни большим заботам, ни опасностям, ни порочной любви. Они размышляют только о Царствии Небесном, беседуя в безмолвии и глубокой тишине с лесами, горами и источниками... Занятия у них те же, какие были в начале и до падения Адама. Адам не имел никаких житейских забот; нет их и у монахов. Едва начинает выходить солнце или еще до рассвета, они встают с ложа здоровы, бодры и свежи, ибо их не возмущает ни печаль, ни забота, ни головная тяжесть, ни множество дел. Везде великая тишина, великое безмолвие. Одежда у одних из козьей, у других из верблюжьей шерсти, а некоторым довольно и одной кожи, и то ветхой. Постелью им служит трава; многие спят, не имея крова, а небо служит им вместо крова и луна вместо светильника. Отшельника занимает собою только пустыня; он видит летающих птиц, колеблемые веянием ветерка деревья; потоки, быстро текущие по долинам. Итак, что может возбудить к гордости человека, живущего среди такой пустыни?.. В мире свирепствует буря, а отшельники сидят в пристани спокойно и в великой безопасности, смотря как бы с неба на кораблекрушения, постигающие других»¹⁸.

Как сегодня, в начале XXI в., историку культуры оценивать проповедь уединенного, одинокого жития?

Видеть ли в ней лишь выражение своеобразного «эскапизма» Средневековья, венчавшего крушение земного величия и славы либо служившего приютом «благочестивой трусости» – уклонения от военной службы, душевной депрессии от социальных невзгод, интеллектуально-психических аномалий, духовной деградации, наконец, элементарной лени?

Повторить ли пренебрежительный отзыв об «умном делании» исихастов как об омфалопсихии (т.е. пупоумии или пуподушии) главного идейного оппонента паламитов – калабрийского монаха Варлаама, подвергавшего сомнению либо отвергавшего вообще духовную ценность мистической практики исихазма?

Взглянуть ли на монашество мысленным взором тех деятелей гуманизма и эпохи Просвещения, чьим идейным знаменем стало отрицание Средневековья?

Последовать ли мнению Петра I, смотревшего на монахов как на людей, которые «поядают чужие труды» и порождают «забобоны, ереси и суеверия», тем паче, что труды историков культуры содержат немало фактов, свидетельствующих о том, что монастырь в Средние века служил не только обителью подлинно религиозной жизни, но и нередко являлся пристанищем того, что можно было бы назвать по аналогии с «обратной стороной титанизма» (А.Ф. Лосев) «обратной стороной монашества»?

¹⁸ Цит. по: Сырку П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. СПб., 1898. Т. 1. Вып. 1. С. 36–50.

Однако преодолеем искушение навсегда закрыть страницы истории исихазма и вновь обратимся к постижению мирочувствия монаха Виталия. Вот, например, какими стихотворными строками сопровождал он свой перевод тридцатой главы второй части «Диоптры», носящей заголовок «О памяти смертной»:

Блажен, иже ся выну в смерти поучает,
И тоя в мире всюду по вся часы чает.
Утро помышляется, во вечер не жити,
И паки в вечер, ктому утрее не быти.
Блажен, иже на суетная не упова,
Но на исход благая дела уготова.
Сего злополученье никоеже срящет,
Егда смерть свирепая готова обрящет.
Блажен, иже ся таков быти понуждает,
Яко вся во смертный час обрести желает.
Сей получит за труды и воздыхание
Вечнаго покоища мздовоздаяние¹⁹.

Тема смерти – отнюдь не редкая гостья в сочинениях славянских мыслителей XVII в., ставших свидетелями бурных, нередко кровавых и трагических событий, политических потрясений, социальных коллизий и духовных кризисов. Свою лепту в эстетизацию смерти вносило и искусство барокко, культивируя мотивы «Vanitas» (Суета) и «Memento mori» (Помни о смерти)²⁰:

Хотяй Христу живот свой угодне кончати,
Безвестную смерть еси должен поминати.
Сия же травосетцу ся уподобляет,
Понеже безвременне всех нас посекает.
Не известует смерть о себе и не трубит,
Егда в житии сем нас преходящих губит²¹.

Однако умиротворенно-созерцательный характер изображения смерти у Виталия позволяет говорить о его верности православной традиции, связывавшей тему смерти с темой «апокатастасиса» – всеобщего просветления и «обожения» на исходе мира, обретения христианским человечеством первозданного «образа и подобия Божия» и соединения с Создателем в акте бесконечной любви:

Понеже тя любовне Христос призывает
И райская усердно врата отверзает.
Оставльше противныя вся помышления,
Благи твори пути и своя мышления.
Не пристращайся сени благ живота сего,
Но вся купно презирай, елика суть его.

¹⁹ Диоптра. Л. 113.

²⁰ См.: Перетц В.Н. К вопросу о польском влиянии на русскую поэзию XVII–XVIII веков // *Перетц В.Н. Историко-литературные исследования и материалы*. СПб., 1900. Т. I. Ч. 1. С. 124–194.

²¹ Диоптра. Л. 116об.–117.

За сие небесных благ дара не лишиши,
Их же во грядущую жизнь ся насладиши.
Як на пути, в нынешнем пребывай животе,
Да со Христом будеши во вечной красоте.
Ему же подобает честь, вечная слава
Со Отцем же и Духом Святым, и держава²².

И все же как объяснить культивирование темы смерти, бренности всего мирского, призрачности и иллюзорности земной жизни в трудах хранителей идеалов Евангелия – религии веры, надежды и любви, а не проповеди аскетизма, анаторетства и презрения к миру?

В современной истории философии со времен А. Гарнака, назвавшего первым богословом апостола Павла, принято говорить о средневековой христианской культуре как о сплаве откровения Священного Писания и позднеантичной философской мысли. Послания апостола Павла, запечатлевшие порыв тогдашней Ойкумены к аскетизму, близки по духу учению гностиков, возводивших свои мифологемы на фундаменте восточных религиозных мистерий и философских идей эллинизма²³. С гностицизмом Послания роднит не только идея глубочайшего несовершенства земного мира, но и резкое противопоставление земного и небесного, плотского и духовного, тьмы и света.

Христианство рано осознало опасность гностической проповеди онтологической «пропасти», отделяющей горний мир от дольного. Для спасения евангельской идеи Богочеловека христианская теодицея выработала духовное противоядие – учение о первозданном совершенстве сотворенного Богом мира, объяснение происхождения мирового зла грехопадением прародителей, злоупотребивших дарованной им Творцом свободой воли, идея эсхатологического преображения природного и человеческого космоса. II век стал эпохой идейного поражения гностицизма, склонившего главу перед мыслью апологетов, однако культивируемые гностической традицией пессимизм, ненависть к материи как злему началу, оценка человеческой плоти как гнездилища греха, дьявольских искушений и низменных страстей не умирали в христианской среде на протяжении всего Средневековья.

Особую чуткость к проповеди мученичества за веру, аскетических подвигов умерщвления плоти и мистических путей богообщения проявили адепты пустынножительства. Стремление сохранить в чистоте идеалы Евангелия вело монашество к самоотрешению, отгораживанию и удалению от мира, наполненного житейскими нечистотами:

О велия излишества и срама!
Что прочее реку? Народ без брама!
Или кумир во мире истуканный,
Паче черв земленный окаанный.

²² Там же. Л. 130–130об.

²³ См.: Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979. С. 33–34.

Толма тщит ся на земли возносити,
И Спасу не хочет ся уподобити²⁴.

Не прилагай ся, брате, несмысленным скотом,
Бежи клятвы вечной мирской со Лотом!
Ниже сердцем и лицом воспят обращай ся,
И на высоте горней в тишине спасай ся²⁵.

Такой взгляд на земную жизнь толкал подвижников в объятия ереси дуализма. Однако монашеская мысль сумела найти рецепты спасения ортодоксии. Материя – это арена непрерывной борьбы христианина со злыми демонами, предводимыми Сатаной. Монах – это «воин Христов»; его место – на передовой позиции «невидимой брани» сил Добра и Зла; малейшее греховное побуждение с его стороны грозит привести к вселенской катастрофе. Главное оружие монаха в этой грандиозной битве – мистика:

Не слухай плоти, мира, диавола, зовущих,
И в бездну адову тя мучити ведущих.
Но Христа слухай, Бога и Спаса твоего,
Любезно прими Его до дому своего²⁶.

Тема «умного делания» – одна из центральных в стихотворных фрагментах Виталия в «Диоптре». Здесь виленский монах следовал традициям великих создателей мистических доктрин – Симеона Нового Богослова, Григория Синаита, Григория Паламы, парадоксально соединивших в своем творчестве проповедь антирационализма и скрупулезную разработку практики и техники мистического восхождения к Абсолюту.

Подвижник, желающий удостоиться возможности уже в земной жизни непосредственно ощущать Бога в состоянии «сверхумного» экстаза, в начале своего многотрудного пути к высшей степени совершенства должен совершить освобождение души от чувственных страстей, очищение тела и ума²⁷. Наилучшее средство возвращения человека к естественному состоянию, утраченному в акте грехопадения, – подвижничество и добродетели. Нестыжатость, смирение, аскеза позволяют усмирить греховные поползновения плоти. Душа, отринувшая бесовские искушения, погружается в состояние бесстрастия, а на месте гостей из inferнального мира воцаряется Христос-Жених:

Лихоимца нищие всегда проклинаят,
И смерти его свои ближнии желают.
Аще упадет в некое баснь прегрешение,
Сей злославлен приемлет от всех хуление.
Щедраго же все купно блага нарицают

²⁴ Диоптра. Л. 6.

²⁵ Там же. Л. 109.

²⁶ Там же. Л. 99об.

²⁷ См.: Сырку П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. С. 167–239.

И от клеветующих зол его защищают.
Многа от всех приемлет сей похваления,
Научивый ся нищим благодеяния.
Сего лет ест на земли всегда ублажати,
Нищих любяща от благ своих ущедряти²⁸.
Елико, брате, будеши смиреннейший,
Толико будеши Богу приятнейший²⁹.
...
На небесном Престоле сподобиши ся
Вознести ся, егда мал сий смириши ся³⁰.
...
Мирских бежи, яко гибели, сластей,
И всяких плотских безместных страстей.
Да будет выну душа ти чиста,
И содеет ся Христу невеста³¹.

Однако добродетель только открывает двери для дальнейшего совершенствования подвижника. Важнейшую роль в очищении ума играет молитва, или «умное делание». Безмолвие, позволяющее достигнуть полнейшей отрешенности от мирской суеты, умная молитва, сопровождаемая плачем, создающим необходимый эмоциональный фон печали и «сокрушенного умиления» подвижника перед лицом скорбей, горестей, бед, скоротечности и ненадежности земной человеческой жизни, наконец, созерцание способствуют обретению благодатного дара общения с Абсолютом. Апофеоз «умного делания» – исступление, или восторжение ума к Богу. Виталий с явным сочувствием перевел в «Диоптре» слова оригинала о безмолвии: «Безмолвие ест страж благоговения»³²; «Многую благодать приносит молчание добродетелем»³³.

Тема «умного делания» находит свое развитие и в «виршах» Виталия:

Темже от сует ся воздержи,
И от сердца отвержи
Чести похотение,
Возлюби смирение.
Егдаже смерть приходит
И от мира изводит,
Зри, яко суть все чести,
Увы, мировы лести.
Яже зде исчезают,
Ползы не оставляют

²⁸ Диоптра. Л. 125об.

²⁹ Там же. Л. 122.

³⁰ Там же. Л. 122об.

³¹ Там же. Л. 129.

³² Там же. Л. 162.

³³ Там же. Л. 162об.

И пакость налагают³⁴.

...

Бежи мира, умолкни, и в Христе почивай,
И грехи своя всегда слезами омойвай³⁵.

Вавилон сей не пришел еси населяти,
О изгнаннике, но со плачем поминати
Небеснаго Сиона, в немже обитает
Отец наш, и во свой ты покой призывает³⁶.

На вершине экстаза подвижник испытывает состояние неопишемого духовного блаженства, высшего наслаждения. Он получает возможность уже в земной жизни созерцать несотворенный Божественный свет, увенчивая обретением этого редкого дара свое стремление к духовной красоте:

Бежи, бежи во землю обетованную,
Святым, прежде мир тебе, уготованную.
Да ся ко пристанищу прийти сподобиши,
Идеже Христос, Его благ ся насладиши³⁷.

...

Теци, о блудный сыну, ко Отцу своему,
Радует бо ся зело тебе пришедшему.
У Отца истинное ест насыщение,
И всех совершенное благ утешение³⁸.

...

Небесных ради благ красоты,
Мирской храни ся слепоты³⁹.

Подвижники, достигшие высшей степени совершенства, «равны ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения» (Лк. 20: 36).

Осияние души Божественным светом соединяет ум в один дух с Богом и делает его световидным. Подвижник вместе с даром высшего духовного наслаждения обретает высшее знание, созерцая «небеса небес»:

Аще во веки хочет кто не согрешати,
Должен Его смерть, суд, ад и Небо поминати.
Потруди ся, первых сих, триех убежати,
И возможеш в четвертом всегда пребывати⁴⁰.

Но если обладание абсолютной истиной венчает путь личного мистического делания, то харизма «духоносного старца» как посредника между земными и Боже-

³⁴ Там же. Л. 24.

³⁵ Там же. Л. 104.

³⁶ Там же. Л. 91.

³⁷ Там же. Л. 81.

³⁸ Там же. Л. 92об.

³⁹ Там же. Л. 94.

⁴⁰ Там же. Л. 113об.

ственными сферами бытия нисколько не уступает харизме самого могущественного земного властителя, а иерархия духовного учительства и ученичества не менее ценна, чем все иные социальные иерархии:

О якоже лучше ест Христу работати,
И с ним во обителях горних царствовати,
Нежели ради мирской лютотой работы
Понести глад и туне изливати поты.
Ты чужими бедами темже накажи ся
И жестокаго ига мирскаго храни ся.
Благое иго неси Христово любезне
Выну, яко увясло драго невозмездне⁴¹.
Отвержи убо сон всяк и нерадение,
Возлюби святых путь, труд, наготу и бдение⁴².

Одно из проявлений поздневизантийского «церковно-политического исихазма» – широкое распространение в восточнославянском мире общежительного типа монастырей:

Друг человеком злонравным никогдаже бывай,
Но со други в житии благими пребывай.
От них же ползу многу можеша прияти
И в небесном отчестве вечно ликovati⁴³.

Восхождение подвижников к совершенству осуществляется по двум лестницам – малой и великой⁴⁴. Каждая из них имеет пять ступеней. Первая – отвержение от мира. Вторая – покорность. Третья – послушание. Четвертая – смирение. Пятая – любовь. В глазах ученика наставник в искусстве «сверхумного» восхождения обладал непререкаемым религиозным авторитетом, ибо заповедь послушания основывалась на словах Христа, зафиксированных в Евангелии: «Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю Пославшего Меня Отца» (Ин. 6: 38); «Кто Мне служит, Мне да последует, и где Я, там и слуга Мой будет» (Ин. 12: 26):

Велие буйство, старейшинства желати,
На нем же слово о душах воздати⁴⁵.

История христианства сохранила немало свидетельств искренней дружбы и глубокого взаимного уважения, наполнявших отношения учителя и ученика – от Симеона Нового Богослова, глубоко чтившего имя своего «духовного отца» Симеона Благоговейного, до Симеона Полоцкого, на всю жизнь сохранившего благодарную память о своем наставнике Игнатии Иевлевиче:

⁴¹ Диоптра. Л. 83об.–84.

⁴² Там же. Л. 82.

⁴³ Там же. Л. 110.

⁴⁴ Сырку П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. С. 209.

⁴⁵ Диоптра. Л. 23об.

Таков человек от многих быти ся вменяет,
Каков ест сей, ему же он друг ся ставает.
Аще хощещи, брате, человека познати,
Советую ти его дружеству внимати.
Всяко бо животное навиче любити
Себе подобное, с ним хошет ся дружити⁴⁶.

Подвижник, достигший высоты совершенства, сам становится духовным учителем, сеятелем Божественного Слова, преподавателем духовных благ. В духе евангельских текстов, где проповедники или учителя названы земледельцами, а паства – возделываемой землей, Виталий представлял подвижника наследником апостольских функций, который сеет Божественную истину на душевных нивах слушателей:

Христу работай, иже своя овца знает,
На паствах пасый своей славы упитает⁴⁷.

Просветительство – богоугодное дело, высокое нравственное деяние, ибо оно пронизано помыслами о насаждении «мысленного сада» – прообраза грядущего «рая духовного»:

Любимиче, к Богу обрати ся,
Оставивши суетства, потруди ся
Ему токмо усердно угаждати
И прилежно в винограде делати,
Отвращае от вестей ушеса
И от сует мирских своя очеса⁴⁸.

Возвышая значение Слова в духовно-нравственной жизни человека, Виталий использовал библейский образ виноградной лозы, произрастающей благодати. В традиционной христианской экзегетике лоза – символ Христа, ветви ее – символ людей, а виноградарь – символ Бога-Отца, очищающего плодоносящие ветви и отсекающего бесплодные (Ин. 15: 1–8).

Жизнь и творчество мыслителя, прославившего свое имя искусным переводом «Диоптры» и собственными «виршами», сопровождающими прозаическое изложение этого памятника аскетической литературы, являются свидетельством рождения в православном славянском ареале нового облика христианского подвижника. Исихаст XVII в., олицетворенный фигурой Виталия, – это монах, постепенно сбрасывающий «ветхие одежды» анахоретства, пустынножительства, уединенного созерцательства и облачающийся в современный его эпохе костюм литератора-профессионала, эрудита-библиофила, активного государственного и общественного деятеля, отнюдь не погребенного при жизни в стенах монастырей. Взгляды Виталия дали духовное благословение первым росткам барочного духа.

⁴⁶ Там же. Л. 108об.

⁴⁷ Там же. Л. 79об.

⁴⁸ Там же. Л. 13об.

Зрелым плодом новых представлений православного мира о земном предназначении подвижника стала барочная концепция мыслителей Киево-Могилянского коллегиума. Свою просветительскую миссию они расценивали сродни апостольской, пророческой, прокламировали высокую социальную ценность поэтического творчества и провозглашали литературный труд высшим смыслом человеческого бытия, гарантом спасения носителя Слова Божия. Так исихазм, вступая в многообразный контакт с белорусско-украинской духовной традицией, обретал новый лик, открывая свои мировоззренческие врата перед доктринами и идеями эпохи барокко.

В перспективе Виталий – это мыслитель, чье творчество символизирует начало «переходного века», едва наметившийся поворот православной духовности к новой эпохе, ознаменованной возникновением идеи религиозного и культурного компромисса, обязанной своим рождением Петру Могиле, его сподвижникам и их духовному детищу – Киево-Могилянскому коллегиуму, впоследствии блистательно развитой одним из выдающихся ее выпускников – Симеоном Полоцким.

Прекрасной иллюстрацией зарождения новых умонастроений в широких кругах православного общества Великого княжества Литовского служит судьба известного украинского адепта мистицизма, большую часть своей жизни проведшего на Афоне, Иоанна Вишенского. В знаменитой литературной полемике приверженцев восточно-христианского вероисповедания и их католических оппонентов Иоанн Вишенский – одинокая фигура, равным образом чуждая как шляхетской православной оппозиции, так и деятелям братского движения⁴⁹. У культурной православной элиты не нашли сочувствия ни его аскетические подвиги, ни его проповедь «духовной нищеты», ни его абсолютное неприятие существующего жизненного уклада. О том, насколько непопулярно было в образованных православных кругах возвышение Иоанном Вишенским образа «простого и нехитрого Христа», говорит острая и нелцеприятная реплика Виталия, направленная им в адрес афонского аскета: «Зане же сам не учился, того ради и нам завидит и возбраняет»⁵⁰.

Это не спор двух, безусловно, выдающихся личностей. Это спор двух мировоззрений, двух картин мира, это, наконец, спор о перспективе белорусско-украинской общности и культуры.

Путь Иоанна Вишенского – это путь хранителя верности византийскому духовному наследию, это путь человека, погруженного в мир библейских сюжетов, это путь в вечное Средневековье.

Путь Виталия – это путь служителя восточно-христианской традиции, ориентированной на Слово, это путь человека, стоявшего у истоков переоценки духовных ценностей православия, это путь вхождения в общеевропейскую историю, в Новое время.

⁴⁹ См.: Еремин И.П. Иван Вишенский и его общественно-литературная деятельность // *Иван Вишенский*. Соч. М.; Л. 1955. С. 223–271.

⁵⁰ *Иван Вишенский*. Соч. С. 163.

Несколько десятилетий спустя в начале своего последнего поэтического труда «Вертоград многоцветный» (1676–1680) Симеон Полоцкий поместил стихотворение «Вера и дело», в котором объявил свое жизненное кредо:

Светильник не елеем, но огнем сияет,
Но огонь сам без елея скоро угасает.
Тако вера не из дел бывает рожденна,
Обаче оных кроме тщетна, умерщвленна.
Веру убо з делесы соединити тебе
Хотящим душам жити и быти на небе⁵¹.

Поклонник барочной эмблематики, поэт обращался к популярному в средневековой литературе образу светильника как символа деяний просветителя, открывающего путь христианскому человечеству в Царство Бога, с эпохи «Ареопагитик» представляющего как «безначальное и бесконечное сияние прекрасного-и-благого».

В предисловии к евьевскому изданию «Диоптры» 1612 г. деятели Виленского братства использовали тот же образ, назвав сей труд Виталия светильником, воссиявшим над духовной обителью православного христианства⁵². Так между двумя поколениями славянских мыслителей проявилась глубоко символическая духовная связь.

Барочная теория синтеза идейно-политических и религиозно-философских традиций восточнославянского ареала и Западной Европы в творчестве мыслителей Киево-Могилянского коллегиума: П. Могила, С. Коссова, И. Гизеля, И. Кононовича-Горбацкого

К началу XVII в. Великое княжество Литовское, пережив два знаковых события своей истории – вступление в политический союз с Речью Посполитой и заключение церковной унии с Ватиканом, мучительно искало новый облик державы.

Барокко в эту эпоху покинуло границы своей духовной родины – латинского мира – и устремилось в новые пределы. Уникальная геополитическая и религиозно-культурная ситуация Великого княжества Литовского позволила западной гостье обрести в православной среде не только врагов, но и многочисленных друзей. Издревле эта земля являла собой культурное поле, где произрастали духовные плоды западно-христианской и восточно-христианской цивилизаций. На протяжении столетий здесь шла непрестанная смена диалога и противоборства, эпох расцвета идей веротерпимости и разномыслия и эпох господства грозной и суровой ортодоксии.

Однако смена статуса идейной чужестранки на положение «почвенного» культурного продукта происходила в крайне сложных исторических условиях. На переломе столетий потускнела яркость красок Ренессанса, угас индивидуалистический порыв протестантизма. Властителем дум становится Контрреформация. Пораженная тяжелейшим моральным и духовным недугом, испытывая колоссальное политическое давление властей, небывалый натиск иезуитов и униатов, Право-

⁵¹ Цит. по: Морозов А.А. Симеон Полоцкий и проблемы восточнославянского барокко // Барокко в славянских культурах / под ред. А.В. Липатова. М., 1982. С. 185.

⁵² Возняк М. Історія української літератури. Т. 2. Ч. 1. Львів, 1921. С. 114.

славная Церковь стремительно теряла своих приверженцев. Все более утверждалась мысль о том, что восточное христианство в Польско-Литовском государстве ожидает неминуемая гибель.

Уже в первой половине «переходного столетия» трагическая судьба двух апостолов православия и католицизма – Афанасия Филипповича и Иосафата Кунцевича – дала ясно понять обществу, что Великое княжество Литовское никогда не сможет стать ни абсолютно восточным, ни абсолютно западным государством Европы. В этой ситуации самым трудным был поиск «срединного» исторического пути. Ни униатство Ипатия Потя, ни универсализм Мелетия Смотрицкого, ни консерватизм братств не могли стать основой для создания всевропейской культурной целостности. Символом сложной «гармонии» Запада и Востока Европы эпохи барокко явилась идея религиозного и культурного синтеза. Ее творцы – Пётр Могила, его сподвижники и их духовное детище – Киево-Могилянский коллегиум.

Время Петра Могила – это время, когда старославянская культура Великого княжества Литовского, пройдя через глубокий кризис, обрела новое дыхание. Православная элита, стремясь удовлетворить интеллектуальную жажду, с невиданной быстротой овладевала новинками западноевропейской культуры. Хитроумный политик, незаурядный церковный деятель, трезвый и рассудочный идеолог, Пётр Могила по праву стал основателем и вдохновителем движения за обновление организационных и идейно-культурных основ православного вероисповедания. Его значение для судеб не только Европы XVII в., но и современного мира поистине трудно переоценить. Умеряя вспышки ортодоксии, киево-могилянский духовный очаг расширял культурное общение, ослаблял власть многовековых традиций христианского несогласия. Белорусско-украинские «интеллигенты» барочной эпохи не утратили ренессансный культ универсального знания. Их желание обладать славой, ученостью и земным комфортом давало им силы для преодоления государственных и конфессиональных границ, для обучения в православных, католических, а порой и протестантских научных центрах как в Речи Посполитой, так и в Германии, Италии и даже во Франции. В XVII в. стремление к синтезу овладело умами всего христианского мира. На глазах людей эпохи барокко рождалась новая общеевропейская культура.

Какие же черты позволили барокко снискать славу всевропейского культурного стиля?

Пожалуй, самым важным было то, что барокко уже на ранней стадии своей духовной жизни начало избавляться от звания охранителя католических религиозных твердынь. Проблематика и стилистика нового культурного течения была проникнута небывалой для Средневековья широтой, христианская образность в нем легко уживалась с античной, а его открытость для диалога позволила ему стать привлекательным собеседником для разноликого национального, религиозного и социального окружения. Однако «вращение» барокко в культурную почву православия было весьма непростым явлением. Нередко идеи барокко вызвали отторжение, а иногда и вступали в конфликт с национальной традицией, претерпевая в итоге глубокое видоизменение.

Религиозно-философская мысль киевских профессоров охватывала широкий спектр умонастроений, отражавших внутренне противоречивый, переломный характер переживаемой ими эпохи – от христианского неоплатонизма и схоластики до учений Ренессанса, Реформации и раннего Просвещения. В культурный обиход киевских книжников помимо традиционно-христианского богословского арсенала – Библии, патристики, греко-византийской духовности с особо чтимыми в православном мире сочинениями пс.-Дионисия Ареопагита, трудов виднейшего западного теолога Фомы Аквинского – входили произведения многих мыслителей и ученых эпохи Возрождения и барокко – Э. Роттердамского, Р. Агриколы, П. Помпонаци, Дж. Скалигера, Л. Валлы, Н. Коперника, представителей неостицизма и неосхоластики – Ю. Липсия, Ф. Суареса и др.

Характерными чертами мировоззрения киевских мыслителей были высокая оценка человеческого разума, стремление рационально обосновать предметы богословия, возвышение человеческой личности.

Гуманистические веяния способствовали изучению и преподаванию в Киево-Могилянском коллегиуме риторики, грамматики, поэзии, истории и моральной философии. В основу курсов риторики и поэтики киевские профессора заложили традиции античного и западноевропейского красноречия. Их авторитеты, наряду с Аристотелем, Цицероном, Квинтилианом, Горацием и Овидием, – Я. Понтан, Ш. Шиманович, С. Ориховский, М.К. Сарбевский, другие видные теоретики гуманизма и барокко. В руководствах по риторике и поэтике киевские мыслители излагали не только теории эстетики, но и свои антропологические воззрения, этические и политические концепции, историософские идеи.

В лекционных курсах киевских профессоров сложилась барочная концепция поэтического искусства как богоугодного труда, имеющего высокую социальную и нравственную ценность⁵³. Развивая ренессансное понимание Слова как «знания» и «добродетели», мыслители коллегиума расценивали свою просветительскую миссию сродни апостольской, «пророческой». По их мысли, овладение ученостью, «книжным разумом», гарантирует литератору обладание истиной.

В одном ряду с утверждением учеными Киево-Могилянского коллегиума высокого достоинства литератора стоит и решение ими фундаментальной для средневековой философии проблемы свободы воли⁵⁴. Рассматривая динамику человеческой личности, киевские профессора полагали, что Божественное Провидение не исключает свободы воли, свободы выбора. Однако в отличие от сторонников томистского этического интеллектуализма киевские мыслители постулировали не примат ума над волей, а их взаимодействие, согласованность человеческой воли с разумом.

Излюбленная тема барокко – поиск разгадки судьбы человека вне самой человеческой личности. В философском курсе Иннокентия Гизеля этот барочный мотив нашел свое выражение в понятии «условия места». Не только свободная воля, но

⁵³ См.: Панченко А.М. Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973. С. 167–193.

⁵⁴ См.: Ничик В.М. Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII века. Киев, 1978. С. 206–210.

и окружающая среда, и унаследованный от родителей талант предопределяют земной путь человека⁵⁵. Первостепенное значение в актуализации природных дарований индивида профессора коллегиума придавали обучению и воспитанию, повторяя мысль Горация о том, что естественный гений и науки должны сочетаться взаимно⁵⁶.

Кризис феодальных этических ценностей положил начало изменению критериев оценки человека. В лекционных курсах возникали представления, определявшие честь, славу и достоинство личности через собственные заслуги, а не через принадлежность к тому или иному сословию либо корпорации⁵⁷. Влияние идеологии Реформации на этические воззрения киевских мыслителей сказалось в их стремлении к возрождению идей и идеалов первоначального христианства.

Историософские концепции киевских ученых складывались в форме оригинального синтеза философии истории светского гуманизма с восходящей к эпохе Киевской Руси идеей общерусского единства. По мере усиления Московского государства эта историософская доктрина приняла облик идеи воссоздания восточнославянской православной державы.

В ранний период существования коллегиума общественно-политическое и культурное своеобразие эпохи стало предметом глубокого осмысления в философии истории Петра Могилы⁵⁸. В его концепции традиционная христианская эсхатология приняла форму социальной утопии.

Трактат Петра Могилы содержит немало теоретических установок, восходящих к античной политической мысли. Это – идея патриархальной монархии, покоящаяся на аристотелевском уподоблении семьи и государства, постулат о законосообразности сильной государственной власти, платоновская идея образованного и мудрого царя-философа, являющего собой образец благочестия и всех добродетелей для подданных.

Однако под пером Петра Могилы эти общие положения получили оригинальную интерпретацию, предвосхитив идеологические контуры доктрины просвещенного абсолютизма. Исходя из важнейшей гуманистической идеи о необходимости отказа всех граждан, и в первую очередь монарха, от своих личных интересов во имя служения общественному благу, Пётр Могила уделял большое внимание нравственно-практическим основам деятельности правителя и функционирования государственных и церковных институтов.

В концепции киевского мыслителя главный источник нравственного поведения монарха – мудрость. Гарантом социально благотворного осуществления функций внутреннего управления, суда, законодательства Пётр Могила объявил личные качества подданных, а не страх Божественного отмщения либо аристократическое происхождение и сословно-корпоративную принадлежность претендентов на государственные должности.

⁵⁵ См.: *Стратий Я.М.* Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII века. Киев, 1981. С. 131.

⁵⁶ См.: *Иванько И.В.* Очерк развития эстетической мысли Украины. М., 1981. С. 77.

⁵⁷ См.: *Ничик В.М.* Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII века. С. 209.

⁵⁸ См.: *Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов* / под ред. В.С. Горского. Киев, 1987. С. 122–131.

Идеальный властитель является носителем «истинной веры», заботливым опекуном церковей и училищ, распространителем просвещения и высокой морали. Важнейшая заповедь правления идеального монарха – опора на мудрых государственных деятелей и представителей духовенства.

Историософские воззрения Петра Могилы нашли свое развитие в лекционных курсах Иосифа Кононовича-Горбацкого и Иннокентия Гизеля. Опираясь на учение монархомахов Средневековья и Возрождения, они признавали право народа восстать против тирана, попирающего справедливость, и лишить его власти⁵⁹.

Просветительское движение полоцкого православного иночества. Игнатий Иевлевич, Епифаний Славинецкий

Идея служения делу христианского просвещения озаряла жизненный и творческий путь многих и многих поколений выпускников Киево-Могилянского коллегиума. Возведенный в сан игумена Полоцкого Богоявленского монастыря самим Петром Могилой, бывший профессор Киево-Могилянского коллегиума Игнатий Иевлевич явился вдохновителем культурно-просветительского движения в Полоцке.

Творчество Игнатия Иевлевича, его ближайшего сподвижника Филофея Утчицкого и книжников Полоцкого литературного кружка, создателей приветственных речей, декламаций и панегирических «виршей», посвященных российскому самодержцу, – символ огромной роли киево-могилянских духовных традиций в процессе русского «возвращения в Европу».

К сожалению, история оставила нам не так много свидетельств жизненного и творческого пути полоцких духовных подвижников – редкие рукописи, скудные упоминания современников. Однако к чести отечественной научной мысли следует отнести то, что имена этих просветителей, церковных и общественных деятелей не были преданы забвению.

Немало ценных биографических сведений и материалов о деятельности Игнатия Иевлевича и Филофея Утчицкого содержится в трудах В. Аскоченского, А.И. Белецкого, Н.И. Прашковича, И.В. Саверченко, К.В. Харламповича, И.А. Чистовича и др.⁶⁰ Исследовательскими усилиями ученых из глубины веков извлечены плоды духовного творчества полоцких книжников – автобиографическая записка Игнатия Иевлевича⁶¹, его приветственные речи, выступление на соборе 1660 г. по

⁵⁹ Ничик В.М. Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII века. С. 228.

⁶⁰ См.: Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академиею. Ч. 1. К., 1856; Белецкий А.И. Из начальных лет литературной деятельности Симеона Полоцкого // Статьи по славянской филологии и русской словесности. 1928. Т. 101. № 3. С. 264–267; Прашковіч М.І. Беларуская паэзія канца XVI – пачатку XVII стагоддзя // Весці АН БССР. Сер. грамад. навук. 1964. № 2. С. 78–88; Саверчанка І.В. Старая жытная паэзія Беларусі. XVI – першая палова XVII ст.; Харламповіч К.В. Западнорускія праваславныя школы XVI і пачатку XVII стагоддзя, адносіны іх да інавацый, рэлігійнае выхаванне ў іх і заслуга іх у справе абароны праваславнай веры і царквы. Казань, 1898; Чистович И.А. Очерк истории Западнорусской Церкви.

⁶¹ См.: Голубев С.Т. История Киевской духовной академии: период домогилянский. Вып. 1. К., 1886. Прил. С. 74–79.

делу Патриарха Никона⁶² и две декламации Филофея Утчицкого⁶³. Отечественная наука не раз предпринимала попытки осмысления мировоззрения деятелей полоцкого культурно-просветительного движения XVII в.⁶⁴ Но и в наши дни седая древность сохраняет свое обаяние неразгаданной тайны, притягивая к себе мысленные взоры современных исследователей минувшего.

Ключ к проникновению в личностный и творческий мир монастырских книжников – осознание их как активных участников многовекового исторического действия, питаемого уникальным положением Беларуси «на рубеже двух миров, двух культур» (В. Ластовский). Вокруг ментальной оси, вызванной к жизни этой универсальной европейской историко-культурной ситуацией, так же как и в предыдущие столетия, вращались и события XVII в. Они, в свою очередь, рождали неповторимую «экзистенцию» вовлеченных в водоворот исторической жизни действующих лиц. Закат Возрождения и Реформации, утверждение в Речи Посполитой нового католического миссионерства, литературная полемика адептов восточного и западного христианства, общественные и церковно-религиозные конфликты, деятельность Петра Могилы и его сподвижников, наконец, войны польско-литовской державы с соседними государствами – таковы главные слагаемые социальной, политической и культурной атмосферы жизненного и творческого развития Игнатия Иевлевича, Филофея Утчицкого и их учеников.

В эпоху трагического переживания европейским духом утраты многовековой стабильности христианского мироощущения колеблющийся, амбивалентный характер белорусского менталитета призван был сыграть выдающуюся историческую роль. Удивительная способность сохранять неповторимость своего облика при поразительной чуткости к иным культурным свершениям сделала его автором мировоззренческой гармонии, смягчившей диссонирующее звучание пестрых форм жизни и культуры барокко.

⁶² См.: Древняя Российская вивлиофика. М., 1788. Ч. 3; *Патриарх Никон*. Труды / сост. и общ. ред. В.В. Шмидта. М., 2004 (Приложение II: Судное дело Никона, Патриарха Московского).

⁶³ *Прашковіч М.І.* Паэзія Сімеона Полацкага (ранні перыяд – 1648–1664 гг.): дыс. ... канд. філал. навук. Мн., 1964. Дадатак. С. 149–157; Хрэстаматыя на старажытнай беларускай літаратуры / пад рэд. І.П. Яроміна, В.В. Барысенка. Мн., 1959. С. 338–345 (декламация, помещенная в «Хрестоматии», по видимому, ошибочно приписана Симеону Полоцкому).

⁶⁴ См.: *Майков Л.Н.* Очерки из истории русской литературы XVII и XVIII столетий. СПб., 1889. С. 7–8; *Татарский И.К.* Симеон Полоцкий: его жизнь и деятельность: Опыт исследования из истории просвещения и внутренней церковной жизни во вторую половину XVII века. М., 1886. С. 48; *Пузилов В.М.* Общественно-политические взгляды Симеона Полоцкого // Научные труды по философии. 1958. Вып. 2. Ч. 2. С. 15; *Он же.* Общественно-политические и философские взгляды Симеона Полоцкого // Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: избран. произведения XVI – начала XIX в. / под ред. В.А. Сербента. Мн., 1962. С. 208; *Прашковіч М.І.* Беларуская паэзія канца XVI – пачатку XVII стагоддзя // Весці АН БССР. Сер. грамад. навук. 1964. № 2. С. 87; *Он же.* Старонка даўняй беларускай паэзіі // Полымя. 1964. № 6. С. 167–168; *Он же.* Из ранних декламаций Симеона Полоцкого («Метры» и «Диалог краткий») // ТОДРЛ. Т. 21. М.; Л., 1965. С. 29–30; *Робинсон А.Н.* Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974. С. 32–36; *Он же.* Политическое и эстетическое значение ранней поэзии Симеона Полоцкого (1656 г.) // PHILOLOGICA: исследования по языку и литературе / под ред. В.Н. Ярцевой. Л., 1973. С. 299–305; *Саверчанка І.В.* Старажытная паэзія Беларусі: XVI – першая палова XVII ст. С. 59–60.

Нет ничего необыкновенного в том, что человек, впитавший с молоком матери такое духовное наследие, чрезвычайно тонко отзывался на интенции разномыслия, религиозно-конфессиональной толерантности, этнически-культурной терпимости. Если даже у своего великого творца идеальный мир «эйдосов» находился «очень далеко от земли и очень высоко в небе, но отнюдь не бесконечно далеко и высоко» (А.Ф. Лосев), то еще меньше оснований относить «единое культурное пространство» к сфере запредельного было у белорусского «интеллигента» первой половины XVII в. Пафос созидания всеевропейского гуманитарного космоса представлял белорусских книжников этой эпохи не только полагаться на волю Провидения, но и вступать в опасные игры с Судьбой, пронося светильник безграничной «жадности к словесности» (Гуарино да Верона), зажженный Ренессансом, через границы государств, конфессиональные барьеры и преграды, воздвигнутые между различными культурно-историческими ареалами.

Значение творчества белорусских книжников в процессе европеизации России трудно переоценить. Главное достояние православной «интеллигенции» Речи Посполитой – европейские знания и европейский кругозор – вызывали в умах и душах русских властей, еще далеко не освободившихся от магии «византизма», не только чувства бурной радости и неопишемого восторга. Но едва обозначившаяся после Смуты на умственном горизонте Московского государства идея европейской державы просвещенного абсолютизма оставляла все меньше шансов для сохранения идеологической «девственности» историософской доктрины Филофея о Москве как Третьем Риме.

Едва ли не в унисон с антиномизмом российского духа звучали драматические колебания белорусского менталитета. О том, что происходило в эту эпоху в душе православного клирика-интеллектуала Речи Посполитой, хорошо видно из характеристики взглядов Петра Могилы, данной К.В. Харламповичем: «В конце концов вопрос о характере отношений Петра Могилы к Москве мы так бы решили: не отдавая безусловного предпочтения польскому политическому и общественному строю пред Московским государством с его жестокостями, неограниченным произволом и невежеством, потому что проявления последнего были и в Польше, Могила тогда только и постольку был всецело на стороне польско-литовской, когда правительство обеспечивало гражданские и религиозные свободы своим подданным православным, и, чем больше они подавлялись, тем сильнее он своими симпатиями тяготел к Москве, которая для него, как и для многих других, являлась последним убежищем»⁶⁵.

Книжники Богоявленского монастыря, приветствовавшие московского царя и его свиту в 1656 г. в Полоцке, были одними из первых, кто заложил первые камни в основание новой официальной идеологии Российского государства.

Внешне – в формулах титулов, приветствий, славословий – теократическая концепция царской власти как имитации власти Бога, средневековый образ венценосца – Христово воина, исполнителя воли и предначертаний Всевышнего, культ

⁶⁵ Харлампович К.В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т. I. Казань, 1914. С. 50.

Московской державы как покровительницы и защитницы христианских народов, тема «богохранимости» и провиденциальной предназначенности России к вселенскому «спасению» сохраняют в декламации монастырских писателей привычный для слуха восточных гостей мировоззренческий контрапункт:

Жий, другий Константине, вторий Владимиру,
Разшыр православную во всех краях веру.
Церков ты ныне, царю восточный, лобзает,
Пришествием бо ся ты от враг освобождает.
Лобзает и отчыный Полоцк нареченный,
Град твой, благочестием ясно просвещенный.
Лобзает вся Росия, Белая з Малою,
Веры просветившись светом под тобою.
Боже в Троицы единый, на враги победу
Царю нашему даруй, паки нас во беду,
Во беду супостатом не предаждь до конца.
Да светит всем свет веры, паки станет солнца⁶⁶.

Полоцкие поэты, величая царя «всея Великия и Малыя и Белья России самодержцы», безусловно, не могли знать, что дипломатический успех Ф.М. Ртищева, заставившего польско-литовского гетмана П. Сапегу в документах на царское имя написать полный новый титул, был расценен в Москве как героическое деяние⁶⁷. Но, и не будучи посвященными в «тайны русского двора», они творили как завязтые византийские виртуозы лстивых речей и панегириков. Созвучно настроениям русского царя, в соответствии с идеей вселенской священной державы открыто претендовавшего на польский престол и присоединение к России «на вечные времена» Ливонии, Литвы, Белой и Малой Руси, Игнатий Иевлевич возглашал: «Православию Белороссийскому имети по тме свет, по власти, зело враждующей на благочестие, видети царя Великаго Государем не токмо Малыя и Белья России, но всего победами прежде повсюду славнаго Королевства Польскаго и Великаго княжения Литовскаго, ревнующим по благоверии вельми велико дело есть, и благодарственных всяких молитв достойно»⁶⁸. Не забыл полоцкий книжник подчеркнуть и традиционное «византийское» раболепие: «Паки Ты смиреннии старцы, приснии, непотребнии Ти раби, и недостойнии богомольцы лобызати дерзаем, Православный, Богом избранный, Богом венчанный, Богом хранимый, Христолюбивый Царю»⁶⁹.

Однако исподволь в художественную ткань произведений полоцких писателей, насыщенных топикой «третьеромизма», входят новые мировоззренческие темы. В них звучат культурные идеалы Античности и восточнославянских политико-правовых идей, никогда не умиравшие в Великом княжестве Литовском, но приговоренные к духовной смерти в России венценосным правителем Иоанном Грозным. Царская про-

⁶⁶ *Полоцкий Симеон*. Вирши. Мн., 1990. С. 28.

⁶⁷ См.: Робинсон А.Н. Политическое и эстетическое значение ранней поэзии Симеона Полоцкого (1656 г.) // *PHILOLOGICA: исследования по языку и литературе*. С. 300.

⁶⁸ Древняя Российская вивлиофика. С. 320–321.

⁶⁹ Там же. С. 316–317.

поведь единоличной абсолютной власти вела русское самодержавие в объятия восточной деспотии, где подданные могут уповать лишь на милость монарха и где сама мысль об ответственности власти выглядит беспримерным святотатством и кощунством.

Антично-эллинистические традиции, римская государственность и христианство стали идейно-культурной почвой, давшей жизнь официальной византийской политической теории⁷⁰. Центральное место в ней занимала греческая идея таксиса – «идеального общественного порядка», обретшая христианский облик в трудах Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тема «ареопагитического корпуса» – мир как вечная гармония земной и небесной иерархии. Идеал общества и государственного устройства – строгий иерархический порядок, находящийся в незримой связи с Божественным, небесным порядком. Власть Пантократора – «Отца Небесного» – совершенный образец правления автократора – земного отца своих подданных, а небесная иерархия ангелов – идеальный прообраз земной иерархии людей.

«Поддай же Ти, Христе Царю, и во времена грядущая, яко Восточней вере святой православной ревнивому Строителеви, Благоверному Царю нашему, со Благоверною и Христолюбивою Царицею и Великою Княгиниею, Мариею Ильиничною; со Благоверным и Богом хранимым Царевичем и Великим Князем, Алексием Алексиевичем; со Благоверными Царевнами и Великими Княжнами, с Отцем Отцов, а своим богомольцом, Святейшим Патриархом Никоном, с Митрополиты, Архиепископы, Епископы, Архимандриты, Игумены и со всем освященным Собором; со Князи, Бояры, воинством православным, с нами недостойными Ти раби и богомольцы, и со всяких чинов православными людьми, не токмо на Королевстве Польском и Великом Княжении Литовском, но на иных многих (очищающе их от тмы иноверия, от мрака ересей прелестных) долговременно царствовать при благословении Господнем, и всяких временных душеспасительных желаний»⁷¹, – восклицал Игнатий Иевлевич в своей приветственной речи, не только теша самолюбие молодого русского царя, возмнившего себя повелителем вселенской Ойкумены, но и напоминая ему об ответственности самодержца перед Богом за сохранение земной гармонии.

«...Яко елень желает на источники водные, сице Россия от многа времени желает Тебе солнца праведнаго, свет истинныя Веры возсиявающа. Желаемое же получивше, мы, грешнии сограждане преименитаго града сего, и со прочими во стране сей всяких чинов обретающимися людьми, непотребнии Ти раби, и приснии и недостойнии богомольцы, благодарение воздаем Богу в Троице Святой единому, яко сидящих близ сынов тмы и сени смертныя, видим и мы ныне свет истинныя Веры, мрак же иноверия и тму ересей зрим далече отгнанну, под державою Твоего Царскаго Величества, Пресветлый, Благочестивый и Христолюбивый Царю! И кто ж есть во тме седяй, не хотяй просветитися»⁷², – возглашал Игнатий Иевлевич в другой приветственной речи. Нимало не покушаясь на концепцию «богоизбранности» монарха, разделяя культ благочестивого, добродетельного, христолюбивого государя,

⁷⁰ См.: Культура Византии, IV – первая половина VII века / под ред. З.В. Удальцовой. М., 1984. С. 98–118.

⁷¹ Древняя Российская вивлиофика. С. 322.

⁷² Там же. С. 311.

полоцкий книжник, однако, осмеливался напомнить царю о том, что он не только «поставлен Богом», но и является символом и залогом процветания земного христианского общества, вверенного ему небесными силами. С этими рассуждениями Игнатия Иевлевича органически связано возникновение в его речах темы «философа на троне». Воскрешая античный образ идеального правителя, писатель говорил о царской мудрости, о законности, разумности и справедливости монаршего правления, о высшей цели венценосца – достижении «общего блага» подданных.

Иначе и быть не могло. Альфа и омега мировоззрения полоцких книжников – духовность. Уединенная созерцательность восточных пустынников, мистическая завроженность русского мирянина необъятными просторами Московского царства, помноженная на мессианистский пафос идеологов будущей империи, если и вызывали отклик в душе монастырских «интеллектуалов», то скорее ритуальный. Духовность полочан – динамическая, немислимая без гуманитарной учености, художественного творчества и просветительного подвижничества. Обитателям келий нисколько не чуждо восходящее к латинским истокам стремление монашества «покорить мир для Церкви». Однако ни культ экспансионизма, ни утрированный рационализм, ни сверхгибкий «практицизм», столь часто лишавшие католическое христианство таинственного обаяния святости, не затронули духовный космос полоцких просветителей. Их ментальность сохраняет и сердечность, и живочувствование, и мистическую «соборность» православия, запечатленных в декламации Филофея Утчицкого. Она пронизана культом Богородицы как «спасительницы» и небесной защитницы Полоцка, переплетенным с культом самодержца – земного повелителя и покровителя всего восточно-христианского мира:

Радуйся, дево, радуйся, спеем,
Гды чюдотворный твой образ встречаем!
Радуйся, Богу избранная мати,
Как приносящая много благодати...
Дай многа лета царю царствовати,
Твою истинну хвалу разширяти,
Дабы врази были побеждены
Пред маестатом его покорены.
Сокруши ложных людей вия, роги,
Гордя главы наклони под ноги,
Утверди скипетр, благослови царство,
Всюду огради миром господарство⁷³.

Однако, воздавая хвалу русскому монарху, полоцкие книжники отнюдь не забывали о духовном завете киево-могилянской альма-матер, призывавшей воспитанников коллегіума расценивать свою просветительскую миссию сродни апостольской, «пророческой». Знали ли монастырские писатели о высказывании Дж. Скалигера «поэт – это второй Бог», не известно, но они прекрасно были осведомлены о барочных тео-

⁷³ Цит. по: *Прашковіч М.І.* Паэзія Сімеона Полацкага (ранні перыяд – 1648–1664 гг.): дыс. ... канд. філал. навук. Дадатак. С. 155.

риях, уподоблявших творчество наделенных «быстрым разумом» поэтов – создателей новых образов и миров – творчеству Всевышнего и посему дерзали оспаривать право монарха быть единственным земным представителем Бога и Божественного Логоса.

Возвышая идею самодержца – главы духовного миссионерства, попечителя интеллектуальных трудов, хранителя культурной ойкумены, полоцкие просветители стремились к соединению двух начал – государственной мощи Московской державы и парадигмы разума, знаний, просвещенного интеллекта, определявшей своеобразный лик их родной белорусской культуры.

С этой темой связана идея создания двуединого образа – «царя-автократора» и «царя-философа». В одних случаях Игнатий Иевлевич прямо говорит о личной мудрости монарха: «Тма бысть, Царю Восточный, во странах сих долговременная, и ношью иноверия, мраком ересей прелестных, мнози одержими бяху; ныне же сияющую Тебе zde Солнцу праведному, все от тмы во свет прелагаются, и, от мрака ересей очищающиеся, лучами благочестия единодушно вси просвещаются»⁷⁴. В других – акцент переносится на роль мудрых советников: «...Яко во всяком сумнительном деле совет совершать достоин с велиим рассмотрением, опасением и по согласию с большим советом»⁷⁵. Двойственный, антиномический характер образа идеального правителя – не только следствие «замедленного Ренессанса» в русской культуре, с трудом освобождавшегося от средневековых одежд «монаршей милости» по отношению к подданным. Это и отражение колебаний белорусского духа, оказавшегося в ситуации выбора между старой идеологией русского «цезарства» и идеей русской иерократии Патриарха Никона, чаще воспринимаемой как «папизм» с угрозой разрушения византийской концепции «единства» (симфонии) духовной и светской власти⁷⁶.

Кем же были полоцкие книжники XVII в.? Пророками панславизма? Предтечами «западноруссов»? Проповедниками независимости грядущей белорусской державы?

Мы думаем: ни теми, ни другими, ни третьими. Их любовь к славянству бесспорна, но не фанатична. Трезвая оценка современной им эпохи вынуждала полоцких писателей признать закат былого величия Литовско-Русского государства, но они меньше всего заслужили упрек в желании «растворить» Белую Русь в восточном самодержавном Левиафане.

Мировую миссию Белой Руси, самооценку ее духа и культуры полоцкие просветители, надо полагать, усматривали в ее призвании быть хранительницей культурного диалога между двумя ветвями христианского древа, примирительницей европейских противоречий, врачевательницей духовных недугов христиан-

⁷⁴ Древняя Российская вивлиофика. С. 317.

⁷⁵ Там же. С. 380.

⁷⁶ Подробнее см.: Патриарх Никон: Стяжание Святой Руси – Созидание Государства Российского / сост. и общ. ред. В.В. Шмидта, В.А. Юрченкова: в 3 ч. М.; Саранск, 2009–2011; *Патриарх Никон. Труды / научн. исслед., подготовка документов к изд., сост. и общ. ред. В.В. Шмидта. М., 2004; Васильева О.Ю., Шмидт В.В. Патриарх Никон и его наследие в русской истории, культуре и мысли: материалы дискуссии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. № 2 с/в: Поруганно-поруганная и восстанавливаемая святыня: Святого Живоносного Воскресения Христова монастырь Нового Иерусалима (наследие Патриарха Никона).*

ской цивилизации. Их деятельность, бесспорно, в немалой степени способствовала кристаллизации таких мировоззренческих черт белорусского народа, как толерантность, готовность к религиозному и культурному компромиссу при сохранении чувства национального и личностного достоинства.

Так полоцкие мыслители создавали синтез двух полюсов европейского бытия – цезаристской идеи мировой священной державы и христианской идеи универсальной Церкви. Культивируя представление о литераторе как о персоне, обладающей теократическим достоинством в дольнем мире, Игнатий Иевлевич и его ученики видели мировое предназначение отечественной духовности в ее провиденциальной предызбранности к сотворению общеевропейских ценностей и идеалов.

Духовная община Полоцкого Богоявленского монастыря стала третьей – после Киева и Вильно – альма-матер Симеона Полоцкого. Именно здесь происходила кристаллизация мировоззрения, шлифовка таланта и литературных вкусов выдающегося восточнославянского мыслителя XVII в.

Идея апостольского служения. Афанасий Филиппович

Одна из самых ярких фигур эпохи барокко – православный святой Афанасий Филиппович. Свидетельства незаурядности личности Афанасия Филипповича – его сочинение «Диариуш», канонизация усопшего подвижника, наконец, неиссякающий интерес к его жизни и творчеству церковных историков и гражданских ученых как в прошлые столетия, так и в наше время.

Отечественные исследования, посвященные изучению биографии и литературного наследия Афанасия Филипповича, весьма различны и по обширности содержащихся в них сведений о его личности, и по оценке его роли в истории культуры XVII в.⁷⁷ Важной страницей в истории изучения наследия Афанасия Фи-

⁷⁷ См.: *Амвросий*. История Российской иерархии. Ч. III. М., 1811. С. 457; *Соловьевич В.* Сказание об игумене (бывшего) Православного Брестского Симеоновского монастыря Афанасие Филипповиче, пострадавшем от иноверных 20 июля 1648 года за охранение и защиту православия, собранное из документов, хранящихся при Брестской Симеоновской церкви // Литовские епархиальные ведомости. 1863. № 23. С. 900–909; № 24. С. 927–940; *Костомаров Н.И.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Вып. 4. СПб., 1874. С. 57; *Он же*. Исторические монографии и исследования. Т. XIV. СПб.; М., 1881. С. 1–42; *Барсуков Н.П.* Источники русской агиографии. СПб., 1882. С. 64; *Филарет, архиеп. Черниговский*. Обзор русской духовной литературы. СПб., 1884. С. 194–195; Памятники русской старины в западных губерниях: Холмская Русь. Вып. 8. СПб., 1885. С. 400–452; *Леонид (Кавелин), архим.* Святая Русь, или Сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVIII века), обще и местно чтимых. СПб., 1891. С. 204–205; *Харлампович К.В.* Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуга их в деле защиты православной веры и Церкви. С. 276, 333, 373; *Голубев С.Т.* Киевский митрополит Пётр Могила и его сподвижники. Т. II. К., 1898. С. 183–195; Русский биографический словарь. Т. II. СПб., 1900. С. 368; *Голубинский Е.Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903. С. 217–218; *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Т. XI. СПб., 1903. С. 551–554; Святой преподобномученик Афанасий, игумен Брестский. Вильна, 1913.; *Харлампович К.В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. С. 50, 87; *Карский Е.Ф.* Белорусы. Т. III. Пг., 1921. С. 139; *Дабрынін М.К.* Беларуская літаратура: старажытны перыяд. Мн., 1952. С. 212–220; *Вольскі В.* Нарысы па гісторыі беларускай літаратуры эпохі феадалізму. Мн., 1958. С. 141–154; *Коришунов А.Ф.* Афанасий Филиппович: жизнь и творчество. Мн., 1965; *Коришунаў А.Ф.* Афанасій Філіповіч // Гісторыя беларускай дакастрычніцкай

липповича стала публикация Петербургской археографической комиссией в 1878 г. рукописного списка «Диариуша»⁷⁸.

Попытку раскрыть образ Афанасия Филипповича начнем с изучения его биографии. Для этого вновь обратимся к «Диариушу», что в дословном переводе с латинского означает «Дневник».

К сожалению, почти два столетия, отделяющие нас от первых публикаций об Афанасии Филипповиче, не принесли новых знаний ни о его происхождении, ни о его воспитании, ни о ранних годах его жизни. Из «Диариуша» нам известно, что Афанасий Филиппович с детства находился в лоне «веры Православной и Церкви правдивой Восточной». По окончании наук «церковно-русских» он был преподавателем в домах богатых магнатов и в течение семи лет служил в качестве «инспектора Дмитровичу, якомусь Царевичови Московскому» у канцлера Льва Сапеги.

Познав «омылность света того», Афанасий Филиппович в 1627 г. в Вильно в церкви Св. Духа был рукоположен в монахи наместником Иосифом Бобриковичем. Несколько лет Афанасий Филиппович проходил послушание в Кутеинском монастыре под Оршей и в Межигорском – под Киевом. В 1632 г. Афанасий Филиппович вернулся в Вильно, откуда после посвящения в сан иеромонаха отправился наместником в Дубойский, близ Пинска, монастырь, где в течение трех лет продолжал предаваться иноческим подвигам.

В 1636 г. канцлер Альбрехт Радзивилл передал Дубойский монастырь иезуитам. В ответ на эту акцию Афанасий Филиппович составил «жалобный лист» и посвятил его чудотворной иконе Божией Матери, находившейся в Купятицком монастыре, где он и сам нашел приют. Однако пребывание его в этом монастыре было непродолжительным. В 1637 г. митрополит Киевский Пётр Могила, узнав о ветхости монастырского храма в Купятичах, дал разрешение на сбор подаваний для постройки новой церкви.

За сбором пожертвований было поручено отправиться Афанасию Филипповичу вместе с другим послушником – Онисимом Волковицким. Крайне напуганный возложенной на него миссией, Афанасий Филиппович заперся в келье и обратился к молитве. В это время произошло уже не первое общение монаха с горным миром – он услышал голос: «Царь Московский збудует Ми церков, иди до него!»

Вскоре Афанасий Филиппович и его спутник, благословленные монастырской братией, отправились в путь. Испытав разного рода приключения, неудачи и тяжелые испытания, иноки весной 1638 г. прибыли в Москву. Здесь им был оказан радушный прием. Инокам была предоставлена квартира в Замоскворечье, где Афанасий Филиппович тотчас же принялся за составление записки царю. В ней он изобразил бедственное состояние Православной Церкви в Речи Посполитой и

літаратуры / пад рэд. В.В. Барысенка. Т. I. Мн., 1968. С. 330–343; *Коршунов А.Ф.* Афанасий Филиппович // История белорусской дооктябрьской литературы / под ред. В.В. Борисенко. Мн., 1977. С. 193–202; *Чемерицкий В.А.* Белорусская литература // История всемирной литературы / под ред. Г.П. Бердникова. Т. 4. М., 1987. С. 371–372; Житие и Акафист преподобномученика Афанасия, игумена Брестского. Брест, 1994; *Саверчанка І.В.* Старажытная паэзія Беларусі: XVI – першая палова XVII ст. С. 8, 76, 140.

⁷⁸ Памятники полемической литературы в Западной Руси. Т. 4. Кн. 1. СПб., 1878. Стлб. 49–156.

подробно изложил историю своего путешествия в Москву. Эта записка была лично поднесена Афанасием Филипповичем царю вместе с печатным изображением Купятицкой иконы Богоматери.

Летом 1638 г. иноки возвратились в Купятицкую обитель, однако Афанасию Филипповичу было уготовано судьбой вскоре вновь отправиться в путь. По смерти своего настоятеля братия Брестского монастыря св. Симеона обратилась к Купятицкому игумену Иллариону Денисовичу с просьбой прислать к ним одного из иноков Купятицкого монастыря – Афанасия Филипповича или Макария Токаревского. Решено было бросить жребий, выбор пал на Афанасия Филипповича, и он в 1640 г. в звании игумена отправился в Брест.

С первых же дней своего пребывания в городе новый глава монашеской общины, озабоченный вопросом «о фундациях, на чим жити», принялся отыскивать документы, подтверждавшие права православных на церковные владения. Горожане передали ему шесть документов – старинные королевские и епископские грамоты, предоставлявшие разные важные права православному Николаевскому Брестскому братству в период еще до 1596 г. Эти документы Афанасий Филиппович, следуя тогдашним обычаям, занес в городские книги и в 1641 г. отправился в Варшаву на сейм, где ему удалось выхлопотать подписанную собственноручно королем Владиславом IV грамоту, подтверждавшую все права, дарованные ранее православным Бреста.

Однако в ответ на просьбу Афанасия Филипповича скрепить печатью Великого княжества королевский привилей, без чего он не имел законной силы, канцлер Радзивилл и подканцлер Тризна заявили о своем категорическом отказе: «Будете все униатами, то дармо запечатуем; бо ведайте же, под клятвую нам заказано от святого отца папежа, абы юж болшей вера Грецкая тут не множалася».

Но главные разочарования ждали Афанасия Филипповича впереди. Когда Брестский игумен обратился за советом и помощью к высшим духовным лицам Православной Церкви, съехавшимся на сейм в Варшаву, то вскоре понял, что «старших отцов» волнуют их частные дела, а о «грунтовном успокоению веры православной ани зменки было».

Духовную скорбь навевали на Афанасия Филипповича и речи православных горожан, услышанные им в Варшаве: «Креста не принявши, детки, а дорослые без шлюбов живут, а умерлых в полях, в огородах и в пивницах потаемене в ночи погребают! Немаш, мовлю, волности юж и за гроши! Над турецкую неволю, тут в панстве христианском православные люди болшую неволю терпят и мают! Бо Оршане бедные за тое, що в братстве своем новую церков збудовали, двесте червоних золотых подканцлерому за печать давали. А Сокаляне сто червоних золотых и пятьдесят коров до фолварку особы одной за причину толко давали. И иншие также барзо ся убивали, а ничего юж не справили».

Повергнутый в состояние глубокой печали, Афанасий Филиппович удалился к себе на квартиру и предался молитве. Во время чтения Акафиста Пречистой Богородице после слов «от всех нас бед свободы» он услышал исходящий от ее образа голос: «О, Афанасий, супликуй тепер на сейми пред образ Мой, в кресте изображенный Купятицкий, до кроля Полского и Речи Посполитое, грозячи правдивым гневом и Страшным судом Божиим, который правдиве юж-юж приходить, если ся

не обачат; нехайже первей унею тую проклятую вечно зганят, бо того впрод потреба, и може быть еще добре».

Вдохновленный призывом свыше, Афанасий Филиппович в 1643 г. прибыл в Варшаву, на Сейм, в сопровождении диакона и мещан Брестского православного братства, с семью изображениями чудотворной иконы Купятицкой Божией Матери, с описанием своего путешествия в Москву и с изображением угроз и Божия гнева на отступников от истинной веры. Эти изображения и описания Афанасий Филиппович и диакон Леонтий от лица Православной Церкви раздали наиболее влиятельным членам Сейма, а сам Афанасий Филиппович обратился лично к королю с речью: «Наяснейший кролю Полский, пан мой милостивый, о то кривду незносную маем. Не хочут нам, людем правоверным, в справах побожных церковных привилеов печатовати, не хочут нас ведлуг прав заховати поприсяжоных вашой королевской милости, и, юж то от пятидесят лет вера правдивая и Церков Восточная Грецкая под вами, паны христианскими, в королевстве Полском, для збытков унеи проклятои, аж назбыт утиски терпит. А то – за причиною и помочю ненавистных капланов Римских, а найбарзей езуитов барзо мудрых. Которые то езуиты, внутрности людские в детках малых отливными словы на науки облудные и на титулы высокие побравши, в школах комедии строячи, в костёлах катедры маючи, и книжки переницованные, измышленные ошуканем шатанским, выдаючи, незбожне до людей простших, потаковников своих, в огиду подают и преследуют правоверных христиан, сами будучи неправоверные».

После своего выступления Афанасий Филиппович поднес польскому королю Владиславу IV изображение иконы Купятицкой Богородицы со следующей надписью: «Для того, наяснейший кролю Полский, пан мой милостивый, тот чуд Божий маестатови вашему прекладается, абы унея проклятая была згублена на веки: абовем есть барзо, барзо проклята правом то слушным доводне ся покажет. О, бида, бида тым, котории суть прокляты от отца духовного, власне себе належного. Хотей же, ваша королевская милость, ласкаве в то вейзрити, для врожоное ваше доброты и присяги ваше королевское милости, абы вера правдивая Грецкая грунтовне была успокоена, а унея проклятая вынищена и внивеч обернена; бо если унею проклятую выкорените, а всходнюю правдивую Церков успокоите, то щастливые лета ваши поживете. А если не успокоите веры правдивое Грецкое и не знесете унеи проклятои, то дознаете запевне гневу Божого. Юж бо вем ваги несправедливости до самого центрум припали; вже злость людская и пыха аж назбыт се вынесла; силы зась в людех правоверных зъутлели и барзо знемощнели. В таковых теды часех помоч Бозская наступует, як видите; той образ, в кресте изображенный, Пречистое Богородици трубою ест и знаком, упережающим страшный суд Божий, который правдиве прийти мает, ведлуг евангелии святои: благословенных вылучивши, пошлет до Царства Небесного, а проклятых втрутит (ах, бедаж!) до пекла на вечные муки. Ведаю, же некоторый будет сопротивляющийся таковой пересторозе и невернейший над Фараона закаменелого. Сподиваюся теж, же будет и Авраам, верный Богу, Сотворителю своему, который тому уверит. В воли то человекей ест. Обирай же себе, што хоч, поки час маеш: от, ти части обе з веры, вера тобе».

Смелый поступок Афанасия Филипповича король и члены Сейма восприняли, по-видимому, вполне благожелательно, поскольку уже на следующий день епископ Познанский Андрей Шолдровский известил брестского игумена о приказании короля заверить печатью привилей, для чего Афанасию Филипповичу надлежало наутро явиться к подканцлеру. Однако визит Брестского игумена в королевскую канцелярию не состоялся: православные владыки, находившиеся в Варшаве, обвинили Афанасия Филипповича в том, что он дерзнул самовольно, без разрешения и благословения «старших отцов», выступить на Сейме, объявили его сумасшедшим и вместе с диаконом поместили под арест в доме королевского привратника Яна Желязовского. Там узники находились в течение нескольких недель, вплоть до сеймового разъезда.

Утратив всякую надежду на освобождение путем личного объяснения с высшими духовными особами, Афанасий Филиппович решился на крайние действия. В день праздника Благовещения он, едва одетый, «только каптур и перамант для знаку законного на себе маючи», покинул место своего заключения и, вымазавшись в грязи и бия себя посохом в грудь, стал бегать по варшавским улицам с громким криком: «Беда проклятым и неверным!» Мыслями Афанасий Филиппович уже был в костёле, где также собирался предать анафеме прихожан, но тут его добровольное юродство было прервано настигшей беглеца челядью. Афанасий Филиппович был схвачен, увезен на архиерейский двор и снова посажен в заключение.

За самовольно поданную в Сенат просьбу и за неподобающее духовному лицу поведение Афанасий Филиппович был подвергнут суду «старших отцов», приговоривших его к лишению священства и игуменства. Не желая брать на себя ответственность за дальнейшую судьбу монаха, духовные лица несколько раз пересылали его друг другу, пока, наконец, он не был отправлен в Киев. Здесь Афанасий Филиппович был вновь подвергнут духовному суду, но на сей раз оправдан. Уступая просьбе монашеской братии Бреста, митрополит Пётр Могила отправил Афанасия Филипповича на прежнее место игуменом в Симеоновский монастырь. В сопроводительном листе на имя Брестского братства духовный пастырь выражал надежду, что Афанасий Филиппович «осторожней себе будет поступовати в справах церковных, а звлаща пред кролем его милостью паном нашим милостивым и всем пресветлом его Сенате».

Вернувшись в свой монастырь, Афанасий Филиппович прожил «в покою час немалый». Но его желанию всецело предаться монашеским подвигам не суждено было сбыться.

Униатское духовенство и студенты-иезуиты постоянно нарушали мирное течение монастырской жизни. Унижения и оскорбления, неоднократно пережитые иноками, побудили Афанасия Филипповича отправиться в Краков с целью обрести поддержку у Новогрудского воеводы Николая Сапеги, на чьих землях располагалась православная обитель и который считался покровителем монастыря. Но в ответ на просьбу Афанасия Филипповича оказать содействие в получении у короля охранного листа для православных жителей Бреста знатный шляхтич отделался от него презрительной шуткой: «Поп з попом побился – що ми за реч? будте униатами, будте, то в покою будете жити, або идете себе до их старших по справедливость».

После неудачного посещения Николая Сапеги Афанасий Филиппович, задержавшись в окрестностях Кракова для сбора пожертвований, навестил московского посла, вспомнив с ним свое путешествие в русскую столицу в 1638 г. Однако этой темой разговор собеседников не был исчерпан.

Одной из главных целей прибывшего в 1643 г. в Польшу московского посольства во главе с князем А. Львовым было выяснение вопроса о самозванцах. Так как московский посол был уже осведомлен о том, что Афанасий Филиппович являлся наставником у одного из заподозренных в самозванстве – у Яна Фавстина Лубы, или Дмитровича, то он принялся расспрашивать Брестского игумена о его бывшем питомце. Афанасий Филиппович отвечал, что Дмитрович и сам не знает, кем он является, что царевичем он не подписывается, в подтверждение чего им было передано послу письмо Лубы к себе с собственноручной подписью: «Ян Фавстин Дмитрович».

После Кракова путь Афанасия Филипповича лежал в Варшаву. Здесь ему предстояла встреча с юристом Вавринцем Зычевским, известившим Брестского игумена письмом от 3 мая 1644 г. о том, что привилей, о котором хлопотал Брестский игумен, уже заверен печатями. Однако за эту грамоту варшавский юрист потребовал 6 тыс. злотых. Афанасий Филиппович смог предложить ему лишь небольшой задаток, а на остальную сумму хотел дать вексель, но Вавринец Зычевский его не принял. Тогда Афанасий Филиппович, убедившись в том, что привилей не внесен в метрики, прекратил дальнейшие хлопоты и возвратился в монастырь.

По прибытии в Брест Афанасий Филиппович заказал в Бернардинском монастыре написать образ Купятицкой Богоматери. Однажды, отправляя перед иконой молитву, подвижник вновь услышал исходящий от образа голос: «О, Афанасий, супликуй еще пред образ мой в кресте Купятицкий на сейми пришло до кроля Полского и до Речи Посполитое о вынищене грунтовное унеи проклятои. Добре будет, если услухают и вынищат еи: поживут еще в приданных летах щасливе, ибо и планеты указуют Меркуриуша для Венери ласкавость в тых летех».

Целых пять дней Афанасий Филиппович пребывал в душевном смятении, однако не посмел послушаться воли Богородицы. Неожиданно его озарила мысль, что униаты обмануты католиками, а те в свою очередь введены в обман самим Сатаной. Но вскоре последует второе пришествие Христа, посему всем, носящим имя христиан, не только правоверным, но и еретикам и отщепенцам, надлежит исправиться, ибо для того, чтобы принести покаяние, у них остается совсем мало времени: грядет война с язычниками и неверными, дабы сбылось библейское пророчество о едином пастыре и едином стаде.

Вдохновленный этой идеей, Афанасий Филиппович стал готовиться к новой публичной жалобе. На сей раз он предполагал во время предстоящего сейма явиться в костёл, когда там будет находиться король, и поднести ему свое сочинение против унии вместе с изображением Купятицкой Богоматери и историй своего путешествия в Москву, а затем раздать эти же рукописи и изображения депутатам Сейма и чужеземным купцам.

Однако в ноябре 1644 г., за несколько недель до открытия сейма, совершенно неожиданно Афанасий Филиппович был арестован. Этот внезапный арест находился в тесной связи с миссией московского посольства по расследованию дела

Лубы. Поскольку в письме Дмитровича, переданном Афанасием Филипповичем, присутствовали подозрительные, с точки зрения московских послов, выражения, они требовали либо выдачи, либо казни Лубы. После длительных переговоров польский король решил послать Лубу с особым посольством в Москву, дабы русский царь мог лично убедиться в невинности мнимого самозванца.

Но в Москве решение судьбы Лубы грозило затянуться надолго. Тогда польские власти поспешили арестовать Афанасия Филипповича, сделав его заложником на тот случай, если участь Дмитровича в Москве окажется слишком печальной.

Более года Афанасий Филиппович провел в заключении в Варшаве. Но пребывание в тюрьме нисколько не изменило его убеждений. Настроение духа узника лучше всего передает написанное иноком в заключении стихотворение, им же самим положенное на ноты. В первой части этого произведения брестский игумен обращается с молитвенным ходатайством ко Христу о даровании Православной Церкви мира и спасения правоверным христианам, выражает надежду на скорый суд над отступниками:

Даруй покой Церкви своей, Христе Боже,
Терпети болш, не вем, если хто з нас зможе.
Дай помощ от печали, абысмы вцели зостали.
В вери святой непорочной в милы лета
Гдыж приходят страшные дни в конец света.
Вылучаеш, хто з нас, Пане, по правици твоей стане.
Звитяжай же зрайцов, первой униатов,
Препозитов, также и их номинатов.
Абы болш не колотили, в покою лет конец жили,
Потлуми всех противников и их рады,
Абы болшей не чинили гневу и зрады.
Межи Греки и Рымляны, гдыж то люд твой ест выбранный,
Пришел той час розделена з проклятыми:
Не зьест хлеба ошарпанец з везванными.
До темности каже втрутить, связаного в веки мучить.

Во второй половине стихотворения Афанасий Филиппович обращается к униатам с призывом вернуться в лоно Православной Церкви:

Тут юж злости антихриста! Униате,
Кламцо и похлебцо, рожоный лжи брате!
Памятай ся в своей злости, зажий на собе литости,
Пекло на тя горящее зготовано;
Гордость твою и думы зле бы спалино.
Стережися того огня, не вер диавлу рукоимя,
Для тебе то Церков Грецка ляментует:
В многих местцах много утисков приймуе.
Перестань же такой злости, не чини болш юж прикрости.
Небарзо тебе Рым прагнет и Латина,
Може бовем обыйтиса без Русина.
Навернися до Выходней Церкви своей святой,

Поможет в том Пречистая и святыи
Молитвы свои даючи приемныи.
В славу Богу своему, в Троицы Святой единому,
Будь же сыном православным, униате,
Ест покута живым людям, милый брате!
Христос то тебе взывает и Пречистая чекает:
Просит заты з плачем горким в трубе страшной
Матка Сына в крижу мовячи мне жалосной:
«Теперь человек ласку мает, напотом болш не узнает».
Хвалим же вси Христа и Творца нашего
Же нам дал юж Матку неокрутно Его,
Реч святая и знаки неомылны суть на веки,
Амин.

Во время пребывания в заточении Афанасий Филиппович продолжил работу над начатым еще на свободе мемориалом, известным под названием «Новины». В нем он подробно изложил обстоятельства своей жизни до заключения в тюрьму.

Свой земной путь Афанасий Филиппович рисует как исполнение миссии, возложенной на него высшими силами: «Щож я, нендзный робак, за обмову о себе дам, гды то Творца мой Иисус Христос и Матка Его Пречистая Богородица Купятницкая так трудную, дивную и барзо великую справу и послугу на мене, покорного, як на быдлятко Валаамова, вложити зезволи? О, Иисусе Христе, мой одкупителю. Чи не волел бым я, нендзный, сидети в монастыру, як другии духовный отцеве и братии мои, молячися Тебе, Творцу моему, за себе и за всю владзу, духовную и светскую, а особливе за добродеев моих? Чи не уважалем я того себе? Уважалем и уважаю, дивуючися непонятым справам Его святым. Подаю то до побожного уваженья вашей королевской милости пану и добродееви мне велце милостивому, што бым я мел чинити нендзный человек, простак, гарбарчик, калугер убогий, межи монархами света, вашою королевскою милостью и царом Московским, гды бы не было в том особливои воли и опатрности Бога в Троицы Святой Единого? Поневаж сам рачит мовити: “без мене не можете творити ничегоже”».

Ссылаясь на Длугоша и других историков, Афанасий Филиппович указывает затем, что Русь изначально находилась в духовном подчинении у Константинопольского Патриарха. Уния же воистину является проклятой, ибо униаты покинули своего пастыря и удалились к Папе Римскому, в то время как всем пяти христианским столицам: Константинопольской, Антиохийской, Римской, Александрийской, Иерусалимской – Богом была дана равная духовная власть. Воистину заслужили проклятие бывшие православные иерархи – Потей, Рагоза, Терлецкий, ставшие униатами из честолюбия или вследствие корыстолюбивых расчетов. Уния породила кровавые конфликты между христианами, жестокое преследование православных со стороны униатов и даже внутригосударственную войну с казаками.

Однако теперь «час наступил розделения благословенных од проклятых». И вершить суд над отступниками надлежит королю, как земному исполнителю Божественного Промысла.

Далее Афанасий Филиппович коснулся темы, непосредственно связанной с его пребыванием в тюрьме. Ссылаясь на безразличие к судьбе Дмитровича со стороны семейства Мнишков и их высокопоставленных родственников, на услышанное им в бытность свою педагогом у Лубы высказывание канцлера Льва Сапеги, ставившее под сомнение царское происхождение Дмитровича, Афанасий Филиппович выразил мнение, что «...не на доброе он тут в титули царском почал ся ховати, бо много злого през него, як през инструмент який, своволною купою а хитростями барзо мудрих людей шатан проклятый, за допущенем Бозским, мог бы броити».

В конце «Новин» подвижник вновь возвратился к теме личной харизмы: «А запытае ли хто: “Чи пророк ты, що то мовиш?” В покори сердечной одповем: “Не пророк, толко слуга Бога Сотворителя моего, посланный ведлуг часу, абым правду каждому мовил”. Еще ли хто запытае: “А хтож того з тобою сведком?” В боязни Божой одповідаю: “Таємници Его святыи не потребууют великого выбадывания, толко веры; Моисей сам видел купину горящую а незгаряемую; также Пётр Святый – плащеницу ему спущеную з розными гадинами, абы колол и ел, сам видел; а вси, дивуючися справам дивным Бозским, тому веруемо. Тогож и тут потреба, гдыж вера не выдворная фундаментом ест каждому в збавене, которая на доброй воли чловечей зависла...” Мене зась, нендзного Афанасиа, Бог Сотворитель мой на тое власне послал, абым впрод о вынищеню проклятои унеи оголосил и объяснил. Которую послугу волею Его святою и помощью Пречистой Богородици с повинности моей православно-служебничей досит учинилем, як то видити рачите. Згола ест на воли каждого верити тому и не верити».

К «Новинам» примыкает краткое рассуждение Афанасия Филипповича «Фундамент непорядку Костёла Рымского». В основе «нестроений» Католической Церкви, по мысли автора, лежит отделение Римского Папы от четырех Восточных Патриархов. Это событие привело к тому, что в католицизме вопреки канонам, завещанным апостолом Павлом, священнослужители, обладающие меньшей духовной властью, избирают главу Церкви – Римского Папу. И груз греховных деяний западного клира стал столь велик, что «ваги несправедливости... аж до самого центрум пекелного упали». Посему вскоре грядет Страшный суд Божий. И тогда гордыня и немилосердие отступников неизбежно обрекут их на вечные муки ада.

Иначе в Православной Церкви. По смерти одного из Патриархов его место занимает новый избранник, посвящаемый в этот сан другими, обладающими равной духовной властью Восточными Патриархами. Такой духовный порядок заповедан самим Иисусом Христом как невидимым главою земной христианской Церкви.

Подготовив несколько экземпляров мемориала, Афанасий Филиппович отправил его королю. Однако ответа на свое послание им получено не было. И тогда заключенный принялся за написание новой жалобы, которую он озаглавил «Суплика третья». В ней Афанасий Филиппович повторил уже известные нам по мемориалу мыслительные пассажи о праведности Православной Церкви, о великих бедах, принесенных унией государству и его гражданам, о скором конце света. Однако Господь, по мысли автора «Суплики», готов сдержать свой справедливый гнев и подарить еще немало счастливых лет и польскому королю, и его державе, если тот соизволит дать «пожаданое успокоене Церкви Всиходней правдиве кафолицкои».

Король не только вправе, но и обязан участвовать в урегулировании религиозных споров. Так поступали и первый христианский государь Константин, и иные христианские правители как Запада, так и Востока. Поэтому «убогий законник» обратился напрямую к королю с призывом «пилно вейзрити в тые sprawy церковные». Право игнорировать не только католических, но и православных иерархов вручено Афанасию Филипповичу самим Иисусом Христом: «Що я винен, же як убогого человека Нафана до кроля Давыда святого (не з арцикапланов), так мене до вашей королевской милости, пана мне милостивого, Бог Всемогущий назначил и послал, абым объяснил о воли Его святой?».

Уничтожение унии невозможно без исправления духовной организации Римского Костёла. Главе католиков следует немедленно соединиться вновь со своими христианскими братьями – Патриархами Востока. Процветание Западной Церкви – временное; лишь милосердие Божие и дух вечности, царящий в высших сферах бытия, хранит Римский Костёл от справедливой кары. Высылка из Речи Посполитой папского нунция – знак того, что король недалек от обретения Царства Небесного. Искоренение же унии принесет королю не только небесную славу, но и успех в земных делах: «Посол вашей королевской милости, пана мне милостивого, до Москвы посланный, як в светлых променах воли Бозской з дару Его святого внутренним оком вижу, заровнивается в одправе зо мною, послом Бозским. Як я, нендзный, выслухан и усправедливлен буду в справах так великих и поважных Его святых, успокою, мовлю, веры православной Грецкой, то так и там волею Бозской ехо паде».

Это послание Афанасия Филипповича в мае 1645 г. было подброшено посыльным игумена в королевскую карету. Король прочитал «Суплику» еще в дороге, а по приезде в Варшавский замок приказал огласить ее во время трапезы. «Суплика» вызвала интерес со стороны королевских гостей и многими из них была переписана.

Однако и на это послание официального ответа Афанасий Филиппович не получил. Но узник не падал духом. Сохранить душевное равновесие опальному монаху помогали его почитатели. В «Диариуше» Брестский игумен упоминает о полученном им в неволе письме инока Михаила, где его поклонник говорит об уникальном призвании Афанасия Филипповича, избранного Богом «зо всех страдати». Унижение, поругание, бесчестие и поношение, тюремные оковы, юродство «Христа ради» и иные страдания, выпавшие на долю игумена в земной жизни, – знамения его будущей небесной славы. И если по воле Господа во имя Христа и православной веры «отче Афанасий» удостоится принятия смерти, то «во страшный же день пришествия Христова с преподобными восхвалившись в славе и на ложи своем возрадуешься, возношения Божия во гортани имея и меч обоюдоострый во руку твою, да сотвориши отмщение в языцех неверных, и обличение в людех отступных и развращенных, и свяжеша царей их путы, яко же ныне связан еси, и славных их ручными оковы железными, и сотвориши в них суд написан: слава си ест всем преподобным Его и любящим Его, и гонящим Его, и умирающим Его ради, и не временная, тленная, мимотекущая, но вечная, небесная, нетленная постигающим».

Молчание короля в ответ на свою «Суплику» Афанасий Филиппович расценил как знак того, что в скором времени он будет призван на суд. Поэтому игумен взялся за написание речи, озаглавленной им «Приготоване на суд». Эта речь откры-

вается кратким экскурсом в историю христианской Церкви. С эпохи крещения, писал Афанасий Филиппович, Русь подчинялась духовной власти Константинополя и Восточной Греческой Церкви. Но и Запад в свое время принял с Востока единую апостольскую католическую веру в Христа Господа.

Изначально единая христианская вселенская восточная вера, принятая Русью из Константинополя, а Польшей из Рима, царила и на теперешних землях Речи Посполитой. Обретение христианства из разных источников послужило причиной того, что оба народа «двоюкую якобы веру чинили, и двояко ся тут здавна Русь и Поляки, зваща в набоженстве, заховали». Короли уважали права и привилегии православия, а Константинопольские Патриархи с неизменным тщанием исполняли свои пастырские обязанности.

Но вот Потей, Рагоза и их сторонники, возжелав земных почестей и славы, без ведома Патриарха и прихожан, обманом и с помощью королевской власти вверили православие в руки Римского Папы, приняв унию, по введении которой повсюду возникли «колотне и злости» и даже внутренняя война с казачеством. Униаты стали самыми яркими противниками Православной Церкви, превзойдя в жестокости самых лютых гонителей христиан. Главные основания единой соборной апостольской Церкви, отвергнутые униатами, это:

1) «же одопхнули мизерне правдивого, единого пастыра Иисуса Христа од Церкви, Его власною кровию пренайдоружною набытой, и одтяли голову сполне Божскую и чловечую од тела Его (аж з уруганем пышным), а приняли себе на тое местце чловека едного за пастыра и голову»;

2) «же взрушили право посполитое духовное и светское, публичное и приватное, то ест: каноны, статуты и конституции, фундуши и привилея, также значне и явне чинячи умнейшене и затлумене веры правдивой Грецкой, бо доложено того в листи, от отца папежа Клементия им даным, абы вже толко, ведлуг сенодов Флиоренского и Триденского, заховывалися, то есть: щоколлеке вже други Костёл Рымский, Заходний, хвалит, абы и они хвалили. Похожение Святого Духа так и од Сына, як и од Отца, сакромент святыи в оприсноку под единою особою, чистец душам по смерти огнистый, пост соботный и иншии посты розерваныи, безженство капланом светским, календару отмена, юбилеуши на непопелный грехи, отпущения грехов, и все ведлуг наук вымышлених, новых, папешских, що рок одменных, а не ведлуг Христовых, апостолских сенодов седми и канонів Отців Святых»;

3) «же целость двом тылко релиам, мяновите Рымской и Грецкой з давних часов тут правом наданую и змоцненую, отняли и поторгали»;

4) «же присязи своей власной, при посвящении у Патриарха выконаной, кламцами зостали». Поэтому, подобно всем еретикам и отступникам, униаты заслужили себе вечное проклятие и вечные муки.

В конце своей речи Афанасий Филиппович вновь кратко перечислил наиболее важные вехи своей биографии, объясняя свои поступки стремлением найти защиту для «людей правоверных» и отстоять права Православной Церкви.

Вероятно, в это же время заключенный написал «Пораду побожную, именем Иисуса Христа, Откупителя нашего, кролю Полскому Владислави Четвертому, пану а пану мне милостивому» и два богословских трактата – «З седми даров Духа

Святого лацно познати ряд правдивый духовный в пяти Патриархах и в одном папежу що есть» и «О фундаменте церковном».

В «Пораде побожной» Афанасий Филиппович предлагал королю, во-первых, уничтожить все еретические, иудейские и языческие сочинения; во-вторых, изгнать из государства иезуитов, «бо значнии то суть предотечи антихристовы»; в-третьих, памятник отцу, Сигизмунду III, поставить в часовне, а не на колонне; на ней же поместить отлитое из меди изображение Купятицкой Богородицы и разослать просьбы к Восточным Патриархам, чтобы они молились о спасении души покойного короля, подобно тому как это сделала императрица Феодора по смерти своего мужа иконоборца Феофила, снискавшая своими молитвами его душе милость Божию.

Свои советы королю игумен увенчал фразой, содержащей явный упрек монаршей особе в слабости его власти: «Що то за лиос – быти господарем в нерядным дому и паном в своволном панстве? Добре ся то стало, же десятину з плербаний дають каплани вашой кролевской милости, пану мне милостивому. Значит то понижене гордости Римского панства, и юж упала».

В статье «3 седми даров Духа Святого» Афанасий Филиппович раскрыл тему неразрывной связи небесного и земного миров. Вечен свет духовный, и вечна власть высших сфер. Непостоянен свет дольного мира, и преходяща человеческая власть. Волею Бога установлено на земле духовное и светское руководство над душой и телом человека: душа находится в попечении у Бога, а тело – у человека, обладающего пятью, духовными и телесными, чувствами: зрением, слухом, обонянием, осязанием и вкусом.

Чувства – слуги, ведущие человека и к спасению, и к гибели, а «человек ест мудростью Божею и светом малым». Человека, согрешившего в раю, через эти окошки чувств направил на путь истинный самолично Сын Божий Иисус Христос из милости своей. Затем Господь по аналогии с пятью чувствами человека сотворил пять столиц – Иерусалимскую, Александрийскую, Римскую, Антиохийскую, Константинопольскую – и пять Патриархов в них для преподавания человечеству духовных наук. Таковой порядок Бог установил и на небе, где были пять высших архангелов: Люцифер, Гавриил, Уриил, Рафаил и Михаил. А когда один из них покинул небо, его место занял сам Сын Божий Иисус Христос, ставши единственным основанием, главой и пастырем земной Церкви.

Патриархи, поставленные Богом на земле для умножения духовной мощи, обязаны жить между собой в братской любви. Однако есть Бог добрый – Бог согласия, покорности и добродетели и Бог злой – Бог конфликта, гордыни и порока. Каждый из Богов в соответствии с тем, каковыми богатствами он обладает, наделяет ими рабов своих. И в раздаче Богами своих даров, и в выборе этих даров людьми вечно царствует свобода.

Поэтому нетрудно узнать, что свойственно пребывающим в согласии пяти Патриархам (ибо место Римского теперь занял Московский) и что присуще Папе, ставшему, по отпадении своем от других Патриархов, главным неприятелем Восточной Церкви и ее усердным гонителем, отменившему все соборные каноны и постановления и установившему из любви к себе дурно придуманное все совершенно новое.

В другой своей работе – «О фундаменте церковном» Афанасий Филиппович коснулся самой главной проблемы, разделяющей православие и католицизм: вопроса о Папстве и об авторитете римского епископа. Ссылаясь на Священное Писание, игумен показал, что в Новом Завете нет указаний на особые права, дарованные Иисусом Христом апостолу Петру, а следовательно, таких привилегий лишен и притязующий быть его духовным преемником Папа Римский.

«Приготоване на суд», оправленное в атлас, Афанасий Филиппович передал одному брестскому мещанину для вручения королю; но тот, узнав, от кого подается записка, отверг ее со словами: «...не треба, не треба юж ничего; казалим его выпустити». Тотчас же с узника были сняты оковы. 19 октября 1645 г. королевский полковник Самуил Осинский написал в Брест письмо наместнику Афанасия Филипповича по игуменству в Симеоновском монастыре отцу Давыду. В своем послании Самуил Осинский просил, чтобы тот уведомил митрополита Петра Могилу о требовании короля забрать бывшего заключенного из варшавской тюрьмы и усадь в такое место, где бы он «не мог жадных галасов робити». Но поскольку письмо было адресовано Брестскому игумену Симеоновского монастыря, то оно и было передано Афанасию Филипповичу, который продолжал пребывать в этом стане, прямо в тюремную камеру.

Облегчение участи Афанасия Филипповича в Варшаве было связано с благоприятным исходом дела Яна Лубы в Москве. 12 июля 1645 г. в русской столице скончался царь Михаил Федорович. Спустя 10 дней польский посол Стемпковский был представлен новому московскому самодержцу Алексею Михайловичу и испросил у него согласие отпустить Лубу домой при условии, что тот поклянется навсегда отказаться от притязаний на московский престол, а король и сенаторы Речи Посполитой дадут русскому царю в том письменное поручительство.

Тем временем Афанасия Филипповича освободили из-под стражи и, по всей видимости, желая, чтобы он сбежал из тюрьмы, до крайности ослабили надзор за ним. Но игумен продолжал ожидать официального освобождения, не теряя надежды быть выслушанным королем.

Шли недели, а Афанасий Филиппович по-прежнему томился в заключении. Убедившись, что король сам уже никаких его посланий не примет, узник начал рассылать письма королевским придворным и их женам, где просил исплотать ему свидание с королем. Наконец монарх уступил этим просьбам и даже назначил день для аудиенции, однако сенаторы убедили его, что беседовать «с подлою особою» королю не к лицу. Не добившись приема у короля, Афанасий Филиппович послал свое «Приготоване на суд» канцлеру. Однако канцлер показал речь игумена иезуитам, и они в тот же день явились к Афанасию Филипповичу в тюрьму и бранили его за то, что он поднял такой шум. Наутро Афанасий Филиппович получил от канцлера сопроводительное письмо, пять талеров на дорогу и был отправлен под конвоем двух драгун к Киевскому митрополиту.

Пётр Могила, принимая во внимание настоятельное королевское требование удалить беспокойного игумена в такое место, откуда он не мог бы более доставлять хлопот верховной власти, счел за благо оставить Афанасия Филипповича под своим личным надзором в Киево-Печерском монастыре.

Пребывание в Киеве, как это видно из «Диариуша», составленного Афанасием Филипповичем именно в это время, вызывало его явное недовольство. 14 сентября 1646 г. во время богослужения в церкви Печерского монастыря произошел инцидент, связанный с именем подвижника. Пётр Могила потребовал от виновника этого происшествия предоставить ему письменное объяснение причин своих действий. Записка, поданная Афанасием Филипповичем на имя митрополита, гласила: «Причины поступку моего таковыи в церкви святой Печеро-Киевской чудотворной, на Воздвижение Честного Креста, року 1646:

1. О укрепляющим мя Иисусе Христе жаль незносный знял в кривде Церкви правдивое.

2. Абым реч правдивую, волею Бозскою зачатую, правдиве, ведлуг сил немощных моих, в совершенство и до уверения правоверным духовным и свецким людям привел.

3. Абым звиятжцею о имени Иисус Христове мог стати над унею проклятою.

4. Абым указал видочне, же то в той справе церковной не з привати якої чиню, але власне для Бога Творца моего.

5. Абым уругане з себе знесл в тых, котории мовят: «дурный то чинит» и доведалься од кого и за що терплю изгнание.

6. Абым пыху в своих си покорил покорою през мене Иисус Христовую.

7. Абым статечность мою в справи Бозской, волею Его святою мне врученой, заховал и в часи певном указал».

Смысл отдельных пунктов этой записки позволяет предположить, что поступок Афанасия Филипповича был направлен против православных владык, не желавших отправить его в прежнюю обитель в Брест. Как видно из письма некоего «Михаила, побожного человека», адресованного наместнику и братии Симеоновского монастыря, этим же обстоятельством были недовольны и почитатели Афанасия Филипповича: «Пророчествует господин отец Афанасий, яко уния погибнет. Сему бы веровал, аще бы достоинство наше видел; но не вижду и не смею веровати во конец. Чесо ради речете? Сего ради, яко наша Русь сею не хочет, паче же старийшины. Что бо есть, еже не хочут вам от Киева пречестнаго господина отца игумена вашего послати вам. Се есть яко на унею рать творит: иже убо не хочет ратовати на унею, хочет унею; сего ради старийшины наши хочут унею, аще не словом, но делом, еже горее».

1 января 1647 г. скончался митрополит Пётр Могила. На погребение его, в числе прочих, прибыл епископ Луцкий Афанасий Пузына. Возвращаясь домой, иерарх взял с собой и Афанасия Филипповича, как принадлежащего к своей епархии, и затем, вняв просьбам православного Брестского братства, отправил его на игуменство в Симеоновский монастырь.

Но недолго наслаждался здесь Афанасий Филиппович тишиной и покоем. В апреле 1648 г. в Речи Посполитой началось восстание казаков под предводительством Богдана Хмельницкого, а в мае скончался автор «Статей для успокоения народа русского греческой религии, живущего в царстве Польском и Великом княжестве Литовском» король Владислав IV. По всем воеводствам были открыты так называемые «каптуровые» суды, наделенные чрезвычайными полномочиями. По словам учеников Афанасия Филипповича, описавших последние дни жизни свое-

го наставника, «повстало великое преследование и непотребная суспиция на бедную Русь от иноверных по всей Короне Полской и Великом князстве Литовском».

Пробил час и Афанасия Филипповича. Правда, «ничогож небожчик отец игумен юж противного и не мовил противко униатом: сидел себе тихо в монастыру под час тот трвожливый». Однако антиуниатская деятельность Афанасия Филипповича еще слишком свежа была в памяти ультракатоликов. 1 июня 1648 г. по приказу «каптуровых» судей Брестского воеводства подвижник после окончания богослужения в Рождественской церкви был арестован представителями местной шляхты и препровожден в замок.

Представ перед судьями, игумен обратился было к ним с учтивой речью, но был прерван. Выступивший затем капитан королевской гвардии Шумский обвинил Афанасия Филипповича в том, что тот будто бы посылал какие-то листы и порох казакам. Игумен отверг эти обвинения и потребовал доказательств.

Тотчас же в Симеоновском монастыре был произведен обыск, но никаких улик против Афанасия Филипповича обнаружено не было. Тогда судьи вынуждены были выдвинуть новое обвинение: «Але тысь то унею святую ганил и проклинал?» На что Афанасий Филиппович, осенив себя крестным знамением, ответил: «Чи по то есте, милостивые панове, казали мне до себе прийти, щом я ганил и проклинал унею вашу? Я щом на сейме у Варшави перед королем его милостью, паном своим наяснейшим, Владыславом Четвертым, и сенатом его пресветлым мовил, и завше всюды оголошал по воли Божой, тоеж и перед вами тепер твержу: проклятая ест теперешняя унея ваша, и ведайте о том запевне, если ей з панства своего не выкорените, а Православной Церкви Восточней не успокоите, гневу Божого над собою заживете». Немедленно раздались крики: «Стяги, чвертовати, на пал вбити такого схизматика!» Дабы утишить разгоревшиеся страсти, судьи приказали всем удалиться и после предварительного совещания объявили Афанасию Филипповичу, что он, несомненно, заслуживает смерти, однако до получения вестей из Варшавы будет находиться в заключении.

Более двух месяцев провел Афанасий Филиппович в тюрьме с кандалами на ногах. Не раз игумен посылал своих послушников к судьям с просьбой хоть немного облегчить его положение, но неизменно получал отказ. Однако лишения только воспламенили дух мученика, рождая все новые пророчества его о конце унии: «Не выйдет з того панства меч тот и война, аж мусит конечне унея шию зломити, а благочестие зась незадолго, дасть Бог, заквитнет; ей, ей, заквитнет, а унея прудко згинет!»

По приезде в Брест Луцкого католического епископа Гембицкого и канцлера А. Радзивилла судьи привели к ним на допрос Афанасия Филипповича. На вопрос епископа, проклинал ли игумен унию, тот ответил: «Так бо и есть же проклятая». Тогда допрос был окончен репликой Гембицкого: «Будеш язык твой ютро перед собою в катовских руках видити».

В ночь на 5 сентября в тюрьму к Афанасию Филипповичу явились узнавшие о его скорой казни иезуиты. Сначала обещаниями, а затем и угрозами пытались склонить они игумена к принятию унии, но вынуждены были удалиться назад ни с чем.

В ту же ночь Афанасия Филипповича освободили из кандалов и увели из тюрьмы в войсковой обоз. Иезуиты сделали еще одну попытку обратить игумена

в иноверие, послав вслед за ним студента. Но Афанасий Филиппович был непреклонен: «Нехай езуиты ведають о мне так: як им мило ест в сегошветних роскошах мешкати, так мне мило тепер на смерть пойти».

По прибытии в обоз сопровождавшие Афанасия Филипповича шляхтичи намеревались было передать его под надзор брестского воеводы Масальского. Однако Масальский отказался принять игумена и заявил шляхте: «По що сте его до мене привели? Маєте юж в руках своих, чинетенеж себе з ним, що хочете!».

После этих слов гайдуки отвели Афанасия Филипповича в сторону соснового бора возле деревни Гершановичи. Игумена начали жечь огнем, а одному из стоявших поодаль гайдуков приказали зарядить мушкет двумя пулями и приготовить могилу. Когда же на требование палачей отказаться от своих слов против унии Афанасий Филиппович ответил: «Щом юж рекл, том рекл и з тым умираю», – гайдуку было велено стрелять ему в лоб.

Однако гайдук, хорошо знавший Афанасия Филипповича, сначала попросил у игумена прощения и благословения и, только удостоившись их, выполнил приказ. Пораженный двумя пулями, Афанасий Филиппович еще некоторое время продолжал стоять опершись о сосну, пока не был вброшен в приготовленную могилу. Но и там умирающий сам повернулся лицом кверху, сложил руки на груди и вытянулся, словно покойник.

В течение восьми месяцев после казни останки Афанасия Филипповича покоились без погребения, пока наконец 1 мая 1649 г. один мальчик не указал монастырской братии их местонахождение. Поскольку земля, где покоилось тело игумена, принадлежала иезуитам, монахи выкопали его ночью и после опознания перенесли в другое место.

На следующий день, получив разрешение у полковника хоругвей поветовых Брестских Фелициана Тышкевича, иноки доставили тело Афанасия Филипповича в монастырь, а 8 мая похоронили его у правого клироса в храме св. Симеона Столпника.

Повествование учеников Афанасия Филипповича о его смерти завершает «Надгробок отцу Афанасию Филипповичу, игумену Берестейскому, в року 1648 зешлому», гласящий:

О, Матко моя, Церкви Православна,
В которой правдиве мешкает Бог здавна,
Тобем помагал речью и словами
Я, Афанасий, и всеми силами,
А найвенцей в том своего стараня
З Бозскогом власне чинил розказаня,
Абы не была унея проклятая
Тут, толко ты, одна Церкви святая!
Теперь мусилем юж так уступити,
О кривду твою будучи забитый
От рук шляхетских под час козаччизни
В Берестю Литовском на своей отчизни.
Предсе ты, Церкви, туши добре себе,
Бог еще будет сам помочен тебе,

Найзрит з Своеи святой столиці
До тебе, бедной, скажонной винници.
Он ми дал, жем стал в Вилни законником,
Тут игуменом, а впрод священником,
Тот же ми казал и теперь знать давати,
Же юж пришол час Сион ратовати.
Амин.

Появление сказания «О смерти славной памяти небожчика отца Афанасия Филиповича, игумена Берестейского православного (повесть през послушников его списана), року 1648 сталою, под час безкрулевя», составленного вскоре после трагических событий его учениками и почитателями, а также иных, ему подобных, «житий» и многочисленных списков «Диариуша» – яркое свидетельство того, сколь глубоко почиталось исповедниками православия имя Афанасия Филипповича.

Прославление подвижника даром чудотворений, совершаемых от нетленных его мощей, привлекало в храм Симеоновского монастыря громадное количество богомольцев и доставило Афанасию Филипповичу посмертную славу святого у народа⁷⁹. Согласно местному преданию, само существование Симеоновского монастыря поддерживалось главным образом доходами за молебные пения, совершаемые пред нетленными мощами праведника⁸⁰.

В эпоху царствования Петра I по его приказанию голова Афанасия Филипповича была отправлена в Санкт-Петербург⁸¹. Во второй половине XVIII в. архиепископ Белорусский Георгий Конисский, собрав местные сведения о подвижнике, так отзывался о нем: «К числу сих (Киевских) нетленно почивающих Святых можно и должно присоединять нашего Церквы преподобномученика Афанасия Филипповича, около 1648 г. католиками за веру убиенного в Брестском нашем православном загородном монастыре, больше полутораста лет, Божиею силою, цела и невредима почивающего»⁸².

Однако дата канонизации Афанасия Филипповича до сих пор остается неизвестной⁸³. Если принять во внимание мнение Е.Е. Голубинского о том, что «полный процесс канонизации составляли: записывание чудес; донесение о них церковной власти с присоединением или без присоединения прямого ходатайства о совершении канонизации; дознание церковной власти об истинности чудес и, наконец, самое причтение подвижника к лику святых или самая его канонизация с

⁷⁹ См.: Святой преподобномученик Афанасий, игумен Брестский. С. 20.

⁸⁰ Соловьевич В. Сказание об игумене (бывшего) Православного Брестского Симеоновского монастыря Афанасие Филипповиче, пострадавшем от иноверных 20 июля 1648 года за охранение и защиту православия, собранное из документов, хранящихся при Брестской Симеоновской церкви // Литовские епархиальные ведомости. 1863. № 23. С. 903.

⁸¹ См.: Памятники русской старины в западных губерниях: Холмская Русь. С. 444.

⁸² См.: Бантыш-Каменский Н. Историческое известие о возникшей в Польше Унии. Вильна, 1866. С. 248.

⁸³ См.: Житие и Акафист преподобномученика Афанасия, игумена Брестского. С. 14.

назначением дня для празднования его памяти»⁸⁴, то можно утверждать, что период почитания Афанасия Филипповича, предшествовавший причислению его Церковью к лику святых, завершается приблизительно в начале XIX в.

В настоящее время празднование совершается дважды в году: 2 августа (20 июля по ст. ст.), в день обретения мощей, и 18 сентября (5 сентября по ст. ст.), в день кончины⁸⁵.

8 ноября 1815 г. во время пожара в Симеоновском монастыре деревянная монастырская церковь сгорела, и медная рака, в которой хранились мощи святого Афанасия, расплавилась. На следующий день после пожара частицы этих мощей были отысканы священником Самуилом Лисовским и несколькими благочестивыми прихожанами при растопленной медной раке, собраны и положены на оловянном блюде под алтарем в монастырской трапезной церкви.

Подлинность частиц мощей святого Афанасия была удостоверена особым документом, подписанным брестскими жителями, лично присутствовавшими при их собирании. В 1823 г. настоятель Симеоновского монастыря иеромонах Антон, испрашивая у Минского архиепископа Анатолия дозволение положить мощи в деревянный ковчег и поставить последний в церкви для удобства поклонения им, приложил этот документ к рапорту владыке. В ответ на ходатайство настоятеля архиепископ распорядился «мощи положить в ковчег и хранить оныя в церкви с благоприличием».

Сохранившиеся останки святого Афанасия были поставлена открыто в церкви, славясь чудотворной силой исцелений и постоянно привлекая богомольцев в Брест. В 1893 г. был торжественно освящен храм во имя святого преподобномученика Афанасия в Гродненском Борисоглебском монастыре, а осенью следующего года частица его мощей была перенесена в Леснинский женский монастырь.

Трагический пафос жизни и творчества Афанасия Филипповича с особой силой высветил путь эволюции исихазма, изначально служившего символом отрешенности от земной жизни, неприятия мирских соблазнов, отторжения зла и греховности, присущих человеческому обществу. В глазах историка культуры деятельность подвижника особенно ценна тем, что она окончательно развенчивает миф о неизбывной асоциальности православного монашества, о его извечной «неотмирности», о его неспособности к учительству и общественному служению.

Нимб святости, окружающий фигуру Афанасия Филипповича, придает ей чрезвычайное своеобразие. В христианском сознании личность святого символизирует библейский парадокс встречи горного и дольного, потустороннего и посюстороннего, Божественного и человеческого. Святой отмечен печатью небесного мира, посвящен в тайну высших сфер бытия, причастен запредельной Реальности. И в то же время святой – это конкретная человеческая личность, воплотившая дух, историческую уникальность и неповторимое культурное своеобразие современной ей эпохи.

Закат Средневековья в отечественной истории породил новую волну культурного подъема, связанного с эволюцией исихазма. В эпоху барокко он все более

⁸⁴ Голубинский Е.Е. История канонизации святых в Русской Церкви. С. 279.

⁸⁵ Православный календарь: Алфавитный список имен святых. Молитвослов. Мн., 1996. С. 68, 82.

естественно сочетал в себе духовное самоуглубление, мистическую созерцательность и идеалы аскезы с активным социальным служением, с апостольской миссией учительства, спасения и помощи.

Афанасий Филиппович – одна из центральных фигур этого процесса. Чтение «Диариуша» неоднократно напоминает нам, что автор его – монах, свято чтивший практику анахоретства, молитвы, преобразования личности путем обретения благодатного дара единения с Богом. Монастырская жизнь Афанасия Филипповича украшена аскетическими подвигами умерщвления плоти, подвижничества и добродетели.

Но не в подражании идеалу уединенного аскета, занятого помыслами индивидуального спасения, и не в достижении вершин в исполнении трех обычных монашеских обетов – послушания, целомудрия и нестяжания – в монастырях общительного типа состояло истинное призвание Афанасия Филипповича. Он – один из «друзей Бога», его избранник и его посланник. Главная цель его жизни – апостольство, социальное служение, активное распространение православных верований.

С одной стороны, Афанасий Филиппович пребывает в ином мире, общаясь с существами высшего порядка и созерцая картины небесных знамений. Его повествование изобилует описанием чудес: это могут быть голоса, исходящие от иконы, удивительные видения, наполненная глубоким духовным смыслом беседа с человеком «не от мира сего».

С другой стороны, Афанасий Филиппович живет в земном мире, постоянно испытывая «бремя страстей человеческих» и принимая самое активное участие в общественных делах. Он – выразитель определенной социальной, культурной и политической программы, и право на ее распространение, по его глубокому убеждению, даровано ему самим Богом. В «Диариуше» Афанасий Филиппович не раз прокламирует свою богоизбранность, свой харизматический дар, свою благодать учительства.

Перед нами – феномен «политического исихазма, или исихазма в политике» (Г.М. Прохоров), восходящий к духовным традициям Византии⁸⁶.

Духовный отец позднего исихазма Григорий Палама высоко оценивал земную, а не загробную жизнь; «по свидетельству его современников, Григорий был глубоким знатоком богословия, философии и естественных наук, – одним словом, был одним из ученейших мужей своего времени»⁸⁷; творчество Паламы отразило глубокий интерес главы последних адептов византийского православия к человеческой личности со всеми ее проявлениями – душевными и телесными устремлениями, эмоционально-психологической динамикой, творческой энергией. «Образ Божий в человеке, – пишет современный православный богослов, – Солунский архиепископ видит прежде всего в способности человека творить. На эту способность обращали внимание и некоторые другие отцы Церкви... но никто до Григория Паламы не придавал ей такого фундаментального значения. Дар творчества,

⁸⁶ См.: Прохоров Г.М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке // ТОДРЛ. Т. 23. М.; Л., 1968. С. 86–108.

⁸⁷ Сырку П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. С. 79.

по глубокому убеждению Солунского архиепископа, выделяет человека из всего мироздания и предопределяет ему в нем особое место»⁸⁸.

Пересечение духовных миров исихастов и гуманистов – явление не столь уж редкое, и сегодня вовсе не бесспорно звучит высказанное в начале века А. Гарнаком мнение об отсутствии исторического развития монашества на Востоке⁸⁹.

Однако невозможно отрицать, что ни мир католицизма, ни мир гуманизма ни на йоту не поколебали религиозно-православные основы духовных воззрений паламизма. «Познание тварей», по Паламе, есть именно человеческая функция, проявление цельности человеческой природы: оно может дать лишь относительное, «второстепенное» знание надмирной, Божественной реальности. Бог, в своей абсолютной трансцендентности, не отождествлен ни с чем тварным. Его можно познать только в личном – «лицом к лицу» – опыте тому, кто свободно ищет этого опыта в своем «духовном разуме»⁹⁰. Согласно учению Григория Паламы, каждый христианин потенциально есть Богочеловек по благодати. Различие людей происходит лишь из их способности и готовности воспринять благодать Творца и из многообразия ниспосылаемых Господом людям харизматических даров и талантов. Пафос человека-избранника, со-Творца, пронизывающий сочинения Григория Паламы, подарен Солунскому архиепископу Библией и святоотеческой литературой. «Природа и благодать, человек и Бог, человеческий дух и Дух Святой, человеческая свобода и присутствие Божие не исключают друг друга, – считал протопресвитер И. Мейендорф. – Наоборот, истинная человечность в своей подлинной творческой способности, в своей истинной свободе, первоначальной красоте и гармонии является именно в причастности к Богу или тогда, как возвещают и апостол Павел, и святой Григорий Нисский, когда она восходит от славы в славу, никогда не исчерпывая ни богатств Божиих, ни возможностей человека»⁹¹.

В этой перспективе Афанасий Филиппович – яркий представитель нового, возникшего в восточнославянском православии под влиянием поздневизантийского исихазма типа «аскета-апостола» (Л.П. Карсавин). Он инок-созерцатель, глава монашеской общины, но одновременно писатель, церковный политик и активный общественный деятель.

Жизнь и творчество Афанасия Филипповича на вполне законных основаниях могут быть описаны в категориях «христианского гуманизма». Для достижения главной цели своей жизни – вселенского утверждения православия Афанасий Филиппович демонстрировал незаурядную духовную силу, огромную волю и колоссальную творческую энергию. Диапазон его поступков столь широк, что вызывает невольное желание надеть на подвижника личину «неортодоксальности». Однако все его деяния, начиная от монашеской практики «умной молитвы» и кончая эпатажными публичными выходками, находят свое оправдание в христианской традиции.

⁸⁸ Экономцев И. Православие, Византия, Россия. М., 1992. С. 179.

⁸⁹ См.: Гарнак А. Монашество: его идеалы и его история. СПб., 1908. С. 30.

⁹⁰ См.: Мейендорф И.Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV веке // ТОДРЛ. Т. 29. М.; Л., 1974. С. 297.

⁹¹ Мейендорф И. Православие и современный мир. Мн., 1995. С. 66.

Православие никогда не отрицало необходимости познания Божия творения – земного мира: Григорий Палама, например, гордился похвалами, полученными им в годы учебы за активные занятия древней философией от Феодора Метохита, тонкого знатока античных авторов, комментатора Аристотеля⁹². Нет сомнений, что и «духовная нищета» Афанасия Филипповича явно преувеличена. Он хорошо знал польский, латинский и греческий языки; Священное Писание в его глазах – непререкаемый авторитет. Среди авторов, цитируемых Афанасием Филипповичем, – виднейший представитель латинской патристики Августин, ранневизантийские церковные деятели и писатели Иоанн Златоуст и Иоанн Метафраст, византийский богослов и писатель XI в. Феофилакт, религиозный мыслитель V в. пс.-Дионисий Ареопагит, голландский философ и историк XVI – начала XVII в. Ю. Липсиус, польский историк и дипломат XV в. Я. Длугош, испанский проповедник и богослов XVI в. А. де Кастра. Однако Афанасию Филипповичу чужд интеллектуальный снобизм барочных полигисторов, стремившихся потрясти воображение читателей энциклопедизмом библиофила-эрудита.

Признание ценности хорошего образования – не единственное, что сближает сочинения паламитов и «Диариуш» Афанасия Филипповича. И там, и здесь личность автора находится в центре событийной канвы. Личностное начало пронизывает даже такой строго канонический литературный жанр, как поздневизантийская агиография. По словам В.О. Ключевского, «сами подвижники не чуждались мысли о своей биографии»⁹³. Но «Диариуш» Афанасия Филипповича в этом отношении уникален – это житие, написанное самим будущим святым. Самосознание личности в «Диариуше» выступает с такой силой, что поневоле заставляет нас вспомнить предвосхищенное Афанасием Филипповичем знаменитое «Житие» другого восточнославянского писателя XVII в. – протопопа Аввакума.

Следует сказать несколько слов и о таком феномене поведения Афанасия Филипповича, как юродство. Уникальность брестского игумена проявилась и здесь. Известный культуролог А.М. Панченко называл православное юродство XV – первой половины XVII в. сугубо «русским национальным явлением». «В это время православный Восток почти не знает юродивых. Их нет также ни на Украине, ни в Белоруссии (Исаакий Печерский так и остался единственным киевским юродивым). Римо-католическому миру этот феномен также чужд»⁹⁴.

Действительно, нет никакой необходимости причислять Афанасия Филипповича к 28 юродивым, чествуемым Православной Церковью: юродство Брестского игумена – лишь привходящий момент его апостольского служения. Это, в частности, доказывается и тем, как отнеслась к выходке Афанасия Филипповича в Варшаве православная элита, хотя обличение пороков и грехов сильных и слабых мира

⁹² См.: Мейендорф И.Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV веке // ТОДРЛ. Т. 29. С. 297.

⁹³ Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988. С. 382.

⁹⁴ Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понярко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 73.

сего, невзирая на нравственные нормы и общественные приличия, нисколько не противоречило восточно-христианской традиции⁹⁵.

Конфликт Афанасия Филипповича с окружающим миром и трагический финал этого конфликта – скорбный символ драмы культурного эсхатологизма восточнославянского православия XVII в. История указала на невозможность привести мироздание к Богу на основе православия как панъевропейской и даже вселенской идеи. Но и католицизму не суждено было сыграть роль мирозерцания всего человечества.

Однако XVII в. не только породил искушения и угрозы, потрясшие здание европейского христианства, но и указал перспективу построения его универсальной архитектуры. Современный экуменизм был бы невозможен без деятельности и творчества таких православных мыслителей XVII столетия, как основатель Киево-Могилянского коллегиума Пётр Могила, как его ученики и последователи Игнатий Иевлевич и Симеон Полоцкий.

Возникновение концепции христианского универсализма в мировоззрении Симеона Полоцкого

Одной из самых ярких личностей XVII в. медиевистикой по праву признан писатель, поэт, педагог, церковный и общественный деятель Симеон Полоцкий. Его облик и творчество позволяют нам отыскать ключ ко многим тайнам освоения и переосмысления западноевропейских культурных свершений в восточнославянском мире.

Противоречивый характер социальной и культурной жизни в эпоху перехода от Средневековья к Новому времени оказал бесспорное влияние на мировоззрение Симеона Полоцкого. Поэтому раннее творчество белорусского мыслителя упорно сопротивляется всем попыткам уложить его в прокрустово ложе предельно лаконичной и однозначной описательной формулы.

Наследие Симеона Полоцкого белорусской поры поражает сложным переплетением традиционных тем и новых умственных веяний. Любезные сердцу поклонника православной старины каноны восточного христианства удивительным образом уживаются со схоластическим стилем философствования и умонастроением западноевропейской мистики, элементы народного мировосприятия не испытывают никакого стеснения в окружении идей Ренессанса, религиозной реформы и идеологии раннего Просвещения.

Попытка нарисовать картину становления взглядов Симеона Полоцкого одной-единственной мировоззренческой краской терпит крушение еще и потому, что его творческий стиль – это стиль философа-художника. Его мысли облечены в поэтические одежды, а не в строгие логические формы философского трактата.

Из сказанного, однако, вовсе не следует, что Симеон Полоцкий был заурядным эпигоном, коим было несть числа в эпоху барокко. При внимательном

⁹⁵ См.: Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 199–201; Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. С. 72–81.

чтении его трудов перед нами предстает не только мыслитель, виртуозно владевший современной ему культурой философского мышления, но и незаурядная творческая личность, автор новой и оригинальной концепции эволюции восточнославянского мира. При таком взгляде личность и творчество Симеона Полоцкого отнюдь не рассыпаются на многочисленные мировоззренческие осколки, а легко обнаруживают глубокое смысловое единство.

Барокко не стало кладбищем Ренессанса. Творцы нового стиля не позволили любителям средневековых традиций изгнать из своей памяти наследие гуманистов. Однако они в полной мере осознали крах романтических грез возрожденческой личности о беззаботном и привольном земном существовании. Дисгармония, контрасты, «совмещение несовместного» в произведениях барокко не были лишь интеллектуальной игрой их создателей. Религиозные войны, иноземные вторжения, социальные катаклизмы, жестокость и нетерпимость, растворенные в духовном климате этой эпохи, раскалывали и потрясали не только государства и народы Европы. Проникая в душу человека, трагические события переходного столетия порождали глубокий пессимизм, неизбежные сомнения в возможности обрести в земной жизни духовную гармонию и непреходящее человеческое счастье. Утрата средневекового единомыслия вынуждала каждого европейца сделать выбор одного из мировоззрений, развившихся в эпоху смятения, беспокойства и разобщенности. В поисках истинной доктрины умственный взор человека барокко готов был охватить всю Вселенную, ибо ошибка при выборе грозила навсегда закрыть перед ним врата в царство «вечной жизни».

С рождения и до самой смерти Симеон Полоцкий пребывал в лоне христианской Церкви. Однако он не был адептом реставрации Средневековья. Мироощущение и творчество Симеона Полоцкого проникнуты напряженным чувством человеческой индивидуальности, притягательности и самооценности земной жизни, умонастроениями, открывающими нетрадиционные пути спасения человека. В его произведениях витает дух освобождения человеческой мысли от богословского догматизма, они проникнуты верой в творческие возможности человеческой личности, им присущ пафос созидания новых мировоззренческих, социально-политических и жизненных форм.

Самуил Емельянович Петровский-Ситнянович родился в декабре 1629 г. в Полоцке. Эпистолярное наследие мыслителя сохранило свидетельства его искренней любви *ad Patrios lares* [к родному дому], как называл сам Симеон свое «малое отечество»⁹⁶.

Принимая во внимание выдвигаемое Симеоном деление всего времени своего обучения на семилетние периоды, можно полагать, что путь мыслителя к «вратам учености» начался, согласно обычаям того времени, в семилетнем возрасте со штудирования букваря, Часослова и Псалтыри. Затем, по словам самого Симеона, он «негли же две их [седмицы лет] языком учихся, даже дидаскал [учитель] быти

⁹⁶ См.: Голубев С.Т. Отзыв о сочинении В.О. Эйнгорна «Очерки из истории Малороссии в XVII веке» // Записки Академии наук по историко-филологическому отделению. 1902. Т. 6. № 2. С. 115.

сподобихся»⁹⁷. В 1650 г. Симеон окончил Киево-Могилянский коллегиум, где он изучал «семь свободных художеств», старославянский, древнегреческий, латинский и польский языки, а также поэтику, философию и богословие. В коллегиуме наставниками выходца из Полоцка были Сильвестр Коссов, Иосиф Кононович-Горбацкий, Иннокентий Гизель, Лазарь Баранович, другие видные представители киевской учености.

Киево-Могилянский коллегиум сформировал основы мировоззрения Симеона Полоцкого. Крупнейший православный образовательный центр привил молодому белорусу стиль религиозно-философского мышления, глубокий интерес к гуманистической «словесности», дух барочной толерантности, идеи свободы воли и достоинства человеческой личности, философские и политические принципы доктрины просвещенного абсолютизма, теорию единства восточнославянской государственности и культуры, концепцию синтеза духовных достижений Запада и Востока Европы. Они составили идейный фундамент творческого здания, воздвигнутого позднее одним из виднейших представителей восточнославянского барокко.

Второй *alma-mater* Симеона Полоцкого стала Виленская иезуитская академия, где он обучался приблизительно с 1650 по 1653 г. По некоторым данным, для завершения обучения поэт посетил иностранные государства⁹⁸.

В стенах академии на протяжении всего XVII в. господствовала схоластическая философия⁹⁹. Но в эпоху Контрреформации схоластика претерпевала существенные изменения, продиктованные стремлением авторов-иезуитов приспособить официальную доктрину Католической Церкви к духу наступившего времени. Кроме того, схоластика несла в умственную атмосферу белорусско-литовского общества итоговую «сумму философии», накопленную на протяжении тысячелетнего историко-культурного развития средневековой Европы¹⁰⁰. Наконец, академия обладала правом присуждения своим выпускникам ученых степеней: они давали их обладателям высокий научный и социальный статус, обеспечивали их правами и привилегиями¹⁰¹.

Пребывание в учебных заведениях различных конфессий позволило Симеону Полоцкому познакомиться с фундаментальными основаниями восточной и западной культур Европы. Если бы судьба осталась равнодушной к его тяге к знаниям, неизвестно, удалось ли бы Симеону создать впоследствии оригинальный философско-эстетический синтез, принесший ему славу крупнейшего творца восточнославянского барокко.

⁹⁷ Полоцкий Симеон. Избран. соч. М.; Л., 1953. С. 218.

⁹⁸ См. там же. С. 206.

⁹⁹ См.: Чернышева Л.А. Латиноязычная традиция в культуре белорусского барокко // Белороссика: Книговедение, источники, библиография / под ред. М.П. Стрижонок. Мн., 1980. С. 74.

¹⁰⁰ См.: Философская и общественно-политическая мысль Белоруссии и Литвы: дооктябрьский период: закономерности развития, проблемы, исследования / под ред. А.С. Майхрович, Р.М. Плечкайтис. Мн., 1987. С. 96–97.

¹⁰¹ Там же. С. 48–49.

Социальный и духовный портрет молодого Симеона Полоцкого будет неполным, если не сказать о том, что в годы ученичества в Вильне он, охваченный «экуменическим» движением XVII в., вступил в униатский орден базилиан, принявший устав одного из восточных Отцов Церкви – Василия Великого¹⁰².

После завершения своего образования молодой полочанин возвратился в родной город, где по предложению своего бывшего профессора по Киеву, игумена Полоцкого Богоявленского монастыря Игнатия Иевлевича, 8 июня 1656 г. принял монашеский постриг¹⁰³ и стал дидаскалом в братском училище монастыря. С приходом Симеона Полоцкого в монастыре сложился кружок талантливых писателей и поэтов, в который входили иеромонах Филофей Утчицкий, воспитанники Савва Капустин, Василий Янович и др.

Назначение Симеона дидаскалом училища свидетельствовало о его высоком авторитете в ученой монашеской среде. В своей ранней педагогической деятельности молодой наставник стремился выйти за круг элементарного преподавания, прививая своим питомцам вкус к стихотворству и публичному декламаторству приветственных «вириш», посвященных церковным и общественным праздникам¹⁰⁴.

Однако судьбе было угодно наполнить иноческое житие мыслителя гораздо более высоким духовным смыслом, нежели оно обрело бы, продолжаясь в ипостаси полоцкого монаха. В 1656 г. произошла знаменательная встреча Симеона со своим ровесником – 27-летним российским царем Алексеем Михайловичем, благосклонно оценившим «приветства»-панегирики, поднесенные ему на Белорусской земле искусным стихотворцем.

Динамичное становление Московского царства и его постепенное «возвращение в Европу» заставили обратить взор восточных правителей на духовные ценности западной культуры. Кризис и упадок времен Смуты сменился эпохой роста светскости, усиления внимания к внутреннему миру и интимным переживаниям человека. В российском обществе «византизм» перестал быть идеологической иконой. Московское государство начало поиск новых идейных, моральных и эстетических ценностей. Особое значение для судеб восточнославянской культуры XVII в. имела миграция белорусских и украинских деятелей культуры, ремесленников и крестьян в Россию.

Впервые Симеон посетил Москву зимой 1660 г. в составе многочисленной свиты, сопровождавшей архимандрита Игнатия Иевлевича на собор архиереев и архимандритов разных монастырей. Собор был созван для рассмотрения дела Патриарха Никона, оставившего в 1658 г. Патриаршество. 19 января состоялась церемония представления полоцкой делегации русскому монарху. Во время приема Симеон произнес приветствие, названное им «Oracja, którą miałem do Cara J.M. na

¹⁰² См.: Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность / под ред. А.Н. Робинсона. М., 1982. С. 310–312.

¹⁰³ См.: Голубев С.Т. Отзыв о сочинении В.О. Эйнгорна «Очерки из истории Малороссии в XVII веке» // Записки Академии наук по историко-филологическому отделению. 1902. Т. 6. № 2. С. 113.

¹⁰⁴ См.: Майков Л.Н. Очерки из истории русской литературы XVII и XVIII столетий. С. 6–8.

Moskwie A. 1660 19 Januarii» (Торжественная речь в честь его милости царя, имевшая место в Москве года 1660, 19 января), а также панегирические «вириши».

В 1661 г. Полоцк вновь перешел во владение Речи Посполитой. В это время идейной авансценой польско-литовского государства стремительно овладевает идеология сарматизма¹⁰⁵. Основные постулаты сарматизма – «Польша – избранный Богом народ» и «Польша – аванпост христианства». Основатели сарматизма провозгласили их духовными столпами, призванными защитить католицизм от магометанства, православия и Реформации. Они полагали, что шляхетская республика есть наследница республики римской. Идеология сарматизма провозглашала национальную исключительность. Это влекло за собой разрыв с гуманистическим наследием, закрытость общества и отчуждение от культурных достижений современной сарматизму европейской мысли. Активная общественно-политическая деятельность адептов сарматизма привнесла пафос нетерпимости в интеллектуальную атмосферу Речи Посполитой. Это вызвало усиление эмиграции белорусских и украинских книжников на восток.

В 1664 г. Симеон Полоцкий навсегда переехал в Московское государство. Здесь, в Московском царстве, ему волею истории суждено было стать главным зачинателем нового мировоззренческого стиля, сформировавшего духовный облик «переходного века» в русской культуре.

Проблемы веры, разума и знания

Личность и творчество Симеона Полоцкого, окрашенные в тона неповторимого своеобразия эпохи барокко, стали знаменем мировоззренческой эволюции православного восточнославянского мира XVII в. Главным пафосом деятельности мыслителя явилась идея созидания целостного христианского универсума Европы, подвигавшая Симеона Полоцкого с достоинством идейного наследника ренессансной «республики гуманистов» черпать духовные блага из культурной чаши всевропейского духовного космоса.

В духовной лирике Симеона нашел свое отражение всплеск мистических интересов, порожденных закатом европейского Средневековья. Влияние православной мистики особенно заметно в стихотворениях «Akaphist najświętszej Pannie, wierszami przełożony w roku 1648 przez mię, Piotrowskiego Sitnianowicza» (Акафист Пресвятой Деве, виршами переложенный в 1648 году мною, Петровским-Ситняновичем)¹⁰⁶, «Априль 27. Взенто образ насвентшэй Богородзицы з Полоцка до Москвы»¹⁰⁷ и «Стихи краесогласные, сложенные во сретение иконы Пресвятыя Богородицы...»¹⁰⁸. В этих образцах духовной поэзии христианский дух соборности достигает своего наивысшего выражения.

¹⁰⁵ См.: Славянское барокко: историко-культурные проблемы эпохи. С. 52–55.

¹⁰⁶ Полоцкий Симеон. Вирши. С. 136–148.

¹⁰⁷ Там же. С. 62–64.

¹⁰⁸ РГАДА. Синод. собр. Ф. 381. № 1800. Л. 34–36.

Образцом гимна в честь Богородицы, Девы Марии, в течение столетий в византийской, а позднее и в восточноевропейской литературе служил «Великий Акафист» (Акафист Богородице). Он был написан между 431 и 626 гг. и принадлежит, по мнению большинства исследователей ранневизантийской культуры, церковному поэту Роману Сладкопевцу¹⁰⁹. «Акафист» – это стихотворное описание сверхъестественного рождения Христа Девой Марией.

Человек в акте грехопадения своевольно разрушил свое богоподобие: «Змием некогда Ева была обманута»¹¹⁰. Но приход в мир людей Бога, своими страданиями и мученической смертью «искупившего» грех людей, открывает перед человеком перспективу стать богом: «Бог стал человеком, желая его богом поставить»¹¹¹. Первая в ряду «избранников Божиих» – Дева Мария: «Приклонил Господь небеса, схождением в твою Чистую утробу божество свое вмещает»¹¹². В лице Богородицы телесная человеческая природа, «милостью Божией с земли вознесенная» «над небесами»¹¹³, оказывается превыше бестелесной духовности ангелов, сливаясь с бесконечностью Бога, «над Херувимами царствующего, над Серафимами пребывающего»¹¹⁴. Образ Богоматери олицетворяет собой «снятие» противоречий между Богом и миром, развертывающихся в динамичном процессе Священной истории. Она «в одно собрала противоположные вещи»¹¹⁵, совместив в себе непостижимое человеческим разумом единство противоположных полюсов мирового бытия: девы и матери, родившей Бога и человека: «Радуйся же, мать, сохранившая девственность, – Девой породил ты Бога в человеческом обличье»¹¹⁶; земли и неба: «Глубина морская, вовеки недостижимая, небесная высота невыразимая»¹¹⁷; ветхого и нового: «Адама возрождение, горького Евы плача утешение»¹¹⁸.

«Акафист» Симеона продолжает тысячелетние традиции греко-византийской культуры. Об этом свидетельствует не только скрупулезное следование Симеоном канону первообраза¹¹⁹, но и то, что здесь юный поэт отдал дань тщательно культивируемой в восточном ареале христианства идее молчания.

Духовная драма средневековой мысли – осознание необходимости постигнуть человеческим разумом Божие творение и одновременно ощущение невозможности с помощью человеческих слов высказаться о «невыразимом» – ощутима и в умунастроении белорусского мыслителя. С одной стороны, принцип глубо-

¹⁰⁹ См.: Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 231–236.

¹¹⁰ Полоцкий Симеон. Вирши. С. 145.

¹¹¹ Там же. С. 144.

¹¹² Там же. С. 145.

¹¹³ РГАДА. Синод. собр. Ф. 381. № 1800. Л. 55.

¹¹⁴ Там же. Л. 61.

¹¹⁵ Там же.

¹¹⁶ Полоцкий Симеон. Вирши. С. 145.

¹¹⁷ РГАДА. Синод. собр. Ф. 381. № 1800. Л. 56.

¹¹⁸ Там же. Л. 58.

¹¹⁹ Акафист Матери Божьей (отрывки) // Памятники византийской литературы IV–IX веков / под ред. Л.А. Фрейберга. М., 1968. С. 240–241.

кого апофатизма диктует поэту обращение к теме молчания: «Язык изобильный, речью богатый и ораторской мудростью словес цветущий, как рыбы водные, без голоса немеющие, о тебе, Дева, говорить не умеем»¹²⁰. С другой стороны, христианское преклонение перед Библией как письменным вместилищем Слова Божия, подкрепленное теологически окрашенным понятием Логоса, заставляет Симеона обратиться к идее Слова как посредника между потусторонностью Бога и посюсторонностью мира: «Радуйся, благодаря которой послание читаем, перстом писаное Слово Отца предвечного, Девой порожденного, дабы им книги – жизни источник – написаны были»¹²¹.

Разрешение библейских парадоксов, воплощенных в дихотомии «молчание – Слово», юный создатель «Акафиста» искал на путях акцентирования мистико-аскетического «опыта», запечатленного в Священном Предании, определившем облик православной теологии. В отличие от Запада, где догматические формулы вырабатывались в результате силлогистических умозаключений аристотелевской схоластики, а мистика нередко развивалась за пределами официальной ортодоксии, восточная ветвь христианства не вычленила из единого предания ни «естественной теологии», ни библеистики. Принципиальная установка православной церковной доктрины на единство «соборной» мистики и философской спекуляции служила духовной почвой для такой организации религиозных переживаний верующих, когда «неслитность» и «нераздельность» мистического экстаза и восприятия основных христианских догматов становилась незыблемой нормой.

Однако XVII в. принес небывалый рост самоощущения человеческой личности. Она начинает интенсивно рефлексировать над собственным общением с Богом. Человек погружался в осмысление внутренних переживаний, сопровождавших его «небесные» взлеты, порывы и восхождения. Для описания чувств, эмоций и аффектов, овладевавших устремленной ввысь душой христианина, уже не всегда было достаточно канонов исихазма.

В поисках максимально интимного общения с Богом Симеон обращается к традициям западноевропейской мистики. Образцом мистицизма Симеона, ориентированного на августиновско-христианское учение о сверхъестественном озарении, служат стихотворения «Modlitwa w utropieniu» (Молитва в скорби)¹²² и «Молитва в скорби сущего и клевету терпящего»¹²³. В своих стихотворных молитвах Симеон Полоцкий рациональным путем богопознания противопоставлял религиозное чувство, непосредственное созерцание Бога, интуицию. Они предоставляли человеку возможность узреть в недрах собственной души вечные и неизменные идеи верховного существа: «Не оставь меня отныне, Боже всемогущий. Из глубины сердца моего к Тебе взываю»¹²⁴.

¹²⁰ РГАДА. Синод. собр. Ф. 381. № 1800. Л. 61.

¹²¹ Там же. Л. 63об.

¹²² Полоцкий Симеон. Вирши. С. 191–192.

¹²³ ГИМ ОР. Син. собр. № 731. Л. 115–116об.

¹²⁴ Полоцкий Симеон. Вирши. С. 192.

Мир барокко, провозгласив разрыв с идеологией эпохи Возрождения, не в силах был предать забвению гуманистические идеи и идеалы. Пессимизм и рефлексия барокко, восприятие противоречий бытия как неотъемлемых свойств человеческой души свидетельствовали о возрастании личностного начала, о возвышении представления об индивидуальной ценности личности, о стремлении к оправданию всего человеческого и одухотворенно-земного, открывавшего новые пути достижения христианином «вечной жизни». Под пером Симеона рождались стихотворные строки, говорившие о высокой оценке молодым поэтом индивидуальности, о привлекательности земной человеческой жизни, по существу разрушавшие центральный символ религиозно-мистических доктрин – смерть:

Супостат мой душевный на мя наступает,
Лстивый язык о нас лгати поучает.
Их же ум мой не мыслит, он на мя клеветет,
А душа в невинности от страха трепещет¹²⁵.

Культура барокко удивительным образом совмещала мистический опыт христианского откровения и вероучения с глубоким рационализмом и высококоразвитой логической культурой¹²⁶. Под влиянием новых веяний теории барокко, осуществляя синтез ортодоксальной мистики со схоластической деятельностью, стремились внести в традиционные августиновско-платоновские структуры аристотелевские и неоплатоновско-арабские положения научно-философского знания¹²⁷.

Примером следования Симеона концепциям неосхоластического мистицизма является стихотворение «Modlitwa do najświętszej Panny» (Молитва Пресвятой Деве)¹²⁸. В духе традиций августинизма мыслитель сохранял теоцентризм и сверхприродное положение Абсолюта, избрав посредницей в процессе экстатического преодоления пропасти между человеком и Божественным миром Богородицу: «Соизволь посодетствовать, ибо можешь Своею Милостью соединить меня и Сына единокровного»¹²⁹.

Однако в отличие от антисенсуалистической позиции Августина, основывающейся на платоновском априоризме, Симеон признавал необходимость чувственного познания мира.

Опытно-абстрактное знание является низшей разновидностью познания. Первая ступень постижения Абсолюта – созерцание проявлений премудрости и блага Высшего Существа в чувственных вещах: «Небо и земля Тебе хвалу воздают, Море, ветер являются послушными Тебе»¹³⁰. Однако усвоение поэтом аристотелевского эмпиризма не является покушением на основы теологического философствования

¹²⁵ ГИМ ОР. Син. собр. № 731. Л. 115.

¹²⁶ Морозов А.А. Проблемы европейского барокко // Вопросы литературы. 1968. № 12. С. 115–116.

¹²⁷ См.: Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 503–514.

¹²⁸ РГАДА. Синод. собр. Ф. 381. № 1800. Л. 66–67об.

¹²⁹ Там же. Л. 66об.

¹³⁰ Там же.

Средневековья: опытно-абстрактный фактор подчинен у Симеона врожденному, а над эмпирическим знанием возвышается априорное. Более высокую ступень познания составляет созерцание Божественного образа, запечатленного в человеческой душе, наступающее в результате сверхъестественной помощи человеку со стороны надмирного существа: «На Твой гляжу образ святой, Как бы Тебя видя сейчас, милостью осененный»¹³¹. Наконец, вершину постижения Бога человеком образует экстаз, когда человеческая душа в состоянии полного самозабвения перед лицом безграничного могущества Абсолюта максимально уподобляется ему: «Создай моей душе место свободное... в нее направь Разум идеальный»¹³².

Последний мыслительный ход Симеона свидетельствует о наличии в строе его мистических представлений значительной доли рационализма. Интуиция у Симеона – не столько сверхъестественное озарение, сколько плод разумных человеческих усилий. Такая позиция мыслителя возвещала право личности на индивидуальное религиозное переживание и откровение. Поэтому картина экстатического восхождения, рисуемая создателем «Молитвы Пресвятой Деве», – это уже не мистика экстаза, а рефлексия над экстазом.

Наконец, преобладающая ориентация религиозно-философского цикла Симеона на западноевропейский тип культуры проявилась в усвоении им специфических черт схоластической философии, связанных с традициями юридического мышления. Схоластике присуща неразрывная связь категорий онтологии и юриспруденции. Ведущая тенденция этого стиля философствования – стремление описывать бытие мира и человека, соотносимое с бытием Бога как совокупность правовых отношений или их аналогов: «Заступите у Бога, да от бед избавит, Да глас мой выну имя Его славит, – пишет молодой поэт в стихотворении «Молитва в скорби сущего и клевету терпящего», обращаясь к Богородице и святым. – Но и вашу аз помощ имам прославляти, Скорыя помощники людем возвещати»¹³³.

Из сказанного нетрудно вынести суждение, что уже в духовной поэзии Симеона Полоцкого чистый феномен библейской веры наполняется рефлексивным переживанием Бога, связанным со стремлением мыслителя не только подчеркнуть персоналистские аспекты религиозного чувства, но и ввести в мистику содержание естественнонаучного опыта. Это свидетельствовало об углублении мировоззренческой эволюции писателя, сопряженной с общим духом барочной эпохи, преисполненной парадоксального, контрастного и антиномичного соединения многообразных течений, концепций и умонастроений.

Особое место в творчестве Симеона Полоцкого занимают стихотворные диалоги. В этих диалогах, теологических по содержанию – рождественских, пасхальных, евхаристических, Симеон решает одну из основных задач барокко – задачу синтеза искусств: живописи, литературы, музыки. В основе концепции синтеза искусств лежала важнейшая идея культуры барокко – о взаимозависимости элементов

¹³¹ Там же. Л. 67.

¹³² Там же. Л. 67об.

¹³³ ГИМ ОР. Син. собр. № 731. Л. 116–116об.

мира, о тесной взаимосвязи всего сущего, отразившая характерное для этой эпохи стремление к универсализму, к единству научного и художественного познания¹³⁴.

Поэтическое изложение основных положений христианского вероучения Симеон строил на основе изложенных в Библии событий Священной истории и многочисленных комментариев Отцов Церкви. В то же время откровения веры преподносились поэтом наглядно и ощутимо; важнейшие христианские догматы – о триединстве Божественного существа, о Боговоплощении, о непорочном зачатии, об искуплении, о вознесении Христа и так далее – приобретали под его пером красочную выразительность и яркую образность; религиозно-художественное видение Симеона объединяло сакральный символ со зримым образом искусства:

И умилися милосердный Отец,
Видевши людей своих, яко овец,
Преданных смерти, кроме вся вины,
Туне без цены,
Учинил совет на горнем престоле,
В страшном своего величества поле,
З равнопрестолным Сыном и пречистым
Духом си и святым,
Что бы за окуп дати, да не туне
Человек погибнет, рекл: тебе есть уне
Единородие, мой Сыне, от века
Спасти человека.
Слово же словом от Отца рожденно,
Словом приемлет плот неизреченно,
Действом Святаго Духа стался человек,
Бог прежде всех век.
Ныне от Девы чистыя родися
И нам неложно во плоти явися,
Его же мы вси видехом очима
Ныне своима¹³⁵.

Кульминация стихотворных «мессиад» и «христиад» Симеона Полоцкого – описание истязаний и мучительной смерти Христа. Психологическая проникновенность, эмоциональное богатство, выразительность и впечатляющая образность созданной молодым поэтом картины страданий Христа на кресте свидетельствуют о сильном воздействии на Симеона теоретических предписаний барочной теории. Существенно обостряя присущее людям средневековой эпохи стремление охватить Универсум в обеих ипостасях – сакральной и мирской, Божественной и человеческой, трансцендентной и имманентной, она максимально повышала остроту парадокса, приистекавшего из христианской идеи «вочеловечения» Бога.

¹³⁴ См.: Барокко в славянских культурах / под ред. А.В. Липатова. М., 1982. С. 78–81.

¹³⁵ Полоцкий Симеон. Вириши. С. 81.

Бог пришел в мир в стойле для скота: «Сище убо ради нас мирился. Остави небо (в яслях положился), Престол велможный и светлы Трионы, Скипетр, короны»¹³⁶; и после жестоких и унижительных истязаний умер «рабской» смертью: «О Христе Боже, Боже пред ся веки, / О якось много терпел для чловеки: / Былесь проданы, пойман и вязаны, / Винным осужден и выдан на раны, / З шаты обнажен, в пурпур одяно, / На посмех а к столпу наго привязано, / Кровью сплынулесь – такось катованы, / Терновым венцем на смех увенчаны. / Горше над збойцу Тебе осудили. / Ах, як окрутне до креста прибили»¹³⁷; пережив перед этим в собственной душе ужасную предсмертную тоску и чувство богооставленности: «О, як жалосне до Отца волаеш: / Боже мой, Боже, чем мя оставляеш?»¹³⁸; распятое, кровоточащее и изуродованное его тело как символ высшей красоты: «В Песнях песней мовилась, же белы, румяны, / З тысячей найсличнейшых сам един выбраны. / А днесь ест без оздобы, сини и зчернелы»¹³⁹; «Спытай, чловеке, хто тут похованы. / Скарб ест положен неошачованы – / Свет весь, котрым откупил Бог собе / В скрини то лежит, а не в темном гробе»¹⁴⁰; культ духовной нищеты и телесного страдания: «З злочынцами поличон, чловеке незлобиви, / Без вины осудзенны, судья справедливы. / Зносил тяжкие стусы, срамотные слова, / На всюю болезнь и раны плоть его готова»¹⁴¹; и обнаружение духовной мощи в физической немощи: «Ангельским хлебом Христос нареченны, / На столе пре то гробным положенны. / “Источник живой” он ся называет. / Хто жаждет, нехай к нему се зближает»¹⁴²; наконец, не прекращающиеся на протяжении всего существования христианства попытки примирить веру и разум, библейскую стихию Откровения и разумное слово о нем: «Крест за “херсам”, “слово” за титло – корона, / Тым способом ест «Христос» напис выражона, / Але слово без гласа хто познати може, / Трудно ест зразумети тебе, / Христе Боже»¹⁴³.

В культуре барокко неразличение естественного и сверхприродного, сближение и смешение возвышенно-духовного с повседневно-мирским, стремление к спиритуализации жизни и одновременно снижение традиционных форм мировосприятия предопределили возможность соотнесения мира с книгой, театром, живописным полотном¹⁴⁴.

Симеон Полоцкий, выполняя эстетические требования барочной теории, сумел наполнить элементами зрелищности, «театральности» не только пьесы, но и религиозную поэзию. Центральную идею стихотворных диалогов поэта помогают

¹³⁶ Там же. С. 83.

¹³⁷ Хрэстаматыя на старажытнай беларускай літаратуры. С. 342.

¹³⁸ Там же. С. 340.

¹³⁹ *Полоцкий Симеон*. Вирши. С. 52.

¹⁴⁰ Там же. С. 61–62.

¹⁴¹ Там же. С. 51.

¹⁴² Там же. С. 62.

¹⁴³ Там же. С. 59.

¹⁴⁴ См.: Славянское барокко: историко-культурные проблемы эпохи. С. 348.

раскрыть неожиданные сравнения, призванные поразить воображение читателей, игра контрастами, живописность языка:

Исус, як снопок миры, вывышенный
На солнці, егда бывает сушеный.
Так плоть пречиста Твоя высушенна,
Егда на кресте нага повешенна.
И вся красота в темность пременила,
Светлости ока юже-сь затмила.
Лице зчернело, устне закипели,
От многой жажды, праве, погорели¹⁴⁵.

В сравнении с поэтическим осмыслением догматического содержания теологии философская спекуляция об Абсолюте в творчестве Симеона представлена заметно беднее. В прозаической медитации и рефлексивной поэзии, посвященных метафизическим проблемам, белорусский мыслитель следует восходящей к зрелой схоластике трактовке проблемы соотношения «естественной теологии» и «Слова Божьего», выступая противником их радикального размежевания и тем более противопоставления.

Аллегорическое осмысление доминантной идеи христианской теологии, воплощенной в парадоксе несовпадения веры и знания, Симеон развивал в дихотомии античной мифологемы – Фортуны и центрального понятия христианской метафизики – Божественного Промысла. Позиция поэта в вопросе приведения библейского учения и эллинской философии в единую систему примыкает к ее решению в ортодоксальной схоластике, подчеркивавшей приоритет богооткровенного и сверхразумного знания, подчиненность философских дисциплин положениям и установкам христианского вероучения: «...счастье... никогда не умело быть устойчивым... Итак, надлежит христианину Ладью свою посвятить Христу»¹⁴⁶.

Теологические спекуляции белорусского мыслителя, опираясь на основной догмат христианского вероучения, утверждающий абсолютную необходимость бытия Бога, концентрировались прежде всего вокруг путей богопознания. Обосновывая непостижимость сущности Абсолюта, Симеон обращался к идеям апофатической теологии, наиболее полно сформулированным христианским мыслителем V в. пс.-Дионисием Ареопагитом в его трактатах и посланиях, оказавших сильное влияние на мыслителей европейского Средневековья. Вслед за автором «Таинственного богословия», посвященного теме осмысления высшего существа, Симеон провозгласил безусловную неопределимость и неопикуемость Бога. Поэт указывал на его непознаваемость, недоступность ни для человеческих чувств, ни для человеческой мысли¹⁴⁷.

Однако принцип глубокого апофатизма, исповедуемый православной теологией, – не единственная духовная опора мыслителя. Под воздействием западной

¹⁴⁵ Хрэстаматыя на старажытнай беларускай літаратуры. С. 341.

¹⁴⁶ *Полоцкий Симеон*. Ви́рши. С. 170–171.

¹⁴⁷ ГИМ ОР. Син. собр. № 288. Л. 55об.

традиции, выдвигавшей тезис о возможности рационального доказательства и в известной степени познания Божественного бытия, Симеон не мог отказаться и от положительной теологии. Катафатический принцип, основанный на аналогии бытия между земным, и в особенности человеческим, миром и Богом, позволил мыслителю получить представление о верховном существе благодаря наблюдению и осмыслению проявленных в мире Божественных сил. Творение и Божий Промысел, тексты Священного Писания, зафиксировавшего имена, атрибуты и свойства Абсолюта, ведут человека по пути богопознания. На низшей ступени восхождения он проникает в сущность самых обыкновенных предметов. По мере своего подъема по лестнице богопознания человек употребляет все более высокие атрибуты. На вершине восхождения обращение к высшим свойствам земных людей – могуществу, мудрости, красоте, благу, совершенству – позволяет человеку умом и чувствами устремиться в глубины внутрибожественной жизни. Так навсегда скрытая от человека сущность Бога частично раскрывает себя людям.

В эпоху барокко культ разума, опора на чувственно-материальный опыт, осознание высокой ценности научно-философского знания проникали как в учебные заведения иезуитов, так и в устроенные по западному схоластическому образцу православные школы, возникавшие в белорусской и украинской среде¹⁴⁸.

В гносеологии Симеона Полоцкого возрастание интереса к опытно-эмпирическому компоненту связано с признанием важности чувственного фактора познания. В его трактовке знания объектом познавательной деятельности разума выступает материальная действительность, «море житейское», воспринимаемое человеком при помощи органов чувств. Вслед за Аквином и своим учителем Иннокентием Гизелем¹⁴⁹ наивысшее место в иерархии внешних чувств мыслитель отводил слуху и особенно зрению¹⁵⁰. Он полагал, что на чувственной стадии познания наиболее отчетливо запечатлевается тот материальный феномен, который «делом явится»¹⁵¹. Освобождение форм, существующих в материальной действительности в телесной оболочке, от «тленной» вещественности, приводит к возникновению образов умопостигаемых. Дальнейшая обработка их разумом приводит к появлению понятий, на которых зиждется мыслительная деятельность человека¹⁵². Зависимость всего человеческого знания от опытно-чувственной информации исключает существование в интеллекте априорных форм, на которых настаивала платоновско-августинианская традиция.

Однако использование в гносеологии Симеона фундаментальной идеи Аристотеля о рецептивности человеческого познания не разрушает ортодоксальный характер его мировоззрения. В разумно-познавательной человеческой душе пребывают

¹⁴⁸ См.: Морозов А.А. Новые аспекты изучения славянского барокко // Русская литература. 1973. № 3. С. 13.

¹⁴⁹ Стратий Я.М. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. К., 1982. С. 163–164.

¹⁵⁰ Полоцкий Симеон. Вирши. С. 118.

¹⁵¹ ГИМ ОР. Син. собр. № 288. Л. 490об.

¹⁵² Там же. № 287. Л. 592об.

духовные сущности, вложенные в нее Богом. Основу их составляет содержание Священного Писания. Таким образом, подобно томистской концепции универсалий и той позиции, которую занимали в решении этой первостепенной философской проблемы профессора Киево-Могилянского коллегиума Иосиф Кононович-Горбацкий и Иннокентий Гизель, мыслитель придерживался учения о тройном существовании общего: в вещах как их сущностей; после вещей – в человеческом уме как результат абстракции; до вещей – в Божественном разуме. Картина мира, рисуемая Симеоном, «это – иллюзорная вещьность, потому что вещи как таковые для “второго Бога” не представляют интереса. Интересна только их умопостигаемая сущность, только скрытое в них Слово, только их пригодность для дидактических рассуждений»¹⁵³.

Эта философская традиция восходит к культуре поздней Античности с характерным для нее преклонением перед алфавитом как средоточием неизреченных тайн и к христианской доктрине с присущей ей верой в святость Писания. Средневековью она подарила культ книги, «письменного разума», гуманитарной учености. Обладание ими расценивалось Симеоном как символ высшего знания, посвящения в тайну сверхземных сфер бытия: «А благодаря агнцу книга открыта, – Сие означает, что небо уже отверстое имеем»¹⁵⁴.

Однако мир барокко воспринял не только наследие схоластов, совмещавших мистическую веру в христианское Откровение и вероучение с виртуозной логической культурой, но и опыт ренессансного философствования, в центре которого было Слово, отождествлявшееся гуманистами с культурой. Возрожденческая «жадность к словесности» (Гуарино да Верона) стала силой, вознесшей на пьедестал культ разума, знания, творчества. В мироощущении барокко человеческий разум еще сохранял пиетет перед ортодоксией, но все чаще стремился вырваться из мыслительного круга, очерченного Откровением. Философия барокко обладала свободой, немыслимой даже для самых смелых идейных оппонентов официального богословия Средневековья. Поэтическое творчество, как полагали некоторые гуманисты, – единственный путь постижения Бога, – расценивалось в эпоху барокко как подражание Божественному процессу миротворчества.

Культ книги. Пафос творчества

В XVII в. культ книги вызвал появление ученого интеллектуального типа, библиофила и эрудита. Его представитель непостижимым образом соединял веру в Божественное Провидение с тягой к премудростям античной и христианской метафизики, мистическое благоговение перед сакральностью Писания с преклонением перед величием и всеохватностью человеческого разума.

Арсенал источников Симеона необыкновенно широк: тексты Священного Писания и произведения античных авторов – Платона, Аристотеля, Демосфена, Овидия, Гомера, Вергилия, Диодора Сицилийского и других; патристика и сочинения византийских богословов и историков – Георгия Амартола, Евсевия Ке-

¹⁵³ Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 185–186.

¹⁵⁴ РГАДА. Синод. собр. Ф. 381. № 1800. Л. 115.

сарийского, Григория Синаита и других; труды западных теологов, историков и теоретиков литературы Средневековья, гуманизма и барокко; мифы, басни, повести, входившие в сборники типа «Великое зеркало», «Римские деяния», «Фацеции», «Апофегматы», «Пчела» и др.¹⁵⁵

Энциклопедичность Симеона Полоцкого, его стремление дать читателю широчайший свод знаний из разных отраслей науки соответствовали главной задаче искусства барокко – нравственному воспитанию и просвещению. Исходной теоретической посылкой барочной концепции писательского труда, исповедуемой Симеоном Полоцким, стало католическое учение о возможности оправдания человека делами¹⁵⁶. В союзе с идеями барочной теории о Божественном происхождении прекрасного и об уподоблении поэта Богу этот теологический постулат, осененный авторитетом Тридентского собора, составил основу философско-эстетических воззрений белорусского мыслителя. Концепция Симеона призвана была доказать, что литературный труд в эсхатологической перспективе загробного суда и загробной жизни ведет к обретению святости¹⁵⁷.

Религиозно-философская традиция, придававшая всем атрибутам книжности статус почтенности, восходила к ветхозаветному и евангельскому учению о Логосе¹⁵⁸. На заре христианства экзегетика гласила, что норма всех норм, «путь, истина и жизнь» – это сам Иисус Христос, а евангельские тексты – лишь описание земной жизни «вочеловечившегося» Господа. Однако вскоре доктрина нового вероучения стала трактовать Слово как текст, свиток, кодекс. Позднеантичная вера в магию алфавита и раннехристианские представления о книге как символе Откровения легли в основу средневековой традиции трепетного преклонения перед «священными письменами» и трудом людей, посвященных в сакральные таинства Слова Божия.

Рациональная интерпретация христианского учения о Логосе позволила Симеону отождествить Слово со «словесностью», «литературностью», барочной гуманитарной ученостью. Главный постулат доктрины белорусского мыслителя гласил, что обладание знанием, образованностью, ученостью есть высший смысл человеческого бытия, гарант спасения носителя Слова Божия и основа уподобления литературного труда апостольскому и пророческому. Книга для человека, согласно Симеону, – это вторая память, которая «запоминает» и заключает в себе сведения о прошлом человечества и дает возможность предвидеть его будущее¹⁵⁹.

Сочинения Симеона Полоцкого содержат сведения из древнегреческой, римской, византийской, средневековой европейской и современной ему истории;

¹⁵⁵ См.: Майков Л.Н. Очерки из истории русской литературы XVII и XVIII столетий. С. 82–86; Барокко в славянских культурах. С. 200–201.

¹⁵⁶ См.: Панченко А.М. Русская стихотворная культура XVII века. С. 167–173; Пушкин Л.Н. Общественно-политическая мысль России, вторая половина XVII века: очерки истории. М., 1982. С. 172.

¹⁵⁷ См.: Панченко А.М. Слово и Знание в эстетике Симеона Полоцкого (на материале «Вертограда многоцветного») // ТОДРЛ. Т. 25. М.; Л., 1970. С. 232–241.

¹⁵⁸ Трубецкой С.Н. Собр. соч. Т. 4. М., 1906. С. 256–257.

¹⁵⁹ ГИМ ОР. Син. собр. № 287. Л. 292об.

античная образность и христианская символика образуют здесь единый эмблематический ряд; экскурсы в область натурфилософии соседствуют с религиозными и этическими поучениями, а обращение автора к популярным идеям педагогического характера перемежается изложением общественно-политических концепций.

Барочный универсализм творчества Симеона Полоцкого позволил И.П. Еремину сравнить произведения поэта с музеем, «на витринах которого расставлены в определенном порядке... самые разнообразные вещи, часто редкие и очень древние...»¹⁶⁰. Почетное место в этой «стихотворной кунсткамере» занимают естественнонаучные знания, приспособленные патристикой и схоластической философией к положениям христианского вероучения и в свою очередь адаптированные Симеоном к поэтическому строю барочной культуры.

В целом ряде стихотворений, таких, как «4 świata wieku» (4 эпохи)¹⁶¹, «Siedmiu planet znaki u ich operacie następują» (Знаки семи планет и характер их воздействия)¹⁶², «4 przemagające complexie» (4 преобладающих темперамента)¹⁶³, «Miesiące 12 następują» (Следуют 12 месяцев)¹⁶⁴, и других молодой поэт использовал идеи арифмологии, восходящей к пифагореизму.

Уже на заре христианства в трактате о простейших первоосновах всего сущего под влиянием пифагорейского учения утверждалось, что мир сотворен из чисел¹⁶⁵. «Боговдохновенные» тексты книги книг Библии сообщали, что Бог при творении мира «все расположил мерою, числом и весом» (Премудрость Соломона, 11, 21). Эти библейские слова неоднократно звучали в произведениях патристики и мыслителей Средневековья. «Учитель Запада» Августин, опираясь на идеи древних пифагорейцев, математиков и на платиновское понимание числа, усматривал во всех предметах, явлениях и процессах Вселенной числовую организацию¹⁶⁶. Отец зрелой схоластики Аквинат проводил аналогии между аксиомами геометрии и арифметики и догматами христианско-католического вероучения¹⁶⁷. Один из самых глубоких мыслителей эпохи Возрождения Николай Кузанский под влиянием пифагореизма стремился на основе математики не только оформить богословские спекуляции, но и объяснить всевозможные структурные закономерности¹⁶⁸.

Не только для представителя интеллектуальной элиты, но и для рядового христианина прошлых эпох было очевидно, что число 1 символически выражает единого и неделимого Творца всего сущего; 2 – Божественную и человеческую природу Христа; 3 – лица, или ипостаси, Бога, а также трех волхвов, трех адских мучительниц, трех сирен; 4 – четыре времени года, четыре части света, четыре века,

¹⁶⁰ Еремин И.П. Литература Древней Руси: этюды и характеристики. М.; Л., 1966. С. 211.

¹⁶¹ Полоцкий Симеон. Вирши. С. 113–115.

¹⁶² Там же. С. 122–123.

¹⁶³ Там же. С. 116, 117.

¹⁶⁴ Там же. С. 127–130.

¹⁶⁵ См.: Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 206.

¹⁶⁶ См.: Бычков В.В. Эстетика Аврелия Августина. М., 1984. С. 83–108.

¹⁶⁷ См.: Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979. С. 347.

¹⁶⁸ См.: Соколов В.В. Европейская философия XV–XVIII веков. М., 1984. С. 50–55.

четырех евангелистов; 5 – пять чувств, пять рек адовых; 7 – семь планет, семь свободных художеств; 9 – девять муз, девять чинов ангельских; число 12 могло символизировать двенадцать месяцев, двенадцать старших апостолов, столько же драгоценных камней на ризе европейского первосвященника и т.д.¹⁶⁹

Образ мира в концепции Симеона Полоцкого предстает в виде письмен и чисел, наделенных мистическим значением. Эта философско-эстетическая позиция писателя покоилась на христианских представлениях о Божественной педагогике: Иисус Христос – единственный учитель, по отношению к которому все люди призваны соединиться в братстве учеников¹⁷⁰. Вера в то, что Сын Божий, даровавший человечеству библейские заповеди, как одно из равноправных лиц Абсолюта участвует в сотворении и бытии всего видимого мира, давала право авторам натурфилософских сочинений Средневековья трактовать природу как Откровение Божие, как книгу, написанную перстом Божиим, как Божие творение, предназначенное для извлечения человеком моральных уроков. В стихотворениях «4 części dnia» (4 части дня)¹⁷¹, «O czterech części roku pogody» (О четырех временах года)¹⁷² и других изображение картин природы имеет своей целью раскрыть символическое значение тех или иных явлений природы, содержит дидактическую тему, в духе барочной иносказательности «упрятанную» в подтекст, поставлено под знак назидательного нравовоспитания¹⁷³.

В литературном наследии Симеона Полоцкого нередко стихотворные произведения собственно познавательного содержания. Они отразили присущий барокко интеллектуализм, его неудержимое стремление расширить границы познания, возрастание духовной свободы человеческой личности. Здесь мы найдем изложение естественнонаучных идей и концепций, экскурсы в область истории, многочисленные реминисценции из античной мифологии.

На схоластико-метафизический образный строй «ученой поэзии» Симеона указывает его стихотворение «Siedm nauk wyzwalonych» (Семь свободных наук)¹⁷⁴.

Истоки разделения искусств на свободные и служебные восходят к эпохе древности¹⁷⁵. Классик античной медицины Гален, скончавшийся почти за два века до перехода христианской Церкви на положение государственной религии Римской империи, относил к сфере искусств высшего, духовного порядка геометрию, риторику, диалектику, арифметику, грамматику, астрономию и музыку¹⁷⁶. В V в. описанию семи свободных наук посвятил семь книг своего сочинения «О бракосочетании Меркурия и Филологии» уроженец Карфагена Марциан Капелла¹⁷⁷. Боэцию

¹⁶⁹ См.: *Пушкарёв Л.Н.* Общественно-политическая мысль России, вторая половина XVII века: очерки истории. С. 169–170.

¹⁷⁰ См.: *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. С. 150–182.

¹⁷¹ *Полоцкий Симеон.* Вирши. С. 110–111.

¹⁷² Там же. С. 111–112.

¹⁷³ См.: *Еремин И.П.* Литература Древней Руси: этюды и характеристики. С. 221–222.

¹⁷⁴ *Полоцкий Симеон.* Вирши. С. 120–122.

¹⁷⁵ См.: *Бычков В.В.* Эстетика Аврелия Августина. С. 158.

¹⁷⁶ См.: *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии: латинская патристика. С. 231–235.

¹⁷⁷ См. там же. С. 353–355.

средневековая схоластика обязана не только многими идеями и научной ориентацией, но и стройностью системы семи свободных искусств. Современник Боэция Кассиодор в произведении «Наставления в науках божественных и светских» освятил происхождение этих наук авторитетом Писания и заложил основные принципы образовательной программы церковной средневековой культуры Запады¹⁷⁸. Отец католического вероучения Августин в произведении «О христианской науке» определил образовательный минимум теолога не как приспособленный к задаче открытия новых истин, а как вспомогательное средство для приобщения к христианской доктрине¹⁷⁹. Программа изучения семи свободных искусств, выработанная мыслителями – посредниками между Античностью и Средневековьем, во многом сохранилась и в византийской школе¹⁸⁰. В предисловии «Во всю Бивлию рускаго языка» Франциск Скорина подчеркивал значение свободных наук для интеллектуальной образованности и нравственного воспитания человека¹⁸¹. Учитель риторики Киево-Печерской лаврской школы Софроний Почаский в стихотворной композиции «Евхаристион» (1632), возвеличивая Петра Могилау как основателя этой школы и покровителя наук и искусств, главную заслугу Киевского митрополита видел в том, что он, по словам поэта, дал новую мощь Нилу «седможродлих наук високих» и направил его к широким «границям Росіи»¹⁸².

В стихотворении Симеона дано краткое описание всех свободных искусств, которые подразделялись на «тривий» (грамматика, риторика, диалектика) и «квадривий» (музыка, арифметика, геометрия и астрономия). Высокая оценка поэтом диалектики (или логики) не случайна: вплоть до XVII в. силлогистика считалась образцом совершенной логической теории. Она составляла основу схоластической методики, господствовавшей в европейских средневековых университетах.

Изложению учения о четырех стихиях посвящено стихотворение Симеона «4 żywioły u skutki onych» (4 стихии и их действия)¹⁸³. Истоки этой теории восходят к натурфилософии древнегреческого философа Эмпедокла (V в. до н.э.) как синтеза ионийской физики, элейской метафизики бытия и пифагорейского учения о пропорции. Четыре традиционные стихии ионийской физики, получившие у Эмпедокла статус элементов, во взаимном стремлении и отталкивании создают все разнообразие природно-человеческого мира, а пятая стихия – «нетленный эфир» – заполняет беспредельный космос. Наряду со стихиями Эмпедокл выделил четыре основные свойства: холодное, горячее, сухое, влажное. Каждый элемент является продуктом попарного соединения этих свойств: земля – холодного и сухого, вода – холодного и влажного, воздух – горячего и влажного, огонь – горячего и сухого. Теория «четырех элементов» вошла в контекст «физической философии» Аристотеля и в эллинистическую эпоху получила широкое распространение и на Запа-

¹⁷⁸ См. там же. С. 356–386.

¹⁷⁹ См. там же. С. 231–235.

¹⁸⁰ См.: Каждан А.П. Книга и писатель в Византии. М., 1973. С. 50.

¹⁸¹ См.: Скарына Ф. Творы: прадмовы, сказанні, пасляслоўі, акафісты, пасхалія. Мн., 1990. С. 46–47.

¹⁸² Барокко в славянских культурах. С. 260–263.

¹⁸³ Полоцкий Симеон. Вирши. С. 112–113.

де, и на Востоке. Учение о стихиях проникло на Русь благодаря южнославянской литературе-посреднице, развивавшейся в кругу византийских веяний¹⁸⁴.

В дальнейшем эта натурфилософская концепция получила широкое распространение в восточнославянском регионе, играя во многих переводных и оригинальных трактатах и сборниках роль топики.

Под влиянием учения о стихиях находились вопросы генезиса человека, астрономо-астрологические представления и средневековая метеорология. Древнерусский литературный памятник Толковая Палея (XIII в.), продолжая древнегреческую и эллинистическую традицию символического истолкования «четверицы», восходящей к числу мировых стихий, содержал мысль об уподоблении четырех основных возрастов человека четырем временам года и четырем фазам Луны¹⁸⁵. Символический аналог отрочества – весна и новолуние; юности – лето и первая четверть Луны; зрелости – осень и полнолуние; старости – зима и последняя четверть Луны. В «Диоптре», принадлежащей перу византийского мыслителя XI в. Филиппа Пустынника (первые переводы на церковнославянский язык из числа сохранившихся до нашего времени датируются XIV в.), проводится символическая параллель: четыре стихии – четыре жидкости (влаги) в человеческом организме, и т.д.¹⁸⁶.

Учение о параллелизме микрокосмоса и макрокосмоса, будучи одной из древнейших натурфилософских концепций, составляло общую основу для самых различных направлений античной мысли. Идея человека как микрокосмоса, отражающего в себе Универсум, обнаруживает себя в греческой патристике, в трудах Боэция, Иоанна Скота Эриугены, в популярной в восточнославянском мире статье «Галиново на Епократа», а также в апокрифической литературе.

На Западе учение о четырех стихиях было воспринято Августином. Обретая новый облик под воздействием религиозно-монотеистического принципа креационизма, оно оставалось фундаментом физической теории до XVII в. Усвоение натурфилософской концепции элементов стало важной страницей западноевропейской схоластической философии: ее использовал в «Физическом ключе» немецкий католический философ и богослов XII в. Гонорий Отенский, родоначальник онтологического доказательства существования Бога Ансельм Кентерберийский, создатель грандиозного теолого-философского синтеза позднего Средневековья Фома Аквинский и другие авторитеты европейской философской и богословской мысли. Концепция тождества «малой» и «большой» Вселенной была важнейшей идеей ренессансной натурфилософии от новой антропологии Пико делла Мирандолы до пантеистической онтологии Николая Кузанского.

¹⁸⁴ См.: Громов М.Н. Античное учение о четырех стихиях в Древней Руси // Вестник МГУ. Сер. 7: Философия. 1981. № 2. С. 66–73.

¹⁸⁵ См.: Соколов М.В. Очерки истории психологических воззрений в России в XI–XVIII веках. М., 1963. С. 105–107.

¹⁸⁶ Там же. С. 184–187.

К учению о четырех элементах обращался в своем философском курсе «Сочинение о всей философии» киево-могилянский учитель Симеона Полоцкого Иннокентий Гизель¹⁸⁷.

Учение о четырех стихиях стало предметом беседы ведущих московских богословов и ученых – Симеона Полоцкого, Паисия Лигарида, Николая Спафария и Епифания Славинецкого, она состоялась 12 ноября 1671 г.¹⁸⁸ Этой концепции посвящена проповедь «Слово в день святых и славных великомученицы Ирины» в московском сборнике Симеона «Вечеря душевная»¹⁸⁹.

В раннем наследии мыслителя к стихотворной иллюстрации концепции древности о взаимосвязи микрокосмоса и макрокосмоса тесно примыкают поэтические фрагменты, которыми Симеон вводил читателя в мир учения не менее далекого прошлого – идеи о сверхъестественном влиянии небесных светил на жизнь людей. Это такие произведения писателя, как «*Miesiące 12 następują*» (Следуют 12 месяцев), «*4 przemagające complexie*» (4 преобладающих темперамента) и «*Siedmiu planet znaki u ich operacie następują*» (Знаки семи планет и характер их воздействия).

Уже в эпоху эллинизма возникла традиция соотносить буквы с планетами и знаками Зодиака¹⁹⁰. Идее алфавита – символа телесного микрокосма и астрального макрокосма суждена была долгая жизнь. На рубеже Античности и Средневековья поэтическое творчество создало образ небес как текста, читаемого астрологом. На представлении об аналогии микрокосмоса и макрокосмоса покоится вся символика Средневековья: созерцание земного мира должно было раскрыть человеку трансцендентный мир высших сущностей. Пифагорейско-платонический мотив законосообразности мироздания и неоплатонические представления о пути восхождения к богопознанию от зримого к незримому по иерархической лестнице аналогий, усвоенные и развитые пс.-Дионисием Ареопагитом, играли важную роль в умозрительных построениях «высокой» культуры Средних веков. Однако последовательный параллелизм микрокосмоса и макрокосмоса нередко приводил к отождествлению Бога и мира. Поэтому официальная теология Средневековья объявила магию и астрологию сферой господства Зла и стремилась изгнать их за пределы Божественного миропорядка.

Новую мировоззренческую окрашенность получили традиционные астрологические воззрения в эпоху Возрождения. В своих произведениях Пико дела Мирандола проповедовал о постижении сугубо природных тайн, а Пьетро Помпонаци утверждал натуралистическое истолкование Фатума, расцениваемого им выше Божественного Провидения¹⁹¹.

В философском курсе Иннокентия Гизеля нашли свое отражение свойственные барокко осознание уникальности человеческой личности, представления о

¹⁸⁷ См.: Стратий Я.М. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII века. С. 44–48.

¹⁸⁸ См.: Голубев И.Ф. Встреча Симеона Полоцкого, Епифания Славинецкого и Паисия Лигарида с Николаем Спафарием и их беседа // ТОДРЛ. Т. 26. 1971. С. 294–301.

¹⁸⁹ См.: Полоцкий Симеон. Вечеря душевная. М., 1683. 318–328.

¹⁹⁰ См.: Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 207–208.

¹⁹¹ См.: Соколов В.В. Европейская философия XV–XVIII веков. С. 38–39; 70–71.

значении внутренней жизни индивидуума, идеи о повышении роли воспитания и образования человека: «Звезды не являются единственной причиной темперамента, ибо [на его формирование] в наибольшей степени влияют естественные способности родителей и местные условия»¹⁹².

Произведения Симеона, посвященные астрологической тематике, продолжают, по выражению И.П. Еремина, «стихотворный парад вещей». Поэтическая «коллекция» Симеона пронизана духом барочного экзотизма и стремлением к универсальному знанию. Важным компонентом декоративно-орнаментального характера стиля поэта выступает зодиакальная и звездная эмблематика. Однако «чистая» образность «астрологического» цикла Симеона, подобно миру вещей в стихотворении «4 części dnia» (4 части дня)¹⁹³, мнимая.

Эмблематическое мышление писателя неизменно сохраняет связь с дидактикой в самых различных жанрах его поэтического творчества – в панегириках, в лирике, в зодиакуме, в генитлиаконе (стихи на рождение с пророческим предсказанием, основанным на астрологических расчетах), в гороскопиуме (стихотворное предсказание будущего человека или государства). Иначе говоря, мыслитель видел в природе символ Бога и все ее явления воспринимал не непосредственно, а как материал для иносказания или морального поучения.

Просветительские устремления Симеона сказались во многих его произведениях. Это и стихотворная аллегория на тему одноименного фрагмента из «Метаморфоз» Овидия «4 świata wieku» (4 эпохи)¹⁹⁴. Это и «8 dziwów świata» (8 чудес света)¹⁹⁵, где поэт дает перечисление наиболее прославленных достопримечательностей древних культур (пирамид, Фаросского маяка, статуи Зевса, Колосса Родосского, храма Артемиды в Эфесе, Галикарнасского мавзолея, садов Семирамиды, Колизея). Это и перенасыщенное мифологическими образами стихотворение «Rzemiosła rzędne, a uczciwe» (Ремесла строптивы, но достойны уважения)¹⁹⁶. Это и отразившая тяготение искусства барокко к экстремальным ситуациям поэтическая зарисовка «Nowoznalezione rzeczy» (Новооткрытия)¹⁹⁷. В этом произведении образность, заимствуемая из самых разных источников – из языческой мифологии, античной литературы, Библии, истории Древнего мира и средневековой Европы, служит единой риторической цели и как бы уравнивается. В этих типичных образцах барочной экзотики творческое мышление Симеона созвучно теоретическим постулатам киево-могилянских учебников поэтики, предписывавшим адептам барочного искусства сочетать в своих произведениях моралистику с развлекательностью¹⁹⁸.

¹⁹² Цит. по: *Стратий Я.М.* Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII века. С. 131.

¹⁹³ *Полоцкий Симеон.* Вирши. С. 110–111.

¹⁹⁴ Там же. С. 113–115.

¹⁹⁵ Там же. С. 123–127.

¹⁹⁶ Там же. С. 131–132.

¹⁹⁷ Там же. С. 101–102, 107–108.

¹⁹⁸ См.: *Пушкарев Л.Н.* Общественно-политическая мысль России, вторая половина XVII века: очерки истории. С. 190.

Так поэтическое мышление Симеона Полоцкого, следуя ортодоксальным положениям «богооткровенной теологии» в представлениях о высшем существе, в сфере познания обнаружило влияние принципов научной гносеологии современной ему эпохи. Небывалое расширение умственного горизонта человеческой личности отвечало стремлению эпохи барокко прорваться за рамки эмпирического познания к глубокому символическому постижению мира. Этот духовный порыв порождал противоречивый контакт, взаимодействие и взаимовлияние различных культурных традиций, парадоксальное приведение к единству многообразных религиозных устремлений, идейно-философских ориентаций и литературных вкусов (барокко Контрреформации, протестантское барокко, «барочный гуманизм», «фольклорное» барокко), наконец, контрастирующее совмещение противоположных явлений в мировоззрении одной творческой личности.

Этика. Общественно-политические воззрения

Открывающаяся глазам читателя картина нравственно-этических представлений Симеона Полоцкого преисполнена внутренних конфликтов и противоречий.

Эпоха раннего барокко, объятая трагическим ощущением зыбкости, запутанности и нелепости человеческого существования, возрождает и обновляет аскетический императив христианства. На востоке Европы киево-могилянские ученые, обращаясь к концепциям западноевропейского и польского барокко о суете сует всего сущего, о его призрачности и иллюзорности, стремились соотносить эти идеи с православной традицией. Этическая и идеологическая умеренность зрелой Контрреформации, христианский оптимизм иезуитов, провозглашение ими блестящей перспективы для грешников в день Страшного суда были духовно близки православному богословию, никогда не признававшему единственно возможным монашеский путь к спасению¹⁹⁹.

Белорусский поэт, обращаясь к излюбленным темам искусства барокко – «Vanitas» (Суета) и «Memento mori» (Помни о смерти), обнаружил стремление к спокойствию, созерцательности, к согласованию канонов западноевропейского барокко и православного учения в изображении смерти.

Введение натуралистических деталей в художественную ткань служило поэту вовсе не для того, чтобы наполнить страхом и содроганием мятущиеся умы читателей и слушателей, потрясенных превратностями бытия своей эпохи. Главная цель поэта – примирить их с бурной и переменчивой действительностью, разрешить жизненные конфликты и настроения ужаса перед смертью на основе традиционно-христианского отношения к ней, связанного в православии с темой покаяния и душевного спасения:

Из человека – червь, немой из проповедника получается, –
Не с амвона уж он возглашает – из гроба, в котором гниет:
Мои уста молча провозглашают,
Что обычно из человека червь получается.

¹⁹⁹ См.: Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. С. 33–37.

Я уж об этом говорил, то же и тебе будет,
Читатель, когда в гроб тебя положат.
Помоги мне молитвами, другие тебе помогут,
Чтоб неба достиг ты этим путем смерти²⁰⁰.

Игра контрастами, стремление к аффектам, переплетение средств художественной экспрессии, соседствующие с грустью сознания тленности и скоротечности земной жизни, с мотивами смертного безобразия и загробных ужасов, не являются у Симеона самодовлеющими. Он развивал их под знаком религиозно-дидактической разработки темы, подчиненной задаче поиска путей души человека к Богу. Его произведения о смерти пронизаны традиционным православным настроением, берущим свои истоки в раннехристианской идее о восстановлении на исходе мира в первозданном совершенстве всего сотворенного Универсума:

Я здесь лежу, который на амвоне стоял
Вчера и на смерть очень сетовал.
Грешил я, ибо не так она сурова,
Как о ней обычно люди говорят:
Правда, что морит, но – тело, а не душу,
Которую она скорее оживляет, признать это я должен.
К Богу душу отсылает, а убогое тело
Гноит, чтобы бессмертие оно получило.
Не бойся ее, – греха остерегайся,
Как к празднику, к смертному гробу готовься,
Он бедам, нищете и беспокойствам конец положит.
Смерть есть начало награды всякой добродетели.
А мне за совет помогай молитвой,
Чтоб другие также поддержали и твою душу²⁰¹.

В стихотворении «*Widok żywota ludzkiego*» (Картина человеческой жизни)²⁰² Симеон ввел в свой поэтический арсенал не только популярное барочное понимание судьбы человеческой как странствия от колыбели к могиле, но и унаследованную христианством от Античности мысль о периодизации индивидуального развития человека²⁰³. В произведении «*Piosnka o śmierci*» (Песенка о смерти)²⁰⁴ тема «*Vanitas*» и близкие ей по духу «танцы смерти» сопряжены с социальной сатирой:

Знаешь, придет Енох из райских кущей,
Чтобы заплатили тот долг смертный:
Из королей ли кто происходит или из простых людей,
с этого света всяк выманится.

Снимет короны, с престола ссадит,
Вырвет скипетр смерть, в гроб сведет.

²⁰⁰ Полоцкий Симеон. Вирши. С. 157.

²⁰¹ Там же. С. 157.

²⁰² Там же. С. 132–134.

²⁰³ См.: Герье В.И. Блаженный Августин. М., 1910. С. 420–421.

²⁰⁴ Полоцкий Симеон. Вирши. С. 148–152.

На три локтя уходит в нем в землю
королевский род.
Что ж более, чем нищие, получите вы,
Которые королевствами и миром владеете:
В ту же землю пойдешь, тот же червь в тело
вопьется смело ²⁰⁵.

Дидактическая поэзия Симеона Полоцкого, представленная такими стихотворениями, как «*Złe poswari*» (Злые раздоры)²⁰⁶, «Лекарство на гжэхы»²⁰⁷, «Око»²⁰⁸, «Язык»²⁰⁹, «*Usty mię chwala, a serce ich daleko ode mnie!*» (Устами меня хвалят, а сердце их далеко от меня!)²¹⁰, «*Na leniwca*» (На лентяя)²¹¹, «*Na pijanice*» (На пьяницу)²¹², «*Na grzesznika*» (На грешника)²¹³ и другими, сочетает эстетические принципы западноевропейского барокко – метафоризм, смешение языческих и христианских мотивов, пристрастие к учености, экзотике и натуралистической описательности – со сдерживающим влиянием православной традиции. Стихотворения этой группы лишены крайностей и экстремизма европейского барокко, выражавших умонастроения духовного смятения человека Запада, нередко ощущавшего себя лишь одиноким странником на этой брэнной, жалкой земле.

Теоцентризм Симеона вовсе не исключает человека из сферы внимания поэта, а его порыв в потустороннее не принимает мятежного, экзальтированного и экстатического характера. Многие нравоучительные произведения Симеона представляют собой своеобразный поэтический «свод» грехов и пороков, способных лишить человека гарантии спасения и надежды на Бога. Однако описание поэтом человеческих слабостей и поползновений греховной плоти пронизано настроением умеренной снисходительности и нередко завершается примирительным моралистическим поучением и благочестивым назиданием в духе традиционного христианского идеала.

Ряд стихотворных психологических миниатюр Симеона Полоцкого содержит анализ внутренней жизни человека. Они призывают читателя к раскрытию своего духовно-психологического мира, к усвоению им определенных правил социального бытия («ничего слишком»), к разумной мотивации собственных поступков. В духе гуманистической идеи достоинства и морального совершенствования человека поэт важнейшим условием подлинно нравственного поведения провозглашал знание.

²⁰⁵ Там же. С. 151.

²⁰⁶ РГАДА. Синод. собр. Ф. 381. № 1800. Л. 116.

²⁰⁷ Полоцкий Симеон. Вирши. С. 85–86.

²⁰⁸ РГАДА. Синод. собр. Ф. 381. № 1800. Л. 113.

²⁰⁹ Там же.

²¹⁰ Полоцкий Симеон. Вирши. С. 189–190.

²¹¹ Там же. С. 97–98.

²¹² Там же. 98–99.

²¹³ Там же. С. 100.

Вслед за Э. Роттердамским, А. Воланом и другими мыслителями эпохи Возрождения Симеон в стихотворениях «Czystości strożow 6» (6 стражей чистоты)²¹⁴ и «Prętkość na złe» (Готовность ко злу)²¹⁵ высказывался за умеренность во всем – в пище, в развлечениях, в одежде, в проявлении чувств, в светских беседах, в действиях, заключая свои психологические наблюдения в оболочку барочной моралистики.

Гуманисты полагали, что духовное самоуглубление и устремленность к знанию позволяют личностному разуму отделить благородные страсти, возвышающие человека, от низменных – алчности, зависти, глупости, опускающих его до животного состояния и порождающих трагические социальные катаклизмы. Первопричиной всех бед и зол называл войну Эразм Роттердамский. Страстно и убедительно писал о своем отвращении к жестоким военным конфликтам Николай Гусовский. С осуждением бессмысленных кровопролитий выступал Симон Будный.

Мысль о желанности мира в атмосфере непрерывных войн, раздиравших Европу в XVII в., высказал Симеон в стихотворении «Odmiany wszech rzeczy ludzkich» (Перемены всех дел человеческих)²¹⁶:

С глупостью смешанная гордыня зависть порождает,
Чужому благополучию таковая немалый вред наносит,
Сердцеедка ж зависть счастью
Ссоры, войны, гнев порождает и всякое зло.
Дочери войны – огонь, грабеж,
Нужда, убожество, нищенство от голода²¹⁷.

В XVI–XVII вв. в православном ареале Великого княжества Литовского движение обновления развивало педагогические идеи, направленные на воспитание всесторонне развитой, самостоятельно мыслящей, высокоморальной личности. В противовес средневековому идеалу человека, пронизанному духом аскетизма и этического ригоризма, Ф. Скорина выдвигал идеал земной, идеальной интеллектуально-нравственной личности. В московском сборнике проповедей «Вечеря душевная» Симеон Полоцкий лаконично сформулировал главную цель своей жизни: сформировать «совершенного человека, на всякое дело уготованного»²¹⁸.

В вопросах обучения и воспитания Симеон следовал традициям европейской педагогической мысли. Это и мысль Платона об уподоблении сердца юных воску, и образ молодого, легко гнущегося деревца в «Великой дидактике» Я.-А. Коменского. Не оставил Симеон без внимания и идею педагогических произведений Э. Роттердамского «Речь о достойном воспитании детей для добродетели и наук...» и «О приличии детских нравов». Она гласила, что природная одаренность без должного воспитания и образования не может вознести человека к высотам интеллектуально-

²¹⁴ Там же. С. 118–120.

²¹⁵ Там же. С. 194–195.

²¹⁶ Там же. С. 88–89.

²¹⁷ Там же. С. 89.

²¹⁸ Полоцкий Симеон. Вечеря душевная. Л. 55–56.

го и морального совершенства²¹⁹. В стихотворении «Początkowi zabiegaj» (Старайся пресечь вначале)²²⁰ Симеон вслед за Гуарино, Фельтре, Вивесом проповедовал гуманистическую идею о том, что восхождение на вершину совершенства начинается в раннем детстве:

Всякое злое дело в корне упреждай,
Чтоб не выросло оно, прилежно старайся.
Болезнь сразу легко вылечивается,
Трудно ее лечить, когда уже распространится.
Молодые звери к людям привыкают,
Старые же до смерти дикость свою сохраняют.
Розгу молоденькую, как хочешь направишь,
Древа же старого уже не выпрямишь.
<...>
Вздувай дитяти, пока еще молодо,
Спину, если хочешь иметь из него прок.
Мысли также скверные, когда в ком затаятся,
Пусть отнюдь в голове не задержатся,
Ибо, если в слово вратут, в дело потом
Войдут так, не избудешь их и с трудом²²¹.

Другая сторона просветительства Симеона обращена к гуманистическому пониманию благородства. Оно гласило, что подлинное благородство дано человеку не его принадлежностью к определенной семье, сословию, корпорации, а зависит от интеллекта, собственных деяний и нравственных добродетелей личности. В стихотворении «Nobilitas rara» (Благородство редкостно)²²² поэт говорит о трех степенях благородства. Первая связана с божественным статусом человека, удостоенного «образа и подобия Божия» по праву происхождения от праотца Адама, вторая – с принадлежностью к аристократическому роду. Но способ, позволяющий достичь высшей, третьей степени человеческого «благородства», «на достойных личных поступках основан».

В эпоху барокко в стенах православных духовных школ и иезуитских коллегий Великого княжества Литовского гостили не только идеи гуманизма, но и дух религиозной Реформации.

Проповедь идеалов христианства библейских времен особенно ощутима в стихотворении Симеона «Czasu odmiana u różność» (Переменчивость и многообразии времени)²²³, где персонажи античной мифологии, древней истории и библейские герои составляют единую условно-аллегорическую образность, венчаемую символом «Воз жизни»:

²¹⁹ См.: Елеонская А.С. Русская публицистика второй половины XVII века. М., 1978. С. 172.

²²⁰ Полоцкий Симеон. Вирши. С. 134–135.

²²¹ Там же. С. 135.

²²² Там же. С. 91–92.

²²³ Там же. С. 174–178.

А когда уж настанет последний день света,
Тогда злым и добрым воздается плата:
Надменные богачи, завистливый военный
Пойдут на погибель в вечную геенну,
Убожество же, мир и смиренность –
На вечное наслаждение в райскую обитель ²²⁴.

Эта же тема находит свое воплощение в стихотворении «*Szczęście bogaczy orłakane*» (Счастье богачей плачевно) ²²⁵. Облику знатных и богатых представителей аристократии, ведущих роскошную и праздную жизнь, здесь противопоставлен образ бюргера – носителя новых, раннебуржуазных добродетелей.

Протестанты оставались верными детьми христианства. Они провозглашали смирение перед Богом, суровую мораль и строжайшее благочестие. Но традиционные нравственные ценности сочетались у них с проповедью трудолюбия, расчетливости, жизненной непритязательности, объединяемых императивом «молись и работай». На волне барокко заря капитализма осветила и восток Европы:

Орел, своих уже оперившихся детей
Призывая к полету, летает пред ними.
Так и природа с материнским молоком
К какому-либо из ремесел приручает человека.
Где страх есть Божий, там старательность с трудом сопрягает.
И есть крепкая надежда, что такой человек приобретет
Ремесло, мудрость, наживет добра,
Ибо старательным трудом всего достичь можно.
Надежда влечет, вера повелевает
Тому, кто в миру до пота трудится,
Чтоб прежде искал он Божьего Царства,
Если что хочет иметь по справедливости его.
Когда кто старание в работе приложит,
Наверно получит дар Божий – пищу,
А когда себя до пота тяжело утрудит,
Пожалуй, Бог с неба и одеянием его приукрасит.
Старательность и труды увенчиваются раем.
Аппетит, здоровье, сила, спокойствие их сопровождают ²²⁶.

Проблеме осмысления общественно-политической жизни посвящена фантастическая притча Симеона Полоцкого «*Wzgarda godności u czci pragnienie*» (Презрение достоинства и желание почета) ²²⁷. В образной художественной форме поэт нарисовал облик и действия правителя, не только поправшего все нормы христианской морали, но и отринувшего человеческую нравственность вообще. Безграничное властолюбие деспота принуждает его применять в отношении других людей

²²⁴ Там же. С. 177.

²²⁵ Там же. С. 95–96.

²²⁶ Там же. С. 96–97.

²²⁷ Там же. С. 159–169.

любые средства – насилие, обман, убийства. Правление жестокого властителя превращает жизнь подданных в тягостный, мертвящий, абсурдный кошмар:

Только тот алчно стремится к высокому званию,
Кто подобен негодной Крушине:
Подлый по рождению, подлейший по творимому им злу,
Претящий Богу шипами своего бесчестия;
Беспользней для Бога и мира,
Готовый принять большие чины,
Которых добившись, ах, становится вздорным
Тираном, извергом, развратным безбожником.
Трудно к нему подступиться из-за его сильной спеси,
Как к Крушине из-за колючих ее шипов.
А какая подданным польза от него? –
Страх, боязнь, раны от злого тирана.
О Боге он забывает, о славе не радует,
На небо плюет, ада не страшится,
У низших подданных права отнимает,
Попирает свободы, что хочет, то и творит.
Ничто ему справедливость, здравых советов не слушает;
Смерть ли, Страшный суд кто вспомнит, тот трубит впустую, –
Всех он погубит и сам погибнет
Как искра, город спалив, угаснет²²⁸.

Европейская традиция тираноборчества берет свое начало в античной культуре. Новый духовный импульс она обрела в историософской доктрине Августина²²⁹. В эпоху глубокого Средневековья теоретическое оправдание тираноубийства заняло особое место в политической концепции Иоанна Солсберийского²³⁰.

В древнерусской культуре положение о том, что подданные приобретают право на сопротивление «злочестивому царю», впервые сформулировал Иосиф Волоцкий²³¹. Блестящие страницы в летопись средневекового тираноборчества вписал Андрей Курбский. В труде «Временник» Иван Тимофеев осудил тираническое правление Ивана IV и признал за народом право на оказание сопротивления «злонамеренной» власти. В лекционных курсах Иосифа Кононовича-Горбацкого и Иннокентия Гизеля говорилось о том, что народ имеет право свергнуть монарха, если он нарушил условия договора²³².

Картина разложения личности тирана резко контрастирует у Симеона Полоцкого с нарисованным им обликом гуманиста. Любитель «словесности» погру-

²²⁸ Там же. С. 168.

²²⁹ См.: Соколов В.В. Средневековая философия. С. 76–84.

²³⁰ Там же. С. 169–182.

²³¹ См.: Золотухина Н.М. Развитие русской средневековой политико-правовой мысли. М., 1985. С. 49–50, 143–157.

²³² См.: Ничик В.М. Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII века. С. 228.

жен в разгадывание книжных таинств в тишине кабинета и превыше всех земных благ ценит углубленную религиозно-философскую медитацию:

Противоположны поступки благочестивых людей,
Как Олива, миру пользу приносящих;
Такие, как только могут, почестей избегают,
Хотя за такими они сами гоняются;
Закрыты врата у таких пред высокими званиями,
Не открываются никакими хитростями.
Знают они, что, как дым, чем выше вздымается,
Тем больше развеян бывает, так и почести,
Или как пузырь, чем больше надуетя,
Тем быстрее лопаются, так же легко – и почесть.
Кто плодами добродетелей Фиговому древу,
Сладчайшему из всех, может быть равен,
И тот избегает должностей высоких,
Не размахивает на пиру крыльями широких одежд,
Не настаивает на первом месте в заседании,
Не хочет быть называем ученым в науке,
Ничто ему титул, высшие церковные чины – пустяк,
Не борется он за митры, за поставление в высокий сан:
Спокойный уголок ему рай заменяет,
В котором падения он ничуть не страшится²³³.

Но идея созерцания не связана у поэта с религиозным отшельничеством, направленным на пассивное восприятие интеллектуальных даров высшего мира. В духе ренессансной мысли Симеон воспевал творческую деятельность человека, превозносил мудрость устремленной во имя свободного и бескорыстного поиска истины личности:

Кто тогда, мудрый, почестей не порицает
И всячески от них не отстранится,
По примеру Фиги, которая отказалась,
Когда ее упрашивали царствовать?
Кто также Виноградной лозе подобен,
Грозди мудрости Божественной в сердце рождающий,
Чьи уста мудрость изливают
Как грозди, что сок из себя исторгают;
Не захочет такой от своей отказаться сладости,
Хотя бы и для обретения почестей от высоких чинов,
Ибо по сравнению с ней любые сокровища одинаково пусты,
Дальше от неба, чем правда мудрости.
Мудрость неомраченная, приятная, веселая,
Всякие блага ей во всем подчиняются²³⁴.

²³³ Полоцкий Симеон. Вирши. С. 167.

²³⁴ Там же. С. 167–168.

В стихотворении «Фронн истинны, еже есть о ближайшем судии беседование избранными некими образы судебными, на меди прехитростне и преизрядне нарезаными изъяснен»²³⁵ Симеон продолжил политическую линию, намеченную Максимом Греком, И. Пересветовым, А. Курбским, А. Воланом, автором «Разговора поляка с литвином». Он выступал как сторонник централизованного государства с единой суверенной властью царя. Но власть государя не абсолютна. Она ограничена советом и законом:

Солнце едино весь мир озаряет,
Бог превыспрь небо един обладает:
Тако во царстве един имать быти
Царь, вся ему же достоит правити.
Обаче в помощ трудов нестерпимых,
Да имать совет муж благочестивых²³⁶.

В описании тирана Симеон Полоцкий следовал традиции православной историографии: в размышлениях о брэнности бесчеловечный правитель чаще всего был олицетворен в образе Александра Македонского. Тирания, как полагал поэт, происходит из доктрины неограниченности царской власти:

Царь Александр наипаче вславился,
Яко брегл правды, выну в ней глумися,
Уст не отверзя, даже обем вняше
Странам, лица взор всячески отъяше.
Важдушю убо даяше едино
Ухо, вожденну соблюдаше ино.
Заткнув перстом си. Кто, не слушав, судит,
И правит, судя, – против правды блудит²³⁷.

Но политико-юридические идеи мыслителя не разрывали уз, соединявших его со взглядами Средневековья на природу государства и власти. Положительное законодательство Симеон не отделял от установленного свыше. Сохранял он и традиционную мотивировку ответственности за благо подданных, необходимости законосообразности правления – страх Божественного возмездия. Однако сквозь оболочку теологической мысли здесь прорастала гуманистическая идея идеального государя, стремящегося к благу и уважению подданных, ревностного поборника законов и справедливости. В духе воззрений Ф. Скорины, А. Волана, А. Олизаровского, предъявлявших высокие требования к личным качествам судей, Симеон рисовал картину истинного правления монарха. Идеальный государь царствует с опорой на совет, состоящий из людей, исповедующих высокие моральные принципы – гуманность, честность, бескорыстие:

Нет лепо молбам правду попирати,

²³⁵ Там же. С. 22–25.

²³⁶ Там же. С. 25.

²³⁷ Там же. С. 24.

Колми за злато истинну продати;
Страсть, дружбу, вражду забыть подобает,
Кто правосудство соблудности желает.
Судии дело правила вершится,
Пучину дела всяк им да судится.
Убо прилежно аще рассмотренно
Дело, да будет абие вершенно.
Несть же лет винна казни звободити,
Ко лжи же паче безвинна казнити.
Царю леть вящше, может бо простити,
Обаче не все и живот дарствити²³⁸.

Воспитательно-педагогическая, нравственная и общественно-политическая мысль Симеона Полоцкого проповедовала пафос обновления, провозглашала поворот к светскому типу культуры, связанному с утверждением гуманистических идей совершенствования человека и общества, с идеей служения общему благу, просветительством. Это ставит его в ряд наиболее ярких, талантливых и оригинальных продолжателей киево-могилянского культурно-просветительского движения.

Концепция просвещенного абсолютизма. Философия истории

Приход барокко в Россию вызвал глубокое изменение его культурного облика. В отличие от западноевропейского аналога русский вариант не был всеобъемлющим «стилем эпохи», а являлся одним из стилевых направлений, отражавших официальную идеологию развивавшегося российского абсолютизма.

Уже раннее творчество белорусского мыслителя служит, пользуясь словами А.Н. Робинсона, «надежным показателем идеологической чуткости Симеона, начавшего осваивать ранее ему неизвестную, но для России традиционную (с XV в.) феодальную психологию религиозно-национальной исключительности, яснее всего выраженную концепцией Москвы – «третьего Рима» – как единственной и вечной евразийской наследницы двух величайших европейско-азиатских империй – Римской и Византийской»²³⁹. Столкновение форм книжного барокко, усвоенного поэтом на родине, с традиционализмом московской официальной культуры рождало в творчестве Симеона идеологический синтез, совмещавший черты архаической церковнославянской репрезентативности, топики византизма, элементы средневековой, ренессансной и барочной отечественной и западной культур.

Русское барокко, обязанное своим рождением белорусскому мыслителю, отличалось от своего западноевропейского прообраза рядом специфических черт, проистекавших из особенностей исторического пути Московского государства.

XVII в. в историю России вошел как период заката Средневековья. В его лоне начала вызревать культура Нового времени, стал формироваться стиль мышления грядущей эпохи. На рубеже столетий тяжелейший кризис, потрясший Русское го-

²³⁸ Там же. С. 24–25.

²³⁹ Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. С. 22.

сударство, повлек за собой падение авторитета царской власти, династические неурядицы, интервенцию, острые социальные коллизии. Смута ускорила начавшийся еще в правление Бориса Годунова процесс смены культурных ориентиров²⁴⁰. Видоизменение унаследованной от Средневековья культурной системы сопровождалось существенным ослаблением многовекового влияния Константинополя и Балкан, ростом духовных контактов с другими славянскими народами и странами Запада.

В глазах творцов имперской теологии, вдохновляемых идеей сопряжения в единую систему правоверия христианской доктрины универсальной Церкви и цезаристской концепции мировой священной державы, земной мир утрачивал свою самодовлеющую ценность и оказывался соотнесенным с миром небесным²⁴¹. Согласно учению пс.-Дионисия Ареопагита, зримый мир находится в гармонии со своим архетипом – миром высших сущностей. Дуализм представлений корпуса «Ареопагитик», резко расчленявший мир на полярные пары противоположностей, переплетается у ранневизантийского мыслителя с тезисом о неполноте соответствия между образом и первообразом, связанным с идеей мировой лестницы. Весь мир представлен автором «ареопагитического корпуса» как иерархически организованное целое, сходное скорее всего с той достигавшей неба лестницей, которая привиделась библейскому Иакову и впоследствии стала символом нисхождения от «пресветлого мрака», единого Бога, до абсолютной тьмы материального мира и восхождения души в небеса. Господь создал небесную иерархию и непосредственно продолжающую ее земную иерархию, распределив функции между ангелами и людьми и установив священные ранги на небе и на земле. Предметный, преходящий, «тленный» мир – иллюзорен по отношению к сверхчувственному бытию, реальные вещи – лишь смутные отражения Божественной истины. Смертные низшие существа располагаются на различных ступенях мировой лестницы в зависимости от степени своего совершенства и получают Божественный свет только через посредство бессмертных высших. Ангельская иерархия Серафимов, Херувимов и Престолов, Господств, Сил и Властей, Начал, Архангелов и Ангелов стала прообразом земной феодальной иерархии. Отсюда сильнейшее влияние и большая популярность псевдо-Дионисиевой философии мирового строя в последующие века не только на византийском Востоке, но и на латинском Западе и титул ее творца – «Иерархический доктор».

Культурно-исторические и политические основания взглядов Симеона на природу государства и власти, в достаточной мере связанные с традицией «третьеромизма», развивались под знаком центральной идеи христианской эсхатологии, делящей завершение истории на «первое» и «второе» пришествия Христа. «Промежуток... между тайным преодолением мира и явным концом мира, образовавшийся зазор между “невидимым” и “видимым”, между смыслом и фактом – вот идейная предпосылка для репрезентативно-символического представительства христиан-

²⁴⁰ См.: Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 12–13.

²⁴¹ См.: Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 109–128.

ского автократора как государя “последних времен”²⁴², – считал Аверинцев. Вся христианская философия Средневековья в значительной части покоится на фундаменте, заложенном ранневизантийской культурой. Ее духовная ипостась возникла в результате примирения идеи Церкви и идеи империи, библейской веры и греческого рационализма, столкновения и синтеза циклизма языческого сознания и линейности в сознании христианина, «Афин и Иерусалима»: «Еллин, Израиль на тым то камени, Яко две стены, вечну суть злучени. Естества также злучают се двое – Бог з человеком, чудо то новое»²⁴³, – писал Симеон в стихотворении «Стихи на Рождество Христово».

В раннем панегирическом цикле сознание мыслителя пронизано двойственностью восприятия времени. События земной истории, «тленного», скоротечного материально-человеческого мира проходят на фоне решающих для судеб Вселенной событий Священной истории – сотворения мира, Рождества и Страстей Христовых, вплетаются в них, обретая перед лицом всемирно-исторической драмы новый, высший и сакраментальный смысл.

В основу своих рассуждений Симеон, продолжая традиции византийско-русской православной концепции государства, положил принцип Божественного происхождения царской власти. Алексей Михайлович – главная теократическая фигура, представитель и исполнитель Промысла верховного Владыки:

Светло солнце весь мир просвещает,
Егда от кроля Хрыста тма истае.
Мрак бо без солнца ы тма превелика
В мире без Хрыста – Богочеловека,
Иже в подземны сниде духом страны,
Биен ы распят, тернием венчаны,
Нине же венцем славы украшены,
Восходит, яко солнце просвещены.
И мир своими исполни лучами.
Восприял царство над всеми странами.
В его же свете цару Алексею,
Сияй пресветло над землею всею
И ты, бо солнце от истинна солнца.
Дань света ради в стран премногих конца.
Светиш повсюду, где солнце сияет.
Царствуй над страны, яе Бог вручает²⁴⁴.

В декламациях «Wierszy na szczęśliwy powrot cara jego miłości z pod Rygi» (Стихи на счастливое возвращение его милости царя из-под Риги)²⁴⁵, «Витане бо-голюбивого епископа Калиста Полоцкого ы Витебского од детей школы брацкое

²⁴² Там же. С. 118.

²⁴³ Полоцкий Симеон. Вирши. С. 46.

²⁴⁴ РГАДА. Синод. собр. Ф. 381. № 1800. Л. 45об.

²⁴⁵ Полоцкий Симеон. Вирши. С. 33–38.

Богоявленское мовеное пры вьезде его милости до Полоцка А° 1657, июня 22»²⁴⁶ и других Симеон использовал оппозицию «свет – тьма». В традициях пс.-Дионисия мыслитель трактовал свет как универсальное начало, объединяющее свет видимый и свет духовный, благо, истину, красоту и нравственное совершенство.

На рубеже небесной и земной иерархии христианский автократор – ключевая фигура в иерархической системе, связанной с доминантной средневековой идеей восхождения и нисхождения:

Лествица древля Яковом виденна
З Голгофы к небу ест приставленна.
И Бог возлесе на ней, воспряяти
Готов хотящих в небо шествовати.
Сего ты пути усердный рачитель,
Цару пресветлый, ы верный хранитель ²⁴⁷.

Божественные идеи среди чинов ангельской иерархии и от небесного чина к земному передаются в форме духовного света. Подобно его лучам поэтическая мысль Симеона нисходит по ступеням мировой лестницы, воздавая каждому лицу земной иерархии по его достоинству согласно иерархической «табели о рангах»:

Хрысте воскресый, ада победивый,
Смерть всеядущу крестом умертвивый,
Датель жизни, дажд светлой царыце
Много лет жыти пры Твоей деснице.
Дажд царевичу многолетствовати,
Да бы могл славу Твою разшырати.
Светлым царевнам подажд многа лета,
Да Тебе хвалят, истиннаго света.
Архиереом ы священну чыну
Дажд многа лет здравствовати выну.
Пресветлый сынклит, князи ы боляры
Блюди лет много ы разшырай дары.
Всем помощник скорый всегда буди,
Непреоборымы в лета многа блюди.
<...>
Над сими всеми храни Алексея,
В многыя веки цара Руси всея²⁴⁸.

В процессе скрещивания схоластического барокко с идеологией российского «третьеромизма» Симеон вырабатывал церемониальную форму отношения придворного поэта и монарха. Перед лицом могущественного восточного государя «вся Великия и Малыя и Белья России» писатель не мог сохранить мироощущение

²⁴⁶ Там же. С. 42–45.

²⁴⁷ РГАДА. Синод. собр. Ф. 381. № 1800. Л. 46.

²⁴⁸ Там же. Л. 48–48об.

своего недавнего относительно независимого существования в бюргерской или монашеской среде.

«Аз же раб прысны имам работати Верно ти всегда, чая благодати»²⁴⁹, – писал зачинатель русской абсолютистской традиции в «Стихах к осудару царю Алексею Михайловичу Великия и Малыя ы Белья Руси самодержцу»²⁵⁰. «Сияй светло над нами, твоими рабами»²⁵¹, – использует он ту же церемониальную форму в «Диалоге кратком о государе царевиче и великом князе Алексие Алексиевиче». «А нам, рабски ти прыпадающы, буди Отец милосердый»²⁵², – говорил Симеон в приветственной речи, произнесенной им во славу русского монарха 16 января 1660 г. во время своей первой поездки в Москву. Однако раболепие перед монархом лишь внешне сохраняло у Симеона Полоцкого связь с наследием официозной мысли византийской имперской идеологии.

В произведениях «Диалог краткий»²⁵³, «Стихи к осудару царевичу»²⁵⁴ и других мыслитель вслед за Ф. Скориной, С. Будным, Н. Гусовским, П. Могилой рисовал образ мудрого монарха, цивилизатора, радетеля о благе подданных. В форме приветствий, восхвалений, славословий Симеон стремился воздействовать на царя и придворных, поучать их, проповедовать им новые нормы, взгляды и идеалы. В этом Симеон видел путь к совершенствованию всего общества, к будущему государству просвещенного абсолютизма, к мощи и величию России:

Ничто во мире лучше, яко глава
Крепкого тела, егда умна, здрава:
Вся тамо чинна бывают строенна,
Иде же глава умом есть бодрственна.
Велие тело славная Россия,
Ты еси глава, царю велий, сия;
Глава же честным камнем венчанна,
Волею Бога на царство созданна.
Тобою тело царства окормися,
Умом и храбрством всюду прославися.
Блаженный град сей, царство все блаженно,
Яко тобою зело укрепленно.
Удобней да есть солнце состреляти,
Нежели град сей Богом хранимый взяти
Богопротивным: кто любо на тебе,
Прекрепка царя, вооружит себе!
Бог есть с тобою, с ним буди царь света;
Царствуй над людми, им же многа лета²⁵⁵.

²⁴⁹ Полоцкий Симеон. Вирши. С. 41.

²⁵⁰ Там же. С. 40–41.

²⁵¹ Там же. С. 70.

²⁵² РГАДА. Синод. собр. Ф. 381. № 1800. Л. 42об.

²⁵³ Полоцкий Симеон. Вирши. С. 66–67.

²⁵⁴ Там же. С. 42.

²⁵⁵ Еремин И.П. «Декламация» Симеона Полоцкого // ТОДРЛ. Т. 8. М.; Л., 1951. С. 361.

В панегирических произведениях Симеон использовал один из ключевых мотивов в своем творчестве – тему света. Но акцент в этих текстах он ставил не на созерцательно-духовном «прикосновении» к абсолютным первоначалам бытия, а на динамически-интеллектуальном постижении Бога.

В эпоху барокко в ряд традиционных средневековых символов – «мир – книга»; «мир – живописное полотно», «Творец мира как художник» – вошел символ «писатель как творец мира».

Русская культура XVI–XVII вв. не породила и не восприняла ни возрожденческих утопических трактатов о будто бы существующих где-то на земле либо угаснувших совершенных государствах, ни утопических проектов социальных и политических реформ эпохи барокко.

Родоначальником российской утопии барочного типа стал Симеон Полоцкий. Он продолжил и развил идеи ренессансных теоретиков М. Литвина, А. Волана, С. Будного об общественно-политическом идеале и концепцию идеального православного властителя и государства Петра Могилы.

Древнерусская историософия конец истории видела в торжестве вселенской православной империи во главе с русским царем²⁵⁶.

Но и у Симеона Полоцкого формула «Москва – Третий Рим» в различных стихотворных ипостасях путешествует из одного текста панегирических «виршей» в другой:

Солнцу Восток, Запад равне подлежат,
Даст Бог тебе, солнце, вси царем узнают²⁵⁷.
Что слава? Даст Бог, будет глава. Ким народом?
России плодом.
А к тому? Литовскому. А еще? И Полше.
Над то кому? Шведскому. А Крыму? И Рыму.
Тем буди царь всем страном, агаряном, иным
Народом дивным²⁵⁸.

Однако древнерусская историософия и философия истории Симеона Полоцкого – это «согласие в несогласии».

В понимании традиционалистов судьба христианского общества всецело предопределена Божиим Промыслом. Их идеал – вневременная, неподвижная, завершенная вселенская империя во главе с русским царем.

Тема историософии Симеона – взрыв истории, порожденный стремлением к обновлению. Его идеал – не прошлое, а будущее, не пассивное ожидание предзнаменований свыше, а стремление к активному созиданию земного человеческого бытия, не возврат к раннехристианской «соборности» «нищих духом», а движение к достижению сложной социальной гармонии:

²⁵⁶ См.: Золотухина Н.М. Развитие русской средневековой политико-правовой мысли. С. 62–63.

²⁵⁷ Полоцкий Симеон. Вирши. С. 38.

²⁵⁸ Цит. по: Хипписли А. *Carmen echicum* у Симеона Полоцкого // ТОДРЛ. Т. 29. М.; Л., 1974. С. 364.

Что в надежде о сыне царstem Алексею?
Дай Бог скипетр воспримет над всею землею.
Ким образом? През разум...²⁵⁹

Между философско-историческими концепциями древнерусских книжников и Симеона возник «пафос дистанции». Традиционная историософия исходила из идеи об идеальном предсуществовании будущей мировой православной державы. Новая историософия Симеона провозглашала идею новизны, земного устройства Царства Божия, активности и динамизма человеческой личности и общества. Традиционная историософия проповедовала религиозный messiаниззм и постоянно призывала к изоляции от чуждых национальному духу европейских веяний. Новая историософия Симеона несла в российское общество гуманистические идеалы общеевропейской культуры, науки, солидарности, парадоксально облаченные в средневековые одежды «третьеромизма».

Грядущая эпоха ярко высветила величие подвижнической просветительской деятельности Симеона Полоцкого. Пётр I был бы бесконечно одинок в своем стремлении «прорубить окно» в Европу, если бы ученики Симеона Полоцкого и его идейные преемники, вдохновленные личностью и творчеством мыслителя, не создали интеллектуальную почву реформ первого российского императора.

Образ святого. Традиции карнавальной смеховой культуры. Идеи свободомыслия

Культура барокко не была поклонницей строгих правил. Это позволяло ей без серьезного ущерба для своего классического облика сближаться со средневеково-религиозными фольклорными традициями²⁶⁰.

Барочная лирика Симеона отразила его обращение к лучшим образцам «высокой» поэзии XVII в. Но не только имена Я. Кохановского и М.К. Сарбевского вдохновляли поэта. Для его творчества важны и религиозные умонастроения «низовой», «простонародной» культуры.

В стихотворной молитве «Прилог к преподобной матери Евфросинии»²⁶¹ Симеон обращался к святой патронессе Полоцка. Лирическая тема этого произведения созвучна стремлению эпохи барокко к усилению сложного и противоречивого взаимодействия традиционного фольклорного фонда с христианством. Оно отразило процесс смыкания двух духовных «миров» в менталитете зрелого и позднего Средневековья – культовых форм и церемониалов и внецерковных и внесударственных аспектов народного мироощущения, размывания замкнутости и параллелизма развития «ученой» культуры и культуры «простецов»²⁶².

²⁵⁹ Там же. С. 363.

²⁶⁰ Мальдзіс А.І. На скрыжаванні славянскіх традыцый: Літаратура Беларусі пераходнага перыяду (другая палова XVII – XVIII ст.). Мн., 1980. С. 116–131.

²⁶¹ Полоцкий Симеон. Вирши. С. 77–78.

²⁶² См.: Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 8–10.

Религиозные переживания поэта, пронизанные его искренней тревогой по поводу временного лишения жителей его родного города «помощи» высшей харизматической персоны христианства – Богородицы, сопряжены с одним из доминантных проявлений народной архаики в Средние века – культом святых:

Ты паки мати, о Евфросиние,
Жителей града всих удобрение,
Яже потщася икону святую
Внести из далны в страну Полотскую²⁶³.

Облик «христианского мученика», складывавшийся в результате переплетения и взаимодействия различных тенденций, составивших феномен парадоксального, антиномичного объединения в сознании широких слоев общества эсхатологизма с язычеством, в народной культуре Средневековья приобрел амбивалентный, внутренне противоречивый характер, совмещающая «через единство лица» святость и чудодейство. Особая притягательность образа подвижника в глазах его почитателей из массы прихожан заключалась в той роли, которую выполнял местный святой в пределах социального микрокосмоса. Народное сознание наделяло святого функцией сверхъестественного могущественного покровителя, находящегося в непосредственной связи с высшими силами, защитника униженных, слабых и обездоленных, существа, чей авторитет превосходит авторитет любой земной власти, – своего рода заместителя и наместника сверхземных инстанций:

Убо, о мати, припади за нами
К Господу Богу твоими рабами,
Да возвратит нам икону святую,
Просвети землю белорусийскую.
Моли прилежно и Деву Марию,
Да проявит нам милость свою сию,
Да не небрежет отчинна ти града
И не оставит правоверна стада.
Удобно тебе мощно умолити,
Изволи токмо ходатайца быти.
Моли за нами, о Святая Мати,
Храни ны в твоей выну благодати,
Ея же аще ты ны не лишиши,
Вся на похвалу твою обратиши.
По вся дни тебе будем величати,
Венец похвалы песней соплетати²⁶⁴.

Функционирование в религиозном сознании средневекового общества идеи чудотворного покровителя и заступника способствовало парадоксальному «снятию» противопоставления мира земного и мира небесного, объединению посюстороннего и потустороннего, снижению ортодоксально-христианской идеи незри-

²⁶³ Полоцкий Симеон. Вирши. С. 77–78.

²⁶⁴ Там же. С. 78.

мого, трансцендентного и непознаваемого Божества, воплощающего сакральное начало в масштабе макрокосмоса, до уровня понимания «маленьких людей».

Однако мировосприятие социальных низов в эпоху барокко возрождало не только характерные для средневеково-религиозного фольклора мотивы скорби, горькой жалобы на унижение носителей образа Божия и призывы к покаянию. Народно-городская белорусская культура XVII в. развивала и традиции карнавальной смеховой культуры, отразившей средневековое «соперничество попа и скомо-роха» (А.М. Панченко). Ее плодом стало множество литературных образцов сатирического отношения к Церкви и феодальным порядкам²⁶⁵. Памфлеты, сатира, фарсы, фацеции, притчи, анекдоты и другие произведения «низового» барокко, созданные деклассированными выходцами из городской разночинной среды, несли в себе гротеск, пародийный противовес «высокой» культуре. Они сочетали духовность носителей сакрального начала с их «обмирщенностью» и нередко граничили с профанацией и фарсом.

В ранних произведениях Симеона Полоцкого «низовая» барочная струя представлена сатирой на игумена Полоцкого Воскресенского монастыря Амфиногена Крыжановского²⁶⁶ и написанными с присущей многим произведениям белорусской юмористическо-сатирической поэзии автоиронией «Стихами утешными к лицу единому»²⁶⁷.

В сатире Симеона сакрально-возвышенное неотделимо от повседневно-мирского и грубо-материального, высокое и священное снижается до малого и земного. На грани смешения пребывают прекрасное и уродливое, трагическое и комическое, книжный материал и натуралистические наблюдения:

Во мученицех святых освященна
Амфиногена, Богу возлюбленна.
Его же имя на себе носишы,
Як отца чадо усердно любишы...
Ты, наказуя, на лица не зришы,
Страху изгнаний нимало боишы...
Умнии мудрцы обуяша тебе,
Всих за уметы вменяешы себе...
Узы темницы обыча блюдения,
Всегда чаяху ти посещенія...
Но кто оповест дела твоего чудна?
Аз не возмогу даже до дня судна...
Друг твой в пиве, в горелце, в табаце,
Если ты выдал, налай, як собаце!²⁶⁸

²⁶⁵ Мальдзіс А.І. На скрыжаванні славянскіх традыцый: Літаратура Беларусі пераходнага перыяду (другая палова XVII–XVIII ст.). С. 116–131.

²⁶⁶ Полоцкий Симеон. Вирши. С. 65–66.

²⁶⁷ Там же. С. 25–26.

²⁶⁸ Там же. С. 65–66.

В стихотворной пародии «Стихи утешные к лицу единому» плебейский юмор предстает пропущенным сквозь призму восприятия писателя-«интеллигента», у которого «вся глава умом велми ся наткана». Объектом иронии становятся не только читатели, но и сам автор:

Кто хочет людей на свете познати,
Изволь о умных мене вопрошати.
Сам я не дурак, да блюдусь сказати,
Чтоб мене вверх не хотели взяти...
Вредем сквозь нос разум вытекает,
Да Семен умен – языком принимает²⁶⁹.

В религиозном сознании Средневековья лицом, определявшим гротескный канон, наряду со скоморохом выступал простец. Право носителя снижающего начала было даровано ему в силу обладания им важнейшей христианской добродетелью – нищетой духа. Однако далеко не все социальные аутсайдеры средневекового общества – юродивые, «молчальники», а в светской культуре – шуты, были людьми, лишенными учености. Главным кумиром, объединявшим поведение как «юродствующих во Христе», так и шутов, был смех, «снимающий» абсурд реальной жизни – с той лишь разницей, что шут «врачевал» смехом пороки, а юродивый заставлял аудиторию рыдать над смешным²⁷⁰.

Раннее творчество Симеона Полоцкого содержит два произведения, выделяющихся своеобычным стилевым и идейным ликом даже на фоне барочной простоты других его сочинений этого периода. Это стихотворения «Desperatia króla szwedzkiego» (Отчаяние короля шведского)²⁷¹ и «Król szwedzki oficerów swych szuka» (Король шведский офицеров своих ищет)²⁷², посвященные событиям Северной войны 1655–1660 гг.

В конце XVII в. эти малоизученные польскоязычные поэмы оказались в поле зрения исследователей раннего наследия Симеона Полоцкого²⁷³. И все же художественная изобретательность поэта в построении гротескных, трагикомических и абсурдных ситуаций вдохновляет историка культуры на воссоздание мировоззренческой канвы его антивоенной сатиры.

Фабула обоих произведений восходит к популярному во второй половине XVII в. в Речи Посполитой циклу «Lamentownej Dumy» (Плачевной Думы), написанной в «курьезном» жанре «эхо». Барочный диалог поэм – это мольба о помощи шведского короля Карла X Густава, обращенная к его подданным или союзникам. Однако королевские просьбы не более чем «глас вопиющего в пустыне»: в ответ он

²⁶⁹ Там же. С. 25–26.

²⁷⁰ Панченко А.М. Русская стихотворная культура XVII века. С. 89.

²⁷¹ Полоцкий Симеон. Вирши. С. 198–209.

²⁷² Там же. С. 209–214.

²⁷³ См.: Былинин В.К., Звонарева Л.У. Ранняя политико-сатирическая поэзия Симеона Полоцкого (польскоязычные поэмы о событиях Первой Северной войны) // Советское славяноведение. 1987. № 6. С. 46–61; Звонарева Л.У. Творчество Симеона Полоцкого: истоки, традиции, влияния: дис... канд. филол. наук. Мн., 1988. С. 96.

слышит либо пронизанный безысходностью ответ тюремного узника, либо – того хуже – загробный «шелест» покойника.

Идейно-смысловую тональность сюжетной динамики стихотворений задает открывающая их авторская медитация об извечном антиномизме христианской Надежды, предполагающей «взыскующий» взгляд любящего и гневающегося личного Бога, и языческой Фортуны, в индифферентном блаженстве вззирающей на бедствия и страдания людей:

Надеясь ведь живем, в надежде, надеждой
Начинаем всяческие дела, хотя они и не совершаются
По замыслам нашим. Надежды королева и высшая глава –
Фортуна их изменяет²⁷⁴.
<... >
Король шведский, жажда чужого,
Допытывался у каждого:
Потерял слуг своих немало,
Так ему счастье сулило²⁷⁵.

Как мы видим, библейское учение об управлении миром здесь несколько отступает, склоняя голову перед языческой богиней Судьбы. Но поражение Провидения становится еще более тяжелым и особенно огорчительным для правоверного христианского читателя, когда поэт вкладывает в уста своих героев слова, несущие не только маску трагического отчаяния и смирения перед лицом всемогущего творца, но и непринужденное, почти фамильное обращение, адресованное сатанинским силам:

Весь мир уж меня покинул. Помоги же ты, Боже,
А если и ты не хочешь, пусть черт мне поможет²⁷⁶.
<... >
Рад бы я отправить войско, да видишь:
Нет у меня из друзей никого,
Из них не один уже убит.
Инфлянты разрушены,
Вещи разграблены.
Пеший также не смогу с противником справиться,
Хоть дьяволов зови на помощь!²⁷⁷

Свободная интеллектуальная игра Симеона с персонажами древней мифологии и inferнальными фигурами свидетельствовала о том, что Ренессанс навсегда стал достоянием европейской культуры.

О красоте и артистизме Ренессанса, о прекрасных формах возрожденческого индивидуализма, о небывало тонкой человечности, благородстве и изяществе

²⁷⁴ Полоцкий Симеон. Вирши. С. 204.

²⁷⁵ Там же. С. 212.

²⁷⁶ Там же. С. 209.

²⁷⁷ Там же. С. 214.

гуманизма в искусстве, морали, религии и даже обыденной жизни существует огромная литература. Однако серьезная научная мысль многократно указывала на темные стороны ренессансного титанизма²⁷⁸. Жажда безграничного самоутверждения освобожденной от средневековой ортодоксии личности Возрождения, ощущение беспредельных возможностей, подаренных эпохой, творили не только «искусство высокого стиля». Нередко они приводили к стихийному разгулу страстей, небывалым порокам и беззастенчивым преступлениям. Покровители итальянских гуманистов Цезарь Борджиа и Сигизмундо Малатеста по своей жестокости, цинизму и чудовищному злодейству намного превосходили кровожадных и безнравственных тиранов древности – Калигулу, Нерона. «Макиавеллизм» в историю культуры вошел как идейный символ деспотии, созданной властителями, предавшими забвению все религиозные и моральные ценности. Облик даже самых выдающихся гуманистов и деятелей Возрождения, воспевавших красоту человеческой личности, земной природы, космоса, не был лишен неприглядных, уродливых и даже отвратительных черт.

Возрожденческая духовная революция открыла новые возможности соприкосновения неба с землей, с небывалой интенсивностью сокращая расстояние между высшими христианскими святынями и внутренним духовным миром индивида Ренессанса.

Упоение грандиозностью перспектив снижения высших начал заходило так далеко, что нередко принимало фривольный и панибратский характер. Вот один из ярких примеров «отвратительной религиозной эстетики эпохи Ренессанса» (А.Ф. Лосев): описывая явление Христа монахине, автор сочинения возрожденческой поры вкладывает в его уста следующее обращение к ней: «Присаживайся, моя любимая, я хочу с тобой понежиться. Моя обожаемая, моя прекрасная, мое золотко, под твоим языком мед... Твой рот благоухает как розы, твое тело благоухает как фиалка... Ты мною завлела подобно молодой даме, поймавшей в комнате юного кавалера... Если бы мои страдания и моя смерть искупили лишь одни твои грехи, я не сожалел бы о тех мучениях, которые мне пришлось испытать»²⁷⁹.

Возрожденческая жажда разрушения онтологической «пропасти» между горним и дольным миром не была духовным близнецом античного *deus ex machina*. Она имела своих предшественников не только в рядах вольнодумцев Средневековья, но и в лице верных и благочестивых стражей христианской ортодоксии. Укажем здесь лишь на две фигуры – Франциска Ассизского на Западе и Григория Цамблака на Востоке.

В «Цветочках» францисканского монаха ощутимо стремление приблизить высшее существо к земному миру. Франциск Ассизский рассказывал, что во время одной из бесед о Боге ему и братьям ордена явился сам Христос и наполнил их

²⁷⁸ См.: Буркгардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. Т. 2. СПб., 1906; Зайчик Р. Люди и искусство итальянского Возрождения. СПб., 1906; Монье Ф. Опыт литературной истории Италии XV века: Кваттроценти. СПб., 1904.

²⁷⁹ Цит. по: Лазарев В.Н. Происхождение итальянского Возрождения. Т. 2. М., 1959. С. 90.

души ощущением такого невыразимого блаженства и любовного экстаза, что они были повержены в состояние полной потери чувств²⁸⁰.

Сочинениям последователя исихазма Григория Цамблака, избранного в 1414 г. собором епископов Великого княжества Литовского Киевским митрополитом, приущи интерес к индивидуальным переживаниям человека, повышенное внимание к его эмоциональной сфере, тончайший психологизм в изображении состояний человеческой души, поиск интимных путей «единения» с миром трансцендентного²⁸¹.

В эпоху Возрождения стремление к радикальному понижению статуса персонажей Священной истории рождает теории, не только описывающие библейские образы в предельно заземленном и натуралистическом виде, но часто приписывающие им низменный и постыдный характер. Увлечение демонизмом и бесовством дошло до возникновения культа Сатаны; параллельно со сближением человека и Божества происходило сближение человека и дьявола.

Гуманисты эпохи Возрождения постоянно соперничали друг с другом, обмениваясь памфлетами, пересыпанными оскорбительными нападками и невероятными обвинениями. По «изяществу» выражений их полемика соперничает с «красотами стиля» последнего уличного бродяги: «Если верить Филельфо, то Поджио – это мешок с вином, с огромным брюхом; он вываливает свою килу на стол; а когда он наестся, то запускает себе палец в рот. Если верить Филельфо, то Марсуппини подражает в своих стихотворениях кваканью лягушек и жалобному писку крыс. Из рта у него воняет. Он обдаёт присутствующих своей слюной и имеет привычку «*ventris pellere ventos*» (т.е. изгонять ветры из желудка). Если верить Поджио, то Филельфо – это вонючий сатир с гноящимися глазами, наемный осел, грязный козел, зловонный рогоносец, враг людей и богов. Он достоин венка из навоза. Тавия украсила его голову ночной вазой вместо каски. Его мать – торговка требухами из Римини; отец его – деревенский священник, у которого руки покрыты мозолями как скребница. Он усыпан вшами. Если верить Поджио, то Валла обременен всевозможными преступлениями, натворил всякого рода подлостей; в царстве глупости, где он король, его водят с венком на голове из лавровых листьев и из сосисок, среди рева ослов и детских проказ. Прибыв в Капитолий на колеснице, запряженной слонами, – так что крупные животные привозят еще более крупное животное, – он подносит Юпитеру бычачью голову, как символ своего гения. Спустившись в ад, он преклоняется перед сатаной, у которого целует зад. Совет чертей собирается судить его; но, вспомнив о преступлениях доносчика, вместо того чтобы судить, они приветствуют его и снова отправляются в мир, чтобы досадить людям»²⁸². Апогеем ренессансного шутовства, карикатурности и литературной вседозволенности стало творчество Пьетро Аретино, чей злоречивый язык заставлял трепетать и заискивать перед ним духовную и светскую элиту Европы.

²⁸⁰ См.: Цветочки святого Франциска Ассизского. М., 1913. С. 45.

²⁸¹ См.: Голенищев-Кутузов И.Н. Славянские литературы. М., 1973. С. 33.

²⁸² Монье Ф. Опыт литературной истории Италии XV века: Кваттроченто. С. 218–219.

Традиции «уничтожающих» противника инвектив суждена была долгая жизнь. Ее отзвуки мы слышим, в частности, в полемическом труде Симеона Полоцкого «Жезл правления» (1667), изданном от лица церковного собора и содержащем «возобличения» Аввакума и его учеников.

Вот, например, с какими словами обратился автор к одному из ближайших сподвижников вождя «старолюбцев», попу Лазарю: «Сие твое обличение оплевати паче и обругати подобает, и уста лживыя жезлом, аки псу лающему, заградити, неже ответ давати»²⁸³. Своих идейных противников Симеон награждал следующими эпитетами: Никита – это свинья, попирающая бисер, это гнусный вепрь в церковном вертограде²⁸⁴; таков же и Лазарь, предводитель богомерзкого полчища. «Ревнителям древлего благочестия» Симеон пророчил не только анафему, но и ввержение во ад и в руки дьявола.

В текстах Ветхого и Нового Завета Сатана предстает главным противником Бога и верных ему служителей в космической войне сил Добра и Зла, царем ада, предводителем бесов и врагом рода человеческого²⁸⁵. В сравнении с классическим образом дуалистических концепций – древнеиранским духом зла Ангро-Майнью – библейский Сатана трактовался не как равноправный творец мироустройства, располагающийся на противоположном благу началу полюсе бытия, а как отпавшее от Бога в акте измены существо низшего порядка. Новозаветные представления усиливают ветхозаветную мысль о «бездне», отделяющей «князя тьмы» от горнего мира. Сошествие Христа во ад предвосхищает будущее поражение Сатаны и окончательное заключение его в собственном царстве смерти.

Однако еретическая мысль как иудаизма, так и христианства постоянно оспаривала ортодоксальную интерпретацию главного персонажа демонических сил библейской Священной истории.

Мистика иудаизма трактовала Сатану как эмансипировавшееся порождение «гнева Яхве». Эта идея нашла свое развитие в каббалистическом учении о «левой», или «северной», стороне Божества, эманация которой оплодотворяется Сатаной. Одно из наиболее влиятельных еретических движений Средневековья – богомилство – говорило о Сатане как о сыне Бога и брате Иисуса Христа.

Не менее опасными для канонизированных христианских взглядов на природу мирового бесовства были языческие верования европейских народов в благих божеств и злых демонов²⁸⁶.

С выходом в свет труда М.М. Бахтина «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса» тезис о «двумирности» средневековой и ренессансной культур²⁸⁷ стал культурологическим трюизмом. Исследования последних десятилетий позволили лишь уточнить и углубить выдвинутую М.М. Бах-

²⁸³ Полоцкий Симеон. Жезл правления. М., 1666. С. 103.

²⁸⁴ См. там же. Л. 25.

²⁸⁵ См.: Аверинцев С.С. Сатана // Мифологический словарь / под ред. Е.М. Мелетинского. М., 1990. С. 476–477.

²⁸⁶ См.: Орлов М.А. История сношений человека с дьяволом. М., 1991. С. 9.

²⁸⁷ См.: Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. С. 10.

тиным концепцию, резко расчленяющую менталитет этих эпох на полярные пары противоположностей – элитарно-официальный церковный и светский комплекс и карнавално-смеховую стихию народного мирочувствия. Место бахтинской «дихотомии» сегодня занимают представления о многослойности и противоречивости духовного мира Средневековья и Ренессанса, о диалоге фольклорной, или народной, культуры и «ученой» культуры образованной части общества, о взаимопроникновении и взаимовлиянии воззрений «низа» и «верха»²⁸⁸.

Турскому епископу св. Мартину (IV в.) демоны часто являлись в образе языческих божеств древнего мира – Юпитера, Меркурия, Венеры и Минервы²⁸⁹. Ученый XIII в. Вильгардо из Равенны однажды созерцал бесов, принявших облик любимых им писателей древности – Вергилия, Горация и Ювенала. Гуманист Ермолао Барбаро (XV в.) во время одной из медитаций обратился к дьяволу с просьбой разъяснить ему аристотелевский термин «энтелехия». Прекрасным свидетельством того, что знакомство со Священным Писанием, патристикой, библейской экзегетикой и схоластикой не мешало представителям образованной элиты верить во власть над людьми дьявольского наваждения, магии, колдовства, чародейства, астрологии, является литературный памятник католической инквизиции «Молот ведьм» (XV в.).

В эпоху Возрождения сближение различных уровней и пластов культуры приобретало невиданный размах. Бурное развитие ренессансной личности сопровождалось стремлением охватить все творения человеческого духа в предшествующие эпохи²⁹⁰.

Марсилио Фичино, настоятель кафедрального собора во Флоренции, перевел на латинский язык всего Платона, всего Плотина, античных неоплатоников Порфирия, Ямвлиха и Прокла, фрагменты «ареопагитического корпуса», занимался астрологией, демонологией и колдовством. Пико делла Мирандола – этот, по выражению Р. Зайчика, «светский святой» – имел глубокие познания в области античной и средневековой мысли, обладал музыкальными и поэтическими дарованиями, увлекался «натуральной магией», изучал несколько восточных языков с целью постижения мира ориентальной духовности – Ветхого Завета и Корана, Каббалы и творений аль-Фараби, Авиценны, Аверроэса. Франциск Скорина на основе штудирования латинских, греческих, древнееврейских, церковнославянских и чешских источников не только перевел на национальный язык, прокомментировал и издал 23 иллюстрированные книги Библии, но и напечатал и выпустил в свет «Апостол» (Деяния и Послания христианских апостолов), а также церковно-славянскую (с толкованиями на родном языке) «Малую подорожную книжицу», содержащую Псалтирь, Часословец, христианские песни и молитвы, Пасхалию со сведениями из астрономии и календарем. Симон Будный издал Катехизис, Библию и другие книги на славянских языках, был одним из идейных

²⁸⁸ См.: *Балашов Н.И.* Введение // *История всемирной литературы* / под ред. Г.П. Бердникова. Т. 3. М., 1985. С. 12–13; *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 12.

²⁸⁹ См.: *Лозинский С.Г.* Роковая книга Средневековья // *Шпренгер Я., Инститориус Г.* Молот ведьм. Саранск, 1991. С. 8.

²⁹⁰ См.: *Монье Ф.* Опыт литературной истории Италии XV века: Кваттроченто. С. 449.

вдохновителей антитринитаризма, вел переписку религиозно-философского характера с русским православным богословом старцем Артемием, стремился распространить свое учение на Западе.

Барокко унаследовало ренессансное стремление соединить всесторонний гуманизм с преклонением перед тысячелетними христианскими ценностями. Однако шутовская изобретательность, жизнерадостная игривость и эпатазирующее вдохновение юного Возрождения вынуждены были уступить авансцену теме горькой страшной смерти, мотивам бренности земного великолепия, настроениям смятенности и потрясенности мятущегося человека барокко²⁹¹.

Традиционные цитаты из освященных церковным авторитетом трудов древних авторов, Библии, сочинений Святых Отцов, сведения из истории, натурфилософии, этики, права перемежаются натуралистическими сценами пыток, истязаний, чудовищных убийств, кошмарными описаниями природных бедствий, адových мучений, небывалых и неслыханных злодеяний дьявола. Новое дыхание обретают фольклорные языческие представления о нечистой силе, зловещие фантомы из царства тьмы становятся повседневными и привычными спутниками человеческой жизни (например, в «Житии Аввакума», в «Повести о Савве Грудцыне», в украинской пьесе «Слово о разорении ада» или в белорусских интермедиях).

В славянских апокрифических сказаниях образ Сатаны связан родственными этимологическими узами со своим библейским прототипом, однако интерпретация его черных деяний во вселенской драме борьбы Добра и Зла восходит к дуалистическим мифологиям архаики²⁹².

Древняя славянская космогония рисовала Сатану обитателем первичного безбрежного океана. По велению Бога-демиурга, опустившегося по воздуху на водные просторы, Сатана погружается на дно за землей, но успеха достигает лишь на третий раз, помянув Божие имя. Тем не менее ему удастся спрятать от Бога часть земли во рту. В акте Божественного творения земля начинает увеличиваться в размерах не только на поверхности океана, но и во рту у Сатаны. Из исторгаемой из Сатаны части земли возникают холмы и горы.

После творения земли и бесовского воинства Сатану обуяла непомерная гордыня, и он вознамерился создать собственное небесное царство, однако был низвергнут архангелом Михаилом вместе с нечистой силой на землю: так на земле появились черти.

В христианскую эпоху персонажи народной фантазии переплетались с падшими ангелами библейской мифологии, образуя армию дьявола. С этим связан амбивалентный характер представлений народных верований о происхождении нечистой силы. Если в сказаниях, восходящих к апокрифической книжности, низшие демоны были созданы Богом либо Сатаной, то древние поверья повествовали

²⁹¹ См.: Морозов А.А. Проблема барокко в русской литературе XVII – начала XVIII века (состояние вопроса и задачи изучения) // Русская литература. 1962. № 3. С. 25.

²⁹² См.: Петрухин В.Я. Сатанаил // Мифологический словарь / под ред. Е.М. Мелетинского. С. 477–478.

о появлении злых духов из самоубийц, детей, проклятых родителями, людей, похищенных лешим, водяным, русалками и т.д.

Народное воображение создало целые сонмы духов, ставивших в тупик даже самых опытных и искушенных демонологов Средневековья. Например, у белорусов одним из самых популярных типов домашнего духа являлся конюшенный домовый²⁹³. Другой персонаж народной фантазии белорусов – змей, именуемый «цмоком». Еще один представитель нечисти – водяной, облюбовавший мельничное колесо. Страшный и опасный персонаж сказаний белорусского народа – упырь, т.е. вампир, рождающийся от связи оборотня или самого черта с ведьмой. Весьма популярными среда белорусов были сказания об оборотнях. Любимый облик колдунов – волки, которые имеют своего вожака, именуемого в Беларуси Полисуном, т.е. лешим. Наконец, следует упомянуть и о знаменитой героине народных сказок – Бабе-яге. По преданию белорусов, Баба-яга ездит по поднебесью в огненной ступе с огненной метлой в руке. Суевериями было охвачено все общество Средневековья и Ренессанса. Многие проповедники христианства и виднейшие представители Церкви сами верили в могущество и необыкновенные способности дьявола, в действительность языческих верований и обрядности.

Блаженный Августин (V в.) был убежден в возможности превращения человека в животное под воздействием чародейственных сил дьявола. Свою веру в оборотней средневековые демонологи обосновывали ссылками на библейские примеры – Навуходоносора, жену Лота. Авторитетные размышления Августина о природе и проявлениях мирового Зла, изложенные им в «Дьявольской натуре» и «Прорицательстве демонов», сказались в богословской энциклопедии «Этимологии», написанной архиепископом Севильи Исидором (VII в.). В ней автор подробно рассказал о колдовских способах вызова стихийных бедствий, превращения людей в животных, о летающих демонах, похищающих и пожирающих детей, о плотских сношениях дьявола с женщинами и т.д. В более поздние века рассуждения Исидора о черных деяниях дьявола и его бесовского воинства комментировались и дополнялись в сочинениях известного деятеля Каролингского возрождения Храбана Мавра (IX в.), Шартрского епископа Иоанна из Солсбери (XII в.), парижского епископа Петра Ломбардского (XII в.), других мыслителей Средневековья. Непревзойденным мастером экзорцизма был знаменитый мистик XII в. Бернар Клервоский.

Апофеоз средневековой схоластики – сочинения Фомы Аквинского (XIII в.) – содержат обширные рассуждения, посвященные козням и проискам Сатаны. Проблемы дьявола, колдуна, Божия попущения подверглись в его трудах глубокой философско-теологической разработке. Особенно большое внимание Аквинат уделял вопросу об инкубах (демон, принявший вид мужчины и вступивший в половую связь с женщиной) и суккубах (демон, принявший вид женщины и вступивший в половую связь с мужчиной).

²⁹³ См.: Орлов М.А. История сношений человека с дьяволом. С. 151, 153, 157 и др.

XIII в. европейская история обязана не только духовным взлетом схоластики, но и появлением булл Папы Григория IX, предписывавших передачу функций преследования еретиков и адептов тайных наук специальным уполномоченным – инквизиторам. Учреждение инквизиции положило начало эпохе беспощадных и кровавых преследований всех заподозренных в сношениях с дьяволом и его слугами. В борьбе с врагами Бога и рода человеческого инквизиция исходила из убеждения, что в ней дозволены всякие средства: секретность и произвольный ход расследования, поощрение и вознаграждение доносчиков, применение бесчеловечных пыток и жесточайших наказаний вплоть до сожжения на костре.

Искоренение сатанинских сил требовало проникновения инквизиции во все хитросплетения ереси и тайных наук. Уже упоминавшийся нами благомысленный труд двух немецких инквизиторов «Молот ведьм», изданный в 1487 г., дает возможность судить о существовавших в то время взглядах католического клира на колдовство, обо всех ужасах «охоты на ведьм». Он содержит подробное описание разнообразных картин выполнения «святоотечественной профессии ведьм» – произведения градобития, грозы, наведения порчи на домашний скот, сожительства ведьм с демонами и т.д.²⁹⁴

Однако рвение священнослужителей в постижении колдовства и чародейства оказалось столь велико, что в 1312 г. общий совет ордена францисканцев принял постановление, запрещавшее монахам иметь книги из области тайных наук и заниматься ими. Кроме того, магами и колдунами, заключившими договор с самим Сатаной, сплошь и рядом оказывались представители высшей духовной и светской знати и даже сами Папы. В сношениях с дьяволом в разные времена обвинялись Папа Бонифаций VIII (XIV в.), Труайский епископ Гишар (XIV в.), французский маршал Жиль Рэ (XV в.).

Христианство, воздвигшее бытийственный барьер между Богом и природой, положило начало «расколдовыванию» Вселенной. Бурное развитие естественнонаучного рационализма в эпоху Возрождения не в последнюю очередь обязано именно концепции креационизма. И в то же время ренессансное мышление переполнено верой в алхимию, астрологию, тяготением ко всякому натуралистическому магизму, доходящему до самых обыкновенных суеверий.

Знаменитый флорентийский поэт Андже́ло Полициано (XVI в.) объяснял ливни тем, что один из заговорщиков заключил перед смертью союз с дьяволом; гуманист Поджо Браччолини (XV в.) верил в то, что морской сатир с плавниками и рыбьим хвостом утаскивал женщин и детей; известный деятель Платоновской академии Пико дела Мирандола (XV в.) утверждал, что знал человека, который сорок лет сожительствовал с суккубом; наконец, не менее известный французский мыслитель XVI в. Жан Бодэн в своей «Демономании» не только привел несколько случаев подлинного превращения людей в волков, но и доказывал существование колдунов и законность их преследования.

²⁹⁴ См.: Шпренгер Я., Институтис Г. Молот ведьм.

Если теперь перевести мысленный взор на Европейский Восток, то мы увидим, что пафос официальных доктрин православия и католицизма по отношению к язычеству был общим: «Митрополит Иоанн, живший в XII в., Кирилл Туровский, митрополит Фотий и Даниил, “Кормчая Книга”, “Домострой”, “Стоглав” громят волхвов и веру в них народа, грозят за обращение к ним церковными карами, настаивают на том, чтобы все прибегающие к кудесникам не допускались к причастию»²⁹⁵.

Однако до середины XIV в. преследование волхвов, кудесников и ведуний носило сравнительно мягкий характер, а скоморохи вообще почитались за добропорядочных граждан. Важную роль в сохранении культурной полифонии сыграла, безусловно, жизнестойкость архаической мифологии, убежденность в предвечном существовании не только Бога, но и нечистого духа. Но не менее существенным в этой духовной ситуации было и то, что, с точки зрения восточнославянского православного менталитета, «здесь нет и намека на религиозный дуализм, нет никакого павликианства. Православные ценности находятся в каноническом иерархическом соотношении. На вершине иерархии – спасение души, благочестие, нравственные заслуги, а внизу – телесные страсти, “немошь человеческая”. Как видим, эта концепция отвергает аскетический ригоризм, она пронизана духом терпимости, она, если позволительно так выразиться, реалистична»²⁹⁶, – считал А.М. Панченко.

С эпохи крещения Руси дела о колдовстве оказались прерогативой православного духовенства; за колдовские преступления полагалось, как и на Западе, сожжение на костре. Однако восточнославянская Ойкумена не знает таких ужасающих примет деятельности католических инквизиторов, как аутодафе, и таких зловещих фигур, как Торквемада.

Конец эпохи Возрождения и Реформации в Великом княжестве Литовском, «неудавшийся Ренессанс» в России ознаменовали усиление преследований колдунов, еретиков и вольнодумцев. При Иване Грозном было подтверждено узаконение о сжигании чародеев. Сродни многим представителям духовной и светской элиты Запада крайне мнительный и патологически подозрительный царь испытывал ужасный страх перед колдовством. При нем жертвами обвинения в чародействе стали бояре Глинские, из-за подозрений в сношениях с ведьмами был замучен до смерти князь Воротынский. В то же время идейный противник царя, князь Андрей Курбский, ему самому приписывал дьявольское происхождение.

В Полоцке в 1643 г. состоялся процесс о колдовстве. Обвиняемый Василий Брыкун имел адвоката, выступившего с прекрасной речью в его защиту. Однако узелки с песком и перцем, найденные у подозреваемого при обыске, положили конец цивилизованному судопроизводству. Брыкун претерпел пытку огнем и дыбкою и был приговорен к сожжению; от костра спасло его самоубийство.

В 1689 г. в Варшаве был сожжен на костре автор трактата «О несуществовании Бога» вольнодумец Казимир Лыщинский.

²⁹⁵ См.: Орлов М.А. История сношений человека с дьяволом. С. 296–297.

²⁹⁶ См.: Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. С. 87.

За семь лет до этого события в Москве от имени царя Федора была составлена академическая «Привилегия», сочиненная в последний год жизни Симеоном Полоцким и отредактированная в 1682 г. его любимым учеником Сильвестром Медведевым²⁹⁷. В царской грамоте об учреждении в столице России высшего учебного заведения говорилось, что если в академии окажутся преподаватели, склонные к занятиям магией, то они вместе с их учениками «яко чародеи без всякого милосердия да сожгутся»²⁹⁸. Главнейшей обязанностью руководства академией «Привилегия» считала строгий контроль за тем, чтобы никто из учителей и студентов не имел у себя «волшебных, чародейных, гадательных и всяких от Церкви возбраняемых книг и писаний, и по оным не действовал и иных тому не учил». Кара слушникам полагалась жестокая – сожжение вместе с этими книгами, и опять-таки «без всякого милосердия».

Налицо жизненный, теоретический и художественный антиномизм Симеона Полоцкого – творца грандиозных литературных памятников восточнославянского просветительства – «Рифмологиона», «Вертограда Многоцветного», автора сатиры на игумена Полоцкого Воскресенского монастыря Амфиногена Крыжановского, пронизанной духом снижения и даже профанации высокого и сакрального, и «Стихов утешных к лицу единому», где юмор плебса, типично национальные простодушное лукавство и беззлобная хитреца пропущены через рафинированный интеллигентский ум, рождающий автоиронию шута, наконец, сочинителя анализируемых нами польскоязычных поэм, где ренессансный пацифизм играет далеко не последнюю роль. Этот антиномизм представляет огромную сложность для культурологической реконструкции, как и вообще исследование эпохи барокко и человека барокко.

Однако сегодня мы уже можем сказать, что эта эпоха была великим этапом в истории восточнославянской культуры. Она не только осмыслила главный урок европейского Ренессанса, который гласил, говоря словами Ф. Монье, что «человек, предоставленный своим собственным силам, отнятый от целого, опираясь только на самого себя и живя только для себя одного, не может совершить всего»²⁹⁹; не только перенесла космические конфликты теологического мировоззрения Средневековья внутрь души индивидуального человека, даровав ему высочайшую творческую свободу и наделив его метафизическим бременем ответственности, но и открыла новые перспективы становления славянского духа, которые в следующем, XVIII в. оказались связанными с именем Петра I. Культурным фоном петровских реформ стала деятельность барочных гуманистов, вскормленных духовной пищей мыслителя из Полоцка Самуила Емельяновича Петровского-Ситняновича.

Уникальный талант мастера барочного парадокса позволил мыслителю не только в творчестве, но и в жизни сочетать многоликость возвышенно-духовных и реально-земных человеческих миров. Поэтому неудивительна та необыкновен-

²⁹⁷ См.: Панченко А.М. Русская стихотворная культура XVII века. С. 132.

²⁹⁸ См.: Орлов М.А. История сношений человека с дьяволом. С. 301–302.

²⁹⁹ Монье Ф. Опыт литературной истории Италии XV века: Кваттроченто. С. 561.

ная пестрота взглядов, мнений и обликов, в которых Симеон Полоцкий является своему читателю. Он выступает то в роли выразителя мироощущения народного христианства, то в ипостаси погруженного в уединенное созерцание мистика, то в образе ученого схоласта, занятого интеллектуальным теоретизированием о «тайнах веры», то в качестве проповедника бюргерских добродетелей или безгранично творческой, богоподобной и космически устремленной во имя свободного и бескорыстного поиска истины личности Ренессанса, в своей неумолимой жажде самоутверждения грозящей растворить христианство в мировой культуре, то, наконец, в маске верноподданного идеолога Российской державы, провозвестника грядущего царства просвещенного абсолютизма.

Однако, сколь бы ни была велика степень жизненного, теоретического и художественного антиномизма Симеона Полоцкого, он навсегда остался верен традициям своей духовной родины – Киево-Могилянского коллегиума, строго подчиняя всю безбрежность своего необъятного энциклопедизма главной цели христианского подвижника.

Фундамент величественного духовного здания, воздвигнутого Симеоном Полоцким, составила идея культа «письменного Логоса». Она трактовала обладание знанием, всестороннее овладение «словесностью», причастность человека к культуре как символ посвящения в трансцендентную тайну, как основу уподобления носителя Слова Божия апостолу или пророку, как наиболее ценную нравственную заслугу, гарантирующую человеку на исходе мира «новую жизнь».

Так духовность Киево-Могилянского коллегиума продолжала свою жизнь в творчестве славянских мыслителей XVII в., вдохновленных грандиозной идеей творения универсального Духовного Храма единой христианской Европы.

Вместо заключения

Приговор утопиям, вынесенный постмодернизмом в последние десятилетия XX в., был призван навсегда избавить мировую цивилизацию от духовных соблазнов и иллюзий прогрессизма. Однако интеллектуальное дитя европейского Просвещения вовсе не собиралось без боя капитулировать перед суровым реализмом новой эпохи. Оно все еще лелеяло надежду на воцарение «конца истории» как апофеоза общечеловеческого слияния в едином планетарном сообществе, как «поэмы экстаза» универсальной идеи, как торжественного восхождения современного законодателя мировой мировоззренческой моды на Олимп вселенской культуры.

Чем пристальнее современный исследователь прошлого вглядывается в облик эпохи барокко, тем меньше поводов для мыслительного протеста вызывает у него идея духовной близости XVII в. и постмодерна.

Ренессанс подверг глубокому сомнению многовековую веру средневекового мышления в стабильность, гармонию и неизменность универсума. Человек Возрождения вознамерился сам, без помощи всемогущего Творца, созидать «град земной», ничуть не уступающий, а порой и превосходящий плоды Божественного замысла.

Однако великолепный взлет гения гуманизма был слишком краток. Конец Возрождения вновь напомнил европейскому духу о существовании высших сфер, неподвластных человеческому разуму.

Дряхлеющий Ренессанс вручил ключи от будущего новой эпохе – эпохе барокко, открывшей врата культуре Нового времени.

Барокко стало врачевателем израненной души Старого Света, взбудораженной завораживающими воображение картинами царства свободы, блестяще нарисованными опьяненной открывшимися культурными горизонтами мыслью Возрождения, и трагическим осознанием ею невозможности земного воплощения дерзновенных духовных исканий гуманизма.

Однако барокко никогда не заслужило бы титул «великого стиля», если бы оно стало заурядным эпигоном Средневековья. Необыкновенная противоречивость, стилевое разнообразие, пестрота взглядов, мироощущений и устремлений эпохи исторических перемен побуждали мыслителей барокко творить новые духовные и нравственные основания европейской общности. Желание постигнуть истоки бурного динамизма социальных стихий, трагических конфликтов и жизненных драм XVII в. нередко вело философов барокко в объятия универсальной идеи, чаще всего воплощаемой в Боге. Но размышления об утраченной в эпоху Ренессанса «музыке мира» уже не приводили, да и не могли привести к реставрации средневековых взглядов.

Барокко отразило и пафос зарождения капитализма, и открытие новых цивилизаций, и научные свершения XVII в. Но оно никогда не порывало с прошлым, не отвергало ни наследие язычества, ни достояние культуры Средних веков.

Умонастроение барокко, эстетика нового стиля воспевали стремление человеческого разума охватить все многообразие грандиозного творческого процесса, непрерывно бурлящего в безднах Божественного мироздания. В глазах теоретиков всех европейских культурных течений барокко философия, литература, музыка, театр, изобразительные искусства были проявлениями единого потока творческого мирозидания, подражающего акту Божественного творения.

Поэтому стиль барокко демонстрировал беспредельное внимание ко всем культурным достижениям прошлых эпох. Философские учения Античности, Возрождения и схоластики, герои мифологии древности и персонажи библейских сказаний, средневековая готика и светская эмблематика парадоксально объединялись в единую духовную универсальность на страницах трудов мыслителей XVII в. Жажда обретения разгадки тайн мирового бытия создавала культ учености, эрудиции и энциклопедизма.

Барокко вошло в историю Старого Света как первый общеевропейский культурный стиль. Новое мировоззрение способствовало сближению не только православных и католических религиозных традиций, но и всех иных произрастающих в Европе культур. Барокко впервые породило ощущение единства европейской цивилизации.

Эпоха постмодерна, чья историческая судьба неразрывно связана с успехом творения на сей раз уже не общей Европы, а планетарного сообщества, просто обречена на общение с культурным наследием барокко.

Главный завет культуры барокко, столь часто предаваемый забвению в последующие эпохи, – это идея невозможности создания новой цивилизации на развалинах всех предшествующих. Толерантность, диалог культур, пафос социального и культурного многообразия, уважение этнической и национальной уникальности и неповторимости, сохранение духовного многоцветья дают шанс на продолжение существования земного мира. Насилие, диктат, нетерпимость к уникальности и разномыслию, насаждение тотальной унификации – прямая дорога к гибели всего человечества.

Три столетия тому назад культура барокко спасла европейскую цивилизацию от превращения в руины. В ХХI в. роль спасителя мировой цивилизации выпала на долю культуры постмодерна. Повторит ли она духовный подвиг «мировоззренческого стиля» переходной эпохи или ей суждено стать последним словом в культурной традиции Логоса не в последнюю очередь зависит от того, насколько глубоко она сумеет впитать в себя великое наследие барокко.

Культурное наследие барокко поразительно близко духу человека эпохи постмодерна, когда особенно остро встает вопрос о роли в современном мире небольших государств, и в особенности стран «новой Европы». Какое место в европейском «концерте» принадлежит Беларуси? Какова ее мировая миссия в ХХI в.?

Как известно, сторонники глобализации предрекают закат национальных государств. Нарисованная ими картина будущего устройства планеты лишена неповторимого своеобразия мировых цивилизаций и культур – они растворены в монументальном величии единой вселенской доктрины. В этом взгляды апостолов западного универсализма парадоксально созвучны умонастроениям вождей транснационального террористического сообщества, объявленного проповедниками глобализации главным препятствием на пути к достижению нового мирового порядка.

Способно ли человечество избежать превращения в гигантский рукотворный памятник нового тоталитаризма?

Одним из главных достоинств европейского духа всегда была удивительная способность распознавать – иногда с трагическим опозданием – сладостную гибельность иллюзий вселенской унификации. Особенным чувством опасности утраты индивидуального облика обладали и продолжают обладать те европейские государства, чья экономическая мощь, военная сила и политическое влияние явно уступали могуществу стран, в те или иные периоды человеческой истории претендовавших на роль демиурга Мирового Града.

Обращение к прошлому, ощущение дыхания «почвы» должно помочь найти спасительный выход из создавшейся ситуации и на этот раз. Дает ли история Великого княжества Литовского ключ к разгадке тайн современной Беларуси?

И да, и нет. На протяжении столетий Великое княжество Литовское было уникальным государством, где происходила встреча двух христианских цивилизаций Европы. Именно здесь возникали жестокие военные конфликты, плелись заговоры и вынашивались планы осуществления универсальной теократии латинского папства и мировой христианизированной православной державы. Но именно здесь рождались традиции культурного диалога, духовного общения, компромисса, согласия, терпимости и общечеловеческой солидарности.

К сожалению, социальная и культурная катастрофа, пережитая Великим княжеством Литовским в XVII в., создала вокруг него ореол «средневековой Атлантиды». Народ, лишенный элиты, уподобился слепцу, утратившему поводья.

Знаменитый образ Беларуси как страны, где никогда не умирало «колебание между Западом и Востоком», наше государство унаследовало от своей прошлой истории.

Но между Великим княжеством Литовским и современной Беларусью есть и глубокие отличия.

Колеблющийся, двойственный образ белорусского Средневековья, отсутствие строго определенных форм – это свидетельство пластичности его культуры, стремления быть идейным и духовным мостом между Западом и Востоком Европы. Расплывчатый, парадоксальный, часто ускользающий от понимания образ белорусской современности – это показатель утраты национальной идеи, преемственной связи с историей, традициями «высокой» культуры прошлого, разрыва с наследием угаснувшей цивилизации. Только возвращение роли посредника между двумя духовными континентами Европы, возрождение интеллектуальной атмосферы, благоприятной для выработки общеевропейского мироощущения, сохраняющего оттенки и тончайшие нюансы психологии, этнографического и культурного своеобразия живущих ныне народов, способны вернуть Беларуси утраченную ею роль мирового миссионера.

Начало XXI в. дает Беларуси на этом пути, пожалуй, последний шанс. Вернет ли она себе былую славу целителя духовных и нравственных недугов европейской, а теперь уже и мировой, цивилизации, интеллектуального средоточия общечеловеческих устремлений к созиданию планетарных ценностей и норм, или она навсегда останется в мировой истории страной «загубленных гениев», а в перспективе и исчезнувшего с лица земли талантливое славянское народа, зависит сегодня только от одного: сумеет ли новая, нарождающаяся элита унаследовать традиции унесенной вихрем исторических метаморфоз элиты белорусского Средневековья.

© Игнатов В.К., 2011

СВОБОДОМЫСЛИЕ И АТЕИЗМ В XVII ВЕКЕ: К. Лыщинский*

Свободомыслие и атеизм XVII в. развивались в сложных общественно-политических и идеологических условиях, продолжая культурные и научные традиции прошлого. В обществе господствовало религиозное мировоззрение, поэтому в идеологической жизни основное место занимала борьба различных религиозных идей. По принадлежности к тому или иному религиозному течению судили и об определенном общественно-политическом образе мыслей, и о настроении человека.

XVII век был веком наступления Контрреформации, когда преследовалось проявление всякого свободомыслия. Католическая Церковь и иезуиты стремились подчинить своему влиянию духовную жизнь общества, используя все имевшиеся в их распоряжении средства – от методов непосредственного принуждения к принятию католичества (жестокая расправа, насилие и т.п.) до обходных путей (пропаганда, воспитание молодежи в иезуитских школах и др.).

Особое значение придавалось пропаганде, разжигавшей религиозный фанатизм и насаждавшей нетерпимость к иноверцам. Так, для утверждения влияния Католической Церкви обычными были театрализованные уличные процессии и различные представления (помпы), проводившиеся студентами Виленской иезуитской академии. Такие массовые зрелища должны были воздействовать на умы и чувства людей. Иезуиты нередко прибегали и к физической расправе с инакомыслящими. Во время одной из подобных процессий, состоявшейся в Вильно 11 июня 1611 г., учитель-итальянец Лоренцо Франки, обратившись к народу, стал критиковать католический обряд поклонения «телу Христа», назвав его идолопоклонством. Он был схвачен, избит и отправлен в тюрьму, а через некоторое время публично казнен в назидание другим¹. На следующий день после казни Л. Франки иезуиты устроили погром протестантских общин: разорили храмы, убили нескольких пасторов, сожгли богатейшую библиотеку. «Для общественного спокойствия,– писали иезуиты,– не следует допускать протестантов к свободному отправлению своего богослужения в городе... Они приносят больше вреда Римской Церкви, чем неверующие

* Публикуется по: Прокошина Е.С. Свободомыслие и атеизм в XVII в.: К. Лыщинский // Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии (до 1917 года). Мн., 1973. С. 109–119

¹ См.: Памятники русской старины в западных губерниях. Вып. 5. СПб., 1872. С. 77–78.

во Христа татары и евреи...»² А в 1615 г. в Варшаве был осужден и сожжен на костре бельский мещанин Иван Тышкевич, отказавшийся признать католические догматы. Такая же участь постигла в 1639 г. уроженку Кракова М. Вейглову.

Но особенно острая борьба в этот период шла между Православной и Католической Церквями, которая также не ограничивалась только областью идеологии. XVII век в истории Белоруссии отмечен массовыми религиозными преследованиями и гонениями со стороны Католической Церкви, поддержанной светской властью.

Безраздельное господство в обществе религии вело, с одной стороны, к утверждению различных суеверий, безотчетной веры в чудеса, духов, колдовство и т.п., а с другой – к преследованию всех, кто осмеливался усомниться в тех или иных истинах религии. Вплоть до конца XVII в. в Белоруссии имели место случаи сожжения колдунов и ведьм. В 1615 г., например, во владениях Андрея Скарусского на Браславщине были сожжены живыми за «чародейство» Тумен Павилен, Софья Сунян и ее сын Гасюль Сунян³.

Острая религиозная борьба, выявившая слабость отдельных христианских течений и несостоятельность многих религиозных идей, явилась одним из важных условий развития свободомыслия и атеизма в XVII в. Картина свободомыслия и атеизма в этот период представляется довольно пестрой: от рационалистического толкования христианского вероучения до попыток материалистического объяснения явлений окружающей природы (хотя и со ссылками на Священное Писание) и отрицания существования Бога.

Наиболее распространенным оказалось свободомыслие, основанное на рациональном подходе к христианским догмам.

Новая эпоха пересмотра христианской идеологии, возвращения ее к более ранним истокам, очищения христианской религии от «благоглупостей», несовместимых со здравым смыслом, началась с Лютера. Это ему принадлежат пророческие слова: «Когда-нибудь зажжется новый свет, а Священное Писание будет заброшено и забыто»⁴. Но XVI век был еще слишком религиозен, чтобы открыто приветствовать подобное «богохульство».

Возможность критического анализа христианского учения с позиций здравого смысла появилась в период Реформации. Критические и атеистические идеи созрели уже в лоне христианской Церкви, а потому не новыми для XVII в. были утверждения о смертности души, идеи, отрицающие историчность Христа, Святой Троицы. И хотя они вплетались в христианское учение и существовали наряду с признанием Бога, их появление грозило разложением христианства изнутри, настолько они были несовместимы с утверждением бытия Бога.

В силу господства религиозной идеологии и особой религиозной нетерпимости, одного из следствий Контрреформации в Литве и Белоруссии, в этот период не публиковались атеистические сочинения. Но общественная и культурная

² Там же. С. 79.

³ См.: Суд над чаровниками-литвинами. Витебск, 1895.

⁴ Данэм Б. Герои и еретики. М., 1967. С. 315.

жизнь служит доказательством того, что научные гуманистические и антирелигиозные тенденции развивались и в то время. В начале 1573 г. в Вильно был издан сборник «Книга нескольких песен», посвященный событиям Варфоломеевской ночи во Франции. Настроения сочувствия авторов сборника выражены изречением Сенеки, помещенным на обороте титульной страницы: «Благоденствующее и счастливое преступление называется добродетелью, честные люди повинуются преступным. Право за оружием, законы пожирают страх»⁵.

В XVII в. широкое распространение в Великом княжестве Литовском получила изданная в 1598 г. в Ракове антирелигиозная книга «О трех обманщиках». В этом сочинении интересна для того времени постановка вопроса «Что такое Бог?». Анонимный автор книги утверждал, что нельзя ничего говорить о бытии Бога, пока не удастся выяснить, что Он из себя представляет. Рассмотрев представления о Боге в разные времена и перебрав все известные ему доводы в пользу существования Бога, автор убедительно доказал, что все они не выдерживают критики, и подвел читателя к выводу, что Бога нет.

Формированию атеистической мысли XVII в. способствовало развитие естественных наук. Сравнительно высокого уровня достигла медицина, и медицинское образование считалось неотъемлемым признаком эрудиции. В этот период были опубликованы различные трактаты («Травники»; «Домашние лекарства, собранные из различных авторов» (1622 г.); «Выбор и обучение лошадей, при этом лекарства на различные случаи и болезни конские» (1627 г.). Уже не редкостью было анатомическое вскрытие трупов. Активную деятельность развернуло в Вильно Общество хирургов. Существенную роль в формировании свободомыслия и атеизма сыграло стихийно-материалистическое толкование многими мыслителями этой эпохи явлений окружающей природы и жизни общества. Это была одна из форм атеистического миропонимания, не вышедшая еще полностью за рамки теологии. В «Катехизисе» Л. Зизания, например, различные природные явления объясняются на основе данных наук того времени, опыта и наблюдений: солнечные затмения и движение звезд – результат движения «небесных кругов»; «Когда облака, надувшись, сходятся и ударяются друг о друга, то от этого бывает гром и огонь (молния), как от удара камня о железо»⁶. В лекарской области Симеон Полоцкий советовал лечить недуги полезными травами: «И всякими иными недуги сдержимии обрящут по своей нужде полезные былия и цветы»⁷.

Однако научные знания с большим трудом пробивали себе дорогу в борьбе с религиозными суевериями. Каждый факт их утверждения и пропаганды становился важным событием в жизни общества. Одним из таких событий было издание в 1608 г. сочинения В.П. Урбанского об изобретателях вещей. Вольный стихотворный перевод его с итальянского языка выполнил Ян Протасович, виленский городской судья, писатель и переводчик. Эта своеобразная энциклопедия знаний

⁵ Анушкин А. На заре книгопечатания в Литве. С. 134.

⁶ См.: Келтуяла В.А. Курс истории русской литературы. Ч. 1. Кн. 2. СПб., 1911. С. 841.

⁷ Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Мн., 1962. С. 239.

знакомит читателя с происхождением многих вещей, явлений общественной и культурной жизни: когда начали строить дома, корабли, города; кто положил начало ремеслам, земледелию, животноводству; как возникли обычаи; когда появились науки, книги, библиотеки, искусство и т.п. Все данные расположены в алфавитном порядке, чтобы можно было быстро найти их в книге⁸.

В Вильно в 1639 г. была издана книга, написанная аудитором физики Виленской иезуитской академии Альбертом Дублинским. В 100 разделах ее обобщены накопленные к тому времени наукой сведения по астрономии – «науке о движении звезд»⁹. Хотя автор придерживался птоломеевской системы, тем не менее он сообщил о системе Коперника, назвав его великим, и об открытии Тихо Браге. В книге говорится о планетах, Луне, звездах (видимых и тех, которые «ускользают от нашего зрения»), затмениях Солнца и Луны, приводятся расстояния до звезд, данные о географии частей света, подробные сведения о Литве, Польше, Московском государстве.

Отдавая дань религиозному миропониманию и времени, автор дополнил книгу разделами по астрологии, рассуждениями о счастливых и несчастливых звездах, божественном предопределении и т.п. Можно предположить, что только благодаря подобному заключению она увидела свет, но это не перечеркивает научного значения основных разделов книги. По-видимому, из-за своей общей антирелигиозной направленности книга, переведенная на русский язык В. Куприяновым, так и не была издана в Москве.

В результате острой борьбы между католицизмом и протестантизмом, католицизмом и православием в Великом княжестве Литовском, особенно в его высших кругах, возник религиозный индифферентизм, за которым нередко скрывалась безрелигиозность. Стали типичными переходы (даже неоднократные) представителей высших слоев общества из одного вероисповедания в другое. Перемены вероисповедания порождали сомнения, разочарования в вере.

Князья, магнаты, имущие шляхтичи вели образ жизни, формально осуждавшийся Церковью и не соответствовавший требованиям морали верующего человека. Роскошь, пьянство, развращенные нравы были присущи прежде всего светским и духовным феодалам. И неслучайно религиозная полемическая литература тех лет заполнена взаимными упреками и обвинениями в нравственной распущенности. На монастыри в обществе смотрели как на притоны разврата. Под влиянием общественного мнения виленский капитул вынужден был изгнать в 1629 г. из пределов епархии всех «развратных женщин». Многочисленные документы, судебные процессы свидетельствуют о том, что распущенность, самоуправство, нападения на имущества и владения соседей, бесчинства, буйства и грабежи, страсть к бесконечным судебным тяжбам были обычными нормами жизни самого духовенства¹⁰. Таким образом, религиозная мораль расходилась с реальной жизнью имущих верующих и князей

⁸ *Inventores rerum: Albo krotkie opisanie, kto co wynalazl.* Wilno, 1608; Анушкин А. На заре книгопечатания в Литве. С. 102.

⁹ *Dublinski A. Centuria Astronomika.* Wilno, 1639.

¹⁰ АЮЗР.Т. I. Ч.I. С. XXIII и др.

Церкви. Все это влияло и на умонастроения общества, усиливало свободомыслие, осуждение лицемерной морали и других установлений христианской религии.

В историю свободомыслия и атеизма в Белоруссии XVII в. яркой страницей вошла жизнь и деятельность выдающегося мыслителя Казимира Лыщинского, казненного иезуитами за «наивысшее преступление, недостойное человеческого звания», – оскорбление Бога, а следовательно, и короля.

Все, чем жил К. Лыщинский и что его волновало, он изложил на латинском языке в рукописи «О несуществовании Бога». Украденная, она явилась основанием для доноса на Лыщинского, а впоследствии суда и жестокой расправы над ним. Рукопись была сожжена во время казни ее автора, поэтому о его взглядах можно судить в основном по материалам следствия (донос, обвинительная речь королевского прокурора Симона Куровича, речь защитника и т.п.)¹¹, полным благочестивого негодования и проклятий в адрес атеиста, и пяти фрагментам трактата, обнаруженным в Польше и изданным А. Новицким в 1957 г.¹²

Казимир Лыщинский (1634–1689) – выходец из известного в Литве старинного дворянского рода Корчаков-Лыщинских, чьи владения находились на Брестчине (деревни Лыщицы, Доброниж, Кустын). Он окончил Брестскую иезуитскую школу и Виленскую духовную академию. Как воспитанник ордена иезуитов, стал учителем в одном из иезуитских коллегиумов, затем получил духовное посвящение. Но вскоре отказался от членства, поселился в родовом имении в Брестском повете, женился, занялся светской деятельностью и благодаря большой эрудиции, знанию языков занимал высокие служебные посты. В 1669 г. Лыщинский – подстольный мельницкий, в 1682 г. – помощник судьи Брестского воеводства; в 1672 г. его избрали послом, представлявшим брестскую шляхту в трибуналах и на сеймиках. В своем имении он открыл школу и преподавал в ней.

Иезуиты не простили Лыщинскому перемены взглядов. По словам Яна Бржоски, он, «вырвавшись как дикий вепрь из святой обители и отказавшись от духовного сана, сразу же из лебедя превратился в ворона»¹³, счел единственным для себя законом не соблюдать никакого закона, т.е. вел безрелигиозный образ жизни.

Чем глубже К. Лыщинский изучал культурное наследие прошлого, тем тверже становилось его убеждение в правоте нового жизнеутверждающего взгляда на человека, природу и Бога. Читая богословские сочинения, запрещенные церковные книги и произведения еретиков, сопоставляя их содержание и размышляя над ним, он пришел к логическому выводу, отрицающему бытие Бога. Его уже не стесняли вековые религиозные идеи и обычаи. Он, например, временно отлучался от Церкви за разрешение брака дочери с близким родственником, что запрещалось религиозными установлениями. Формально соблюдая религиозную традицию, Лыщинский завещал на богоугодные дела не больше трех флоринов в год.

¹¹ Основные источники по делу Лыщинского собрали польский историк А. Кржижановский (Варшава, 1857) и Н.А. Алексютвич (см.: Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии).

¹² *Euhemer. Przegląd religioznawczy*. Z. 1, n. 1. Warszawa, 1957. S. 72–77.

¹³ Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. С. 297.

К. Лыщинский был настолько убежден в правоте своего атеистического мировоззрения, что надеялся без большого труда передать его другим, прежде всего друзьям, близким, молодежи. Он забыл об опасности быть разоблаченным врагами и поплатился за это жизнью. 31 октября 1688 г. в Варшаве К. Лыщинский, находясь дома, «ни о чем не зная, обвиненный без оповещения, без доказательств, был схвачен, ограблен и посажен в тюрьму». Приказ об аресте отдал виленский епископ по доносу браславского стольника Яна Бржоски, представившего вместе с доносом украденные у К. Лыщинского 15 тетрадей его трактата¹⁴.

28 марта 1689 г. сейм вынес приговор: «Лыщинский должен быть вывезен из города и сожжен на костре вместе со своими произведениями в руках. Имущество его будет конфисковано, дом, в котором жил, разрушен, и место оставлено пустым на вечные времена»¹⁵. На просьбу смягчить приговор король оказал «ему милость», повелев казнить «путем отсечения головы». 30 марта 1689 г. приговор был приведен в исполнение.

Атеистические идеи К. Лыщинского впервые собраны в определенную систему, а сам он открыто и без оговорок стоял на позиции отрицания Бога. Причем это не простое отрицание, а логический вывод из многочисленных умозаключений разных мыслителей прошлого, развитых в его сочинении. В речи на суде королевский прокурор говорил, что К. Лыщинский изысканной едкостью слов, сколоченных из разных авторов и заморских атеистов, не простым или случайным утверждением, но... диалектическими доказательствами, доводами, последовательностью и выводами обосновывал свои утверждения, делая из большего большие выводы, из меньшего меньшие... стремился к тому, чтобы убедительно доказать миру то, при мысли и упоминании о чем содрогается ум, а христианские и языческие уста деревенеют... Сколько тетрадей – столько зарядов, сколько чернил – столько пороха, сколько предложений – столько ядер, – одним словом, сколько слов – столько оскорблений... против Бога»¹⁶.

К сожалению, дословные доводы, умозаключения, логика рассуждений К. Лыщинского до нас не дошли. Но его выводы бескомпромиссны и революционны. Он стремился выяснить сущность и происхождение религии и веры, природу Бога, в решении этих проблем примыкал к материалистическо-атеистической традиции древних мыслителей. В противовес христианской теологии, утверждающей Божественное происхождение религии, К. Лыщинский заявлял: «Религия установлена людьми неверующими, чтобы им воздавали почести... люди – творцы и создатели богов... вера, которую считают священной, – это человеческая выдумка». Этот вывод сделан в итоге анализа богословского понятия Бога. К. Лыщинский сравнивал

¹⁴ Защитник Лыщинского указывал, что Бржоска был другом Лыщинского, но стал его врагом после того, как К. Лыщинский потребовал у него возвращения известного долга. Иначе Бржоска «не порвал бы с ним долго лелеяной дружбы». Поэтому известно, что «против обвиняемого больше побуждает ретивость, чем любовь к Богу, больше хитрость, чем усердие...» (Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. С. 303).

¹⁵ Там же. С. 292.

¹⁶ Там же. С. 295, 302.

Бога с фантастическим, «химерическим» творением. Как химера является творением древнегреческой мифологии, так и Бог – плод фантастического воображения людей.

К. Лыщинский опровергал тезис богословов о существовании Божественного Откровения: «...мы не находим ни в нас самих, ни в других этого веления разума, укрепляющего нас в Откровении Божиим, ибо если бы оно в нас было, то все бы согласилось, не сомневались и не возражали бы против писания Моисея и Евангелия (которое ложно) и не было бы различных изобретателей разных сект и их приверженцев-магометан и т.д. и т.п.»¹⁷ А если нет Божественного откровения, то нет и Бога. Официальная Церковь расценила такой вывод как безумие: «О, бешеная, неистовая и безумная людская надменность! Именно здесь ты показала, что наука часто рождает безумие»¹⁸.

К. Лыщинский не связывал с волей Божией и происхождение мира. «Я обвиняю его в том, – заявил на сейме королевский прокурор, – что он посмел на 265 листах не только представить Господа Бога как несуществующее творение фантазии, слепую случайность и столкнуть его с необыкновенной и недостижимой высоты, но и посмел приписать власть и управление Землей и небом естественной природе»¹⁹.

Религия, считал К. Лыщинский, приносит большой вред обществу. Люди создали ее, выдумали Бога, внушили страх Божий другим и всеми мерами поддерживают его. Идея Бога гасит свет разума, т.е. убивает живую мысль, мешает развитию науки, насаждает в обществе невежество. К. Лыщинский различал тех, кто властвует от имени Бога, живет в почестях, но сам не верит в Него, называя их лжеумудрецами, суесловами, безбожниками, и тех, кого обманывают, опутывают лживой верой в Бога, но так тонко и хитро, что они не замечают этого, а по своему невежеству не могут это понять. И «...даже если бы мудрецы, – уточнял эту мысль Лыщинский, – захотели бы его (народ) освободить с помощью истины от этого угнетения, то их (т.е. мудрецов) подавляют при помощи (самого же) народа»²⁰. Здесь Лыщинский приближался к пониманию социальной роли религии.

Считая ложными писания Моисея, Евангелие и все Священное Писание, К. Лыщинский утверждал, что от них нет никакой пользы. Они внушают только страх, который поддерживают богословы, обманывая народ ради своей выгоды. Эти атеистические идеи направлены не только против христианства, но и против религии вообще.

Резко критикуя и отвергая догматы, таинства, обряды и установления Католической Церкви (Троица, воплощение Господнее, непорочное зачатие Девы Марии, бессмертие души, существование рая и ада, таинства Евхаристии, брака), Лыщинский опустошал тем самым религию и лишал ее всякого смысла.

Священное Писание К. Лыщинский считал ложным. Он отрицал истинность любого учения, пытающегося доказать бытие Бога: «Учение, будь то логическое или философское, которое кичится тем, что оно учит истине о Боге, ложно. И наобо-

¹⁷ Там же. С. 286.

¹⁸ Там же. С. 297.

¹⁹ Там же. С. 296.

²⁰ Там же. С. 286.

рот, то, что осуждено как ложное, есть правдивейшее»²¹. Вероучителей и духовенство Католической Церкви он называл «ремесленниками пустозвонства, пресмыкающимися змеями, слепцами, которые лгут, будто в темноте видят». В противовес Католической Церкви, называвшей священнослужителей мудрецами, учителями, философами, К. Лыщинский именовал их «соблазнительями, обманщиками, защитниками глупостей, ошибок, устаревших уловок, рабами Божества, идолопоклонниками, создателями Бога»²².

Отрицание существования Бога – основное и высшее достижение атеистической мысли как самого К. Лыщинского, так и его времени. Он поднялся выше скептицизма древних мыслителей.

Этот «безбожный учитель, – говорил на суде прокурор С. Курович, – засел на кафедре порока и сразу же убрал из своей школы таблицу, на которой было написано, хотя и языческим писателем, но с мыслью о Боге, по-христиански: “Когда среди мудрецов поднимается вопрос об изучении природы богов, то лучше всего признать, что мы об этом ничего не знаем”»²³. Лыщинский был глубоко убежден, что Бог не имеет реального бытия, что это – чистая абстракция.

Атеизму Лыщинского присуща достаточно четко выраженная социальная направленность. Отвергнув Бога как творца Вселенной, он не считал неизблемым и тот общественный порядок, который, по учению Церкви, якобы существовал и будет существовать вечно. В трактате К. Лыщинский, видимо, пытался изложить отличавшееся от церковного представление об обществе. «Ты опустошил небо, – обвинял его С. Курович, – заселил место обитания Бога химерами, разумные и бессмертные людские души сравнил со скотскими; ты спутал и смешал порядок управления всем миром, установленный самим Господом Богом в виде столь различных классов, властей и монархий, желая иметь мир без власти, города без начальников, народы без государей, храм без священника, капители без судьи; честные супружеские связи и девичий стыд превратил в одну естественную псарню путем свободной связи...»²⁴

В трактате К. Лыщинского высказаны догадки о выполнении религией социального заказа власть имущих. Он утверждал, что духовенство обманывает «простой люд, пугая его адом, как отец пугает плохих детей розгой, чтоб сдержать от проступков, а чистилищем угрожают ради своей выгоды»²⁵.

Иезуиты и католические власти пытались представить атеизм Лыщинского как случайное явление в Великом княжестве Литовском и во всей Речи Посполитой. «Это первый, – утверждал С. Курович, – и пусть бы последний в польском мире еретик». Однако идеи атеизма и свободомыслия сформировались у Лыщинского не случайно, а под влиянием философско-атеистических традиций и глубокого изучения реальной действительности.

²¹ Там же.

²² Там же. С. 296.

²³ Там же. С. 298.

²⁴ Там же. С. 299.

²⁵ Там же.

Наличие и деятельность в Великом княжестве Литовском последователей материалистического и атеистического миропонимания признал и А. Залусский, организатор процесса над К. Лыщинским²⁶. Это же подтвердили и другие идейные противники Лыщинского: «Видно, чудовища (т.е. атеисты. – *Е.П.*) живут у нас спокойно, и те, которые высмеивают добродетель и Бога, нашли опеку в благоприятных законах, и их ничего не пугает... Из-за нескольких отступников до сих пор страдает Божия Церковь, а общество собственной кровью должно откупиться за это зло. Но чтобы эту отраву, испитую одним, многие не впитали в себя, надо зло уничтожить в зародыше путем принятия своевременного предупреждения...»²⁷ Жестокая расправа, какую учинила Католическая Церковь над Лыщинским, являлась средством пресечения распространения идей атеизма.

Казнь К. Лыщинского – свидетельство той мрачной атмосферы, которая установилась в Речи Посполитой в результате победы Контрреформации, господства Католической Церкви, иезуитов.

Атеизм К. Лыщинского – вершина атеистической мысли Белоруссии XVI–XVII вв. Его возникновение было бы невозможно без предшествующей отечественной атеистической и материалистической традиции. Вместе с тем атеистическая мысль этого времени уже стояла на пороге нового, просветительного этапа в истории философской мысли Белоруссии.

© Прокошина Е.С., 2011

²⁶ *Zaluski A. Mowy seymowe. Kalisz, 1718. S. 1.*

²⁷ Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. С. 301.

СХОЛАСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КОНЦА XVII – НАЧАЛА XVIII ВЕКА: социология и этика*

В конце XVII – начале XVIII в. с наибольшей силой проявился начавшийся еще в конце XVI в. экономический и социальный упадок Речи Посполитой, сопровождавшийся регрессом всей культурной жизни. Феодално-католическая реакция достигла своего зенита. Научное знание было объявлено греховным и несовместимым с приверженностью христианству. Явления природы и общественной жизни объяснялись с теологической и телеологической точек зрения. Религиозный фанатизм приобрел чудовищные размеры и самые изуверские формы.

Феодално-католическая реакция отдала монополию образования и науки в руки церковников. Учебные заведения католических монашеских орденов, главным образом иезуитские коллегии, стали основным типом школ. В основе обучения – теология, схоластическая философия и латинский язык. Иезуитская школа обходила самые насущные вопросы жизни и воспитывала учащихся в духе презрения ко всему земному. В Беларуси учебные заведения монашеских орденов были рассадниками католицизма. В Великом княжестве Литовском официальным языком вместо белорусского стал польский. Закрылись белорусские школы и типографии. Началось жестокое преследование православных и протестантов.

Феодално-католическая реакция отразилась и на характере публикаций. В Речи Посполитой, в том числе в Беларуси и Литве, печатались в основном трактаты по схоластической философии, жития святых, религиозно-морализаторские и религиозно-полемические сочинения, календари, панегирики в честь вельмож и, наконец, манифесты, постановления и другие документы враждующих магнатско-шляхетских партий. Очень редко выходили книги по математике, астрономии, филологии, истории, географии и другим наукам.

В философии установилось засилье схоластики, в социологии – провиденциализма, в социально-политических учениях выдвигались крайне робкие программы преобразования государственного строя, не затрагивавшие основ «шляхетских свобод».

* Публикуется в новой редакции по: Бирало А.А. Схоластическая философия конца XVII – начала XVIII в.: социология и этика // Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии (до 1917 года). Мн., 1973. С. 139–151.

Почти полностью прервалась интеллектуальная связь Речи Посполитой с Западной Европой. «Ни одна из великих проблем новейшей теории познания и естествознания, – писал польский исследователь Б. Суходольский, – сформулированных Бэконом и Картезием, не получила отклика в Польше этого времени»¹. Условия для научной и философской деятельности оказались крайне неблагоприятными. Развитие науки и философии резко замедлилось и во многих направлениях было отброшено назад. Наука по существу оказалась «на задворках общественной жизни»². В философии практически безраздельно господствовала средневековая схоластика. Философия была поставлена на службу религии и Церкви, превращена в служанку богословия.

Важнейшим центром религиозной схоластики в Речи Посполитой стала Виленская иезуитская академия, а потому не случайно возникло и понятие *виленская схоластика*. «“Виленская схоластика” характеризуется, – писал польский ученый В. Ланг, – возрастанием догматизма и спекулятивной дедукции, понятийным формализмом, прогрессирующей ликвидацией всякой автономии познания...”»³

В Виленской академии и некоторых иезуитских коллегиях преподавался полный курс философии, рассчитанный на три года. Философия изучалась также в средних учебных заведениях других монашеских орденов (доминиканцев, бенедиктинцев, францисканцев, базилиан). Между ними и иезуитами не было существенных различий ни в организации преподавания философии, ни в учебных программах.

При трехлетнем курсе философии первый год обучения был посвящен логике, второй – физике, третий – метафизике и этике. Довольно часто этику значительно сокращали или вовсе снимали. Объясняется это, видимо, тем, что вопросы морали занимали большое место в религиозных и теологических курсах.

В курсах философии учебных заведений господствовало учение Аристотеля в интерпретации Августина, Альберта Великого и главным образом Фомы Аквинского. Иногда в философию Аристотеля включались отдельные положения из учений Д. Скотта и У. Оккама. В специальной инструкции для профессоров философии указывалось, что по основным вопросам необходимо придерживаться Аристотеля, поскольку он не противоречит церковной науке. Далее в инструкции говорилось, что никогда нельзя хвалить Аверроэса. О святом Фоме предлагалось всегда вспоминать с уважением и охотно присоединяться к его мнению⁴. Профессорам философии, кроме того, предлагалось обязательно критиковать с богословских позиций античных атомистов. В такой обстановке лишь отдельные прогрессивные профессора шли на риск и знакомили слушателей с некоторыми достижениями науки и философии Нового времени.

Застой в экономической жизни и господство схоластики в идеологии отрицательно повлияли на развитие естественных наук. Однако и схоластическая философия не могла обойтись без элементов философской интерпретации природы.

¹ *Suchodolski B.* Studia z dziejow polskiej myśli filozoficznej i naukowej. Wrocław, 1958. S. 224.

² *Ibid.* S. 403.

³ *Lang W.* Z zagadnieni walki z filozofia scholastyczna: Studia i materiały z dziejow nauki polskiej. T. 2. Warszawa, 1954. S. 411.

⁴ *Struve H.* Historia logiki jako teorii poznania w Polsce. Warszawa, 1911. S. 175.

Основу преподавания метафизики и физики составляли произведения Аристотеля. Натурфилософские идеи перипатетической философии шли попеременно с библейскими легендами, многие положения Аристотеля давались в толковании Фомы Аквинского и других схоластических авторитетов.

При изучении метафизики и физики о достижениях философии и естествознания эпохи Возрождения и Нового времени, как правило, не упоминалось. Вопрос об использовании в изучении природы новых экспериментально-математических методов даже не поднимался. Если в учебной литературе и встречались упоминания о Н. Копернике, то о его теории отзывались только критически. Нерушимость позиций геоцентризма нашла отражение даже в далекой от астрономии панегирической литературе. Так, в 1725 г. полочские иезуиты опубликовали в Вильно панегирик в честь воеводы Станислава Денгоффа, в котором «вызывали» все планеты на поклон к воеводе⁵. Среди планет оказалось и Солнце, вращающееся вокруг Земли и даже останавливающееся на какое-то время по приказу библейского пророка.

В конце XVII в. наиболее известным схоластом слыл иезуит Войтек Тылковский (родился около 1624 г. в Мазовии, умер в 1695 г. в Вильно). В 1677–1681 гг. он был профессором философии Виленской академии, позднее руководил папской семинарией в Вильно. Как иезуитский писатель, В. Тылковский пользовался большой популярностью не только в Речи Посполитой, но и во всей Европе. Некоторые из его сочинений по философии, теологии и естествознанию переиздавались на латинском языке и в переводах в Париже, Вене, Аугсбурге и других городах. Науке и разуму в его сочинениях отводилась роль благочестивых комментаторов Священного Писания.

Крупнейшее сочинение В. Тылковского – девятитомная «Занимательная философия»⁶ – не что иное, как систематизированное изложение учения Аристотеля в истолковании Фомы Аквинского. Наряду с изложением логики, метафизики, физики и этики в «Занимательной философии» приводятся сведения по истории естествознания и медицины, о теории Гарвея, Кеплера и некоторых других ученых. Однако значительная часть естественнонаучных данных, собранных в этом сочинении, безнадежно устарела.

В целом «Занимательная философия» – пример иезуитской казуистики, предназначенной для того, чтобы полностью запутать мысли читателя. В. Тылковский всерьез рассуждал, например, о таких псевдопроблемах: может ли дерево говорить и на каком языке, могут ли существовать звери без головы, может ли сатана согреть человека, может ли ангел бросать камни? И тем не менее неоднократно переиздававшиеся сочинения В. Тылковского в течение нескольких десятилетий были одним из главных источников естественнонаучных знаний, приводившихся в лекциях иезуитских профессоров.

⁵ Konwokacja planet na sarmackim firmamencie... aparencyja JWP Stanisława Denhoffa... zgłoszona od Kolegium Batorowego polockiego Soc. Jesu. Wilno, 1725.

⁶ *Tylkowski W. Philosophia curiosa... Krakow, 1669.*

Пользовалась значительной популярностью и в большом количестве разошлась по стране книга В. Тылковского «Научные беседы», содержащая в себе почти всю философию⁷. Она была издана на польском языке для удовлетворения спроса широких кругов шляхты на популярную «научную» литературу. Фрагменты из нее неоднократно перепечатывались в календарях, составлявших основное чтение шляхты. «Беседы» были научными только по названию. По существу же это «энциклопедия» псевдопроблем, не имеющих ничего общего с наукой и философией.

Вот примеры «научных проблем», поставленных В. Тылковским в «беседах». Из логики: «Почему Бог не говорит?»⁸ Из физики: «Может ли собака стать козой?»⁹ В ответе на этот вопрос сказано, что естественным путем этого произойти не может, но как чудо такое могло бы быть. Из метафизики: «Что делал Бог в течение многих лет, прежде чем мир сотворил?» Ответ: «Любил самого себя»¹⁰. В разделе «О человеческой душе» В. Тылковский пространно рассуждал о бессмертии души, об аде и потусторонней жизни¹¹.

Рассматривал В. Тылковский в «Научных беседах» и космологические проблемы. На вопрос, является ли Земля центром мира, он ответил: «Некоторые учат, что в центре мира находится Солнце, а Земля вокруг него вращается, но это мнение, как противное Священному Писанию, осуждено Святой Церковью в 1616 г.»¹² Далее идет пояснение: если бы Земля вращалась вокруг Солнца, то строения и люди отлетали бы от нее точно так, как отлетает все то, что кладут на мельничный камень. Вращение же звезд и планет полностью находится в ведении ангелов¹³. Бесплодность и абсурдность выдвигавшихся В. Тылковским проблем – основная черта «Научных бесед».

Затрагивались В. Тылковским философские вопросы и в религиозно-полемических сочинениях, предназначенных для широкого круга читателей. Посредством логических доводов в них обосновывались и защищались догматы религии, главным образом существование Бога, сотворение мира и бессмертие души.

В книге «Совершенная мудрость, основанная на Божьем страхе» богословско-философский образ Бога характеризуется как внешнее по отношению к природе духовное личное существо, создавшее мир и управляющее всем, что в нем происходит. Имея в виду материалистов, В. Тылковский писал: «Над мнением тех, которые не признают существования Бога и говорят, что все возникло само по себе, могут каменщики и пекари насмеяться. Потому что кто и когда видел, чтобы без ремесленника возник дворец? Кто видел, чтобы без пекаря появился хлеб?.. А так как мир

⁷ *Tylkowski W. Uczone rozmowy, wszystkg prawie w sobie zawierajace filozofie.* (Warszawa), 1692.

⁸ Ibid. S. 4.

⁹ Ibid. S. 6.

¹⁰ Ibid. S. 323.

¹¹ Ibid. S. 297–317.

¹² Ibid. S. 19.

¹³ Ibid. S. 19–22.

является более совершенным образованием, чем дворец и хлеб, то и его кто-то создал. Это сделал Бог... То, что не сотворено и существует вечно, является Богом»¹⁴.

Сочинения В. Тылковского относятся к тем книгам, в которых темнота, фанатизм и суеверие выступают во всей их полноте, отражая интеллектуальный уровень как авторов, так и изыскивавших такое чтиво читателей.

Однако у некоторых преподавателей философии начал пробиваться интерес к природе. К числу их принадлежали профессора Виленской академии А. Кмициц и М. Карский. Адам-Станислав Кмициц самостоятельно трактовал принятые в схоластике положения Аристотеля. Он разделил курс философии на самостоятельные части, но каждую из них излагал по работам Аристотеля и его комментаторов. Матвей Карский разработал систематический курс философии без ссылок на схоластические авторитеты¹⁵.

Определенным достижением в развитии логической мысли Беларуси и Литвы рассматриваемого периода являются зародыши идей математической логики, встречающиеся в некоторых трактатах. Тем не менее некоторые профессора философии сводили курс логики почти исключительно к учению об универсалиях и силлогизмах, превращая эту науку в утонченное жонглирование абстрактными понятиями. В некоторых логических трактатах эти отвлеченные спекуляции приобрели характер каббалистики¹⁶.

Как и в средневековой западноевропейской схоластической философии, борьба номинализма с реализмом в Белоруссии и Литве в тенденции содержала борьбу материализма с идеализмом, что имело определенное прогрессивное значение.

Точку зрения умеренного реализма разделял В. Тылковский. На позициях умеренного номинализма стоял профессор Виленской академии К. Вежбицкий.

Казимир Вежбицкий в своей «Логике»¹⁷ критиковал учение умеренных реалистов о реальности универсалий и имманентности их вещам чувственного мира. Отвергая точку зрения крайних номиналистов, превращавших универсалии в простые знаки, фикции, К. Вежбицкий утверждал, что универсалии возникают в разуме в результате абстрагирования сходных черт отдельных, реально существующих вещей. В теории познания он разделял многие стороны учения Дунса Скотта, у него отчетливо проступали эмпирическая и сенсуалистическая тенденции. Началом познания К. Вежбицкий считал деятельность органов чувств: разум, обладающий деятельной силой, превращает чувственные образы в познание. Аксиомой для него была известная формула сенсуализма «нет ничего в разуме, чего раньше не было бы в чувствах». Возникновение в схоластической философии Белоруссии и Литвы эмпирической и сенсуалистической тенденций предвещало ее разложение.

¹⁴ *Tylkowski W.* Mgdrosc doskonala w bojazni bozej ugruntowana. Wilno, 1743. S. 2–3.

¹⁵ *Tatarkiewicz W.* Materiały do dziejów nauczania filozofii na Litwie // *Archiwum komisji do badania historii filozofii w Polsce*. T. 2. Cz. 2. Krakow, 1926. S. 30.

¹⁶ *Introductio in universam philosophiam Aristotelis.* Nieswiz, 1730. (Вильнюсский государственный университет им. В. Капсукаса. Научная библиотека, ОР. Ф. III. № 1211); *Tractatus Dialecticus.* Nowogrodek, 1744 (БГУ НБ. ОР. Ф. III. № 742).

¹⁷ *Wiezbicki C.* Logika... Vilnae, 1738. F. 121–174 (БГУ НБ. ОР. Ф. III. № П06).

В целом же схоластика в Белоруссии и Литве конца XVII – начала XVIII в. была проникнута идеализмом, мертвящим формализмом и враждой к материалистической философии. Она задерживала развитие естествознания, отличалась фанатической нетерпимостью ко всему новому. И тем не менее ее нельзя рассматривать как «провал» в истории философской мысли.

В конкретных условиях социально-экономического развития Белоруссии и Литвы схоластическая философия, несмотря на все ее пороки, была одной из форм приобщения к античному и средневековому философскому наследию, расширявшему теоретический горизонт. В ней в известной мере проводилось различие между слепой религиозной верой и человеческим разумом, что поддерживало убеждение в познавательных способностях человека. К тому же в самой схоластической философии шла борьба между различными направлениями и тенденциями. Все это способствовало накоплению того мыслительного материала, с которым схоластическая философия не смогла впоследствии справиться.

В конце XVII – начале XVIII в. в общественной мысли и историографии Белоруссии и Литвы, как и всей Речи Посполитой, в обстановке торжества феодально-католической реакции произошел возврат к средневековому теологическому пониманию прошлого и настоящего истории. Провиденциализм, являвшийся крайней формой объективно-идеалистической философии истории, вновь стал официальной и практически безраздельно господствующей историко-социологической и морально-педагогической доктриной. В исторических, педагогических и религиозно-полемических сочинениях навязчиво проводилась идея о Божественном руководстве ходом истории и человеческими судьбами.

Наиболее полно провиденциализм воплотился в исторических и религиозно-морализаторских сочинениях В. Тылковского. О содержании, направленности и назначении этих сочинений можно судить по их названиям: «Совершенная мудрость, основанная на Божием страхе»¹⁸ (к 1743 г. выдержала шесть изданий), «Источник благотворной и политической мудрости, помогающий при застольных разговорах»¹⁹.

Для В. Тылковского характерен морализаторский подход к истории. Своей главной задачей он считал назидательность, выводил мораль из религии и отождествлял ее с Божественным законом, призванным исправлять несовершенство человеческого рода. При изложении исторических событий Тылковский не стремился к тому, чтобы выяснить связь между ними, установить их внутреннюю закономерность, поскольку история рассматривалась им как обнаружение Бога в мире. С точки зрения В. Тылковского, Бог предопределил цель существования человека и свыше управляет его деятельностью²⁰. Вследствие этого прошлое для В. Тылковского имеет значение лишь потому, что содержит «пророчества» настоящего и

¹⁸ *Tylkowski W.* Madrosc doskonała w bojazni bożej ugruntowana. Wilno, 1743.

¹⁹ *Tylkowski W.* Stol mądrości ku zbawiennemu i politycznemu przy stolowych rozmowach posilkowi. Wilno, 1727.

²⁰ *Tylkowski W.* Madrosc doskonała... S. 7.

будущего. Идея греха возведена им в ранг универсального средства объяснения и оправдания социального зла²¹.

Морализовал В. Тылковский и проблему души. По его мнению, Бог позаботился о бессмертии души для того, чтобы в мире было меньше зла; опасаясь вечных адских мук, люди будут меньше грешить; признание же смертности души привело бы к атеизму, к гибели мира, разложению королевства, убийству королей, вельмож и т.д.²² Следовательно, учение о бессмертии души превратилось у В. Тылковского в орудие запугивания и терроризирования народных масс, в средство подчинения трудящихся эксплуататорам.

Таким образом, в сочинениях В. Тылковского нашла идеологическое отражение сущность общественных условий, духовных потребностей магнатов и шляхты периода засилья феодально-католической реакции.

Религиозную морально-назидательную линию В. Тылковского в общественной мысли Белоруссии и Литвы продолжил в начале XVIII в. Ян Дреус (1645–1710). Он родился в Пруссии, много лет преподавал в иезуитских учебных заведениях в Крожах и Вильно. В 1704 г. вышло в свет его профессорское сочинение «Воспитание юношества в истинной и прочной набожности, в восприимчивости к совершенным и строгим обычаям, в способности к человеческим наукам», написанное в Вильно²³.

Основной задачей воспитания Я. Дреус считал формирование определенного типа человека, характерными чертами которого были бы набожность, соответствующий обычаям уровень культуры и образованности. Выдвижение на первый план воспитания набожности свидетельствовало о том, что в иезуитской педагогике приобретение знаний рассматривалось как нечто «попутное». Воспитание набожности, по Я. Дреусу, должно опираться прежде всего на познание Бога. Познание порождает почтение к Богу, спасительный страх перед ним, соединенный любовью ко всему существу. Однако любовь к сотворенному должна подчиняться любви к Богу.

Я. Дреус, таким образом, изложил основные принципы христианской религиозно-этической системы, отождествлявшей высшее благо с Богом и относившей нравственные ценности в область веры.

Известным историком и религиозным публицистом 30–40-х гг. XVIII в. в Белоруссии и Литве был иезуит Ян Пошаковский (1686–1757). После окончания Виленской академии он преподавал в ней некоторое время догматическую теологию и церковную историю, позднее руководил Слуцкой и Несвижской иезуитскими коллегиями. Важнейшие сочинения написаны Я. Пошаковским в Несвиже.

Популярность в шляхетских читательских кругах создали Я. Пошаковскому его календари, издававшиеся с 1735 по 1749 г. в Вильно и Варшаве. В начале XVIII в. в подобных изданиях господствовали религиозные темы и всякого рода вымыслы. Календари же Я. Пошаковского приобрели оттенок светского характера. В них по-

²¹ Ibid. S. 8.

²² Ibid. S. 18–19.

²³ *Dreus J.* Institutiones juventutis in vera solidaque erga Deum pietate, in compta gravique morum civitate, in humaniorum litterarum facilitate. Brunsberg, 1704.

мешались важные историко-хронологические и географические материалы, критиковались различные астрологические и языческие представления, но не столько с естественнонаучных, сколько с христианско-догматических позиций. Пошаковский считал, что астрологическая идея о сверхъестественном влиянии небесных светил на жизнь людей и языческие суеверия противоречили религиозному учению о всемогущем Боге.

В «Историческом и политическом календаре на 1739 г.»²⁴ Я. Пошаковский критиковал гелиоцентрическую систему Н. Коперника и утверждал, что «мир состоит из неба и Земли», «Земля стоит посреди неба и не может двигаться», а «Солнце пробегает каждую минуту 4320 миль». Он предупреждал читателей Календаря, что при возникновении противоречий между верой и разумом в объяснении явлений природы всегда ошибается разум, а не вера, так как «вера более надежна, чем наш разум». Ссылаясь на авторитет Августина Блаженного, он заявлял: «Бог может больше совершить, чем мы можем понять».

В своих календарях Пошаковский твердо отстаивал основы католического вероучения, хотя и вынужден был делать уступки зарождавшимся в духовной жизни общества светским началам.

Таким образом, в конце XVII – начале XVIII в. историко-социологические и этические идеи в Белоруссии и Литве были тесно связаны с господствовавшим религиозным мировоззрением. Однако в конце 30-х гг. наметилась тенденция к освобождению историко-социологических и этических воззрений от столь всеобъемлющего религиозного влияния.

К историческим и религиозно-морализаторским сочинениям этого периода непосредственно примыкали трактаты, сборники проповедей и постановления церковных организаций религиозно-полемического характера, занимавшие среди публикаций, пожалуй, первое место.

В ходе полемики с православием, лютеранством, кальвинизмом и другими течениями в христианстве католические публицисты высказывали свои суждения по различным вопросам философии, социологии, политики и истории, защищали социальные и моральные устои феодального общества, окружая их ореолом Божественной благодати.

В социально-пропагандистской практике Католической Церкви в Белоруссии и Литве одно из первых мест занимала борьба с православием. Крупнейшими католическими полемистами на этом поприще были А.Я. Кулеша и Е.К. Анцута.

Иезуит Алоизий Ян Кулеша (1660–1706) в сочинении «Православная вера» прослеживал историю Православной Церкви до конца XVII в. Вопреки истине он заявлял, что при князе Владимире «Русь приняла римо-католическую веру» и «первые киевские митрополиты не были в схизме»²⁵. Однако позднее Русь оказалась

²⁴ *Poszakowski J.* Kalendarz historyczny y polityczny na rok 1739. Wilno, 1738.

²⁵ *Kulesza A.J.* Wiara prawosławna. Wilno, 1704. S. 57, 61.

вергнутой в схизму, за что одна ее часть была наказана татарским опустошением, а другая – подчинением языческой Литве²⁶.

Происками схизматиков объяснял А. Кулеша народное восстание в Витебске в 1623 г., а также национально-освободительную войну украинского и белорусского народов под руководством Богдана Хмельницкого²⁷. Критика «ужасных заблуждений схизматиков» и возвеличение «истинной Римо-Католической Церкви» сопровождалась у А. Кулеша оправданием польско-католической агрессии против русского, украинского и белорусского народов.

В 1719 г. Ежи Казимир Анцута (†1737), ставший позднее виленским епископом-суфраганом, издал в Вильно книгу «Полное право католической религии в Польском королевстве и Великом княжестве Литовском...»²⁸. Некоторые исследователи соавтором этого сочинения называют иезуита С. Сокульского.

Е.К. Анцута отвергал законность тех решений сеймов Речи Посполитой, которые в период подъема реформационного движения провозглашали веротерпимость и подтверждали различные права диссидентов. Ссылаясь на Библию, папские буллы и сеймовые постановления XVII в., он стремился доказать, что православные и протестанты в силу Божественного, церковного, гражданского и политического права являются еретиками и поэтому должны быть лишены всех гражданских и политических прав. Крестьянские и казацкие восстания, заговоры и поджоги – дело рук диссидентов. Свое сочинение Е.К. Анцута закончил тем, что призвал короля, Сенат и шляхту к священной борьбе с диссидентами.

Сочинения А. Кулеша, Е.К. Анцута и других католических полемистов теоретически обосновывали насильственное насаждение католицизма, жесточайшие национальные и религиозные гонения в Речи Посполитой.

Иезуитско-католическая публицистика Белоруссии и Литвы конца XVII – первого десятилетия XVIII в. большое значение придавала борьбе с культурой гуманизма и идеологией реформационного движения. Среди публицистов этого направления выделялись иезуиты А.Л. Керсницкий и уже упоминавшийся Я. Пошаковский.

Анастazy ЛюдвиK Керсницкий (1673–1733) родился в д. Гольшаны Ошмянского повета, учился в Вильно и Пинске, преподавал в иезуитских коллегиях в Гродно, Варшаве, Дрогичине, Слуцке, а также в Виленской академии. Наиболее значительные его сочинения – «Ключ к сердечным сокровищам»²⁹ и «Свободный голос воскресных речей»³⁰.

В сочинениях А.Л. Керсницкого настойчиво проводилась идея о Божественном вмешательстве в деятельность людей, о «Божественном промысле». Через своих небесных служителей, ангелов, Бог направляет развитие событий: ангелы

²⁶ Ibid. S. III, 134.

²⁷ Ibid. S. 224–225.

²⁸ *Ancuta J.K.* Jus plenum religionis catholicae in Regno Poloniae et MDL. Vilnae, 1719.

²⁹ *Kiersnicki A.L.* Klucz do skarbu serdecznego. Wilno, 1725.

³⁰ *Kiersnicki A.L.* Wolny glos mow niedzielnych. Warszawa, 1727.

«обратили в бегство запорожских бунтовщиков, осадивших Слуцк»³¹, польский король Казимир выиграл битву, «на которую его вдохновил ангел»³². В связи с этим А.Л. Керсницкий критиковал Демокрита, Эпикура, Лукреция Кара и других античных философов, которые, по его словам, «все успехи людей приписывали судьбе, фатуму и случайности»³³.

В 30 – 40-х гг. XVIII в. критику реформационного движения в Западной Европе, Польше, Литве и Белоруссии и его идеологии продолжил Ян Пошаковский. Свою книгу «Голос пастыря Иисуса Христа, созывающего овец в свою овчарню, или Католическая наука, которая позволяет различать истинную христианскую религию от ложной и вымышленной» Пошаковский начал с доказательства существования Бога и опровержения атеизма³⁴. Он утверждал, что в возникновении атеизма повинны чувства людей, причем людей своевольных и развратных, впадших в безумие, так как нет ни одного здравомыслящего человека, разум которого смог бы породить идею, отрицающую существование Бога³⁵. Чувствуя угрызения совести за свои поступки и тревогу за неминуемый Божий суд, они утешаются тем, что нет никакого судьи и Бога³⁶. К числу таких безумцев Пошаковский относил Эпикура и его последователей³⁷. Чтобы дискредитировать материализм и атеизм древнегреческого мыслителя, он распространял ложные представления об эпикурейской этике как аморальной проповеди грубых чувственных наслаждений.

Непосредственно к «Голосу пастыря» примыкает сочинение Я. Пошаковского «Католическая наука – лилия между терном, правда между заблуждениями»³⁸, в котором он критиковал основные принципы вероучения и культа лютеранства.

Особенно беспокоило Пошаковского то, что деятели Реформации перевели Библию на народные языки, сделали ее доступной для широкого круга читателей и в какой-то мере предоставили каждому верующему возможность толковать ее содержание. По его мнению, лишь духовенство имеет право на чтение и интерпретацию библейских текстов. Он признавал, что в Священном Писании встречаются «неясные» места, которые «темные люди» могут понять по-своему. Поэтому «мы не разрешаем каждому простому человеку толковать Священное Писание согласно своему пониманию и внушаем ему, что для этого он должен обращаться к Церкви»³⁹.

³¹ Ibid. S. 327.

³² Ibid. S. 11.

³³ *Kiersnicki A.L.* Klucz do skarbu serdecznego. S. 2.

³⁴ *Poszakowski J.* Głos pasterza Jezusa Chrystusa wzywajacego owieczki do owczarni swojej albo nauka katolicka praeliminarna, ktora podaje sposob powszechnosci rozeznania prawdziwej Religii Chrzescianskiej od nieprawdziwej y zmysloney. Wilno, 1736. S. 5–9.

³⁵ Ibid. S. 7.

³⁶ Ibid. S. 6–7.

³⁷ Ibid. S. 11.

³⁸ *Poszakowski J.* Lilia miedzy cierniami, prawda miedzy bledami, to jest nauka Katolicka... Wilno, 1738.

³⁹ Ibid. S. 214–216.

В истории иезуитов в Великом княжестве Литовском, оставшейся в рукописи, Я. Пошаковский не скупился на похвалу при описании деятельности ордена иезуитов в Белоруссии и Литве⁴⁰.

Я. Пошаковский, так же как и его предшественник А.Л. Керсницкий, принадлежал к числу тех идеологических столпов феодально-католической реакции, сочинения которых теоретически обосновывали проводившуюся феодалами политику окатоличивания.

Критика католическими публицистами светского по своему характеру гуманистического мировоззрения, а также философско-религиозных, политических и организационных идей реформационного движения была направлена на закрепление успехов, одержанных феодально-католической реакцией, упрочение дряхлевшего феодального строя, предотвращение социального прогресса и воспрепятствование распространению антифеодальной идеологии.

© Бирало А.А., 2011

⁴⁰ *Bednarski S. Upadek i odrodzenie szkoljezuickich w Polsce. Krakow, 1933. S. 85.*

ИДЕИ СВОБОДОМЫСЛИЯ И АТЕИЗМА В XVIII ВЕКЕ*

XVIII век вошел в историю общественной мысли как век Просвещения, век освобождения науки и культуры от тисков теологии, век острой борьбы с суевериями, с христианством. В каждой стране он оставил свой неизгладимый след в зависимости от условий развития данной страны.

Для Беларуси, особенно в первой половине века, характерно господство схоластики и католицизма. Захватив еще ранее ключевые позиции в развитии духовной культуры (воспитание и обучение молодежи, издание литературы, слежка за передовыми деятелями и т.п.), Католическая Церковь и многочисленные монашеские ордена насаждали дух религиозной нетерпимости, при поддержке светской власти установив свою духовную диктатуру. Это было результатом упорной борьбы Католической Церкви с различными религиозными направлениями, существовавшими на территории Беларуси, – православием, униатством, протестантскими сектами, иудаизмом. Религиозные отношения в силу этого приобрели здесь особую остроту. Идеологи и защитники подобных вероучений боролись за чистоту своих воззрений. Это был век религиозных гонений, религиозных битв, фанатизма и нетерпимости. «Кажется, что фанатизм, – писал Вольтер, – в последнее время доведенный до бешенства успехами разума, сопротивляется теперь его натиску с еще большим неистовством»¹. Эта борьба, в процессе которой сторонники различных религий критиковали друг друга, в то же время усиливала религиозное безразличие и вольномыслие.

Духовные власти всех религиозных течений при поддержке светских были одинаково непримиримы ко всяким проявлениям вольномыслия и боролись в первую очередь с атеизмом и свободомыслием, которые принимали различные формы.

Не случайно в этих условиях появились своеобразные формы критики христианской религии, не порывающие, однако, с мистикой. Одной из них можно назвать масонство. Реакционная в целом идеология масонства на первых этапах своего развития и в некоторых чертах смыкалась с веяниями эпохи, имела точки соприкосновения с выступлением против христианской традиции. Поэтому распространение в

* Публикуется по: Прокошина Е.С., Дорошевич Э.К. Идеи свободомыслия и атеизма в XVIII в. // Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии (до 1917 года). Мн., 1973. С. 186–195.

¹ Вольтер. Бог и люди. Т. II. М., 1961. С. 9.

Белоруссии масонских лож можно рассматривать как своеобразное вольномыслие, один из признаков оживления общественной мысли. Масонские ложи, распространившиеся в России и Польше в 30 – 40-х гг., возникли затем в Белоруссии и Литве². Не менее пяти лож было в Вильно, по две – в Могилёве и Минске, по одной – в Новогрудке, Шклове и других городах. К концу века их деятельность несколько ослабла. Масонские ложи прежде всего удовлетворяли растущую потребность в более свободных религиозных взглядах, поэтому в них нашли отражение некоторые оппозиционные по отношению к христианской религии взгляды, в частности новая обрядность, идея веротерпимости³ и т.п. Деятельность масонских лож была довольно разнообразной: от чтения ученых докладов до оказания благотворительной помощи⁴.

Критическая и научная мысль находила свое выражение в борьбе с религиозным мировоззрением. Естественные науки, особенно со второй половины XVIII в., получали все большее распространение и развитие, становясь основой критики теологии, религии и схоластики.

В области просвещения началась борьба за светский характер образования, передовые мыслители века ратовали за расширение грамотности народных масс. На развитие свободомыслия и атеистических тенденций в Беларуси оказало влияние как русское Просвещение, так и идеи Просвещения западных стран; книги и идеи его представителей имели широкое распространение. Произведения мыслителей Просвещения попадали в Беларусь благодаря разнообразным связям: поездкам в европейские страны, обучению молодежи в зарубежных университетах, переписке и т.п. Поток идей прогрессивной мысли будоражил умы. Широкое распространение идей вольнодумства в Беларуси свидетельствовало о существовании в обществе значительной части симпатизировавших им и воспринимавших их как свои убеждения. Идеи Просвещения продолжали свободолобивые традиции прошлого, находили отклик в общественном настроении, осуждавшем религиозный гнет.

Вначале наибольшее распространение получили идеи немецкого Просвещения (Х. Вольф и др.). Господствовавшему классу импонировал «просвещенный» абсолютизм Фридриха II. Его сочинения переводились, оценивалась его государственная деятельность. Так, во фрагменте «Наука о религии» переводчика привлекла идея веротерпимости, обоснованная Фридрихом II⁵.

Были также известны многочисленные произведения выдающегося польского поэта-просветителя Станислава Трембецкого (1739–1812), бывавшего в Белоруссии (Гродно и др.). Его произведения полны острой сатиры против суеверий и религиозного фанатизма. В «Оде на упадок иезуитов», «В день святого Франциска» и дру-

² См.: Добрянский С.Ф. Масонские ложи в Литве // Записки Северо-Западного отделения Императорского Русского Географического общества. 1911. Кн. 2.

³ Пынин. Русское масонство XVIII и первой четверти XIX в. Пг., 1916. С. 30–31.

⁴ Немоевским был прочитан доклад о выделке бумаги из различных растительных материалов, и в частности из сосновой хвои; Стюарт I прочитал доклад о значении ремесел, Очаповский – о земледелии в нашем крае и т.д. (см.: Добрянский С.Ф. Масонские ложи в Литве // Записки Северо-Западного отделения Императорского Русского Географического общества. 1911. Кн. 2. С. 241).

⁵ ЦГИА Беларуси. Ф. 1324. Оп. 1. Д. 77. Л. 8 и др.

гих сочинениях поэт критиковал религиозное мировоззрение. В «Оде не для печати» С. Трембецкий так выразил суть своей критической позиции: «Восемнадцатый век во всех верованиях уничтожает то, что противоречит дарованному Богом разуму»⁶.

Очень широко в Речи Посполитой (в Польше, Литве и Белоруссии) были известны произведения Ф. Вольтера: их переводили, печатали в журналах («Монитор», «Забавы пшиемны и пожитечны») и отдельными книгами. Идеи Вольтера и его сочинения пропагандировали в Белоруссии И. Быковский, Ф. Серафимович, Ю. Немцевич, М. Вольский и др.

Царское правительство, обеспокоенное столь широким распространением революционных и антирелигиозных идей, в конце века (1798 г.) издало указы об усилении цензуры, о запрещении разного рода изданий («Монитор») и т.п.⁷ Религиозная реакция также начала выступать против вольтерьянского духа зарубежной и отечественной литературы. Началась бурная полемика с идеями Вольтера. Иезуитами был издан ряд сочинений, направленных против французских мыслителей Руссо, Вольтера, Монтескье. Таковы сочинения К. Ноннотта «Заблуждение Вольтера»⁸, М. Богуша «Философ без религии» и др.⁹

От иезуитов в борьбе с идеями вольтеровского скептицизма не отставали и идеологи православия. Так, Георгий Конисский, сам испытывший на себе влияние новой философии, в драме «Воскресение мертвых», защищая христианское мировоззрение, критиковал довольно распространенные в середине века идеи сомнения в будущей загробной жизни, идеи отрицания ее. Против вольтерьянства направлено сочинение «Письмо Вольтера к учителям Церкви и богословам» (оно приписывается Г. Конисскому), в котором формулируются и «оправдываются» наиболее уязвимые для Церкви вопросы: «Почему Бог такой всевидящий, а не предвидел греха Адама?»; «Зачем Богу испытывать то, что он сам сотворил?»; «Почему Бог более жесток, чем милостив, если он всемогущ?» и т.д.¹⁰ Эти выступления говорят о том, что в Белоруссии вольтерьянство пустило глубокие корни. Основная задача «Письма...» сформулирована так: «Наш долг – учинить ответ на оное, если не для исправления писавших, то, конечно, для сбережения христиан от заразы, в вопросах, при письме приложенных, рассеиваемой».

Антивольтеровская кампания не достигла своей цели; наоборот, интерес к идеям Вольтера в обществе ширился и углублялся.

Передовые мыслители эпохи поднялись до миропонимания, свободного от религиозных догм, до отрицания религиозных суеверий. Здесь нельзя не упомянуть имя выдающегося философа-вольнодумца и «богохульника» Соломона Маймона. Он клеймил царивший в еврейских общинах деспотизм раввинов, боролся с засильем религиозного суеверия. Вслед за Спинозой он критиковал Талмуд с его

⁶ История польской литературы. Т. 1. М., 1968. С. 154.

⁷ ЦГИА Беларуси. Ф. 2301. Оп. I. Д. 1445. Л. 216.

⁸ *Nonnotte K. Bledy Woltera* (изд. в 1779, 1780, 1781 гг.; в 1781 г. – в г. Несвиж под названием «*Zycie i blgd y Woltera*»).

⁹ *Smolenski W. Przewrot umyslowy w Polsce wieku XVIII*. 1949. S. 118–119.

¹⁰ См.: Домашняя беседа. 1867. Вып. 46.

застывшими истинами, книги Библии. За это С. Маймон подвергался оскорблениям, был исключен из общины.

Во второй половине XVIII в. в Вильно развернул свою деятельность просветитель-вольнодумец Абба Глоск. Он выступил с острой критикой талмудического иудаизма, разбирая писания еврейских мудрецов, чего виленские раввины не могли ему простить. Они подвергли его пыткам, сожгли сочинения. Глоску удалось бежать из Вильно, остаток жизни он провел в скитаниях по странам Европы¹¹.

Идеи просветительского свободомыслия и антиклерикализма нашли отражение в художественной литературе. Уроженец Витебщины Фр. Богомолец (1720–1784) одним из первых обратился к наследию народных ярмарочных комедий, остро высмеивая фанатизм, суеверие и предрассудки. Адам Нарушевич (1733–1796), выходец из полесской обедневшей шляхетской семьи, продолжил традиции вольномыслия и рационализма во многих своих произведениях («Равенство после смерти», «Различие при жизни», «К простонародью» и др.). Произведение Игнатия Красицкого (1735–1801) «Монахмахия, или Война монахов» (1778 г.) – острая, бичующая сатира на идеологию и образ жизни черного духовенства – имело широкое распространение в Литве и Белоруссии. Игнатий Красицкий бичевал благочестивую глупость и другие пороки монахов. Он перевел в отрывках произведения Вольтера «Генриаду», «Заира». Нравственный облик духовенства критикуется также в книге И. Борна, где представлена острая сатира на монашество всех католических орденов, имевшихся и в Беларуси¹².

Идеи вольномыслия и антиклерикализма отчетливо выражены в мировоззрении И. Быковского с Минщины (1750–1817). Он популяризировал идеи К. Гельвеция, остро критиковал религиозный фанатизм и духовенство, используя отрывки из произведений французских материалистов.

К концу XVIII в. эта антикатолическая и антиклерикальная тенденция усилилась, особенно в творчестве Якуба Ясинского и Алексея Еленского. Я. Ясинский остро критиковал Папу, рисуя его символический образ: в центре логова в треугольной митре сидит на золотом сундуке призрак, в одной руке он держит крест, а другой бросает огонь, яд и острый меч¹³. Это было одно из сильнейших во всей Речи Посполитой выступлений против папства и католицизма. Его стихи «К Богу», «К ханже» остро бичуют фанатизм, церковные обряды, антропоморфизм религии с позиций просветительского деизма вольтерьянского типа. В стихотворении «Дрязги» высмеивается жизнь клира. Основное содержание стихотворения – спор между монастырем и костёлом из-за доходов и из-за панны Беаты, любовницы ксендза и монахов, – выражено в форме, полной сарказма и весьма фривольной, стоящей на грани пристойности.

Я. Ясинский – один из наиболее вдохновенных и смелых критиков Католической Церкви. Он «бьет в самую сущность религии, в ее социальную и политическую основу»¹⁴.

¹¹ См.: Шахнович М.И. Реакционная сущность иудаизма. М.: Л., 1960. С. 200.

¹² *Naturalista J. Wzor Mnichopisma pozadkiem Lineusza pieciu tablicami objasnony.*

¹³ *Klimowicz M. Historia literatury polskiej.* Warszawa, 1972. S. 365.

¹⁴ История польской литературы. Т. 1. С. 142.

С позиции народного мировоззрения критиковал А. Еленский духовенство и официальную религию. Он считал, что духовенство – идейная опора крепостничества и самодержавия, поскольку освящает всякое угнетение народа. Духовенство сознательно, по его мнению, обманывало простой народ, будучи в сговоре с господами. Оно, также сознательно, натравливало один народ на другой, преследуя свои корыстные интересы («...оная ненависть основана и возвращена через духовенство...»). Поэтому, по его мнению, вражда, например, между католицизмом и православием влияла на отношения между польским и русским народами («...за обычаи ссорятся, а истину попирают»)¹⁵.

Антиклерикализм, критика высшего православного духовенства содержатся в произведении Гавриила Добрынина, по примеру Ж.-Ж. Руссо и Д.И. Фонвизина написавшего исповедь-автобиографию¹⁶. Добрынин находился под сильным влиянием вольтеровского скептицизма, когда писал: «Всемогущее провидение! Для чего ему (человеку.– *Авт.*) не дано столько благоразумной осторожности, чтобы он... мог избежать всех зол, томящих короткую его жизнь? Для чего от начала мира и поныне... сильный злодей утесняет бессильного доброго и никому за то не отвечает?»¹⁷ Добрынин описывал образ жизни, уровень культуры, интересы и взгляды высшего православного духовенства на основе личных наблюдений и знакомства с теми, о ком писал: «Его княжеское преосвященство именами... тварей (медведь, лось, слон, лошадь, корова, лягушка, сверчок, муха) называл тех персон, которых он, ходя и бегая по горнице, бранил и из которых мне многие известны были по именам, а особливо синодальные члены и другие архиереи»¹⁸. По поводу назначения Афанасия Вальковского архиепископом в Белоруссии Добрынин вопрошал: «Почему на такую важную ступень возведен человек неграмотный и послан в такую губернию, где всякий ксёндз говорит латинским языком, а многие и другими иностранными?»¹⁹ За свои мысли Г. Добрынин «был провозглашен безбожником и послушником».

Особое место в истории атеистической мысли Белоруссии XVIII в. занимает анонимная (в основном рукописная) сатирическая литература, которая была широко распространена в обществе на протяжении всего века. Эти произведения использовали народную мудрость и фольклор и были предназначены, по-видимому, для широких слоев общества. Разнообразие тем, которые раскрываются на основе широкого, трезвого, реального взгляда на окружающий мир, каламбурный и яркий язык, насыщенный народными оборотами речи, пословицами и поговорками, шутками и прибаутками, – вот что характеризует эти произведения. Идеи свободомыслия и атеизма сливаются в них с социальными и этическими мотивами.

Главный герой их – простой человек, живущий, как и все трудящиеся люди, в нужде и труде, но сохранивший человеческое достоинство, оптимизм и юмор, кото-

¹⁵ РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2849. Ч.I. Л. 50.

¹⁶ Истинное повествование, или Жизнь Гавриила Добрынина, им самим писанная в Могилёве и в Витебске. СПб., 1872.

¹⁷ Там же. С. 249.

¹⁸ Там же. С. 58.

¹⁹ Там же. С. 297.

рые возвышают его над действительностью и помогают ему жить. Чаще всего антицерковные и антирелигиозные идеи скрываются за многословием, подробным описанием мелочей быта, характеров действующих лиц, их обычаев и привычек. Но чем прочнее их народная почва, тем глубже их социальная и гносеологическая основа.

Для примера рассмотрим некоторые из них. Вот интермедия, помещенная в рукописном сборнике XVIII в. Сидит мужик Церик в кандалах в кутузке; он рассказывает, как и за что попал в нее: послала его жена в Любавичи, повстречал по дороге кума Антипа, выпили и забрели в костёл, там под музыку стали «скакаць». Вот там их и арестовали. Затем пришел сын, разыскивавший отца, разбил кандалы, и вместе они избавились от стражника²⁰. Сюжет кажется чисто антикатолическим: попал православный в костёл и, не зная чужой веры, сделал недозволенное. Внешние расхождения в богослужении стали для героя поводом для насмешек, но все содержание интермедии дышит антирелигиозностью, так как для героя одинаково безразличны и Костёл, и Церковь. Свое усердие религиозное он понимал так: следует ублажить только попа. Основная идея интермедии – борьба против насилия над человеком; его дух, воля и жизнь должны быть свободны от всяческих «кандалов», в том числе и религиозных, и человек сам в состоянии сбросить с себя эти оковы.

Значительное место в анонимной литературе отводится критическому осмыслению происхождения и изображения Иисуса Христа. Если в XVII в. вопрос о Христе решался в рамках христианского учения, то в XVIII в. Христос становится героем литературных сюжетов. Таково содержание сатирических памфлета «Прамова Русіна аб нараджэнні Хрыста» и стихотворения «Васкрэсенне Хрыстова і сашэствіе яго ў ад». Основная идея их – сомнение в существовании всемогущего Бога.

Стихотворение «Васкрэсенне Хрыстова і сашэствіе яго ў ад» наполнено юмором, красочными картинками народной жизни, написано ярким языком. Сюжет его хорошо известен: молодая женщина Мария ночью «пустілась на галгофу... галасіць на гроб Хрыстоў» и встретила самого Христа, который сказал ей: «...спраста: чаго, матушка, ты плачаш? Я ж ужо васкрэс, як бачыш...» После этого Он: «Схадіў ў пекла – пагасіў і Адама Воскрасіў...» Далее автор подробно описывает, как Христос погасил в аду огонь, «чорт хацеў пусціцца ў драку. Хрыстос даў яму тумаку». Христос спросил, где «стара бабуся Ева». Черт достал ее из жаркой печи, «абгарэлі ў ей плечкі». Всех, кто был в аду, Христос освободил. На радостях все герои библейские «селі радышкам за стол, ім падалі хлеб і соль, і па чарцы красна піва». Потом начались пляски, хоровод, песни – настоящее народное веселье.

Автор стихотворения не заботился об идентичной передаче сюжета Библии. Он постарался включить в него как можно больше библейских героев, наделив их соответствующими характеристиками. В этом антирелигиозном сатирическом произведении Бог-Христос изображен простым мужичком, добрым и драчливым, всемогущим («...дзвер раскрылась перад Ім, мур рассыпаўся, як дым») и пугливым («Хрыстос спужаўся сам» от страшного вида Адама в аду).

²⁰ См.: Белоруссия в эпоху феодализма. Т. II. Мн., 1960. С. 464–466.

Христос, Бог и другие герои из Священного Писания выступают в откровенно комической ситуации, дерутся, пьют горькую, водят хоровод, тем самым в народной интерпретации с библейских сюжетов снимается ореол святости:

Смерць ляжала ў куточку
І грызла сваю сарочку
І, надуўшыся, сапла
І на Бога штось пляла²¹.

Народно-юмористический взгляд на Библию отражает глубоко реалистические черты народного мировоззрения, основанного на практически трудовом отношении к жизни.

В памфлете «Прамова Русіна аб нараджэнні Хрыста» также в специфической форме выражены идеи вольнодумства. Евангельский сюжет о рождении Христа здесь приобретает особый пародийный смысл: священный акт рождения Христа сводится к обычной бытовой истории, наполненной подробным описанием, необычными сравнениями. О рождении возвещает хор ангелов; музыка, небеса веселятся, земля радуется, дьявол «трэпечэцца». Родился Сын Божий Иисус Христос «во стойні» (в хлеве). «Маленчкі», Он на пацеху людям плачет, «як ягнатачко маленькое блеет»; Его все люди, пастухи, осматривают, ручки повивают и связывают, как «смірэннага баранка». И здесь автор саркастически замечает: «Так всемогущы Хрыстос, который яко сам держэць можа і збавіці, і загубіці, і ожыніці, і уморыці позволіт Собі рукі звязаці»²². Свободное обращение с евангельскими текстами, простое, лишенное благоговения и почитания описание библейских героев, образное отрицание ада – свидетельства открыто атеистического содержания этих произведений.

Интересным по своему антирелигиозному содержанию представляется рукописный сборник произведений на латинском, польском и белорусском языках, относящийся к первой половине XVIII в.²³ В памфлете под названием «Прамова Русіна», включенном в этот сборник, подвергается критике одна из христианских истин – создание Богом вечного, раз и навсегда данного общественного порядка.

Автор анонимного сборника свободно обращается с сюжетным материалом Священного Писания, создавая свои легенды, притчи, пословицы, загадки, превращая библейские сказания в предмет шуток и юмора. Вот пример подобных шуток относительно текстов Священного Писания, поданных в форме вопросов и ответов. Кто самые веселые люди на свете? – Ксёндзы, потому что они поют и над умершими: «Кто был Господа Иисуса носителем? – Осел, который нес Пана Иисуса. – Кто, не родившись, умер? – Прародители наши, Адам и Ева. – Что нужно сделать, чтобы у панны был ребенок? – Дать ей в руки поддержать ребеночка» и т.п.²⁴

Рукописный сборник содержит фрагменты, загадки, сентенции, которые также свидетельствуют об элементах вольномыслия авторов, содержат реальный здравый

²¹ Беларуская літаратура: хрэстаматыя для пед. вуч.: Дакастрычніцкі перыяд. Мн., 1953. С. 93.

²² Невядомыя беларускія творы першай паловы XVIII ст. // Польша. 1965. № 9. С. 167.

²³ ЦГИА Литовы. Ф. 1135. Оп. 2. № 89.

²⁴ Там же. Л. 53.

взгляд на мир, выраженный нередко в аллегорической форме. Так, Бог изображается вселенским кашеваром, а мир – кашей, им приготавливаемой. Бог неодинаково относится к людям, плохо устроил мир, так как нищие наполняют землю. В сборнике приводится турецкая молитва, в которой христиане обвиняются в том, что имеют Бога, «которого сами не знают, и приписывают ему бесстыдно, что имеет сына»²⁵.

В одном из фрагментов рукописи содержится мысль, схожая с идеей древнегреческого мыслителя Ксенофана о том, что человек создает Бога по своему образу и подобию. Автор также считал, что Бог может быть создан из человека, «если кто-либо из него сделает Бога»²⁶.

Автор критически относится к библейским сказаниям. С юмором он говорит о расступившемся море, об остановившемся Солнце, о накормленных одним хлебом людях; он высчитывает стоимость серебреников, полученных Иудой за предательство, в переводе на денежный курс XVIII в.²⁷ Некоторым святым чудесам дается естественно-рационалистическое истолкование. («Когда ты смешиваешь воду с вином, то каждый признает, что творишь галилейское чудо, ибо она становится вином»)²⁸. Это чудо юмористически сопоставляется с другими явлениями – «хорошо вымытое мылом лицо как бы светится», т.е. можно принять за лик святого чистое белое лицо хорошо умытого человека.

Таким образом, анонимные авторы критически переосмысливали христианские сюжеты и религиозные представления. Эта антирелигиозная линия продолжена в анонимных, предназначенных для широкой читающей публики произведениях XIX в. («Энеида наыворот», «Тарас на Парнасе» и др.).

Идеи свободомыслия и антиклерикализм органически связаны с гуманистическим духовным наследием века. Они отражают неофициальные пласты сознания, выражающиеся часто в бурлескной форме, в анонимной исторической, мемуарной, подпольно-политической и художественной литературе. Как правило, это мысли и переживания людей образованных, мыслящих и пишущих независимо от духовной опеки религии и теологии. Их возмущали существующее духовное рабство и религиозный фанатизм.

Общественная мысль XVIII в., стремившаяся к свободному от религии познанию мира, прокладывала путь к будущему атеистическому мировоззрению. Антирелигиозное наследие XVIII в. представляет собой важный этап в процессе освобождения от оков религиозного мировоззрения.

© Прокошина Е.С., 2011

© Дорошевич Э.К., 2011

²⁵ Там же. Ф. 1135. Оп. 2. № 89. Л. 239.

²⁶ Там же. Л. 197.

²⁷ Там же. Л. 51.

²⁸ Там же. Л. 229.

Видным философом-просветителем второй половины XVIII в. был Соломон Маймон (1753–1800). Он родился и провел значительную часть жизни в Белоруссии**. Первоначальное образование будущий философ получил дома, под руководством отца, затем окончил талмудическую школу в местечке Мир, продолжал обучение в Ивенецкой талмудической школе и к девяти годам постиг все «премудрости талмудической учености». Он рано углубился в философию религии Маймонида, познакомился с хасидами, самостоятельно изучал естественные науки, иностранные языки, написал комментарии к «Морэ Небухим» Маймонида и Каббале. Двадцатипятилетним Маймон переехал в Германию. В Белоруссии зародились и развились его рационализм, критическое отношение к религиозным догмам и феодальному деспотизму, началась преподавательская и литературная деятельность. В Берлине он познакомился с известным философом Мендельсоном, глубоко изучал философию, физику, математику. В 1782 г. отправился в Голландию, а оттуда – в Гамбург.

По совету друзей 30-летний С. Маймон поступил в гимназию в Алтоне, где изучал философию, математику, английский язык. Получив диплом, уехал в Берлин, затем в Бреславль. Здесь им переведены «Утренние часы» Мендельсона, написано руководство к естествознанию по «Началам Ньютона». В течение двух лет Маймон изучал «Критику чистого разума» Канта и в 1790 г. издал первую философскую работу «Опыт трансцендентальной философии». Сотрудничал в «Журнале для просвещения» и «Ежемесячном журнале», написал работы «О тропах», «О значении Бэкона Веруламского и Канта для новейшей философии», «О мировой душе» и др.

В этот период заметно расширились его связи с виднейшими философами, учеными и литераторами конца XVIII в. Произведения Маймона читал и высоко оценил Кант. Им заинтересовался Гёте и даже собирался пригласить его в Веймар. Вскоре после выхода в свет книги «Опыт новой логики» Маймон послал ее экзем-

* Публикуется по: Купчин Н.С. Соломон Маймон // Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии (до 1917 года). Мн., 1973. С. 208–214.

** Большинство исследователей относит рождение Маймона к 1754 г. Ближайший же друг и биограф мыслителя Вольф называет другую дату – 1753 г. К сожалению, сам Маймон нигде не упоминает о дне своего рождения. В автобиографии местом своего рождения он называет деревню Суков Бор, расположенную на берегу Немана недалеко от Несвижа. Настоящая фамилия философа – Хейман.

пляр великому поэту и мыслителю. Гёте, изумленный высокой работоспособностью Маймона, призывал рецензентов справедливо оценивать его труды. Шиллер в одном из писем к Гёте отметил, что статья Маймона о понятии красоты заслуживает внимания, и обещал привезти ее с собой. Много интересного нашел он и в Маймоновых «Очерках по истории философии». В письмах к Шиллеру часто упоминал о Маймоне Гумбольдт. Талантливостью Маймона восторгался Фихте, развивший отдельные его идеи в своей философии. Маймон был знаком также с Леви, Вейтелем, Фридлендером, Герцем, Ламбертом, Крюзиусом, Кизеветтером, Кестнером, Лессингом, Эбергарттом, Гарве, Бен-Давидом, Рейнгольдом, Энезидемусом и др.

Свои последние годы (1795–1800) С. Маймон прожил в имении графа Калькрайта, сторонника учения Фихте и вольнодумца. Маймон умер в ноябре 1800 г. и был похоронен в Глогове.

Мировоззрение С. Маймона формировалось под влиянием экономической, общественно-политической и культурной жизни того времени. В его развитии можно выделить два периода. К первому относятся годы жизни и деятельности в Белоруссии. Второй начинается с отъезда (1780 г.) в Германию. Второй период исследован достаточно полно, но в меньшей степени относится к теме настоящего издания. Первый же период имеет непосредственное отношение к истории развития философской мысли в Белоруссии.

С. Маймон испытал влияние социальных условий, был свидетелем угнетения еврейского населения, бесправия крестьян-белорусов, дикого произвола и деспотизма князя Радзивилла. Уже тогда резкие контрасты в условиях жизни, правах богатых и бедных, поляков и евреев не могли остаться незамеченными. Молодой Маймон все в большей степени ощущал безнадежное положение страны, видел много несправедливости со стороны польского дворянства, олицетворением которого был «отвратительный тип польского магната» — князь Радзивилл.

Половинчатый характер буржуазной идеологии проявился в критике Маймоном князя Радзивилла. Она ярка, но не затрагивает основ крепостничества. Критик не выступал против господствующих классов, тем не менее в его философии находят некоторое отражение реформаторские требования буржуазии, наиболее отчетливо высказанные в «Посвящении» польскому королю и в особенности в «Автобиографии». Панацеей от всех бед он считал просвещение. Идеальным примером при этом должен быть сам государь. Правитель, подчеркивается в «Посвящении», не только вершит государственные дела, но и занимается на досуге наукой, искусствами, покровительствует просвещению, служит для простолюдинов образцом учености¹.

Развитие мировоззрения С. Маймона тормозилось иудаизмом. Сначала он был правоверным талмудистом, но по мере углубления в талмудические догматы у наблюдательного, жаждущего истины юноши возник ряд сомнений. На эту особенность формирования мировоззрения Маймона справедливо указал Куно Фишер².

¹ Versuch über die Transcendentalphilosophie mit einem Anfang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen. Berlin, 1790. S. 1–6.

² См.: Фишер К. История новой философии. Т. IV. СПб., 1909. С. 64.

Уже на раннем этапе идейной эволюции наметился отход С. Маймона от последовательного талмудизма к Каббале, привлекая внимание жаждущего знаний юноши прежде всего своим методом, позволившим развивать новые положения из законов Священного Писания.

Каббала в широком смысле означает восприятие, полученное по преданию. Это пестрая смесь запутанных рассуждений о том, как посредством различных комбинаций букв, имеющих числовое значение, открывать «таинственный смысл Библии» и заставить «высшие силы» выполнять сверхъестественные действия³.

Ознакомившись с основной литературой и практической деятельностью каббалистов, С. Маймон пришел к твердому убеждению, что «вся эта наука, если она вообще заслуживает этого имени, есть не что иное, как облечение тайн природы в басни и аллегории»⁴. Он не поддался фантастической форме каббалистического мировоззрения, читал сочинения каббалистов критически, сумел отделить зерна от плевел.

В результате занятий Каббалой С. Маймон отдалился от наивно-суеверного содержания религиозной веры. Он писал, что не мог представить, чтобы до сотворения мира прошло много времени, чтобы Бог наполнял какое-либо пространство, в том числе и бесконечное, или, будучи бесконечно совершенным существом, втиснул себя в концентрический центр. Так как различные существа имеют разную степень совершенства, то для объяснения способа его возникновения нужно представить себе различные ступени ограничения человеческого существа. Но вследствие того, что это ограничение нужно представить, начиная с бесконечного существа и кончая материей, начало его представляется фигурально в виде центра бесконечности⁵. Божество, как последний субъект и последняя причина всех существ, есть бесконечное, о котором ничего не может быть сказано. Что же касается бесконечных существ, то Бог придает им положительные качества, число которых каббалисты ограничивали десятью сефиротами⁶.

С. Маймон попытался изложить каббалистическое учение не как Божественное, а как человеческое, чтобы объяснять его тайны согласно разуму и природе. Эти мысли он оформил в виде комментариев к Каббале, ставших его первой литературной пробой, которую он вместе с комментарием к «Морэ Небухим» привез в Берлин и хранил «как памятник стремления человеческого ума к совершенству, несмотря на все препятствия»⁷.

Представляет определенный интерес отношение С. Маймона к хасидизму – религиозному движению сельского еврейского населения на Украине (Волынь и Подолия), возникшему в конце 30-х гг. XVIII в. как протест против бессилия еврейского народа в борьбе с духовной и светской олигархией, тягостными религиозными законами и невыносимой обременительной кабальной регламентацией⁸.

³ См.: *Шахнович М.И.* Реакционная сущность иудаизма. М., 1960. С. 149.

⁴ Из автобиографии Соломона Маймона. Т. I. СПб., 1871. С. 237.

⁵ Там же. С. 238.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 239.

⁸ *Шахнович М.И.* Реакционная сущность иудаизма. С. 155.

Основная идея хасидизма – «буква мертва, дух животворящ», цель жизни – соединение с Богом при помощи молитвы: нужно доводить себя до экстаза, в состоянии которого человек теряет ощущение самостоятельности существования и чувствует себя слитым с Божеством.

Кажущийся демократизм хасидизма вначале привлек внимание С. Маймона. Он сблизился с хасидами и некоторое время общался с ними, но вскоре понял, что их остроумная на вид экзегетика в сущности ложна и ограничена⁹. Хасидизм, как и Каббала, не оставил заметного следа в миропонимании Маймона.

Определяющее влияние на формирование мировоззрения молодого философа оказал известный философ Средневековья Моисей Маймонид. «Уважение к этому великому учителю, – писал Маймон, – доходило у меня до того, что я считал его идеалом совершенного человека, а его поучения уважал так, будто они были продиктованы самой Божественной мудростью»¹⁰.

Маймонид, видный еврейский теолог и врач (1135 – 1204), пытался приспособить талмудическое законодательство к потребностям средневекового купечества, философски обосновать иудаизм с позиции искаженного перипатетизма, доказать «истину» религии. В отличие от еврейских неоплатоников, отрицавших компромисс между религией и философией, он стремился в какой-то мере ограничить веру в пользу знания, которое, по его убеждению, должно развиваться под руководством религии¹¹.

Сущность философских воззрений Маймонида изложена в его известном сочинении «Морэ Небухим» (Путеводитель блуждающих). Он заявил, что нужно впрямь аристотелизм в колесницу раввинизма, пытаясь таким образом перебросить мост между философией Аристотеля и иудейской религией.

Маймонид открыто, резко, рационалистически критиковал предрассудки и суеверия, объясняя библейские чудеса, все неясное и загадочное естественными законами. Он был убежден, что в природе господствует причинность. В пророчестве, подчеркивал он, нет ничего чудесного – это сочетание деятельного разума с воображением.

Прогрессивная сторона мировоззрения Маймонида произвела на Маймона неизгладимое впечатление. По признанию самого Маймона, овладение философией Маймонида стало поворотным моментом в становлении его как мыслителя, дало новый и сильный толчок развитию его способностей. С сочинениями Маймонида он ознакомился еще при изучении Каббалы, что и способствовало его отходу от этой псевдонауки к рационализму. Преимущественное влияние на Маймона оказала не собственно философская система Маймонида, а главным образом энергичный протест против предрассудков и суеверий.

Под влиянием работ Маймонида у Маймона рабское поклонение Талмуду сменилось «истинным сознанием и нравственностью». Он пришел к убеждению,

⁹ См.: Из автобиографии Соломона Маймона. Т. I. С. 27.

¹⁰ Там же. С. 298.

¹¹ См.: Рассвет. 1860. № 11. С. 175–176.

что «только тогда религия составляет принцип добродетели, когда она сама основана на идее добродетели»¹².

Через Маймонида Маймон проник в сферу аристотелевой философии. Это позволило ему позднее написать работу «Категории Аристотеля». Аристотель привлёк его внимание своим учением о материи и форме, примат в котором принадлежит форме. Мысли о примате формы над материей, а также учение Платона об идеях встречаются и в «Трансцендентальной философии» С. Маймона¹³.

К первому этапу формирования мировоззрения Маймона относится и его знакомство со спинозизмом. К сожалению, ни Маймон, ни исследователи не оставили более или менее ясных и определенных оценок этого влияния. Однако сам факт влияния не подлежит сомнению. «Я читал Спинозу, – писал он в «Автобиографии», – глубина мысли этого философа и его любовь к истине мне сильно нравились, и так как я уже в Польше, при помощи каббалистических книг, набрел на его систему, то я снова убедился в истинности ее, начал размышлять о ней, что никакие старания Мендельсона не в состоянии были отвлечь меня от нее»¹⁴.

И на других страницах «Автобиографии» Маймон называл себя спинозистом¹⁵. В его работах влияние Спинозы проявляется, в частности, в учении о бесконечном разуме. С. Маймон пытался создать свою идеальную, чисто аналитическую систему, подобную геометрическому методу Спинозы. На это указывает, например, Б. Яковенко в работе «Философская концепция Соломона Маймона». В работе К. Кажевского «Жизнь и сочинения Соломона Маймона» (на польском яз.) говорится о том, что на родине Маймона ожидала судьба Уриэля Дакосты или Спинозы.

Заслуживает внимания и выдвинутое М.И. Шахновичем в книге «Реакционная сущность иудаизма» положение о том, что Маймон совершил эволюцию от Талмуда к атеизму¹⁶. Если она даже и не произошла, то, несомненно, С. Маймон стоял на пути к атеизму.

В приложениях к «Автобиографии» С. Маймона, в разделе «Краткое изложение еврейской религии от начала до нового времени», выделенном Я. Фромером, приводится характеристика, которую Маймон дал Спинозе и его системе: «Система Спинозы рассматривает одну и ту же субстанцию как непосредственную причину всех различных действий, которые должны быть рассматриваемы как предикаты одного и того же субъекта»¹⁷. Маймон правильно отметил, что материя и дух выступали у Спинозы как одна и та же субстанция, а потому и всякое явление относится непосредственно к этой первой причине, или субстанции, общей для всех существ¹⁸.

Вместе с тем Маймон не склонен называть систему Спинозы атеистической. Он считал, что единство в ней является реальным, а разнообразное – идеальным. В

¹² Из автобиографии Соломона Маймона. Т. I. С. 260.

¹³ Versuch uber die Transcendentalphilosophie. Berlin, 1790. S. 32, 169, 327, 338, 421.

¹⁴ Из автобиографии Соломона Маймона. Т. II. СПб., 1872. С. 309.

¹⁵ См. там же. С. 346.

¹⁶ См.: Шахнович М.И. Реакционная сущность иудаизма. С. 201.

¹⁷ Из автобиографии Соломона Маймона. Т. II. С. 333.

¹⁸ См. там же.

атеистической же системе все должно быть наоборот: разнообразное – суть реальное, содержащееся в самой природе вещей, а единство, напротив, является случайным, обнаруживающимся в порядке и закономерностях природы. С точки зрения философа, непонятно, почему Спиноза считал свою систему атеистической, так как единство и разнообразие в ней противоположны: в первом отрицается существование Бога, в другом – существование мира. По мнению Маймона, система Спинозы должна была бы называться акосмической¹⁹.

Подводя итог первому периоду формирования мировоззрения мыслителя, следует отметить, что, несмотря на тяжелые условия жизни и деятельности, его молодые годы не прошли бесследно. Библиотека отца, увлечение астрономией, рисование, самостоятельное изучение немецкого языка, чтение естественнонаучных книг, наконец, изучение сочинений Маймонида заложили первые, но прочные основы Маймонова мировоззренческого здания. В этот период он прошел путь от Талмуда к Каббале и от нее к рационализму Маймонида.

© Купчин Н.С., 2011

¹⁹ См. там же.

КРИТИКА СХОЛАСТИКИ, КЛАССИФИКАЦИЯ ФИЛОСОФИИ

Схоластическая философия – определенный тип мышления, взгляд на мир, выросший на почве различных теистических систем. Сущностью схоластики является подчинение всякого действительного рационального знания и науки истинам Откровения, веры, априорно принимаемым в качестве самого высшего критерия истинности. Откровение определяет объективные границы, за которые человеческое познание не может выйти. Наука в понимании схоластики – это скорее всего систематизация, обоснование уже имеющихся знаний, нежели открытие чего-то нового.

Одним из основных центров томистско-аристотелевской схоластики как в Белоруссии и Литве, так и во всей Речи Посполитой была (с XVII в.) Виленская академия, возглавлявшаяся иезуитами. Известный польский исследователь В. Татаркевич так писал об этом: «Большинство тех, кто в XVII и XVIII веках приобрели себе философское имя в Польше, либо происходили из Литвы, либо работали в Литве»¹. Не случайно возникло понятие «виленская схоластика». Как отмечает польский исследователь В. Лянг, «виленская схоластика характеризуется возрастанием догматизма и спекулятивной дедукции, понятийным формализмом, прогрессирующей ликвидацией всякой автономии познания, значительным расширением содержания догматических положений и авторитетов, при этом догматами становятся не только теологические суждения, но также ряд наиболее анахронических естественнонаучных принципов Аристотеля»². Курс обучения и в иезуитских коллегиях, и в других учебных заведениях монашеских орденов ничем не отличался от академического курса, так как академия готовила для них преподавателей, обменивалась с ними профессорами. Курсы лекций представляли собой выдержки из учений Аристотеля, Фомы Аквинского, Отцов Церкви и некоторых других философов, обильно приправленные средневековой схоластикой и истолкованные в том же духе. Естественные науки почти не изучались, так как нельзя было экспериментировать.

¹ *Tatarkiewicz W. Materiały do dziejów nauczania filozofii na Litwie // Archiwum komisji do badania historii filozofii w Polsce. T. 2. Cz. 2. Kraków, 1926. S. 10.*

² *Lang W. Z zagadnień walki z filozofia scholastyczna // Studia i materiały z dziejów nauki Polskiej. T. 2. Warszawa, 1954. S. 411.*

При изучении природы вопрос об использовании новых экспериментальных методов даже не ставился.

В социологии господствовал провиденциализм. Эти черты схоластики в Речи Посполитой вытекали из общего хозяйственного, но прежде всего политического положения в стране. Политический строй с его аномалиями вроде *liberum veto* находил свое отражение в философии. В иррационализме виленской схоластики так или иначе отражались анархичный иррационализм магнатории, шляхетская «золотая вольность», разваливавшиеся общественно-политические учреждения (институты). Уход от решения существенных проблем общественно-политической действительности, нежелание олигархии перестраивать прогнивший строй выражались в спекулятивной, абстрактной, оторванной от всякой связи с жизнью проблематике³.

Следует помнить, что по сравнению с более передовыми странами борьба со схолистикой в Беларуси и Литве началась поздно – с проникновением сюда идей передовых ученых и естествоиспытателей, гуманистических идей начального периода эпохи Просвещения, что стало возможным лишь с определенными изменениями в обществе. Надо, однако, отметить, что довольно заметная борьба со схолистикой в начальный период развертывалась не на ниве развития науки, естествознания, а на поприще решения общественно-политических вопросов, проблем надстройки. Именно здесь начал складываться тот несхоластический тип мышления, который затем стал ощущаться во всех других сферах общественной жизни.

Несмотря на то что картезианская философия всеми мерами не допускалась в Польшу, а тем более в Беларусь и Литву, она к середине XVIII в. все же смогла завоевать умы прогрессивно настроенной молодежи, особенно ученых-философов и естествоиспытателей. Хотя она в этот период и не была исходной точкой в борьбе со схолистикой, однако оказывала большое влияние на весь ход этой борьбы. О популярности Р. Декарта в Беларуси, Литве и Польше говорят многочисленные факты, в частности нападки иезуитов на проникавшие сюда еще в начале века его идеи, выступления И. Генделя, И. Ковальского, А. Рутского и др.⁴ Бурные нападки на Декарта этих столпов господствовавшей официальной феодально-католической идеологии свидетельствуют о том, что идеи картезианской философии проникали в страну, несмотря на то что Католическая Церковь делала все от нее зависевшее, чтобы помешать проникновению сюда всего нового, передового.

Во второй половине XVIII в. отношение к Р. Декарту начало меняться, но официальная феодально-католическая идеология не снизошла до признания картезианства. Данное обстоятельство и заставляет задуматься над вопросом, почему картезианская философия не явилась в Беларуси и Литве той исходной позицией, с которой начала вестись борьба со схолистикой, почему эту роль сыграл немецкий идеалистический рационализм Х. Вольфа, хотя этот рационализм был менее прогрессивным в сравнении с картезианской философией. Учение Х. Вольфа, по сло-

³ Ibid. S. 412.

⁴ *Gengel I.J.* Eversio atheismi, 1716; *Kowalski J. (Druzbacki M.)* Rozmowa o filozofii przez Michała Druzbackiego, skarbnika-kowicza polskiego... z tgz cała, filozofig na publicznyj dyspute wysta-wionq d. 8 lipca R. 1746.

вам некоторых польских исследователей (например, О. Нарбута и В. Лянга), – это протестантская «полусхоластика»⁵, не вступавшая в противоречие с Католической Церковью. Именно поэтому, мы полагаем, она значительно легче проникла, а затем и смогла привиться в Речи Посполитой.

Основной проблемой этого этапа борьбы со схоластикой была проблема освобождения разума из-под власти теологии. Борьба за автономию разума в этот период велась так, что она не затрагивала самих основ фидеизма. Нельзя не согласиться с тем, что первый этап борьбы со схоластикой в Речи Посполитой, по определению современного польского исследователя Б. Суходольского, был «антисхоластический, но не антифидеистический»⁶. Эта борьба, однако, подрывала устои фидеизма, так как разум представлял большую опасность для феодально-католической идеологии, опиравшейся на иррациональные догматы.

Философы-католики, приверженцы ортодоксальной теологии, с кафедр учебных заведений, а также в своих сочинениях с присущей им педантичностью нападали на метод сомнения картезианской философии, обвиняли Р. Декарта в том, что он вместо рассмотрения предметов (вещей) с точки зрения творческого акта Бога рассуждал об их возникновении в соответствии с законами природы и движения. Защитники схоластики считали метод сомнения, недостойным ответа и противоречащим хорошему вкусу, называя его безбожным. Используя безбожие (атеизм) как нечто устрашающее, Католическая Церковь пыталась сделать все, чтобы воздействовать на сознание молодежи и удержать ее в рамках старого взгляда на мир, санкционировавшего старый феодальный строй и привилегированное в нем положение Костёла.

Что касается представителей раннего Просвещения, то они, критически относясь к схоластике, в этот период еще не в силах были полностью сбросить с себя ее груз, так как находились в зависимости от многих ее догм. Тем не менее они сыграли важную роль в борьбе со схоластикой. Одним из представителей раннего периода Просвещения, выступившим против схоластики, был Казимир Нарбут. Особую ценность представлял его труд по логике, который, по справедливому замечанию польских исследователей, являлся первой оригинальной логикой, написанной с позиций философии Нового времени⁷.

Середина XVIII в. – это период, с которого в Речи Посполитой, а следовательно, в Беларуси и Литве началось разложение до этого процветающей схоластики. Схоластическая философия заполняла собой всю общественную и культурную жизнь, господствовала в учебных заведениях монашеских орденов Великого княжества Литовского. До этого времени все книги писались авторами и издавались только на латинском языке, т.е. господствующей была латинская традиция. Даже

⁵ *Narbutt O.* O pierwszym polskim podręczniku logiki... S. 23.

⁶ *Suchodolski B.* Filozofia Polska w okresie rozkładu feudalizmu // *Mysi filozoficzna*. 1952. № 1/3. S. 153–154.

⁷ *Jankowski J.* Krotki rys logiki wraz z jej history. Krakow, 1822. S. 205; *Struwe H.* Historia logiki jako teorii poznania w Polsce // *Poprzedzona zarysem jej rozwoju u obcych*. Wyd. 2. Warszawa, 1911. S. 203.

польский язык, являвшийся с конца XVII в. (1696 г.) официальным языком всей Речи Посполитой, не допускался в учебные заведения, школы, коллегии.

Со второй половины XVIII в. схоластическая философия и переработанная аристотелевская логика уже не могли удовлетворять потребности времени, когда под напором развивавшихся производительных сил общества и влиянием прорывавшихся сюда с Запада и Востока идей эпохи Просвещения начали постепенно разрушаться прогнившие устои феодализма. Ранние представители эпохи Просвещения в Беларуси и Литве стремились своими произведениями нести в более широкие круги общественности свет знаний, которому очень трудно было до 60-х гг. XVIII в. пробиться сквозь мощный заслон схоластических догм.

Эти новые, свежие идеи были изложены в книгах по логике⁸, изданных в этот период в Вильно и Варшаве. Хотя эти произведения еще не полностью освободились от влияния схоластики: страдали эклектизмом, содержание их во многом было заимствовано из трудов других авторов, но они содержали критику схоластики и пропагандировали идеи философов Нового времени. Для подтверждения этой мысли можно сослаться на оценку схоластики А. Вернеем. Он писал, например, что схоласты «из Аристотеля опустили все, что было у него самым полезным, а его ошибки дополнили множеством других»⁹.

В разделе «О философской свободе», дополнении к «Логике...», К. Нарбут главное острие критики направил против схоластики. Идея раздела была подсказана, на наш взгляд, Х. Вольфом. Дело в том, что еще в 1723 г. за провозглашение философской свободы Х. Вольф был приговорен прусским королем Фридрихом-Вильгельмом I к изгнанию из пределов Прусского государства. Х. Вольф дерзнул в прусском юнкерском государстве требовать полной свободы исследований для философа, доказывая, что такая свобода не угрожает ни государству, ни общественному порядку. К. Нарбут, развивая эти мысли, выступал против преклонения перед авторитетами и слепого следования за ними. Философ, указывал К. Нарбут, должен освободиться из-под тирании громких имен и признавать только то, что не противоречит доказательствам, не противоречит разуму¹⁰.

Философская свобода, по мысли К. Нарбута, необходима по двум причинам: во-первых, для того, чтобы должным образом испытать способы и методы, которыми можно отстаивать свои собственные суждения и опровергать противника, и, во-вторых, для того, чтобы должным образом разоблачать некоторые неверные суждения, имеющие все еще у нас хождение (о нашей современной философии)¹¹. Если поступать так, как мы это понимаем сами, и излагать свои собственные мысли и суждения, то это значит пользоваться философской свободой. Всякая же сдер-

⁸ В 1761 г. вышла в свет «Логика» Б. Добшевича, находившегося под идейным влиянием Х. Вольфа; «Логика» А. Вернея дважды переиздавалась в Вильно (1764 и 1766 гг.). В то же время были изданы в Варшаве переводные «Логика» вольфианца Готшета, а также работы Гёнуэнского и Стемплевского.

⁹ *Tatarkiewicz W. Metalogika XVII wieku i logika XVIII wieku // Sprawozdania z czynności i posiedzeń Akademii Umiejętności. № V: Posiedzenie Komisji Filozoficznej z dn. 25.V.1951. S. 334.*

¹⁰ *Narbutt K. Logika... S. 114.*

¹¹ *Ibid. S. 109.*

жанность от собственных высказываний и следование за высказываниями признанных авторитетов, имеющих громкие имена, означает не что иное, как духовную неволю¹². Такое заявление Нарбута, безусловно, было направлено против схоластики, которая прикрывалась именами многих известных мыслителей.

К. Нарбут на этом не остановился и заявил, что следует непременно предоставить каждому философу полную свободу изложения им своих взглядов, чтобы он совершенно свободно использовал свой ум для надлежащего объяснения или подтверждения тех или иных явлений и установления по ним истины¹³. Нарбут без всяких намеков говорил, что среди современных философов есть такие, которые выступают против свободы в философии, и это особенно относится к перипатетикам, или школьным философам, т.е. схоластам. Они, заявлял К. Нарбут, «обижены и обеспокоены тем, что наша современная философия вскрывает в их философских взглядах много всевозможных ошибок и заблуждений. Вот почему они выступают против свободы философской мысли, утверждая, что она, свобода философии, якобы выступает против истинной религии»¹⁴. Поэтому, продолжал он, и написано дополнение, чтобы вести должную борьбу с противниками философской свободы.

Выступая против слепого преклонения перед авторитетами, К. Нарбут заявлял, что каждый, кто не желает допускать ошибок, должен подвергать критическому анализу чужие мысли, чужие мнения и суждения. Необходимо считаться «исключительно с самими суждениями людей и степенью их убедительности (доказательности), но отнюдь не с их пышными званиями и громкими именами»¹⁵.

К. Нарбут в Беларуси и Литве уже бескомпромиссно критиковал схоластику, клеймил ее за то, что она занимается проблемами, оторванными от практической жизни человека и общества, вопросами, которые превышают познавательную способность и не имеют никакого значения для практической жизни человека. Если бы философы-схоласты «вместо рассмотрения вопроса, каким образом душа по выходе из тела познает телесные вещи, направляли свои усилия на усовершенствование наук необходимых и полезных, они бы исполнили долг хороших философов и вместе с тем граждан»¹⁶.

Философия для К. Нарбута – весьма важная дисциплина, поэтому он был очень доволен тем переломом, когда философия наконец начала сбрасывать цепи, которыми была связана в течение долгих столетий, и снова приобретать свободу, расширять свои границы. Нарбут старался помогать этому, как он называл, приращению философии и дальнейшему освобождению ее от цепей схоластики.

Мужественная борьба Нарбута в Великом княжестве Литовском за освобождение философии от пут схоластики характеризует его как передового человека своего времени. Он отдавал должное всем, кто содействовал освобождению фило-

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibid. S. 110.

¹⁵ Ibid. S. 114.

¹⁶ Ibid. S. 68–69.

софии и устанавливал, как он выражался, философскую свободу, и преклонялся перед теми, кто первым поднял свой голос в ее защиту, кто по-настоящему начал борьбу с засильем схоластики. Он заявлял: «...совершенствованием философии нашего века мы по праву обязаны Картезию»¹⁷. И не удивительно, что рационализм Р. Декарта оказывал благотворное влияние на формирование взглядов К. Нарбута в ранний период его деятельности.

Начав активную борьбу со схоластикой, Нарбут тем не менее не был последовательным. Так, касаясь вопросов веры, он заявил, что философская свобода не противоречит истинной вере. Здесь, больше чем где-нибудь, проявилась его классовая ограниченность. Он не мог смириться с мыслью, что низшие классы общества могут обойтись без религии. Истинной религией он считал только христианскую, все же другие, по его мнению, таковыми не являются, так как порой не могут свести концы с концами. Как видим, Нарбут не смог порвать с религией. Он имел священнический сан и, не отказавшись от него, естественно, не мог прямо выступить против католицизма. Для такого решения у Нарбута, как и у многих его современников, в этот ранний период не хватило ни смелости, ни сил.

Формирование идеологии эпохи Просвещения начиналось с периода эклектической философии, которая с каждым новым десятилетием приобретала черты научной самостоятельности. Такое постепенное ее становление объясняется, на наш взгляд, очень болезненным и медленным ростом элементов капитализма, их слабостью в экономике.

Как представитель раннего периода эпохи Просвещения, К. Нарбут не смог избежать ошибок. Он сам признавался в том, что эклектика помогла ему выбраться из тех тенет, которые сплела схоластическая философия. «Это – такой метод, который философию из школьной неволи (схоластики. – В.Д.) успешно освободил»¹⁸, – заявлял К. Нарбут.

Таким образом, эклектика предшественников эпохи Просвещения в Речи Посполитой явилась тем необходимым рубежом, который пришлось преодолевать ранним просветителям при формировании своих взглядов.

В этот период К. Нарбут одним из первых в Беларуси и Литве выступил за такую свободу в философии, которая основывалась бы на критическом отношении к высказываниям всех мыслителей. Эти гуманистические мысли направлялись им против обскурантов, стремившихся поставить предел развитию человеческой мысли, боявшихся всего нового. Они были своевременными и необходимыми в период становления, формирования мировоззрения представителей новой эпохи.

К. Нарбут преклонялся перед теми его предшественниками, которые первыми выступили в защиту новой философии. Он уже в этот ранний период подошел к пониманию того, что только разложение схоластики откроет путь настоящей свободе философии, свободе и в конечном счете победе научного знания.

¹⁷ Ibid. S. 27.

¹⁸ Ibid. S. 18.

Борясь за автономию разума, за освобождение его из-под эгиды теологии, Нарбут в новых условиях продолжал развивать номиналистическую теорию о двойственной истине. Еще в период Средневековья номиналистам приходила мысль разграничить вопросы знания и веры. Эти идеи в эпоху Возрождения получили свое завершение в теории так называемой двойственной истины. Она уже в то время пробивала брешь в идеологии Церкви (Костёла), освобождала научное знание из-под гнета теологии, а впоследствии явилась для многих естествоиспытателей и философов своеобразным прикрытием, за которым формировавшееся материалистическое миропонимание спасалось от инквизиции Церкви. По мнению Нарбута, истинная философская свобода состоит в том, чтобы оставлять теологам вопросы, касающиеся веры, и отделять от них все, что относится к исследованию естественных причин и следствий¹⁹. В вопросах веры, говорил он, они согласны между собой, в философских же проблемах их мнения можно не разделять, так как в них они сами с собой порой не могут прийти к согласованию²⁰, т.е. теологам он оставлял только сугубо религиозные вопросы.

Во вступлении к «Логике...» К. Нарбут знакомил с генезисом слова «философия», дал краткие, конспективные предварительные сведения о философии вообще и ее частях. Так, рассматривая происхождение термина «философия», он говорил, что оно греческое и означает в переводе любовь к мудрости. Что же касается ее предмета или цели, то она, по его мнению, является знанием или наукой о Боге и всех естественных предметах (вещах), которые только подлежат суждению человеческого разума²¹.

Границы философии, на наш взгляд, К. Нарбут по сравнению с его предшественниками умышленно раздвигал. При этом он ссылаясь на Х. Вольфа, который определял философию как «науку обо всем том, что существует и быть может»²². Данное определение философии, отмечал он, многим не нравится из-за громадности цели, которую человеческий разум не в силах постичь. Но такое назначение философии несколько не мешает, так как Вольф не утверждал, что все это должен уметь и обязан осилить человек. Широкое определение философии – полезное и правильное, потому что человек, понимая ее очень широкие границы, не останавливается на одном каком-либо свойстве предмета (вещи), а вынужден идти дальше, искать большего. Человек знает, что его разум способен и множественность предметов постигать²³. Нарбут был не удовлетворен тем подходом и отношением к философии, которые существовали в течение долгого времени до него. Тогда философия не развивалась и не расширялась, ибо находилась в узких границах. «Как только эти несправедливые границы были раздвинуты (разрушены), – писал

¹⁹ Ibid. S. 116.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibid. S. 1.

²² Ibidem.

²³ Ibid. S. 2.

К. Нарбут, – так сразу же много необходимых и полезных предметов к философии присоединилось и продолжает ежедневно присоединяться»²⁴.

Нарбут выделял три части философии. Одна из них, включающая науку о Боге, названа им естественной теологией; вторая – о человеческой душе – психологией; третья – о телах, или материальных предметах, – физикой. Названия этих частей, пояснял философ, также греческого происхождения, они почти во всех языках применяются²⁵. Часть философии, рассуждал Нарбут, которая учит, как достичь истины и уберечься от ошибок, называется логикой. Та же, которая учит, как избежать плохого (злого) и выбирать добро, есть нравственная философия²⁶. Нравственная философия делится, в свою очередь, на две части: этику, предписывающую правила, как надо жить в человеческом обществе, и политику, дающую правила поведения живущему в гражданстве. Имеются также другие, меньшие коллективы (объединения): супружеские, родственные, хозяйственные. Правила к сохранению хорошего (доброго) для них дает экономика.

Согласно учению К. Нарбута, имеются некоторые свойства, присущие всем существам. Та часть философии, которая о существах и их всеобщих свойствах учит, называется онтологией. Онтология же, психология и естественная теология, вместе взятые, составляют метафизику.

Часть философии, посвященная рассуждению о телах, материальных предметах вообще и их общих свойствах, исследованию присущих телам законов, показывающая, каким изменениям они подвергаются, называется всеобщей физикой. Целью физики являются все тела и их свойства, их различные последствия. Следовательно, та часть философии, которая изучает отдельные тела, носит название частной физики. Последняя в сопоставлении с различного рода телами делится на различные части. Если доказательствами подтверждается предмет, – это опытная, или экспериментальная, физика²⁷.

Завершая свое деление философии, Нарбут определил и порядок этих частей: «Порядок частей философии должен быть таким, чтобы предшествовали те, на которых основываются последующие и с помощью которых другие могут быть легче поняты, а он таков:

- 1) логика,
- 2) онтология,
- 3) психология,
- 4) естественная теология,
- 5) нравственная философия,
- 6) всеобщая физика,
- 7) физика частная, экспериментальная»²⁸.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibid. S. 3.

²⁶ Ibid. S. 4.

²⁷ Ibid. S. 4–5.

²⁸ Ibid. S. 5.

Все эти высказывания философа свидетельствуют о том, что в классификации наук он придерживался взглядов Х. Вольфа. Сегодня нет необходимости рассуждать о несовершенстве подобной классификации. К. Нарбут, как и все исследователи до него, включал в философию всеобщую и экспериментальную физику, которые к этому времени не успели еще выделиться в самостоятельную область знания. Он не назвал даже самую важную составную часть философии – гносеологию: она, по-видимому, включалась им в логику. Не смея отступать от традиции, Нарбут включил в философию и естественную теологию.

Однако Нарбут видел в будущем от философии большую пользу, которой, как он писал, «нельзя ожидать от других наук, поскольку она делает человеческий разум более совершенным и к познанию истины безошибочным путем ведет»²⁹. Философия, по мнению мыслителя, необходима также и всем другим наукам, например праву и медицинской (лекарской) науке. Всякое право, считал он, лишь с помощью философии будет хорошим, а врачебная наука не только требует помощи философии, но и является частью философии. Наконец, она необходима и ораторам: они хорошо понимают, что не только слова и их украшение, но и основательные доводы и очевидность предмета убеждают разум слушателя³⁰. Если бы в обыденной жизни необходимо было определять пользу, которую приносит философия, заключал К. Нарбут, то это не имело бы конца. Если кто не верит, пусть изучает философию и поймет это³¹.

Несмотря на компромиссность и непоследовательность, Нарбут в ряде высказанных им положений относительно связи предметов, явлений действительности объяснял причинно-следственные связи в самой природе, в окружающих человека предметах, явлениях, на наш взгляд, с позиции детерминизма. Часто случается, писал он, что причиной определенного следствия является то, что на самом деле ею быть не может. Это происходит потому, что данные явления зачастую совершаются одновременно. Например, в таком-то году на небе показалась комета, и в этом же году в Европе вспыхнула война. Конечно, эти два явления, хотя они и произошли в одно время, совершенно ничего общего между собой не имеют. Появление кометы ни в какой причинной зависимости с возникновением войны в Европе не находится.

В подобных случаях следует всячески остерегаться делать поспешные выводы. Необходимо прежде всего установить, не случайно ли одновременное происхождение этих явлений, не могут ли они существовать отдельно и независимо друг от друга и каким образом они могут и должны быть связаны между собой. Только благодаря тщательному исследованию можно установить настоящую причину³². «Все то, что существует, происходит и быть может, – все это должно иметь причину»³³. Он резко критиковал тех, кто осмеливался называть следствия без ука-

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibid. S. 6.

³¹ Ibidem.

³² Ibid. S. 90.

³³ Z filozofii wybrane zdania... Teza X.

зания соответствующих им причин. Появление и распространение этих философских категорий К. Нарбут почему-то приписывал Г. Лейбницу, а также его ученику и последователю Х. Вольфу.

В своих работах Нарбут затрагивал и вопрос о качественной определенности предметов. Он считал, например, что цвет является не естественным свойством предмета, а лишь частным его свойством, вытекающим из различного способа отражения лучей от предметов, имеющих различную внешнюю форму³⁴. Хотя в этом вопросе философ многого и не договаривал, однако по этим отдельным штрихам можно предположить, что и здесь он придерживался локковских позиций о первичных и вторичных качествах предметов. При этом, однако, следует напомнить, что Дж. Локк лишь терминологически закрепил в философии деление качеств предметов на первичные и вторичные. Сама теория не является сугубо локковской. Такое толкование качеств в истории новой философии было характерным для многих философов и естествоиспытателей от Галилея до Ньютона, философов-эмпириков Гоббса и Локка, рационалистов Декарта, Спинозы и др.

В ранних произведениях К. Нарбута можно встретить упоминание и таких имен авторитетов католической философии, как Фома Аквинский, Ансельм Кентерберийский. Это скорее всего лишь дань времени, воспитанию. Они упоминались им обычно в отдельных ссылках, в то время как с именами Н. Коперника, Ф. Бэкона, Дж. Локка, Р. Декарта, И. Ньютона, Г. Галилея, И. Кеплера, В. Франклина и многих других ученых философов и естествоиспытателей Нового времени связано сущностное выражение его философских воззрений.

© Дубровский В.В., 2011

³⁴ Ibid. Teza XLVII.

АТЕИЗМ И СВОБОДОМЫСЛИЕ В XIX ВЕКЕ*

Прогрессивная общественная мысль Белоруссии в XIX в. характеризовалась дальнейшим развитием свободолобивых и атеистических идей. Этому содействовали существенные перемены в обществе, связанные с развитием и утверждением капиталистических отношений, усиливавшейся классовой борьбой, ростом естественнонаучных знаний, развитием науки, просвещения, культуры в целом.

В дореволюционной Белоруссии Православной Церкви принадлежало одно из ведущих мест в общественной жизни. Церковь распространяла и укрепляла в массах антинаучную и реакционную идеологию, освящала и поддерживала власть царя, помещиков и капиталистов. Вся деятельность духовенства направлялась на воспитание в массах христианской покорности и подчинения самодержавию.

Православная Церковь обладала широкой сетью учреждений культа, многочисленными кадрами религиозных проповедников. В Белоруссии насчитывались десятки монастырей и сотни церковных приходов. Так, в начале XIX в. только в Минской губернии было 10 монастырей и 229 церквей¹.

Церковь была надежной опорой российской монархии. Царское правительство щедро раскрывало для духовенства государственный кошелек, постоянно заботилось о его материальном и правовом обеспечении. Монастыри и церкви обзаводились земельными владениями: пашнями, лесами, пастбищами, озерами. Специальные постановления разрешали монастырям приобретать имения, а церквям – земельные угодья. Так, у шести (из 23) церквей Борисовского благочиния в 1853 г. насчитывалось более чем по 100 десятин земли². Духовенство было одним из привилегированных сословий.

Антинародная сущность Церкви особенно ярко проявлялась в голодные годы, во время эпизоотий, эпидемий и других народных бедствий. Вопиющую несправедливость буржуазно-помещичьего строя, все бедствия и страдания народных масс церковники объясняли с угодных русскому царизму позиций – как «кару

* Публикуется по: Прокошина Е.С. Атеизм и свободомыслие // Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии (до 1917 года). Мн., 1973. С. 393–404.

¹ ЦГИА Беларуси. Ф. 1350. Оп. 312. Д. 9С. Л. 12, 13.

² Там же. Ф. 2301. Оп. 1. Д. 1354. Л. 27об.

Божью за грехи наши». Активно защищая царское самодержавие, духовенство всеми доступными ему средствами воспитывало у верующих неприязнь и вражду к вольнодумцам и революционерам, объявляя их безбожниками, нечестивцами, разрушителями веры православной.

Церковь являлась активным пособником царского правительства и в школьном обучении. Духовенство имело большое влияние на светские учебные заведения. В учебных курсах государственных школ, гимназий, учительских семинарий значительное место отводилось изучению Закона Божия. Расходуя огромные средства на содержание духовенства, царское правительство выделяло лишь крохи на нужды народного образования – 80 коп. на человека в год³.

Непрекращавшаяся классовая борьба, рост революционных и антицерковных настроений вынуждали царизм обращаться за помощью к Церкви, требовать от нее усиления религиозного воздействия на массы, поиска новых методов борьбы с распространением свободомыслия и революционных идей. Не была безучастной к падению религиозности в массах и сама Церковь. Этим и объясняется создание в Белоруссии во второй половине XIX в. многочисленных религиозных обществ – кружков ревнителей православия, обществ трезвости, различных братств и пр.

Получив большие полномочия в области духовной цензуры, Церковь фактически контролировала все печатные издания в России. Были запрещены переводы книг французских просветителей, не вышли в свет многие научные труды, содержание которых противоречило церковным догматам. Церковная цензура препятствовала распространению в России произведений Гегеля и Фейербаха. По мнению Синода, эти мыслители нанесли больше «вреда христианству своими языческими идеями, нежели все безбожники-энциклопедисты прошлого столетия»⁴.

Религия не обходила своим вниманием ни одной стороны общественной жизни. По мнению духовенства, литература, искусство, музыка должны быть пронизаны религиозным духом. Даже организация художественных и археологических выставок ставилась под контроль Церкви⁵. Служители культа выполняли роль нештатных полицейских. В период революционных бурь царизм неоднократно использовал церковный аппарат в политических целях. В 1863 г., например, духовенство призывало крестьян и жителей городов Белоруссии выявлять участников восстания и всех им сочувствующих. За верноподданническую службу многие белорусские священники были награждены бронзовыми медалями, лентами и свидетельствами⁶.

По мере развития капиталистических отношений и роста численности рабочего класса ослабевало в Белоруссии и влияние Церкви.

Основой формирования свободомыслия и атеизма в Белоруссии на протяжении XIX в. являлись национально-освободительное движение и выступления наро-

³ См.: Общество и религия. М., 1967. С. 449.

⁴ Церковь в истории России. М., 1967. С. 301.

⁵ ЦГИА Беларуси. Ф. 96. Оп. 7. Д. 86. Л. 36.

⁶ Там же. Оп. 10. Д. 11. Л. 23об.; Минские епархиальные ведомости. 1869. № 4. С. 51–52.

да против социально-экономического гнета. В связи с этим главной была проблема роли и значения религии в обществе.

Формирование свободомыслия и атеистических тенденций в белорусском обществе происходило под благотворным влиянием русской передовой культуры, материалистической философии и общественной мысли, атеизма В.Г. Белинского и А.И. Герцена, революционеров-демократов, социал-демократической, марксистской идеологии. Не прошло бесследно и влияние передовых польских мыслителей Ш. Конарского, Я. Чиньского, А. Мицкевича, В. Врублевского, творчества таких больших художников слова, атеистов Украины, как Т. Шевченко и И. Франко. Развитие свободомыслия и атеизма, особенно в первой половине XIX в., находилось под продолжавшимся влиянием идей французских просветителей и материалистов XVIII в. Атеистическая мысль складывалась в борьбе с различными направлениями философского идеализма, религиозного обскурантизма.

Одно из проявлений общественного движения начала века – возрождение с 1805 г. масонских лож⁷, которые свидетельствовали о значительных оппозиционных к официальной Церкви настроениях, охвативших разные слои общества. Но масонство, по существу как религиозное общественное движение, не могло удовлетворить желания тех, кто действительно стремился к искоренению общественного зла. Поэтому многие бывшие масоны стали впоследствии членами тайных обществ (Я. Чечот, М. Руткевич и др.).

В обществе, особенно среди молодежи, находили широкий отклик идеи французской революции и материализма, вольтеровский скептицизм в критике христианства. Полулегальное либерально-просветительное общество шубравцев на страницах своей сатирической газеты «Вядомосці брукове» вело активную борьбу с иезуитами, против Полоцкой иезуитской академии, которая претендовала на духовное руководство в белорусском обществе. Значительное место на ее страницах занимала как выражение свободомыслия критика белого и черного духовенства.

Просветительские традиции в критике религии были продолжены филоматским студенческим тайным обществом, организаторами которого были Т. Зан и А. Мицкевич (1817–1822)⁸.

Широкий отклик и поддержку нашли в Белоруссии революционные идеи декабристов⁹, в том числе и антирелигиозные. Антицарский и антикрепостнический характер сохраняло общественно-политическое движение в Белоруссии 30–40-х гг. XIX в.

Основанное Ф. Савичем тайное Демократическое общество, объединявшее студенческую молодежь, горожан, мелкопоместных дворян не только Вильны, но и других городов края, выдвигало прогрессивную программу общественного переустройства¹⁰. Отношение к религии у Ф. Савича формировалось под влиянием

⁷ ЦГИА Беларуси. Ф. 295. Оп. 1. Д. 286. Л. 147об., 158, 159.

⁸ См.: Римша Ф.Г. Идеи свободомыслия и атеизма у «шубравцев» и «филоматов»: философские исследования. Мн., 1970. С. 118–129.

⁹ Фрыдман М. Да пытання аб руху дзекабрыстаў ў Беларусі // Польша. 1951. № 1. С. 138.

¹⁰ Смірноў А. Франц Савіч. Мн., 1971; Мохнач Н.Н. Идеиная борьба в Белоруссии в 30–40-е годы XIX в. Мн., 1971.

идей Ш. Конарского, Я. Чиньского, который в своей книге «Польские якобинцы» раскрыл роль Церкви как служанки тирании, врага правды и справедливости. Ф. Савич и члены Демократического общества отчетливо видели, что существует союз Церкви с самодержавием, деспотизмом, и осуждали пособничество духовенства в борьбе против революционеров. Они утверждали: «...наша иерархия, под управлением своих нечестивых начальников, наподобие духовенства во французской революции, темная, глупая и отуманенная видами корыстолюбия, она восстает на разорение здания вольности народов»¹¹.

Непоследовательность Ф. Савича в решении религиозного вопроса выразилась в том, что он ограничился программой очищения и обновления христианской религии по заветам раннехристианской идеологии и требованием демократизации структуры Церкви.

После разгрома декабристов, Польского восстания 1831 г. и революционного выступления студенчества в Вильно наступила пора реакции. Одним из проявлений духовного гнета явилось установление строжайшей цензуры над литературой, закрытие ряда журналов. Репрессии заставили изменить формы борьбы. В этот период приобрела особое значение деятельность кружка М.В. Буташевича-Петрашевского по распространению идей материализма, утопического социализма и атеизма. О характере этой деятельности говорил петрашевец Ахшарумов: «Выписывать как можно больше книг и раздавать читать было первым и самым важным делом... затеяна была пропаганда чтением книг... Это более, нежели что-нибудь другое, имело влияние»¹².

О размахе работы по пропаганде книг говорят такие данные. К 1844 г. было ввезено из-за границы около 6 млн томов¹³. В кружке впервые читалось «Письмо Белинского к Гоголю» и было принято решение о его распространении.

Одним из активных членов кружка петрашевцев был выходец из Белоруссии И.Л. Ястржембский (1814–1875), который родился в Речицком уезде, воспитывался в Овручском базилианском монастыре, учился в Виленской гимназии, затем в Виленском, Киевском и Харьковском университетах. После окончания в 1841 г. Харьковского университета он жил в Петербурге, преподавал политэкономии в Институте корпуса инженеров путей сообщения. С осени 1848 г. начал посещать «пятницы» Петрашевского. В 1849 г. был арестован и в числе самых активных (21) был приговорен к смертной казни, которая всем была заменена каторгой. В 1857 г. по возвращении с каторги жил на родине в Речицком уезде в д. Кривча под гласным надзором полиции¹⁴.

Ястржембский был материалистом и атеистом, вел пропаганду своих взглядов среди народа. Современник его сообщал: «Ястржембский говорил, что он был в сношении с польскими, и с малороссийскими, и с белорусскими мужиками и что у всех у них один и тот же взгляд, т.е. что принцип зла они видят в царе». Петраше-

¹¹ Очерк духа Виленской академии // Русский архив. 1909. № 4. С. 557.

¹² Дело петрашевцев. Т. III, 1951. С. 115.

¹³ Русская старина. 1903. Июнь. С. 671.

¹⁴ ЦГИА Беларуси. Ф. 295. Оп. 1. Д. 1470. Л. 94об.

вец Тимковский на следствии писал: «...слышал преимущественно от самого Петрашевского, Толя, Баласогло, Ястржембского и Спешнева такие речи о религии, которые сначала приводили его в ужас, а потом совершенно поколебали и его веру, так что он вскоре дошел до положительного отрицания веры христианской, даже сомневался в существовании самого Бога»¹⁵.

И. Ястржембский, осуждая религиозный фанатизм, мечтал о будущем обществе без религии, а своих соотечественников видел свободными от средневековых предрассудков.

Вопреки цензурным рогаткам развивалась демократическая литература белорусов. К ее числу относятся сатирические поэмы «Энеида наыворот», «Тарас на Парнасе», многие анонимные памфлеты-гуторки. Реализм и антирелигиозное содержание поэм, а также рост равнодушия к религии в обществе способствовали широкому ознакомлению с этими произведениями. В них выражена идея: люди создают богов по своему образу и подобию.

Боги, герои поэм, наделены чертами, присущими помещикам-крепостникам, одеты в белорусские одежды; они, как и люди, едят, пьют, веселятся, любят и ненавидят, имеют те же слабости и пороки, разные характеры. В произведениях боги низводятся с пьедестала святости и божественности; авторы как бы утверждают: боги, которые раньше вызывали благоговение, теперь достойны насмешки, и так будет со всеми богами, в которых еще держится вера народа. Отрицание существования Бога, желание развенчать, подорвать веру народа во всемогущество и всеблагость Бога – вот глубокий объективный антирелигиозный смысл анонимных пародий. В воспитании всех оттенков антирелигиозного настроения в народе – от отрицания до равнодушия к религии – этим произведениям принадлежит почетное место.

Одним из выдающихся представителей революционно-демократической идеологии был К.С. Калиновский (1838–1864). Его публицистика имела антирелигиозную направленность и тогда, когда он призывал к борьбе и говорил о равенстве людей, и тогда, когда он объяснял суть реформы и мечтал о будущем. В газете «Мужыцкая праўда», например, он писал: «Если Бог создал всех людей свободными и всем дал одинаковую душу, то откуда же это явилось, что один бездельничает да и над людьми измывается, а другой, бедный, панщину отбывает или оброки в казну платит?»

В программе восстания предусматривалось осуществление «...равноправия всех сословий и вероисповеданий, без ущерба чьей бы то ни было собственности и свободе совести»¹⁶. Призывая крестьян к борьбе против царизма, осуждая всякое насилие, К. Калиновский выступал и против религиозного насилия.

Об антирелигиозной позиции Калиновского говорит факт разоблачения им действий ксёндзов с целью прекратить борьбу. Он писал: «...прелаты святую борьбу народа называют мятежом, мужественных борцов за свободу и веру считают преступниками, врага отечества, жестокого палача величают законным и милостивым монархом, а трусливый отказ от борьбы объявляется обязанностью, вытекающей

¹⁵ Там же.

¹⁶ Смирнов А. Кастусь Калиновский. Мн., 1963. С. 66, 163.

из заповедей религии. Поистине прелаты! Трудно было в столь коротких фразах сказать так много лживого»¹⁷.

Разоблачение католического духовенства К. Калиновским было настолько действенным, что вызывало широкое осуждение ксёндзов в обществе и антицерковные настроения; появилось немало карикатур и сатирических памфлетов против ксёндзов, монахов, которым сулилась веревка на шею за усердие перед властями.

Значение идейного наследия революционных демократов велико, на нем воспитывалось поколение будущих революционеров-атеистов. Традиции революционной демократии были продолжены в белорусской литературе. В ней критика существующего строя, сочувствие народу с его тяжелой долей перекликались с идеями атеизма.

Ф. Богушевич, подобно К. Калиновскому, высказал сомнения в существовании Бога как разумного, справедливого, доброго творца. Он критиковал, рисуя картины жизни бедняка и богача, основную религиозную заповедь любви и мира между людьми. А. Гуринович художественным словом раскрывал реакционную сущность религии как опоры помещичьего строя, как орудия угнетения народа. Изображение духовенства как сословия аморального – традиционное для белорусской литературы продолжение лучших образцов критики в народном фольклоре, в произведениях представителей предшествующей эпохи. Антирелигиозные идеи белорусской литературы были тесно связаны с общедемократической и революционной идейностью. Они оказывали свое влияние на общество.

Атеистическая мысль в Белоруссии развивалась в едином идейном потоке с передовой русской общественной философской мыслью. Демократически настроенные представители разных слоев общества, и особенно учащая молодежь, принимали активное участие в различных формах революционной борьбы. В Белоруссии в 70-х гг. распространены были народнические кружки¹⁸. Главной в них была пропаганда социально-экономических знаний, показывавшая необходимость изменения существующего строя. Она тесно связывалась с требованием борьбы с религией, как идейным оправданием угнетения и нищеты, с духовенством – прислужником царизма. Антирелигиозная программа народнического движения отличалась «крайним радикализмом»¹⁹. На территории Белоруссии имела широкое распространение популярная народническая литература.

На примере деятельности студента-народника С. Гаховича хорошо раскрывается характер пропагандистской деятельности, в том числе и в области атеизма. Гахович, сын священника Минской епархии, студент Петербургского университета, как революционер-народник вел пропаганду среди семинаристов Минска, раздавал для чтения литературу, имел на родине единомышленников. Он, будучи сторонником социализма, считал, что социальная революция в России необходима, что-

¹⁷ Там же. С. 163.

¹⁸ См.: Самбук С.М. Революционные народники Белоруссии. Мн., 1972.

¹⁹ См.: Итенберг Б.С. Революционные народники и вопросы религии // Вопросы истории религии и атеизма. Т. XI. М., 1963. С. 294–295.

бы «уничтожить царство капитала». С изменением существующего строя Гахович связывал и уничтожение религии. Он призывал подрывать «основы религии, т.к. последнюю санкционируется все... Свое тяжелое состояние народ сознает хорошо, но так как религиозное чувство еще сильно, то налагать на религию руку на первых порах не следует, ограничься развитием в народе ненависти к власти»²⁰. С. Гахович был по своим убеждениям атеистом и «закоренелым социалистом», оказывал большое влияние на окружающих, что неоднократно отмечал минский епископ Варлаам в письмах к Победоносцеву, прося о высылке Гаховича из губернии.

Наиболее полно и ярко попытка осветить с материалистических позиций сущность религии и ее роль в обществе представлена в произведении «Дзядзька Антон, або гутарка аб усім чыста, што баліць, а чаму баліць – не ведаем»²¹. Это образец революционной публицистики 80–90-х гг. Оно было нелегально издано в Вильно в 1892 г.

Автор вместе со своим героем Антоном показывает лицо эксплуататоров – царя, помещиков, купцов, чиновников, кулаков, духовенства. Он талантливо развенчивает официальную легенду православия о царе как наместнике Бога на земле, Божьем помазаннике, критикует существующие порядки, показывая, что все они направлены против народа и его благополучия.

Большая заслуга автора состоит в показе истинной социальной роли религии и духовенства как опоры царизма: «Сколько раз ксёндзы с амвона внушали нам, что помещики – это наши добродетели, что надо слушать царя, его чиновников. А почему они так говорят? Потому, братцы, что они сами помещикам и царю служат, ибо паны и царь приказывают ксёндзам, чтобы нас в темноте и в послушании держали. Ксёндз сам очень боится, чтобы мужик не поумнел, иначе мужик не дал бы себя обдирать».

Одними из первых революционеров, кто ближе всего подошел к марксизму, были члены Русской секции I Интернационала, выходцы из Белоруссии Н.И. Утин, А.Л. Трусков, А.В. Корвин-Круковская (Жаклар). Они по своим убеждениям были материалистами и атеистами, утверждая, что вера в Бога, в бессмертие души служит опорой деспотизму, оправданием угнетения народа, с одной стороны, и деморализует народ, лишая его энергии и воли для устройства жизни на новых началах, – с другой. Критика религии имела у них не абстрактный характер, она связывалась с критикой социально-политического строя²².

В конце XIX в. получила распространение марксистская философия. Сеть социал-демократических кружков, где изучался марксизм, в Белоруссии была довольно густой. Поэтому пропаганда марксистских идей по различным отраслям знания – социологии, политике, экономике, атеизму – охватывала значительные группы населения. С этого времени начинается систематическое теоретическое,

²⁰ ЦГИА Беларуси. Ф. 295. Оп. 1. Д. 3365. Л. 69, 71, 74.

²¹ Беларуская літаратура XIX стагоддзя. Мн., 1971. С. 200–218. (Выдержки даны в переводе на русский язык.)

²² См.: *Шпадарук И.П.* Русская секция I Интернационала и ее социологические воззрения. Мн., 1970. С. 76–82.

в том числе и атеистическое, воспитание революционеров, распространяется марксистское понимание религии.

Для характеристики истории свободомыслия и атеизма большое значение имеет не только теоретическая мысль передовых представителей общества, но и реальное выражение в повседневной жизни отношения к религии разных слоев общества.

Выражение атеистических и свободолобивых тенденций в поступках помещиков, дворян и интеллигенции разнообразно: от отказа исповедоваться до гласного выражения своего отрицательного отношения к религии, духовенству, существующим порядкам, т.е. от отрицания исполнения установлений Церкви до открытой критики Церкви и духовенства, как доказательной, так и просто отрицательной. Наивысшей формой проявления их атеизма можно считать единство социально-политического радикализма и атеизма в образе мыслей, единство революционной устремленности и антирелигиозной бескомпромиссности в образе жизни.

К активным формам выражения атеистической настроенности относятся открытые выступления против духовенства и Церкви, написание и распространение антирелигиозных сочинений и т.п. Цензурные ограничения породили обильную рукописную литературу, ходившую по рукам. Это были записки об общем политическом положении, о внутренних неурядицах и бессилии власти искоренить злоупотребления, записки, бичевавшие власть и религию, царя и духовенство, и т.п.

Многочисленны факты отрицательного отношения среди дворянства к религии. Так, в секретном донесении минскому гражданскому губернатору (1840 г.) сообщалось: «Дворянин Минской губернии Александр Свенторжецкий... навлекает на себя подозрение в нерасположенности к законному правительству, а главное всего, в неуважении законов религии, ибо поносит как православное, так и католическое духовенство, внушает крестьянам... такое же неуважение, говоря: "...что вам молиться Богу, мы вам Бог и Митрофаний"»²³. Автор донесения характеризовал Свенторжецкого как «вольнодумца, внушающего крестьянам неуважение к религии».

В отчете Минской епархии в 1867 г. в Синод указывалось на «неназидательный пример жизни высшего общества и преимущественно стоящих во главе сельского управления. Многие из них не только не бывают в церкви, но, видимо, стараются в глазах народа унизить священников и опошлить все относящееся к церкви»²⁴.

Интересно проследить отношение духовенства к религии и Церкви. В большей мере, чем это кажется, росту свободомыслия, атеизма, безразличия к религии способствовало само духовенство, его моральный облик и роль в обществе. По своему составу и социально-экономическому положению духовенство было неоднородно. Выделялась его верхушка, руководящее звено – архиепископы, настоятели монастырей, благочинные, ректоры учебных духовных заведений (семинарий, академий, училищ). К среднему звену относились священники городских и сельских приходов, к низшему – дьячки, подьячие и прочие церковные служки.

²³ ЦГИА Беларуси. Ф. 295. Оп. 1. Д. 644. Л. 11об.

²⁴ Минские епархиальные ведомости. 1868. № 13. С. 330.

Изучение архивных и литературных антирелигиозных материалов позволяет выделить следующие формы проявления религиозного равнодушия у духовенства:

- а) политическая и религиозная неблагонадежность;
- б) участие в революционной и национально-освободительной борьбе;
- в) сознательное нарушение установленных требований в исполнении обрядов, отказ от звания;
- г) нарушение христианской морали.

За сухими протокольными словами-обвинениями в «политической и религиозной неблагонадежности» скрывается глубокое содержание – явная или скрытая антиправительственная и антирелигиозная агитация. Вот некоторые факты. Дьячок Николай Балоткевич (Борисовский уезд) писал от имени крестьян жалобы на помещиков, за что был заключен в Борисовский тюремный замок (1857 г.). Дьячок Вилейской церкви Николай Корнилович за подобные же дела оштрафован на 30 руб. серебром и уволен с занимаемой должности²⁵.

После «освобождения» крестьян в 1861 г. появились дела на священнослужителей, которые умышленно искажали содержание Манифеста от 19 февраля, вследствие чего крестьяне отказывались выполнять повинности помещикам. Дьячок Бродовской церкви С. Сусский, например, «с умыслом убеждал крестьян не отбывать сгонов и не служить барщину»²⁶. Прямых и открытых выступлений служителей культа в тех условиях не было и быть не могло, так как за каждым их шагом следили все – от приставов до прихожан. Благочинные получили указание «тщательно наблюдать за сочинениями вредными и возмутительными, если бы они между духовенством и прихожанами появились»²⁷.

Факты нерадивого отношения священников к своим обязанностям, сознательное уклонение их от выполнения многообразных требований и ритуалов говорят об известной доле скепсиса и неверия. Минскому епископу Михаилу сообщалось обобщенное мнение о нерадивости священников, что стало типичным явлением: «Сельские священники нередко... уклоняются от служения без важной причины... Молодые священники любят повеселиться и посещать своих знакомых; старшие же принимают предлог; ... преклонные лета, слабость здоровья... налицо частые отлучки священников от приходов без крайней необходимости»²⁸.

Один из помещиков жаловался на пономаря Сморецкой церкви: «Солдат гораздо лучше обращается со своим оружием, нежели он с церковными вещами, к св. иконам даже не имеет ни малейшего уважения, так, например, идя за святым престолом около горняго места, он всегда имеет обыкновение правой рукой подпирать себе бок, а левую, отбросив полы сюртука, класть в карман панталонов, каковой

²⁵ ЦГИА Беларуси. Ф. 96. Оп. 7. Д. 260. Л. 91, 232.

²⁶ Там же. Д. 358. Л. 23.

²⁷ Там же. Оп. 9. Д. 8. Л. 277, 280.

²⁸ Там же. Л. 278.

вид обозначает человека, находящегося в кабаке, а не христианина, присутствующего в храме Божиим»²⁹.

Своеобразной формой протеста против удушающего религиозного влияния можно считать отказ священнослужителей от духовной карьеры. Участие в революционной деятельности духовенства несомненно оказывало сильное влияние на изменение его мировоззрения. Иеромонах Будеславского бернардинского монастыря Минской губернии Эгидил Монстович был активным участником движения 1831 г., читал народу «возмутительные прокламации», агитировал против насилия и царизма³⁰. В революционных событиях этого же времени приняли активное участие монахи-кармелиты из м. Глубокое – В. Марко, Н. Волынский, П. Корсак, И. Рутковский, настоятель Радошковичского костёла Симон Войткевич, клирик Будеславского бернардинского монастыря Загорский³¹.

Представляют интерес данные о моральном облике духовенства. Только по одному Борисовскому благочинию, насчитывавшему к середине XIX в. 22 церкви и 76 священнослужителей, за 1851 г. было подано 16 рапортов о различных злоупотреблениях духовенства (пьянство, драки, воровство и т.п.)³², а с июля по декабрь 1859 г. – 12 рапортов о пьянстве священнослужителей. Многие факты свидетельствуют не только о «нехристианском» образе жизни духовенства, но и об отсутствии у него обычной порядочности³³.

Низкий моральный уровень черного и белого духовенства способствовал несомненно росту равнодушия к религии в разных слоях общества. Например, об отрицательном отношении части крестьянства к духовенству говорит яркий народный антипоповский фольклор. Факты аморального поведения священнослужителей оказывали большое влияние на крестьянство, неграмотное и незнакомое с христианским вероучением, воспитывая равнодушие у одних, понуждая искать лучшую веру других, разрушая ее у третьих.

Проявления свободомыслия и атеизма в среде мещан, чиновников, купцов, разночинной интеллигенции настолько же разнообразны, насколько различны их образ мыслей и жизни, быт и образование, уровень социальной зрелости и активности. Это к ним были обращены слова проповеди, произнесенной в 1868 г. священником Игуменского городского собора К. Загоровским. Он напоминал прихожанам, что веселье, радость, вечный мир ожидают человека «там, в отечестве небесном», а не на земле. Это напоминание понадобилось потому, что «многие из нас, братья, до того поддались влиянию тлетворного нашего времени, что... селятся из многоспорной и трудовой земной жизни человеческой устроить, так сказать, непрерывный веселый пир...» К. Загоровский посетовал на большое влияние «модной философии», «лжеучений», которые ни во что не ставят сверхъестественное и свя-

²⁹ Там же. Оп. 7. Д. 298. Л. 32, 32об.

³⁰ Там же. Ф. 295. Оп. 1. Д. 746. Л. 13.

³¹ Там же. Д. 746. Л. 8об.

³² Там же. Ф. 96. Оп. 7. Д. 115. Л. 8, 21, 51, 70, 121об., 124, 132, 140, 175, 176, 188, 197, 232, 264.

³³ Там же. Д. 298; д. 240. Л. 89, 89об., 166.

щенное, объявляя религию ничего не значащей и не имеющей приложения к жизни человека³⁴. Такого рода протест был наиболее массовым, типичным и безопасным в условиях господства религии.

Учителя народных школ и училищ стремились дать ученикам истинные знания, развивать у них самостоятельное мышление, не навязывать догматических, религиозных истин. За такую деятельность они подвергались гонениям. Учитель арифметики и геометрии Мантер «вместо преподавания своего предмета внушал ученикам опровержения истин православной веры», поэтому его запрещалось принимать на службу по духовному ведомству³⁵. Эта же мера наказания в 1872 г. была применена к учителям народного училища Лидского уезда Лекареву, Зуеву и др.³⁶

Чтение и хранение запрещенной литературы, неосторожные или намеренные высказывания, оскорблявшие духовных лиц или церковные святыни, сочинение стихов, рассказов, листовок – немаловажные свидетельства антирелигиозных настроений. «Дошло до сведения моего, – сообщал борисовский уездный исправник борисовскому благочинному, – вчерашнего числа на свадьбе столоначальника Ковнецкого дворянин Адольф Хруцкий публично высказывал оскорбительные выражения против публики, православной веры и церковнослужителей»³⁷.

У учащихся средних и высших учебных заведений в силу специфических условий складывались наиболее активные формы сознательного протеста против религиозного гнета. Учебные заведения в XIX в. являлись поистине очагами свободомыслия. Наряду с ординарными и реакционными преподавателями и профессорами в любом из них встречались те, кто будил научную мысль. В учебных заведениях существовали и свои революционные и свободолобивые традиции, которые служили хорошей почвой для воспитания молодежи в революционном, вольнолюбивом духе.

Некоторые преподаватели и студенты Горыгорецкого земледельческого института участвовали в восстании 1863 г. После подавления восстания это единственное в Белоруссии высшее учебное заведение было преобразовано в училище. Приняли участие в революционных выступлениях учащиеся Могилёвской и других духовных семинарий. В 1876 г. министр внутренних дел сообщал, что в Минской и Слуцкой гимназиях, в Пинском реальном училище «существуют образовательные кружки... Направление их частью атеистическое, социально-революционное...»³⁸

Духовные ведомства строго следили за неукоснительным выполнением в школах многочисленных требований Церкви (молитвы перед началом и после занятий, по утрам и вечерам, в воскресные и праздничные дни и т.п.). Инспектируя учебные заведения, духовные консистории, они не раз отмечали отклонения, небрежность или полное отступление от церковных норм³⁹.

³⁴ Там же. Ф. 295. Оп. 1. Д. 1871. Л. 13, 13об.

³⁵ Там же. Оп. 8. Д. 1. Л. 268.

³⁶ Там же. Л. 217; оп. 1. Д. 4. Л. 13; д. 1. Л. 10 и др.

³⁷ Там же. Ф. 96., Оп. 1. Д. 5. Л. 30.

³⁸ Там же. Ф. 466. Оп. 1. Д. 14. Л. 1–39.

³⁹ Там же. Ф. 96. Оп. 1. Д. 4. Л. 84; оп. 8. Д. 41. Л. 83 и др.

Учащиеся читали и распространяли нелегальную литературу, создавали тайные кружки и т.п. С каждым десятилетием все свободнее и шире становилось в школах влияние свободолобивых идей, независимость образования от религии. И хотя богослужения и молитвы в школах не были отменены, отношение к ним в конце XIX в. не было уже таким ревностным, в народных школах и гимназиях светский дух преобладал над религиозным.

Особый интерес представляют настроения и отношение к существующему строю и религии учеников духовных учебных заведений. По своему составу эти заведения были демократичнее, а по учебному процессу консервативнее гимназий. Постоянная опека и надзор, несоответствие преподаваемой «духовной высшей мудрости» запросам и требованиям времени создавали благодатную почву для возникновения одиночных, а к концу века и массовых протестов семинаристов. Выражения свободомыслия и атеизма у семинаристов ничем не отличались от проявления их у других учащихся. В 1879 г. в Минске были арестованы семинаристы Н. Севрук, В. Казакевич, А. Родзяловский, которые читали и хранили запрещенную литературу, общались с «подозрительными» лицами, агитировавшими против существующего строя и религии, которая «мирит с настоящим и преследует всякую попытку улучшить настоящее»⁴⁰.

Осень 1886 г. ознаменовалась волнениями в Могилёвской семинарии. Актами пассивного протеста против бессмысленных и бесчисленных священнодействий и молебствий являлись различные «неблаговидные» поступки семинаристов. Дневники ежедневной регистрации их поведения пестрят замечаниями о «недостойном» поведении в церкви и в стенах бursы: стоят небрежно заложив руки назад, смеются, дерутся, при коленопреклонениях садятся на корточки, вообще уклоняются от молитв и т.д. Один из дежурных записал в журнале, что «вызывающее поведение воспитанников, да еще духовной школы, во время молитвы коробит и глубоко оскорбляет»⁴¹.

Мнение о слабой религиозности белорусского крестьянства и его антирелигиозных традициях, высказанное в разное время писателями, подтверждается многочисленными историческими фактами. Эти факты можно обобщить в три группы:

- 1) участие в антиправительственных выступлениях и открытое порицание царя, религии, духовных лиц;
- 2) наличие антирелигиозного фольклора;
- 3) различного рода «святотатства» – отрицательное отношение к догматам и различным предметам религиозного культа.

Ряд фактов служит иллюстрацией этому положению. В 1844 г. в Полоцком уезде крестьянин Луфит намеревался застрелить священника Щенсновича⁴². Священник Янковский в донесении суду сообщал, что крестьянин Филимонов Мартин 3 августа 1869 г. в присутствии крестьян в корчме поносил неприличными словами

⁴⁰ Там же. Ф. 295. Оп. 1. Д. 3365. Л. 47, 49. 74.

⁴¹ Там же. Ф. 2597. Оп. 1. Д. 65. Л. 15.

⁴² Там же. Ф. 1430. Оп. 1. Д. 11494. Л. 1.

«особу государя императора»⁴³. В 1895 г. крестьяне д. Вышкова рассуждали о том, что «...им не нужно никакого начальства, равно ни волостного, ни священника, словом ничего, и что все они обществом могут сделать что бы ни захотели...»⁴⁴

Типичными для крестьянства активными формами антирелигиозного протеста являлись разнообразные акты святотатства. Особенно широкое распространение получило такое «кошунство» или «дерзкое святотатство», как кражи церковных денег или имущества. Так, за 1800 г. в Минской консистории разбиралось семь случаев кражи церковных денег и утвари⁴⁵. В 1857 г. из Пыщечской церкви было украдено денег и имущества в общей сложности на 300 руб. серебром, воры не обнаружены⁴⁶. Число таких фактов по всем приходам Белоруссии подсчитать трудно. Так, в силу почти сплошной неграмотности крестьянства сфера выступлений против духовного угнетения и церковного засилия ограничивалась часто областью поведения.

Свои идеи, понимание явлений жизни и окружающей природы, отношение к религии, духовенству, надежды и чаяния белорусский народ выразил в устном творчестве – фольклоре. В нем высказаны как материалистическое, так и религиозное истолкование явлений природы, как антирелигиозные мотивы, так и идеи рабской покорности, верноподданничества и т.п. Но как в жизни, так и в фольклоре антирелигиозная и антицерковная направленность выделялась отчетливее других.

Таким образом, практическое отношение к религии различных слоев общества говорит о разнообразии антирелигиозных проявлений в образе жизни, что не могло не сказаться на росте атеизма народа и в послеоктябрьский период.

Идеи свободомыслия и атеизма в Белоруссии XIX в., продолжая традиции прошлого, развивались на основе общественно-политического движения века под влиянием идей передовой культуры русского, французского, польского, украинского и других народов. Передовые мыслители, являясь непосредственными участниками общественного движения, боролись против всякого гнета, в том числе и против религиозного.

Но их атеистические взгляды были ограниченными в силу исторических и классовых условий, они не находили правильного объяснения причин существования религии в обществе. Поэтому критика Церкви, религии и духовенства носила просветительский и абстрактный характер.

Исторический материал свидетельствует о значительности идейного атеистического наследия и антирелигиозных и антицерковных настроений в разных социальных слоях общества. По мере социально-экономического и идейного развития к концу века атеистическая мысль становилась более целенаправленной, а антирелигиозные выступления в обществе приобретали более осмысленный и массовый характер.

© Прокошина Е.С., 2011

⁴³ Там же. Ф. 295. Оп. 1. Д. 20001. Л. 26; о подобных фактах см. там же – л. 1 и др.

⁴⁴ Там же. Д. 6134. Л. 59об.

⁴⁵ Там же. Ф. 136. Оп. 1. Д. 1. Л. 213–240.

⁴⁶ Там же. Ф. 96. Оп. 9. Д. 39. Л. 17.

ПРАВОСЛАВИЕ В БЕЛАРУСИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА: идейные установки и деятельность

Процессы, происходившие в духовно-религиозной жизни России в конце XIX – начале XX в., были характерны и для Беларуси, поскольку вся ее этническая территория входила в состав Российской империи. Православная Церковь еще в XVIII столетии была включена в систему самодержавного государства. Функцию Патриарха исполнял Святейший Синод, возглавлял который государственный чиновник (обер-прокурор), руководивший всей деятельностью Церкви. И, несмотря на то что Церковь всегда видела свое предназначение во врачевании душ, распространении христианских моральных ценностей, она, тем не менее, вынуждена была заниматься решением тех задач, которые ставило перед ней государство: вести акты гражданского состояния, осуществлять руководство начальным образованием, следить за политической благонадежностью граждан и т.д. Так как Православная Церковь была государственной, православие имело значительные привилегии по сравнению с другими конфессиями. В частности, запрещался переход из православия в другие конфессии, только православные священники имели право заниматься миссионерством. Правительство расширяло личные права священнослужителей, выдавало им денежные пособия, улучшало материальное положение отдельных церквей и монастырей.

Во второй половине XIX – начале XX в. в Беларуси существовало пять православных епархий – Минская, Могилёвская, Полоцкая, Виленская (Литовская) и Гродненская. Правительство всячески поддерживало Церковь и поощряло строительство домов для церковного причта, а также возведение новых храмов в русском стиле. Однако важно подчеркнуть, что основная масса духовенства в Беларуси, как и в России, оставалась бедной и не имела никаких льгот и привилегий от церковной собственности, распорядителем которой была церковная иерархия.

Для церковной жизни XIX – начала XX в. оказался характерным целый ряд дезинтеграционных факторов. Деление клира на белое и черное (монашествующее) духовенство, разный уровень образования и богословской подготовки, разная степень близости к рядовым верующим и материальная зависимость от них, отчуждение церковной власти от рядовых клириков способствовали формализации церковной деятельности. Синодальная система управления, тотальный контроль

государства за Церковью фактически дискредитировали образ православия в глазах передовой общественности.

В то же время становилось очевидным, что православная догматика была не адаптирована к росту научного знания и секуляризации общественной мысли. Святоотеческая традиция концентрировала внимание человека на духовном совершенствовании как главном условии спасения. Приоритет духовного над материальным обесценивал земную жизнь христианина. Главными обязанностями верующего считались вера в Бога, стремление к спасению путем молитвы, аскезы, отказа от активного участия в общественной жизни. Эти мировоззренческие ориентиры были характерны для творчества архимандрита Митрофана (Краснопольский), архиепископа Могилевского Евсевия (Орлинский), Д. Скрынченко, А.И. Миловидова и других церковных и светских деятелей Беларуси.

На рубеже XIX–XX вв. в Беларуси получили распространение идеи богоискателей. В отличие от революционных демократов, отрицавших религию и настаивавших на революционном преобразовании действительности, богоискатели, представители «нового религиозного сознания», видели историческое будущее страны в реализации идеала христианской общественности, в необходимости союза интеллигенции и народа на основе обновленного православия. На страницах либеральной печати (газеты «Северо-Западный край», «Голос провинции» и др.) публиковались статьи Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.Б. Струве, рассматривалось творчество Д.С. Мережковского, В.В. Розанова и др. Белорусские публицисты Я. Окунь, Д. Мейчик, В. Самойло, М. Каролицкий другие были последователями богоискательства. Они подвергали жестокой критике революцию и материализм, настаивали на проповеди индивидуализма, религии и мистики. Ими неоднократно подчеркивалось, что проблема человека «может быть решена только с точки зрения религиозной философии»¹. В печати публиковались также материалы о состоянии богословской литературы, критиковалась профессиональная подготовка священнослужителей, выдвигались требования демократизации церковной жизни, изменения отношений Церкви и государства. Положение Православной Церкви осложнялось обострением межконфессиональной борьбы, поскольку наряду с православием в Беларуси существовали и другие исповедания: католицизм, протестантизм, старообрядчество, иудаизм, ислам.

Важно отметить, что некоторые представители духовенства высказывали идеи о необходимости устранить противоречия, существовавшие между церковным и светским. В частности, по-другому стал интерпретироваться христианский аскетизм. И если традиционно в качестве универсального принципа поведения монаха выступали уход от мира, смирение, то в начале XX в. начало переоцениваться отношение к земной жизни и социальной активности человека. Полоцкий иеромонах Давид (Качахидзе) подчеркивал, что «жизнь подвижников-монахов не была бы полной, совершенной, если бы она ограничивалась только сферой их личных

¹ Короткая Т.П. Религиозная философия в Белоруссии начала XX века: критический анализ. Мн., 1983. С. 75.

интересов, стремлений, если бы они жили только для себя. Жизнь человека может иметь полноту и совершенство лишь при проявлении его добрых внутренних расположений по отношению к ближним. Назначение человека – жить не только для себя, но и для других»².

Со стороны духовенства также предпринимались попытки разрешить проблему взаимоотношений религии и науки. В частности, выходец из Беларуси А.И. Бровкович (архиепископ Никанор), опираясь на доказательства, заимствованные у философов-идеалистов, всячески стремился обосновать приоритет веры над разумом. Исходным пунктом философии Бровковича является утверждение Абсолютного бытия (Бога), которое выступает творцом единого мира. Человек признается частью этого единства, а потому уже обладает некоторым знанием об этом мире и его основании – Абсолюте. Другими словами, истина носит врожденный характер: она дана человеку в виде внутреннего интуитивного предчувствия. Но за этой интуицией находится убежденность в подлинном существовании идеальной реальности и Бога. Процесс познания противоречив. Он представляет собой сочетание теоретической и жизнепрактической форм, его правильное движение зависит от абсолютного признания интуиции разума в качестве единственного основания для обнаружения истины³.

Социокультурная реальность рубежа XIX–XX столетий способствовала возникновению тенденции к обновлению идейных установок православия, формированию среди духовенства движения за реформирование церковной жизни. Оно было многоликим и разнообразным. В зависимости от отношения к существующей политической и социально-этической ориентации православия в среде духовенства условно можно выделить два направления – традиционалистское и реформаторское. Традиционалисты (главным образом епископат и монашество) придавали большое значение восстановлению Патриаршества, отстаивали незыблемость церковных устоев, отвергали идею догматического развития. Реформаторы, напротив, признавали устарелость некоторых положений богословской системы и требовали их изменения. Они выступали также за расширение прав белого духовенства, изменение православного богослужения, введение элементов демократизации в церковную жизнь. Несмотря на разницу в подходе к проблеме реформы, православное духовенство объединяло стремление преобразовать Церковь таким образом, чтобы она вновь стала живым организмом, эффективно воздействовала на сознание верующих.

По сути дела, в начале XX в. выявилась тенденция к зарождению социального учения в православии. Его отправной точкой послужил царский манифест «Об укреплении начал веротерпимости», который вышел 17 апреля 1905 г. Этот манифест разрешил переход из православия в иные христианские исповедания, предоставил другим конфессиям право свободной проповеди. Следует подчеркнуть, что отношение к данному законодательному акту со стороны православного духовен-

² Давид, иеромонах. Монашество не есть отрицание жизни // Полоцкие епархиальные ведомости. 1905. № 15. С. 249.

³ См.: Карасёва С.Г. Философское творчество А.И. Бровковича // Гуманитарно-экономический вестник. 1997. С. 55.

ства было неоднозначным. Традиционалисты отрицательно отнеслись к введению начал веротерпимости, так как это неминуемо вело к усилению конфронтации между конфессиями. Массовые переходы из православия в католицизм были особенно характерны для белорусских епархий. Реформаторы, напротив, приветствовали введение начал веротерпимости, но одновременно указывали на то, что Церковь, находясь в полной зависимости от государства, абсолютно не готова вступить на путь вероисповедной конкуренции. Другими словами, этот манифест обусловил постановку вопроса о церковных преобразованиях и способствовал пересмотру отношений между Церковью и государством.

В то же время государство, осуществляя демократические преобразования общественной жизни, проводило достаточно противоречивую политику. Даруя населению свободу совести и слова, правительство не имело намерений изменять вероисповедную политику в целом. Даже в условиях революции оно продолжало опираться на поддержку Церкви и стремилось сохранить прежние отношения с ней. Однако принцип свободы совести предполагал, в сущности, отделение Церкви от государства, а также равенство всех конфессий перед законом. Фактически вплоть до революционных событий 1917 г. вероисповедный вопрос так и остался нерешенным.

Православное духовенство единодушно высказывало мнение о необходимости созыва Поместного собора для решения общецерковных проблем. В марте 1906 г. в Петербурге открылось Предсоборное присутствие, которое должно было подготовить вопросы к работе Собора. Поощрялось участие мирян в работе Собора с правом совещательного голоса. Духовенство белорусских епархий настаивало на необходимости восстановления древней митрополии в Беларуси, чтобы иметь возможность организовать более эффективное противодействие католической пропаганде. Поднимался вопрос о восстановлении Патриаршества. И если одни в Патриархе видели угрозу диктатуры, исчезновение соборного начала, то другие связывали Патриаршество с поднятием престижа церковной власти. А.И. Миловидов (белорусский историк, отстаивавший позиции «западноруссизма»; сотрудник Виленской публичной библиотеки; директор музея М.Н. Муравьева) подчеркивал, что в допетровское время «Церковь не преображалась в государственную функцию, не становилась административным и законодательным учреждением, как Боярская дума, вече или Земский собор... у нее была своя область – религия, нравственность, общество верующих; своя задача – воспитание верующих согласно евангельскому закону; свои средства – исповедь, проповедь и обширный круг юрисдикции»⁴; «... в Патриархе русский народ находил видимое осуществление святости на земле»⁵.

Особое значение в преобразовании церковной жизни имел вопрос о возрождении православного прихода, который функционировал в конце XIX – начале XX в. как формально-территориальная единица, а не религиозно-нравственный союз. Необходимость решения этого вопроса объяснялась целым рядом причин. Во-первых, приходская община не имела возможности принимать участие в из-

⁴ Миловидов А.И. Государственное значение Всероссийских Патриархов. Харьков, 1901. С. 2.

⁵ Там же. С. 11.

брании священника, а также распоряжаться церковным имуществом. Во-вторых, у священнослужителей не было твердого жалования. Материальная зависимость духовенства от прихожан вела к многочисленным конфликтам, отрицательно влияла на церковную жизнь. В-третьих, нарастание процессов секуляризации, развитие товарно-денежных отношений приводили к разрушению патриархальной культуры, способствовали падению религиозности, индифферентному отношению мирян к Церкви. По словам священника Николая Степуржинского, хотя крестьяне «и знают обязанности христианские, но редко осуществляют их на деле, конечно, потому, что религиозное чувство христианское при воспитании не было положено в основание их жизни. Зачастую приходится видеть, как они, ставя свечи перед иконами, ломают таковые на погибель, как они говорят, своих врагов; нередко даже просят отслужить молебен или акафист, чтобы Господь самым жестоким образом покарал их врагов... церковные праздники, особенно в летнее время, ничем не отличаются от будних дней: гребут в эти дни сено, вяжут снопы и возят с полей; посты же полагают только в том, чтобы не есть скоромной пищи, а упиваться в эти дни вином, ссориться, браниться, производить разные скандалы и грехом не считают»⁶.

На четвертом отделе Предсоборного присутствия, работой которого руководил епископ Могилевский Стефан (Архангельский), был разработан проект Устава православных приходов в России. При составлении этого документа преследовалась цель установить тесное общение между верующими, объединить в единое целое разрозненные элементы прихода: храм, причт, прихожан. Это предполагало усиление пастырской деятельности духовенства, усовершенствование богослужения, школьного воспитания. Одновременно принималась во внимание необходимость выделения прихода в церковно-юридическую единицу и введения начал самоуправления. Тенденция к демократизации прихода проявлялась и в том, что члены общины имели возможность обжаловать постановления собрания и лично заявить о своих предложениях. Устав предусматривал организацию миссионерских, просветительных, благотворительных кружков, больниц, обществ трезвости, церковно-приходских учебных заведений, а также профессиональных школ: земледельческих, ремесленных и др. Тем не менее, приход оставался в ведении епископа, отвергалась выборность священников; весь причт назначался епархиальной властью, прихожане имели право только предлагать кандидатуры на священнические места. Забота о материальном обеспечении клира, устройстве храма, школ, приютов полностью возлагалась на членов общины⁷.

Одной из наиболее важных была проблема реформирования духовной школы. В Беларуси существовали четыре духовные семинарии (Могилёвская, Минская, Витебская и Литовская). Задача этих учебных заведений заключалась в том, чтобы, во-первых, давать детям духовенства общее образование, готовить будущих пастырей к священническому служению, во-вторых, идеологически противостоять

⁶ Степуржинский Н. Что нужно для поднятия умственного, нравственного и религиозного состояния народа // Минские епархиальные ведомости. 1890. № 18–19. С. 544–545.

⁷ См.: Нормальный Устав православных приходов в России // Прибавления к «Церковным ведомостям». 1906. № 27. С. 2141–2153.

влиянию других вероисповеданий. Следует подчеркнуть, что ситуация в духовных школах была довольно сложной. С конца 70-х гг. XIX в. выпускники семинарий не имели права продолжать образование в светских университетах. Дисциплина была жесткой. В учебных заведениях отсутствовали самоуправление и выборное начало. Кандидаты на должности ректора, инспектора, администраторов и преподавателей утверждались Синодом. При этом увеличилось число богословских предметов, в то же время курсы философии, математики, новых европейских языков значительно были сокращены. Однако социокультурная реальность рубежа столетий требовала просвещенных пастырей, отличающихся широкой богословской подготовкой и обладающих достаточными знаниями в области светской культуры, современной философии, литературы, естествознания, медицины, сельского хозяйства, экономики и др. Требование отказа от политики социального индифферентизма оказалось напрямую связанным с проблемой соответствующей подготовки священнослужителей.

Актуальными оказались вопросы о ликвидации сословной замкнутости духовной школы, изменении воспитательной работы учебных заведений. Большинство представителей духовенства склонялось к мысли о разделении общего и специального образования. В сущности, было выдвинуто два типа духовной школы. Первый должен был обеспечить детям белого духовенства общее образование преимущественно светского характера. Второй тип духовной школы давал возможность подготовки к священническому служению для всех сословий. Реформа духовной школы предполагала изменение методики преподавания некоторых богословских дисциплин, что касалось, в первую очередь, нравственного богословия, развитие которого в России получило схоластическое направление. Это обстоятельство в условиях конца XIX – начала XX в. сделало данный предмет чисто формальным и неинтересным.

В 1902 г. епископ Могилёвский Стефан разработал новую программу по данной дисциплине. В этом документе придавалось особое значение не только перечислению обязанностей христианина, но и постепенному восхождению человека к Богу. Однако главной задачей данной дисциплины являлось последовательное изложение спасения людей. Эта позиция проистекала из высшего принципа православия – требования неукоснительного исполнения всех божественных предписаний, которые не подлежат человеческой критике. Исполнение «нравственного закона», данного Богом, трактовалось как обязательная норма христианина. Основной религиозно-нормативной ценностью выступало богопочитание: только признание человеком Бога в качестве источника всех благ обеспечивает ему возможность спасения. По мнению Стефана, нравственное богословие должно представлять собой описание пути грешника, который через покаяние, смирение, воздержание достигает «царства добра». Большое значение в этом процессе имеют аскетические добродетели: равнодушие ко всему земному, мужественное отношение к своим страданиям, целомудрие, трудолюбие, раскаяние, самообладание, самоотречение в стремлении к Богу и др. Именно через аскетизм грешник приходит к человеколюбию – основному принципу человеческих взаимоотношений. Такие христианские добродетели, как правдивость, искренность, справедливость, сострадание, прощение обид, благотворительность, основываются на представлении о том, что любой человек есть образ Божий, а потому любовь к человеку была равносильной любви к Богу.

Программа, разработанная Стефаном, состояла из пяти частей. В первой раскрывалась сущность нравственности. Во второй говорилось о грехопадении, о бессилиии человеческого духа, находящегося в состоянии греха. В третьей части речь шла об объективных условиях спасения, т.е. о пришествии Христа и учреждении Церкви. Четвертая часть раскрывала процесс обращения человека к Богу. Пятая глава повествовала о нравственном идеале, о поведении христианина в жизни церковной, семейной, общественной⁸. Таким образом, Стефан настаивал на необходимости отказа от схоластической традиции, считал, что задача обучения должна иметь не только образовательный, но и воспитательный характер, так как нравственное богословие призвано формировать человеческую личность. В то же время следует отметить, что приоритетным направлением в деятельности духовной школы выступало воспитание в христианском духе всех слушателей, которые, продолжая за пределами школы пастырскую или светскую деятельность, должны были нести в массы истинно православные идеалы.

Введение начал веротерпимости сказалось на характере взаимоотношений двух ветвей христианства (православия и католицизма), во многом определявших конфессиональную политику России. В развитии межконфессиональных отношений можно выделить два периода: до 1905 г., когда только за Православной Церковью закреплялся статус «первенствующей и господствующей», и после выхода указа о свободе вероисповеданий, который фактически уравнивал положение всех конфессий в стране. Тем не менее, отношения между православием и католицизмом строились на идее собственного вероисповедного превосходства, попытках всячески расширить сферу собственного влияния. При этом следует отметить, что распространение идей свободомыслия и материализма приводило к ослаблению позиций христианства не только в Российской империи, но и во всем мире.

Необходимость преодоления религиозной разобщенности христианских конфессий осознавалась и православием, и католицизмом. Однако программы о единстве Церквей оказались разными. Идеологи православия исходили из того, что объединение возможно только на основе православного вероучения. В свою очередь, католики единение Церквей рассматривали как принятие другими конфессиями учения о главенстве Римского первосвященника. Эти обстоятельства делали практически невозможным диалог между представителями православия и католицизма.

С Беларусью соседние государства, не признававшие факта существования белорусского этноса и стремившиеся к его духовной ассимиляции, использовали религиозный фактор в своей политике. Деятельность Костёла и Православной Церкви была направлена не только на решение исключительно религиозных задач. Довольно часто она принимала характер открытой борьбы за расширение культурного пространства между Польшей и Россией. Следствием религиозно-политической конфронтации оказалось закрепление за вероисповеданиями терминов «польская» и «русская» веры.

⁸ См.: Стефан, *еп.* К вопросу о системе православно-христианского нравоучения. Могилёв, 1910. С. 104–105.

Тем не менее, среди духовенства обоих исповеданий в начале XX в. возник интерес к белорусской культуре. Появились католические белорусскоязычные издания «Гомон», «Белорус», «Криница». Летом 1917 г. в Минске состоялся съезд католического духовенства, где обсуждались проблемы политической, социальной, просветительной деятельности Костёла, затрагивался вопрос об отношении белорусского движения к преобразованиям в Римо-Католической Церкви. Православными деятелями открывались библиотеки, музеи, изучалась история Беларуси. Краеведческой деятельностью занимались Д. Довгялло, Ф. Жудро, Л. Паевский и др. Во время революционных событий 1917 г. отдельные священнослужители открыто призывали духовенство к отказу от русификаторской политики. Таким образом, становление белорусского национального сознания происходило под влиянием двух религиозных направлений – православия и католицизма.

В конце XIX – начале XX в. фактически полностью изменилось содержание миссионерства. Во-первых, эта деятельность направлялась, главным образом, на православное население; во-вторых, обнаружилась тенденция к объединению собственно миссионерской, просветительной и школьно-образовательной работы. Одновременно идея реформирования церковной системы воплощалась в миссионерстве через попытку создания условий сближения клира и мира, оживление приходской жизни. Духовенство всячески расширяло религиозную пропаганду через создание религиозных обществ, кружков, организацию чтений. При этом использовались традиционные средства – устройство школ и проповедничество, которые были рассчитаны преимущественно на православное население и интеллигентные круги в частности. Произнесение проповеди предполагало разъяснение догматов веры, а также воспитание религиозных убеждений прихожан. В основе проповеди находились вопросы христианской нравственности; духовенство стремилось привить своей пастве такие качества, как взаимное уважение, любовь к Богу, родине. Вместе с тем многие священнослужители (архимандрит Митрофан, епископ Стефан, священник С. Кульчицкий и др.) проповедь связывали с современностью, рассматривали актуальные проблемы того времени. Это были вопросы об отношении христиан к гражданским властям, о падении нравственности в обществе, взаимоотношении веры и разума и т.д. Нередко проповедь имела характер политической пропаганды, защиты монархических интересов. Тем не менее, основной идеей проповедей была тема христианских ценностей.

Важно подчеркнуть, что Православной Церковью провозглашался отказ от репрессивных мер воздействия на иноверцев. Особое значение отводилось православным церковным братствам, которые стали активно возрождаться начиная с середины XIX в. Это во многом было связано с национально-освободительным движением 1863–1864 гг.; кроме того, для правительства актуальной оставалась задача активизации участия мирян в церковной жизни. Предназначение братств заключалось в том, чтобы осуществлять апологетическую, религиозно-просветительную, благотворительную и миссионерскую работу. Их отличительной особенностью в конце XIX – начале XX в. являлась тесная связь с государственными и политическими структурами. Членами братских организаций были, главным образом, представители высшей церковной иерархии, члены правительственных кругов, общественные

деятели. Таким образом, по мере увеличения численности братств возрастало их общественно-политическое значение. Братчики принимали активное участие в собраниях по вопросам о выборе депутатов в Государственную думу, о введении земского самоуправления и т.д. Однако наиболее важным направлением в деятельности братств было религиозно-православное просвещение народных масс. Это находило свое выражение в организации чтений, распространении религиозно-нравственной литературы, открытии школ грамоты, библиотек, церковно-археологических древлехранилищ и т.д. В течение 1907–1909 гг. состоялось два братских съезда западных епархий. Их задача заключалась в разработке единой идеологической платформы с целью укрепления православия. Братское движение тяготело к более широкому охвату разных сторон общественной жизни Беларуси.

Таким образом, Православная Церковь рубежа XIX–XX вв. представляла собой сложный общественный организм. Существование духовенства на условиях «ведомства православного исповедания» препятствовало успешному осуществлению функций Церкви. Тем не менее, в данный период под влиянием новых социокультурных условий появился интерес к социальным вопросам, Церковь заметно активизировала свою деятельность: развивалось миссионерство, началось возрождение церковной проповеди.

© Кожич Н.М., 2011

ОФИЦИАЛЬНОЕ ПРАВОСЛАВИЕ В БЕЛАРУСИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА*

Политика официального православия – с. 456; Отношение к идеям модернизма – с. 461;
Религиозно-этические искания – с. 469.

Православная Церковь в Белоруссии являлась оплотом самодержавия. Официальный тезис «православие – самодержавие – народность» был основополагающим в ее политике. Накануне и в ходе революции 1905–1907 гг. с особой остротой встал вопрос о необходимости приспособления Церкви к капиталистическим условиям развития страны. Революция гальванизировала развитие свободомыслия и атеизма трудящихся Белоруссии. Все это заставило идеологов православия активизировать деятельность Церкви. Они пытались сделать более гибкой и философичной религиозную идеологию, по-новому взглянуть на религиозные искания части интеллигенции.

Политика официального православия

Православная Церковь была крупнейшим представителем правительственного лагеря. Она играла важную роль в местных организациях монархических союзов и обществ: «Союза русского народа», «Союза Михаила Архангела», организаций «Крестьянин», «Белорусское общество». Самодержавие всячески поддерживало православие, особенно в западных губерниях, выдавая кредиты на постройку церквей и различные пособия монастырям и духовенству.

На территории Белоруссии в этот период существовало 5 епархий: Полоцкая, Минская, Могилёвская, Виленская, Гродненская. По данным статистики, к 1914 г. в Белоруссии насчитывалось 3552 церкви, 740 часовен, 21 мужской и 14 женских монастырей, 3 духовные семинарии: Виленская, или Литовская, Минская и Витебская¹.

Политика царизма по религиозному вопросу базировалась на провозглашении единства царского самодержавия, православия, русской народности. Православная Церковь была верным союзником царизма. Идеологи Церкви превозносили царское самодержавие, проповедовали верноподданнические идеи. Они стремились удушить демократическое и социалистическое движение, призывали массы к покорности царской власти. Как подчеркивал В.И. Ленин, союз Церкви и

* Публикуется по: *Короткая Т.П.* Религиозная философия в Белоруссии начала XX века: критический анализ. Мн., 1983.

¹ См.: *Крессало*. Положение православия в крае // Виленский вестник. 1914. 9 мая.

царской власти существовал на основе народного гения и темноты: «На этой почве беспрепятственно росло и лицемерно распространялось учение о «неразрывном единении царя с народом и народа с царем», учение о том, что самодержавная власть царя стоит выше всех сословий и классов народа, выше деления на бедных и богатых, что она выражает всеобщие интересы всего народа»². На страницах церковной печати, в многочисленных брошюрах, книгах, устных проповедях восхвалялся самодержец, «помазанник Божий».

Православная Церковь надеялась похоронить стремление в массах к изменению социального строя царской России, привить им холопство и послушание царской власти. Стараясь отвлечь массы от революции, Церковь и самодержавие активизировали свою деятельность. Открывались новые, оживлялась работа старых религиозных обществ. Так, в Минске накануне революции по инициативе священника А. Ланского было открыто Общество хоругвеносцев. В семинариях накануне революции были проведены литературно-музыкальные вечера, на которых проходили общедоступные чтения богословского, философского и литературного характера.

Перед революцией и особенно в годы реакции Церковь усиленно восхваляла «подвиги» святых, канонизировала новых, популяризировала всевозможные чудеса, исцеления и т.д. Это был важный прием отвлечения народных масс от насущных задач борьбы с самодержавием. Такая кампания была, например, связана с Жировицкой чудотворной иконой. В церковной печати расписывались «150 чудес, которые и теперь совершаются»³, – отмечалось в одной из брошюр. Церковные иерархи для поддержания религиозных настроений по инициативе местных православных идеологов решили перенести мощи полоцкой княжны Евфросинии из Киева в Полоцк (место ее рождения и деятельности). Церемония переноса, состоявшаяся в 1910 г., была задумана широко, на нее не жалели средств. «Путь из Киева в Полоцк, – отмечает Е.Ф. Грекулов, – совершался в течение целого месяца – сперва по Днепру на специальном пароходе, а затем от Орши по железной дороге в особом поезде. В Полоцке мощи были встречены греческой королевой Ольгой и членами царской семьи. По всему пути следования мощей устраивались крестные ходы, а в Полоцке к моменту прибытия мощей собрали свыше 20 тысяч человек для участия в торжествах»⁴.

Церковь распространяла свое влияние также и через школы. К началу века в России насчитывалось 42 604 церковно-приходские школы. Они пользовались особой заботой правительства, ибо в них насаждался дух не только религиозно-нравственного благочиния, но и любви к самодержавию. Во главе этих школ стояли священники. Уровень преподавания был крайне низким, основное внимание уделялось изучению Закона Божия. Эти школы являлись важным фактором русификации белорусского населения. По правилам 1864 г. разрешение на открытие новых школ имело только православное духовенство. В 1884 г. были изданы новые правила о церковно-приходских школах, которые содействовали их дальнейшей клери-

² Ленин В.И. Пол. собр. соч. Т. 11. С.181.

³ Жировицкая чудотворная икона и Жировицкая обитель. Гродно, 1907. С. 24.

⁴ Грекулов Е.Ф. Церковь, самодержавие, народ (2-я половина XIX – начало XX в.). М., 1969. С. 117.

кализации. «В результате такой политики, – пишет Е.Ф. Грекулов, – в Витебской, Минской и Могилёвской губерниях к 1899 г. из 5269 народных школ в руках православного духовенства было 3260 (64,8%). В 1904 г. в пяти белорусских губерниях насчитывалось 2105 министерских школ и 5667 (71% общего числа) синодских»⁵.

Церковь стремилась усилить свое влияние на женщин. С этой целью создавались Союзы христианских матерей, общества содействия религиозно-нравственному воспитанию детей, женские кружки.

Церковные идеологи прилагали все силы к тому, чтобы порочить революцию и революционное движение народа. Они объявляли революцию нигилистической, торжеством анархии, лишенной нравственных ценностей и идеалов. Широкое распространение получают разного рода материалы, направленные против борцов за социальную справедливость. Троицкая народная беседа «Можно ли христианину быть социалистом?» перепечатывалась во всех епархиальных ведомостях. Статьи «Что нужно предпринять духовенству ввиду распространения в народе социалистических и революционных идей»⁶, «Несостоятельность учения о равенстве и коммунизме»⁷, «Имеет ли опору в Евангелии так называемый христианский социализм?»⁸, «Христианство и коммунизм»⁹, «К характеристике современных настроений»¹⁰ и другие изобиловали критикой революционного движения и социалистических идей, защищали самодержавие.

В них преподносился примитизированный вариант социализма, который трактовался как лишенный духовного, нравственного измерения. Например, в «Троицкой народной беседе» говорилось: «Социализм отвергает Бога, христианство, душу человека, бессмертие и загробную жизнь, отвергает грех и борьбу с грехом, отвергает отечество, собственность, личность и духовную свободу. Что же он обещает человеку? Равную долю всем на земле в пище, в одежде, в питье и других земных потребностях»¹¹. Отвержение социализмом трансцендентных ценностей объявлялось бездуховностью. Нравственный пафос социализма, стремление к построению справедливого общества, гармоническому развитию духовных качеств человека оставались без внимания. Критиковался не научный социализм, а упрощенный, вульгаризированный его вариант.

Духовенство критиковало революцию, после издания царского Манифеста 17 октября 1905 г. требовало немедленного прекращения революционной борьбы. Симпатии православных идеологов были полностью на стороне самодержавия. «Больше той свободы, которая дарована русскому народу с высоты царского престола Манифестом 17 октября, никому из честных русских граждан не нужно и не желательно, а между тем боевая деятельность так называемого освободительного дви-

⁵ Там же. С. 51.

⁶ См.: Гродненские епархиальные ведомости. 1906. № 18.

⁷ См. там же. 1905. № 11.

⁸ См.: Могилёвские епархиальные ведомости. 1914. № 3.

⁹ См. там же. 1907. № 10.

¹⁰ См.: Полоцкие епархиальные ведомости. 1905. № 6.

¹¹ Можно ли христианину быть социалистом? // Там же. 1906. С. 490.

жения не прекращается... Вот то страшное и ужасное зло, против которого нужно дружно бороться всем пастырям...»¹², – отмечалось в письме сельского священника.

Одним из важнейших вопросов, поставленных в повестку дня революцией, был религиозный вопрос. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что «за период первой русской революции было принято 24 закона и указа по религиозному вопросу. Соответственно по годам: в 1905 г. – 13, в 1906 г. – 7, в 1907 г. – 4»¹³. Важнейшим среди них явился указ 17 апреля 1905 г., объявлявший юридически возможным и ненаказуемым переход из православия в другую веру, хотя основная роль, «первенствующая и господствующая», оставалась за православием.

В Беларуси после издания этого указа последовал наиболее значительный переход православных в католичество. «Мы потеряли, – отмечал один из видных православных деятелей, А. Миловидов, – 31 022 человека в 1905 году»¹⁴. По Виленской епархии отпали 30 тыс. человек, по Минской и Гродненской – до 10 тыс. человек в каждой¹⁵. Православные идеологи начали активно писать о бедствиях и страданиях Церкви после указа, о притеснении со стороны католиков и ксёндзов, требовали сохранения первенствующего значения православия.

Православие и самодержавие стремились оживить те приемы идеологического воздействия на массы и те его формы, которые сложились в Северо-Западном крае после подавления восстания 1863 г. в рамках теории «православие – самодержавие – народность». Эта теория, как уже отмечалось, была взята на вооружение официальной политикой. Начали выходить в это время специальные издания для народа, преимущественно религиозного содержания; в учебные заведения направлялось много преподавателей из числа священников. Официальными кругами утверждалось, что белорусы могут быть только православными. С целью укрепления в крае русских начал в 1865 г. была проведена реформа учебных заведений. В гимназиях требовалось не только изучение Закона Божия, но и обязательное посещение учениками церкви по воскресным и праздничным дням¹⁶. Почти во всех крупных городах стали издавать епархиальные ведомости, что способствовало усилению борьбы православного духовенства с Католической Церковью. Среди исторических исследований этого периода большое место занимают работы по истории Церкви, Брестской унии 1596 г. и ее «разоблачению».

Вся эта деятельность после революции 1905 г. активизировалась, ее программа наполнялась более широким содержанием. Православные идеологи стремились эффективнее воздействовать на сознание масс. Оживились работа братств, изда-

¹² Железняков И. Ответ сельского священника группе петербургских священников // Минские епархиальные ведомости. 1905. № 23. С. 505.

¹³ Куров М.Н. Революция 1905–1907 годов и кризис политики царизма в религиозном вопросе // Вопросы научного атеизма. Вып. 19. М., 1976. С. 175.

¹⁴ Миловидов А. Западнорусские православные братства, их современное значение и задачи. Вильно, 1913. С. 13.

¹⁵ См.: За первый год вероисповедной свободы в России. СПб., 1907. С. 163.

¹⁶ См.: Исторический очерк состояния Гомельской гимназии с 1866 по 1901 год включительно. Гомель, 1902; Самбук С.М. Общественно-политическая мысль Белоруссии во второй половине XIX века.

тельская деятельность, работа в женских, молодежных кружках. Шире по тематике и наступательнее по характеру стали религиозно-нравственные чтения. Выходило много статей и брошюр религиозно-нравственного содержания, антикатолического характера. Цель этих работ – посеять межконфессиональную рознь, показать, что именно православие является «истинной» религией белорусского народа: «Правда в том, что только православие есть истинная, не испорченная человеческой корыстью вера, что белорус испокон веку, уже тысячу лет тому назад, был православным... что те из белорусов, которые теперь в латинстве, прежде были православными, что поэтому белорусу следует идти не в костёл, а в церковь»¹⁷.

Представители передовой общественной мысли вели активную борьбу против религии и Церкви. Они разъясняли, что белорусы должны выбирать не ту или иную религию, а путь социальной борьбы, который может привести их к подлинному улучшению своей жизни, к возможности «людьми зваться». Вместо идей межконфессиональной розни они пропагандировали идеи классовой солидарности, необходимости революционной борьбы против самодержавия.

Большое значение придавалось идеологами православия активизации деятельности западнорусских православных братств. Программа их деятельности также основывалась все на той же триаде «самодержавие – православие – народность».

Состоялся ряд епархиальных съездов края (на протяжении 1905–1907 гг.), на которых обсуждались насущные задачи Православной Церкви. В 1907 г. состоялся первый съезд представителей всех западнорусских православных братств, в 1909 г. – второй. «Никогда еще со времени восстановления западнорусских братств в 60-х годах прошлого столетия, – отмечалось на II съезде, – братская деятельность не была столь интенсивной, как в последние два года: по городам и селам возникали новые братства, значительно расширилась программа их деятельности, наконец, после 300-летнего перерыва в Минске... был организован 1-й съезд представителей западнорусских братств»¹⁸.

На братских съездах был выдвинут лозунг о необходимости превращения всех приходов Северо-Западного края в братства, ставилась задача охватить ими более широкие слои населения. Братства стремились подкрепить свое идейное влияние среди крестьян экономически. Они организовывали братские кредиты, ссудные товарищества и т.п. Церковники заботились о более мобильной структуре братств. С этой целью разрабатывался устав братств. Внимание фокусировалось на культурной программе. В связи с этим делался вывод о необходимости активизации издательской деятельности: было принято решение издавать общекратский периодический орган, календари, молитвенники, популярные книги по истории Западной Руси и Церкви в Северо-Западном крае.

Церковь стремилась дифференцировать пропаганду среди населения. Публичные богословские чтения практиковались среди различных слоев населения: город-

¹⁷ Ангельский В. Историческая памятка западнорусу. Вильно, 1913. С. 23.

¹⁸ Труды съезда представителей западнорусских православных братств, состоявшегося в г. Вильно 2–5 августа 1909 г. Вильно, 1909. С. 1.

ской интеллигенции, «простонародья» и др. Обсуждались вопросы догматического порядка, вырабатывалась аргументация в борьбе против католицизма. Проводилась также работа менее теоретизированная: братские собеседования, которые охватили рядовых верующих, религиозно-нравственные народные чтения. В программу этих чтений вводились популярно изложенные вопросы истории, естествознания, медицины, сельского хозяйства. Например, Виленское Свято-Духовное братство с 1895 по 1912 г. провело 3258 религиозно-нравственных чтений, на них побывало 615 700 слушателей¹⁹.

Богословские чтения для «простонародья» были организованы еще в годы, предшествовавшие революции. Основные темы этих чтений имели религиозно-нравственный характер. В годы первой русской революции начали функционировать богословские чтения, предназначенные для «интеллигентной и образованной» публики²⁰. Первое чтение, подготовленное законоучителем гимназии А. Юрашкевичем, посвящалось «общественной и политической смуте нынешнего времени». Оценивая революцию как потерю умственных и нравственных устоев, он проповедовал, что только на религиозных основаниях возможно построить мировоззрение, отвечающее уму и сердцу современного человека, критиковал «неосновательность» научного взгляда на «начало и образование мира и природы»²¹. Подобного рода чтения проводились в других крупных городах Белоруссии – Полоцке, Могилёве, Гродно, Витебске. Так, в 1909 г. для «интеллигентной» публики города Витебска были предложены чтения на следующие темы: «Богословие и естествознание», «Земное счастье по учению Библии», «Влияние христианства на жизнь людей», «Откровение в громе и буре»²².

Отношение к идеям модернизма

Революция продемонстрировала рост свободомыслия народных масс, которые начали освобождаться от влияния духовенства, все более убеждаясь в том, что Церковь на стороне антинародного самодержавия и помещичьего строя. В.И. Ленин писал о том, что мужик «начал... становиться демократом, начал свергать попа и помещика»²³.

В Беларуси острая межконфессиональная борьба также способствовала не укреплению позиций той или иной религии, а росту религиозного индифферентизма и свободомыслия²⁴. О непопулярности духовенства у народа, прежде всего у крестьян, писал священник, депутат III Государственной думы от Витебской губернии: «Все больше приходится убеждаться в том, что думское крестьянство всех фракций, за малыми исключениями, относится к духовенству если не враждебно,

¹⁹ См.: Миловидов А. Западнорусские православные братства, их современное значение и задачи. С. 22.

²⁰ См.: Богословские чтения // Минские епархиальные ведомости. 1905. № 3. С. 48.

²¹ См. там же. С. 48.

²² См.: Полоцкие епархиальные ведомости. 1911. № 6. С. 78.

²³ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 107.

²⁴ См.: Прокошина Е.С. Очерк свободомыслия и атеизма в Белоруссии в XIX веке. Мн., 1973.

то, во всяком случае, далеко не доброжелательно. Сыпались упреки и осуждения за то, что “попы обирают церкви на воспитание своих детей, дерут с живого и мертвого, берут плату за каждое «Господи, помилуй», обирают народ всякой живностью, хлебом и проч., до навоза включительно”»²⁵.

В самих церковных рядах не было единства, все явственнее обнаруживалась борьба между белым и черным духовенством. Начинало складываться внутрицерковное либеральное обновленческое течение, развитию которого дала толчок революция 1905 г. «И дальновидные и недальновидные церковные либералы видели, – писал один из деятелей обновленчества, Б.В. Титлинов, – что самодержавие идет к упадку... Если в этот критический момент Церковь останется в прежнем положении, то она неразрывно уже свяжет свою судьбу с судьбой самодержавия. Надо... перейти на церковно-общественную платформу, опереться на церковное общество: вот основная мысль либерально-церковного направления»²⁶.

В 1905 г. была подготовлена при содействии ряда церковных деятелей записка председателю Комитета министров С.Ю. Витте «О современном положении Православной Церкви». В ней критиковалось состояние православия, отмечалось, что «Русская Церковь в параличе», выход из которого они видели в восстановлении принципа соборности. Одновременно была подготовлена записка профессоров Петербургской Духовной академии и подана от имени петербургского митрополита Антония (Вадковского) С.Ю. Витте. В ней содержались аналогичные требования. Группа 32 молодых петербургских священников также представила записку «О неотложности восстановления канонической свободы Православной Церкви в России». В ней содержался проект программы обновления церковной жизни. Эти документы явились идейным кредо умеренного крыла церковного обновленчества²⁷.

На левом фланге обновленчества находился «христианский социализм», видными идеологами которого в России были священник Г. Петров, архимандрит Михаил (Семенов), профессор Петербургской Духовной академии. Деятели внутрицерковного обновления широко пропагандировали и брали на вооружение идеи Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева и др. Ставились вопросы активизации деятельности церковного прихода, перевода священнослужителей на твердое жалованье и ликвидации унижительной платы за требы, а также вопросы о церковном соборе, о церковной школе. Предполагалось, что их решение уничтожит наиболее отсталые и вопиющие пережитки в церковном устройстве, сделает Церковь более организованной и мобильной, приспособит ее к новым, капиталистическим условиям развития страны. Идеи церковного реформаторства получили распространение не только в центре, но и в провинции. Эти вопросы широко обсуждались на страницах печати.

В церковных изданиях отразились причастность Церкви к общественному движению этого времени, борьба в среде духовенства и стремление Церкви при-

²⁵ Из дневника члена Государственной думы от Витебской губернии протоиерея И. Никоновича. Витебск, 1912. С. 101.

²⁶ Титлинов Б.В. Церковь во время революции. Пг., 1924. С. 11–12.

²⁷ См.: Курочкин П.К. Эволюция современного русского православия М., 1971; Новиков М.П. Тупики православного модернизма. М., 1979.

способиться к новым, капиталистическим условиям. Капитализм же требовал большей гибкости в церковной идеологии и политике.

В церковной печати нашли свое отражение все три основных направления религиозной идеологии – яркий традиционализм, умеренно-обновленческое направление и левое обновленчество, хотя последнее представлено слабо. Единодушной была поддержка местным духовенством требования созыва поместного собора. Однако в целом программа церковного обновления вызывала острую дискуссию.

Широко дебатировался в местной печати вопрос о «выборном начале» в церковной жизни. Основная масса священников выступала против принципа выборности, многие же заняли двойственную позицию: отрицая необходимость выборного начала, они выдвигали требование «спрашивать у прихожан о назначаемом священнике»²⁸. «Гродненский епархиальный собор, – отмечали “Минские епархиальные ведомости”, – высказался за полную реорганизацию духовной школы, освобождение духовенства от излишнего обременения канцеляризмом и широкое применение выборного начала, введение в среду духовенства товарищеского суда чести, благолепия богослужения путем повсеместного устройства церковных хоров, возбуждения интереса к народной песне как пособию подъема самосознания и т.п.»²⁹ Почти единодушным было мнение о необходимости реформы духовных семинарий, цель которой – повышение уровня проповеднической деятельности выпускников, более действенное влияние на массы в антиреволюционной и противокатолической пропаганде. В ряде епархиальных ведомостей края было напечатано «Послание к пастырям Церкви Литовской» архиепископа Никандра: «Теперь уже нельзя ограничить свою деятельность в защите и ограждении православия вверенной нам паствы лишь обращением к содействию полиции или писанием рапортов и донесений по начальству, что и прежде не давало истинной опоры Церкви... Пастырю надо наряду с постоянным чтением и изучением святоотеческой литературы знакомиться и с светской, особенно с творениями выдающихся писателей и глубоких мыслителей»³⁰.

Большое внимание уделялось повышению уровня проповеднической деятельности как одного из необходимых условий сохранения влияния православия. В связи с этим ставилась задача более широкого знакомства рядовых священнослужителей не только с «каноническими» богословскими изданиями, но и с новейшей литературой религиозно-философского характера, а также с идейными течениями современности, быть ближе «к жизни». «По нашему мнению, – отмечалось в статье “О самостоятельном чтении воспитанников семинарии и о руководстве их в этом отношении”, – не только следовало бы допустить в семинарскую читальню все текущие журналы, но и открыть особую кафедру “Обозрение важнейших направлений современной печати...” Это позволило бы выпускнику семинарии быть ближе “к жизни”... в настоящее время окончивший курс семинарии... совершенно незнаком

²⁸ См.: Выборное начало в церковной жизни // Минские епархиальные ведомости. 1905. № 10. С. 430.

²⁹ По епархиям // Там же. 1905. № 20. С. 448.

³⁰ Там же. С. 198.

с идеями Розанова, Мережковского, Дорошевича и им подобных корифеев нашей прессы»³¹. Церковная печать отражала трудности, с которыми приходилось сталкиваться Церкви. Одна из таких трудностей заключалась в том, что большинство воспитанников местных духовных семинарий, как правило, уходили на светскую службу, на учебу в университет. Священнослужители центральных епархий боялись идти в приходы края, ссылаясь на ведущуюся здесь межконфессиональную борьбу. Это приводило к нежелательному для церковных иерархов состоянию дел, когда место священнослужителей занимали люди без специального богословского образования, а уровень священнослужителей желал много лучшего.

Умеренно-либеральные обновленческие идеи проповедовал полоцкий архимандрит Давид (Кацахидзе). Он был смотрителем Полоцкого мужского училища, затем ректором Витебской духовной семинарии. Выступая в местной церковной печати, Давид настаивал на необходимости приспособления Церкви к духу времени, к обновлению ее культовой стороны. «В нашей Церкви содержатся истина и установления, – писал он, – имеющие Божественное происхождение, а потому непререкаемые... Но есть также в Церкви и такие учения и установления, которые появились позднее... Они, как человеческого происхождения, могут подлежать изменению без всякого ущерба существу веры, апостольскому и соборному учению... Церковь в применении Божественного учения в жизни людей, в третьестепенных выводах из догматов должна приспособляться к народу, месту, времени, общественному настроению, конечно, в делах, существа веры не касающихся»³². Давид подверг резкой критике духовенство, отмечал его отсталость, порочность, недостойные якобы носителей живой действенной благодати священства. Он призывал священников «к самопорицанию», за которым должно было последовать «самообновление», призывал не прятаться под защиту правительства, а быть «жизнеспособными и непобедимыми собственными духовными силами»³³.

Верно подмечая, что для народа Церковь символизирует собой не духовную, а полицейскую силу, Давид считал необходимым сделать православие идейно более богатым. Важную роль в этом он отводил союзу с религиозно настроенной интеллигенцией: «Протянем интеллигенции братскую руку и снова займем подобающее нам место»³⁴. Учитывая, что интеллигенция пользуется большим уважением, нежели духовенство, Давид призывал к повышению общеобразовательного уровня духовенства с тем, чтобы укрепить его влияние на массы: «В интересах... Церкви духовенство всячески должно стараться приблизить к себе интеллигенцию, установить тесную связь с образованным, передовым обществом... Благо, что интеллигенция пока не совсем отошла от Церкви и духовенства. Но оно теперь же должно...

³¹ Полоцкие епархиальные ведомости. 1911. № 41. С. 128.

³² Давид, иеромонах. К вопросу о сближении интеллигенции с духовенством // Там же. 1905. № 1. С. 203.

³³ Там же. С. 205.

³⁴ Давид, иеромонах. Почему интеллигенция враждебна к духовенству? // Там же. № 6. С. 116.

предупредить полный разрыв между ним и образованным обществом и вместе с тем уменьшение веры в народе»³⁵.

Однако эта критика духовенства не нашла широкого сочувствия среди местных религиозных деятелей. Они соглашались указывать лишь отдельные недостатки в жизни и деятельности духовенства³⁶.

В некоторых статьях проводилась мысль о тождестве христианства и социализма. Иногда прямая критика социализма заменялась использованием некоторых идей социализма. Так, Д. Скрынченко писал: «Как много возникло теперь социальных задач для Церкви! В противном же случае вся обездоленная масса хлынет из ограды церковной и пойдет за теми вожаками, которые будут ей понятны, в которых она будет видеть своих начальников... В состоянии ли справиться с этими задачами духовенство? Несомненно, если оно примет все меры к оживлению жизни прихода... если сделает приход хорошо сплоченной церковной организацией. Но могут спросить некоторые: дело ли Церкви заниматься социальными задачами, уничтожением крайних несправедливостей жизни, уничтожением неравномерного распределения средств жизни и т.п.? Да, прямое неотложное дело!»³⁷

Широко пропагандировались идеи славянофилов. В ознаменование 100-летия со дня рождения А.С. Хомякова почти во всех епархиальных ведомостях были помещены статьи с изложением идей славянофилов, в частности Хомякова; доклады о нем были прочитаны на заседаниях различных обществ. Отмечалось также и 50-летие со дня смерти А.С. Хомякова в 1910 г.

С началом войны на страницах местных епархиальных изданий выходило особенно много статей о славянофилах, Вл. Соловьеве, оценка которого не однозначна. Православные идеологи не могли простить ему католических симпатий. Вл. Соловьев характеризовался то как «известный русский софист и тайный, но форменный униат»³⁸, то как гениальный русский философ-мистик.

Представляет интерес отношение идеологов православия в крае к идеям богоискательства, т.е. к светскому крылу религиозного обновленчества. В статьях, освещавших разные аспекты философии «нового религиозного сознания», излагалось и оценивалось отношение веховцев к рационалистической философии, восхвалялась критика науки и научной философии. Значительное внимание уделялось также идеям «нового христианства», причем чрезвычайно интересен тот факт, что, не разделяя полностью устремлений светских богословов, некоторые идеологи Церкви проводили весьма близкие им идеи в своих статьях и проповедях. Они превозносили богоискательскую апологию религии и религиозной веры, критику мировоззрения передовой интеллигенции. Например, автор статьи «Новые течения в интеллигенции» писал о веховцах: «Стали проповедовать, что необходимо сначала усовершенствоваться, исправить личность — отдельному человеку, а потом уже

³⁵ Давид, иеромонах. К вопросу о сближении интеллигенции с духовенством // Там же. № 1. С. 71.

³⁶ См.: Скрынченко Д. По поводу текущих событий // Минские епархиальные ведомости. 1906. № 10. С. 270.

³⁷ Там же. С. 278.

³⁸ Там же. 1909. № 4. С. 104.

ждать исправления государственного... Поменьше политики! Поменьше слепого подчинения – узенькой программе!.. Побольше забот о значении, о самостоятельности мысли в области религии и философии! А самое главное – побольше заботы о личной нравственной ответственности отдельного человека...»³⁹ Как видим, общая позиция «Вех» церковником схвачена действительно верно. Ему особенно импонирует эта критика революции и передовой интеллигенции.

Такого же мнения придерживался И. Щеглов, особенно в отношении развенчания веховцами «преклонения интеллигенции перед народом». «С редким мужеством и несгибаемой искренностью, – писал И. Щеглов, – группа интеллигентов, к изумлению и негодованию остальных, заговорила вдруг о своих интеллигентских грехах, копившихся долгими годами»⁴⁰. И. Щеглов характеризовал наиболее существенные, по его мнению, аспекты проблематики «Вех», в частности бердяевскую критику философских основ передовой интеллигенции, согласно которой «интеллигентщина» подчинила интересам политики, партий, направлений и кружков «чистое» философское творчество. Если учесть, что для Н. Бердяева «чистое философское творчество» – это религиозная философия, а «интеллигентщина» – передовая «революционно-демократическая интеллигенция», становится совершенно очевидной направленность его рассуждений. Н. Бердяев критиковал именно революционные идеалы передовой русской интеллигенции, ее стремление к революционному преобразованию царской России. Увидев в русской революции только «разрушительный пафос», он призывал к отказу от передовых идей и идеалов. Предмет и задачи философии трактовались им следующим образом: «Философия есть один из путей объективирования мистики; высшей же и полной формой такого объективирования может быть лишь положительная религия»⁴¹.

Такая позиция, естественно, получила высокую оценку у богословов. Вслед за Н. Бердяевым и другими И. Щеглов утверждал, что мировоззрение интеллигенции якобы ограничено интересами и стремлениями эмпирического мира, оно лишено идеальных ценностей. «Русский интеллигент не знает никаких абсолютных ценностей, никаких критериев, никакой ориентировки в жизни, кроме морального разграничения людей, поступков, состояний на добрые и злые, хорошие и дурные»⁴², – заключал Щеглов. В силу этого интеллигент, по определению И. Щеглова, предстает как «воинствующий монах нигилистической религии земного благополучия»⁴³.

Как видим, в данном случае повторяется та схема, которую выстроили богословы: поскольку мировоззрение передовой интеллигенции являлось материалистическим или основывалось на материалистически толкуемом позитивизме,

³⁹ Новые течения в интеллигенции // Могилёвские епархиальные ведомости. 1910. № 73. С. 457.

⁴⁰ Щеглов И. Вопросы религиозной совести в сознании и жизни интеллигенции (по поводу сборников «Вехи» и «Смерть») // Полоцкие епархиальные ведомости. 1911. № 25. С. 549.

⁴¹ Бердяев Н. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. М., 1909. С. 21.

⁴² Щеглов И. Вопросы религиозной совести в сознании и жизни интеллигенции // Полоцкие епархиальные ведомости. 1911. № 25. С. 550.

⁴³ Там же. С. 553.

отрицалось этическое, гуманистическое содержание этого мировоззрения. Оно характеризовалось как «нигилистическое».

В действительности же проповедуемая религиозными мыслителями точка зрения является антигуманной. В религиозном мировоззрении сущность человека отчуждается от него самого, объективируется и предстает как чуждая и порабащая человека сила. Смысл человеческого бытия видится в подчинении этой силе и понимается как воздаяние человеку за его земные жертвы и страдания. Марксизм же, обращаясь к реальному человеку в конкретности его социального бытия, вскрывает реальные социальные причины угнетения человека, видит необходимость их устранения через социальную революцию. В этом и состоит отличие реального гуманизма от всевозможных форм иллюзорного утешительства.

Представители «нового религиозного сознания» приложили много усилий для критики науки и научной философии. «Наука открывает внешнюю закономерность природы, функциональную связь одного явления с другим, – писал Н. Бердяев. – Но эта связь причины со следствием остается для науки неосмысленной, неразумной»⁴⁴. Следствием этого положения явился тезис о том, что подлинно мировоззренческие проблемы способна решать философия, ориентированная на религиозную веру. Богоискатели развивали положение Вл. Соловьёва о том, что научное знание держится на вере. «Научное постижение, – утверждал С. Булгаков, – ориентирует нас в мире как совокупности вещей, нами созерцаемых и имеющих сделаться предметом нашего активного воздействия. Пассивность, вещьность, чистая объективность и потому безжизненность этого мира составляют его неотъемлемое свойство. Рассудок знает лишь вещи, для него нет ничего живого, т.е. невещного... Потому чисто рассудочная, или, что то же, научная, философия необходимо безжизненна, весь мир она опрыскивает мертвой водой»⁴⁵.

И. Щеглов полностью разделял и высоко оценивал позицию веховцев в данном вопросе, которая в какой-то мере перекликалась с теорией двойственной истины. Правда, в момент своего возникновения эта теория играла иную роль: прогрессивные мыслители использовали ее, отстаивая права науки. Веховцы же возродили данную теорию, чтобы, объявив науку некомпетентной в познании сущности мира, сохранить религиозное мировоззрение.

Подобный подход к решению вопроса о взаимоотношении веры и знания, науки и религии высоко оценивался православными богословами. Так, утверждения Н. Бердяева, что наука занимается изучением болезненной «сыпи» мира и не способна понять «здоровое лицо» мира, а также С. Булгакова об отношениях науки и религии как отношениях «солидарности, соподчиненности» созвучно утверждение современного православного иерарха о том, что «христианская вера и наука имеют каждая свою особую власть, особые цели и относятся к особым сторонам челове-

⁴⁴ Бердяев Н.А. Философия свободы. С. 60.

⁴⁵ Булгаков С.Н. Природа в философии В. Соловьёва // Вопросы философии и психологии. 1910. № 4–5. С. 670.

ческой духовной деятельности»⁴⁶. Анализ этой теории «двух сфер» показывает, что такое признание науки в действительности есть своеобразное ее отрицание. Если логически рассмотреть посылки, следующие из подобного тезиса, то мы обнаружим все тот же софизм, различного рода уловки, попытки доказать, что подлинное знание принадлежит религиозной вере. Ибо предписывается науке простая констатация фактов эмпирической действительности без выхода в сферу понимания их сущности, следовательно, без права выявлять закономерные связи и отношения. Таким образом, наука обрекалась на ползучий эмпиризм и по существу лишалась статуса подлинного знания.

Православные деятели в Беларуси хотя и приветствовали поворот веховской интеллигенции к религии, однако достаточно критически оценивали ее собственно модернистские идеи. Например, И. Щеглов, высоко оценивая общую платформу «Вех», весьма неодобрительно отзывался о модернистских устремлениях либеральных интеллигентов. Пытаясь создать нечто вроде новой религии, вдохнуть в старые религиозные понятия новую душу, они, по мнению Щеглова, пользовались рассудочными методами⁴⁷.

Это мнение получило наиболее полное выражение в статье «Неохристианство», автор которой утверждал, что критика представителями «нового религиозного сознания» традиционного христианства не имеет под собой должного обоснования. И прежде всего богослов не принимал основную идею модернистских устремлений неохристиан – их стремление приблизить к миру традиционную христианскую доктрину, дополнив ее социальным учением. Вся человеческая культура, по мнению автора статьи, в принципе не отрицается Церковью. Однако, подчеркивал он, «...принять культуру в ее целом без условий и ограничений Церковь не может, ибо в этой культуре наряду с добром слишком много языческого, противохристианского. С другой стороны, Церковь... хорошо видит, что культура часто заслоняет собой Бога; из средства, из орудия превращается в самоцель»⁴⁸. В итоге делался вывод: «Что же такое неохристианство? Это обокраденное, урезанное, выкроенное по буржуазным вкусам христианство, превращенное в языческое эпикурейство, прикрывающееся именем Христа»⁴⁹.

Представляет интерес и другое течение, отразившее стремление религиозных идеологов к обновлению традиционного христианства. Здесь давалась совершенно иная оценка модернистских устремлений богоискателей. Обратимся к исследованию Е. Белоусова «О современном движении в Римо-Католической Церкви», посвященному анализу католического модернизма. Характеризуя основные его черты, автор проводил прямую аналогию между ним и модернистским движением в лоне православия, которое представлено философами «нового религиозного сознания». Е. Белоусов пришел к выводу, что модернистское религиозное движе-

⁴⁶ Знаменательная встреча // Журнал Московской Патриархии. 1956. № 5. С. 66.

⁴⁷ См.: Щеглов И. Вопросы религиозной совести в сознании и жизни интеллигенции // Полоцкие епархиальные ведомости. 1911. № 28. С. 626.

⁴⁸ Неохристианство // Могилёвские епархиальные ведомости. 1911. № 19. С. 655.

⁴⁹ Там же. С. 656.

ние способствовало утверждению религии. Он отметил близость между идейными процессами, происходившими в Церквах Римско-Католической и Православной: «“Обновленцы”, люди иногда с выдающимися дарованиями, вот уже несколько лет говорят о необходимости полного пересмотра и перерешения многих вопросов веры и религии. Конечная цель этих людей – создание “нового христианства”, которое бы являлось синтезом веры и современной цивилизации, могло бы давать ответ на всевозможные вопросы духа современного культурного человека»⁵⁰.

Как видим, идеологи Церкви пытались заменить слишком грубые и устаревшие средства оглушения народа более тонкими, более усовершенствованными. «Полицейская религия, – писал В.И. Ленин, – уже недостаточна для оглушения масс, давайте нам религию более культурную, обновленную, более ловкую, способную действовать в самоуправляющемся приходе, – вот чего требует капитал от самодержавия»⁵¹. И православные идеологи спешили поднять действенность религии, приспособить православие к капиталистическим условиям развития страны.

Религиозно-этические искания

В идеологическом арсенале деятелей православия важное место занимают проблемы религиозно-этического характера. Они являлись основой богословских религиозно-нравственных чтений, преобладали в книгах и статьях теоретического характера.

Сама постановка этих проблем свидетельствовала о стремлении сделать православие гибче и современнее. Причины этого, как мы уже отмечали, – рост общественного движения, ломка старых общественных отношений. Интерес к этическим вопросам особенно усилился после революции, поскольку она продемонстрировала наличие у народных масс ценностных ориентаций, отличных от религиозных.

Сфера этического была той областью, в которой религия и идеализм стремились сохранить приоритет, противостоять материализму и атеизму, о чем свидетельствуют анализ теоретических материалов, помещенных на страницах епархиальных ведомостей, и работы местных богословов. Они заимствовали аргументацию у таких идеологов православия этого периода, как М. Тареев, В. Несмелов и другие, обращались к идеям идеалистической и религиозной философии на Западе и в России. На страницах церковной печати Беларуси появился ряд статей с обоснованием «психологического», или опытного, богословия. Большое внимание уделялось внутреннему опыту как источнику богопознания и самосознания личности. «В богословствовании нашего времени, – писал один из идеологов Церкви, – преобладает отвлеченное мышление перед опытом в познании религиозных истин... Богословие в своем крайнем схематизме решительно не видит живой души человеческой с ее запросами, муками, сомнениями. Оно не берет человека с его

⁵⁰ Белоусов Е. О современном движении в Римско-Католической Церкви: модернизм // Полоцкие епархиальные ведомости. 1911. № 40. С. 876.

⁵¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 17. С. 435.

наличными духовными требованиями и не возводит его... на высшую ступень самосознания и самочувствия»⁵².

Ориентировка на внутренний опыт связывалась с истоками восточного христианства, сформировавшегося в значительной мере на мистической опытной традиции. Поэтому обличение пороков «школьного» богословия шло в данном случае по пути возврата к этим истокам, к традиции Отцов Церкви. Умозрительно-теоретический характер традиционного православия рассматривался как его историческая aberrация, а истинно православный путь богословствования – как путь духовного опыта. «Главной и непоколебимой основой веры... – подчеркивалось в одной из статей, – служат не внешние научные доказательства, а внутренние религиозные переживания души»⁵³. Как показывают исследования, углубление мистической сущности православия, начавшееся еще в дореволюционный период, характерно и для современного православия, идеологи которого углубляют мистицизм православия, очищая его от рационалистических элементов. Цель этих усилий – увести богословие от разящих ударов науки и диалектико-материалистической философии в область внутреннего опыта, сохранить влияние на сознание верующих⁵⁴.

Учение о человеке в православии основывается на тезисе о его греховности в результате первородного греха и возможности спасения. Нравственное личностное становление человека предполагает его уподобление Богу, отрешение от земных устремлений и желаний. Истинный и единственный путь к этому, по мнению церковных идеологов, указывает религиозная вера. Внимание акцентировалось на тезисе о том, что «религия неразрывно связана с нравственностью»⁵⁵. В церковной печати утверждалось, что философия и мировоззрение в целом могут быть только религиозными.

В связи с этим немалый интерес представляет книга преподавателя Минской духовной семинарии, сотрудника, а затем редактора «Минских епархиальных ведомостей» Д.В. Скрынченко «Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению»⁵⁶. Богослов стремился обосновать теизм как единственно возможное истинное мировоззрение. Он полагал, что только с религиозной точки зрения можно ответить на вопрос о цели и смысле жизни, а это якобы свидетельствует и о ее ценности. Обосновывая это положение, он стремился в нужном духе истолковать новейшие философские направления – прагматизм В. Джемса, неокантианство, идеи вульгарного материализма. Скрынченко считал, что превосходство

⁵² Вернейший путь к приобретению веры // Могилёвские епархиальные ведомости. 1910. № 5. С. 169.

⁵³ Житейское море и Церковь Христова // Там же. № 11. С. 370.

⁵⁴ См.: Молоков В.А. Философия современного православия. Мн., 1968. С. 77.

⁵⁵ Чекановский. Вера в Бога как условие истинно человеческой жизни // Могилёвские епархиальные ведомости. 1910. № 5. С. 518.

⁵⁶ Эта работа, печатавшаяся первоначально в 1908 г. на страницах «Минских епархиальных ведомостей», вышла отдельным изданием в Петербурге. Работы Д.В. Скрынченко печатались на страницах церковной и светской правой печати. Известны книги: «Немезий, епископ Эмеский, и его сочинение “О природе человека”» (Мн., 1909); «Некоторые статистические данные о народонаселении Западного края» (Мн., 1910); «Белорусы, их разговорный и книжный язык при свете истории» (Мн., 1909).

религиозного мировоззрения состоит в его оптимистическом характере, ибо оно отвечает на вопрос о смысле жизни и ее ценности. Отвергая религию, человек якобы не может позитивно решать вопросы о смысле жизни, следовательно, его уделом остается отчаяние и пессимизм. Солидаризируясь с тезисом Джемса о том, что пессимизм есть религиозная болезнь, Скрынченко пытался доказать, что утеря религии знаменует собой проявление пессимизма и отчаяния. При этом он уходил от анализа социальных причин этого явления, которые лежали в характере эпохи, имели прежде всего социальные корни. «Пессимизм, непротивленство, апелляция к “Духу”, – подчеркивал Ленин, – есть идеология, неизбежно проявляющаяся в такую эпоху, когда весь старый строй “перевернулся” и когда масса, воспитанная в этом старом строе, с молоком матери впитавшая в себя начала, привычки, традиции, верования этого строя, не видит и не может видеть, каков “укладающийся” новый строй, какие общественные силы и как именно его называют...»⁵⁷

Д.В. Скрынченко пытался по-своему осмыслить и оценить значение первой русской революции. Стремление народных масс к новой жизни через революционную борьбу против устоев старого общества он рассматривал как сплошь разрушительную силу, лишенную положительного, созидательного и жизнеутверждающего смысла. По его мнению, революционные события, рост идей свободомыслия и атеизма – свидетельство упадка нравов, что приводит к извращению нравственных норм и принципов, к обесцениванию жизненных помыслов и устремлений людей.

Однако именно в процессе революции происходит действительное становление личности трудящегося, ибо «...действительное воспитание масс никогда не может быть отделено от самостоятельной политической и в особенности от революционной борьбы самой массы. Только борьба, – указывал В.И. Ленин, – воспитывает эксплуатируемый класс, только борьба открывает ему меру его сил, расширяет его кругозор, поднимает его способности, проясняет его ум, выковывает его волю»⁵⁸. Д.В. Скрынченко же пытался только христианство представить обладающим исключительно позитивным ценностным содержанием. Вопрос о социальных корнях религии и нравственности исключался богословом вообще, так как религиозное и нравственное чувства, по его мнению, врожденные. Он считал, что религия возникает из некой неискоренимой потребности человеческой души. «Мы утверждаем, – писал Скрынченко, – что чувства религиозное и нравственное, действительно существуя в природе человека и составляя его лучшие проявления, дают человеческой жизни ее необходимый смысл. Нельзя же, в самом деле, говорить о ценности жизни, когда в этой самой жизни не указано какого-либо смысла, а, как мы уже сказали, действительный смысл жизни дает только религиозно-нравственное чувство, имеющее в основе своей Абсолютное существо и предполагающее веру в будущее бессмертие»⁵⁹.

Таким образом, перед нами традиционное для христианства положение: смысл жизни обнаруживается за пределами самой жизни. Земная жизнь сама по себе, взятая в отрыве от мистических, иллюзорных ценностей потустороннего мира, по

⁵⁷ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 20. С. 102.

⁵⁸ Там же. Т. 30. С. 314.

⁵⁹ Скрынченко Д.В. Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению. С. 10.

мнению богословов, не имеет смысла. Реальные, связанные прежде всего с социальной жизнью ориентации заменяются сверхъестественными и иллюзорными, а вечная жизнь, спасение предстают как воздаяние человеку за те лишения, которые он претерпевает в земной жизни. Земные интересы должны занимать верующего лишь в той мере, в какой они не отвлекают его от основной задачи – веры в Бога, служения ему. Религиозное понимание человека и смысла его бытия исходит из принятия социальной действительности, отчуждающей сущностные силы человека. Смысл жизни (как и все ценности высшего порядка) в понимании богословов предстает как нечто внешнее, как награда за те страдания, которые человек переносит в земной жизни. Эти ценности и смысл жизни не создаются человеком, а потребляются им. Это нечто потустороннее человеческой жизнедеятельности.

Марксистская трактовка смысла жизни противоположна религиозной. Марксизм исходит из тезиса о необходимости построения общества, обеспечивающего всестороннее развитие человека, общества, в котором человеческая деятельность является реализацией творческих возможностей человека. Человек-творец «смысл собственного существования... видит прежде всего в созидании общественных ценностей, а не в их потреблении. Он получает удовлетворение от своей деятельности, видит в ней смысл своей жизни, и этот смысл является действительно человеческим смыслом бытия»⁶⁰.

Марксисты обретение подлинных ценностей связывали с критикой социальной действительности России начала XX в. и ее революционным преобразованием. Они вели последовательную борьбу с религиозной философией, утверждали гуманистический смысл марксизма. Д.В. Скрынченко же утверждал, что в центре внимания современного ему общества и любого мыслящего человека стоят вопросы нравственные, ответ на которые, как он полагал, может дать лишь христианская религия: «Только жаль, что эти действительно важные вопросы жизни человек старается решить, полагаясь только на свои собственные силы; забыл и забывает современный человек, что есть другая, единственно авторитетная решительница этих вопросов – христианская религия...»⁶¹. Развивая традиционную для богослова точку зрения, связывая человека с иллюзорным объектом – Богом, Скрынченко объявлял подобный путь единственным правомерным в решении всего богатого спектра этических проблем. Пытаясь доказать философскую истинность теизма и его необходимость для современного человека, он обращался к идее «опытного богословия», рассматривая на его основе так называемое «антропологическое» доказательство бытия Божия. Эти рассуждения говорят о модернистских устремлениях Скрынченко, его попытках сделать философичнее и гибче православное учение.

Логику своих рассуждений Д.В. Скрынченко заимствовал у православного теолога В. Несмелова, впервые в православии разрабатывавшего учение о человеке⁶², религиозную антропологию. Несмелов исходил из «духовного опыта» человека,

⁶⁰ Шинкарук В.И. Марксистский гуманизм и проблема смысла человеческого бытия // Вопросы философии. 1969. № 6. С. 69.

⁶¹ Скрынченко Д.В. Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению. С. 156.

⁶² Этой проблеме посвящено фундаментальное исследование В. Несмелова «Наука о человеке» (т. I. Казань, 1898; т. II. Казань, 1907).

пытаясь на его основе построить доказательство бытия Божия. Акцентируя внимание на самосознании человека, он пришел к выводу, что осознание человеком себя как личности является одновременно утверждением существования Бога. Отделяя «духовную» сторону человека от природной и социальной, Несмелов стремился доказать, что духовные характеристики человека, коренным образом отличающиеся от физических, свидетельствуют о существовании источника этих качеств – Бога. Здесь явственно обнаруживается стремление к субъективации религии, к перенесению центра тяжести богословской проблематики во внутренний мир человека⁶³.

Сам факт богосознания, рассуждал В. Несмелов, обусловлен идеальной природой личности как образа и подобия Божия. Если бы человеческая личность не была идеальной по отношению к реальным условиям ее существования, человек не мог бы иметь идеи Бога, и никакое откровение никогда бы не могло сообщить ему эту идею, потому что он не в состоянии был бы понять ее. И если бы человек не сознавал идеальной природы своей личности, то он и не мог бы иметь никакого знания о реальном бытии Божества. Поскольку же человеческая личность реальна в бытии и идеальна по своей природе, то самим фактом своей идеальной реальности она непосредственно утверждает объективное существование Бога⁶⁴. Сама возможность богосознания, по Несмелову, определяется фактом внутреннего противоречия между условным бытием человека и безусловным характером его личности.

Логику рассуждений и основную идею В. Несмелова заимствовал и Д.В. Скрынченко: «С одной стороны, человек видит в себе стремление к идеальному, которое является для него безусловной сущностью и которое отображается в человеке в виде этого стремления к безусловно идеальному. С другой стороны, человек видит, что это безусловное, идеальное не может быть осуществлено, потому что оно не принадлежит ему». Такое сознание с необходимостью заставляет человека признать объективную реальность «...безусловного бытия как действительно отображающегося в природе человеческой личности, а на себя самого смотреть как на реальный образ этого безусловного бытия. Эти данные самосознания говорят о том, что идея о Боге... фактически осуществлена в природе человеческой личности, как живого образа Бога»⁶⁵.

Используя идеи «опытного богословия», теологи и религиозные философы повторяют тот же ошибочный путь, по которому шли религия и идеализм на всем протяжении своего существования. Этот путь (апелляция к абстрактной, надисторической сущности человека) игнорирует конкретно-исторический подход к проблеме человека. Он основывается на разрыве материального и духовного, на непонимании структурного многообразия материи, на исключении естественно-научного подхода к объяснению возникновения психики и сознания. Этим объясняется теоретическая несостоятельность построений богословов.

В общем потоке этической проблематики православные идеологи Белоруссии оценивали и художественную литературу. На страницах епархиальных изданий

⁶³ Этот мотив доминирует в современных религиозно-модернистских учениях.

⁶⁴ См.: Несмелов В. Наука о человеке: в 2 т. Т. 1. С. 256–257.

⁶⁵ Скрынченко Д.В. Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению. С. 126.

много писалось о «развращающем» влиянии произведений М. Горького, Л. Андреева. Нравственный пафос литературы, по их мнению, должен был иметь религиозный характер. Задача оставалась прежней – влиять на современного человека, его запросы, нравственные нормы, на формирование эстетических оценок и ориентиров в области искусства в духе религии.

Сочувственный отклик в официальной церковной печати в связи с этим нашла книга преподавателя Закона Божия в Горках Я.Н. Ктитарёва «Вопросы религии и морали в русской художественной литературе». Посредством изложения сущности и задач литературы, художественного творчества автор пытался пробудить у молодежи интерес к вопросам религиозно-этического плана. Анализируя творчество некоторых русских писателей, он утверждал, что характерная черта их произведений – религиозно-этический идеализм: «Искание Бога, правды, разгадки тайн бытия... сообщает произведениям русского слова печать глубокой нравственной серьезности, философской вдумчивости, даже религиозности»⁶⁶. Часть русской литературы, по его мнению, содержит стремление человеческой души в область высшей жизни, она должна вести человека к высотам религии и морали. По утверждению Я.Н. Ктитарёва, именно религиозно-философскими вопросами главным образом занята русская литература: «Идея Бога, христианский альтруизм, жалость к человеку, стремление сгладить, стусевать резкие разделения между людьми, защитить человека – это ее первая задача»⁶⁷.

Анализируя творчество поэтов-декадентов – Д.С. Мережковского, З. Гиппиус, К. Бальмонта и других, он отмечал «молитвенные», религиозные мотивы в их творчестве, мистическую отрешенность от мира. По его мнению, основополагающим в мировоззрении этих поэтов является трагический взгляд на мир, осознание раздвоенности человека. Они выражали мироощущение людей, потерявших почву под ногами. Для того чтобы декадентство полностью вернулось в «лоно матери-Церкви», необходимо, чтобы само духовенство пошло навстречу певцам «новых откровений»: «Декаденты важны в том отношении, что они дают форму, но не знают христианского содержания, поэтому наполняют положительную часть своей работы христианством своей собственной души»⁶⁸.

Таким образом, официальное православие в Белоруссии начала XX в. стремилось активизировать свое воздействие на массы. Важным фактором этого явились модернистские устремления ряда местных идеологов Церкви, их интерес к исканиям религиозной интеллигенции и их оценка, акцентирование проблем религиозно-этического плана. Однако эти попытки, представлявшие реальную опасность для роста сознательности масс, подверглись решительной критике со стороны прогрессивной общественной мысли.

© Короткая Т.П., 2011

⁶⁶ Ктитарёв Я.Н. Вопросы религии и морали в русской художественной литературе. Горки, 1909. С. 12.

⁶⁷ Там же. С. 8–9.

⁶⁸ Там же. С. 284.

РЕЛИГИОЗНАЯ МЕТАФИЗИКА АРХИЕПИСКОПА НИКАНОРА (БРОВКОВИЧА): историко-культурные предпосылки и основное содержание

Данное сообщение имеет целью восстановить в перечне имен отечественной интеллектуальной традиции забытое имя – архиепископа Одесского и Херсонского Никанора, в миру – Александра Ивановича Бровковича (1827–1890 гг.)¹. Архиепископ Никанор по рождению и воспитанию принадлежит белорусской культуре, по творческому служению – русской и белорусской. Он был значительной фигурой отечественной церковно-общественной жизни второй половины XIX в., оставил после себя солидный перечень богословских произведений², а также создал глубокое и самобытное философское учение³, отмеченное многими современниками (в том числе В. Соловьёвым, Я. Колубовским, Г. Флоровским, В. Зеньковским и др.⁴), но практически неизвестное сейчас.

¹ См.: Биографические материалы: Архиепископ Никанор. Т. 1 / под общ. ред. свящ. С. Петровского. Одесса, 1900; Записки архиепископа Никанора // Русский архив. Кн. 2: Моя хиротония (1908). С. 145–248; кн. 5: Мой отъезд из Новочеркасска в Уфу (1877). С. 117–144; кн. 9: Записки присутствующего в Святейшем правительствующем Всероссийском Синоде (1906). С. 5–37; Никанор // Полный православный богословский энциклопедический словарь: в 2 т. Т. 2. СПб., [б.г.]. С. 1636; Никанор // Энциклопедический словарь / сост. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон: в 82 т. СПб., 1890–1904. Т. 41 (полутом XXI). СПб., 1893. С. 63; Никанор (Александр Иванович Бровкович) // Русский биографический словарь: в 24 т. СПб., 1896–1914. Т. XI. СПб., 1914. С. 279–288.

² См.: *Никанор, иером.* Разбор римского учения о видимом главенстве в Церкви, сделанный на основании Священного Писания и Предания первых веков христианства до I Вселенского собора: дисс. ... д-ра богословия. Вып. I. СПб., 1856; вып. II (1858; 2-е изд., испр. и доп., – Казань, 1871); [*Никанор, архим.*] Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками: Записки А.Б. СПб., 1861; и др.

³ *Никанор, еп.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие: в 3 т. СПб., 1875–1888. Т. 1 (1875); т. 2 (1876); т. 3: Критика на критику чистого разума Канта (1888); *Никанор, еп.* Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного – Бога, духовной бессмертной души и т.п. // Православный собеседник. 1871. Т. 2. № 5–6. С. 41–143; и др.

⁴ *Зеньковский В.* История русской философии: в 2 т., 4 ч. Л., 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 88–101 (гл. III, § 8); *Колубовский Я.Н.* Материалы для истории философии в России (X: Архиепископ Никанор) // Вопросы философии и психологии. 1891. № 4. С. 122–133; *Он же.* Философия у славян (архиепископ Никанор) // *Ибервег Ф., Гейнце М.* История новой философии в сжатом очерке. СПб., 1890. С. 584–585; *В.С. [Соловьёв В.]* «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» епископа Никанора (т. 1. СПб., 1876) // Православное обозрение. 1876. № 3. С. 570–573; *Соловьёв В.* Опыт синтетической философии: (Несколько слов о книге епископа Никанора «Позитивная философия и сверхчувственное бытие». Т. 2.

По собственной оценке архиепископа Никанора, его личное предназначение и церковное служение в целом отвечали миссии церковного иерарха и ученого монаха⁵. И хотя статус ученого монаха для традиции православного христианства был скорее исключительным, чем характерным, тем не менее, именно интеллектуальная разработка истин веры и их социального (мирского) применения стала той новой фазой развития православия, которая обозначилась к середине XIX в., но была прервана социальной революцией 1917 г.

В течение многих веков, по мнению историков русской и славянской культуры, работа православной духовности состояла в сохранении аутентичности данного в христианстве отношения человека к Богу⁶. Эта задача была воспринята в православии как духовно-практическая, как углубление внутреннего внимания к истинам веры. Поэтому традиция русского (и шире – славянского) православия – это традиция внутреннего переживания и проживания христианства. Этот факт емко выражен у С. Хоружего: «Восток... сберегал, выдерживал точно и скрупулезно... тождественность отношения человека к Богу – что именно и есть Православие. Держание Православия – дело, прежде всего, практическое; и христианский Восток исполнял его в своей аскетике, мистике, литургике, сакральном искусстве. В отношении же теоретизирования, развития отвлеченной мысли возобладала скорее позиция недоверия и воздержания. Здесь обостренно чувствовали уникальность и новизну христианского мироощущения, образа человека, отношений человека и Бога, чувствовали, что Благая Весть имплицитно иной стиль во всем, иную духовность и иной разум. И потому чувствовали, что словесное выражение нового духовного опыта, его облечение в готовые категории рассудка с великою легкостью может оказаться неадекватным, способным увести в сторону, к искажению и подмене этого опыта. Итогом же было воздержание от выговаривания. Обобщая и огрубляя, можно... сказать: если на Западе христианское видение было интеллектуально эксплицировано, проработано, но при этом приняло в себя долю человеческого произвола, примеси временного и относительного, частного и спорного, порой восходящего к иным традициям, то на Востоке оно в себя не допустило подобного, однако и не было эксплицировано интеллектуально»⁷.

Эта историко-культурная ситуация плохо сказалась сначала на развитии духовной образованности, а затем и на развитии богословия и философии в целом в православных частях Российской империи. Только примерно к середине XIX в. сформировался интеллектуальный слой, готовый к осмыслению основа-

СПб., 1876) // Православное обозрение. 1877. № 5. С. 109–119; *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 223–225 (гл. V).

⁵ См.: Биографические материалы: Архиепископ Никанор. Т. 1; Записки архиепископа Никанора // Русский архив. 1906. Кн. 9. С. 5–37; кн. 2 (1908). С. 145–248; кн. 5 (1877). С. 117–144.

⁶ См.: *Зеньковский В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 1. С. 88–101 (гл. III, § 8); *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 223–225 (гл. V); *Хоружий С.С.* После перерыва: пути русской философии. СПб., 1994; *Он же.* Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 26–57; и др.

⁷ *Хоружий С.С.* После перерыва: пути русской философии. С. 9.

ний отечественной духовной традиции и ее социокультурному применению, – ученое монашество.

На территории Российской империи исторически первыми и долгое время единственными учебными заведениями с программами сначала обширного, а затем и фундаментального образования были духовные академии. Московская и Киевская академии были учреждены в XVII в., а в XVIII в. к ним добавились Санкт-Петербургская и Казанская. К середине XIX в. эти высшие духовные школы кроме того, что они давали профессоров философии и богословия в университеты и на собственные кафедры, а также образованное священство в приходы, сформировали некоторый слой ученого монашества, что для православия было особенно важным⁸.

Еще в начале XVII в. потребность православия именно в ученом монахе, способном изнутри своего глубоко православного опыта дать интеллектуальную разработку истин веры и их социальной адаптации, обозначилась особенно остро; в середине XIX в. духовные академии дали такой слой духовенства. По свидетельству многих современников, в том числе архиепископа Никанора, бывшего богословом и влиятельным церковным иерархом, ученые монахи именно в ту непростую эпоху оказались способными православно отвечать на многие острые вопросы жизни – пусть еще и не в форме чистого богословствования, а в основном в форме проповеди, – что, впрочем, в тот момент было более важно. Однако эта готовность оставалась невостребованной. Русское ученое монашество XIX в., образовательно вполне подготовленное к диалогу православного богословия с миром, было сковано административно. Синодальное духовенство по старинной жестко охранительной инерции не решалось дать интеллектуальную свободу православным богословам. Жесткая дисциплина института монашества не оставляла для ученых монахов другой альтернативы, кроме подчинения духовным властям как «персту судьбы», нередко вопреки их личному духовному зову⁹.

Между тем эпоха 40–60-х гг. XIX в. была критической для духовного авторитета православия. Исторический период, к которому относится творческая деятельность архиепископа Никанора, был наиболее сложным в истории Российской империи XIX в. Царствование Александра I (1801–1825 гг.), отмеченное победой в Отечественной войне 1812–1815 гг., развитием либеральных идей в России, а также осознанием необходимости и предчувствием демократических преобразований, сменилось царствованием Николая I (1825–1855 гг.), которое началось декабрьским восстанием 1825 г. и характеризовалось консервативным политическим курсом, надолго задержавшим социальные реформы.

Программой царствования Николая I было сохранение существующего социального строя, но на основе новой регламентации и кодификации государствен-

⁸ См.: Знаменский П.В. Духовные школы в России до реформы 1808 г. Казань, 1881; Чистович И.А. История Санкт-Петербургской Духовной академии. СПб., 1857; и др.

⁹ См.: Биографические материалы: Архиепископ Никанор. Т. 1; Записки архиепископа Никанора // Русский архив. 1906. Кн. 9. С. 5–37; кн. 2 (1908). С. 145–248; кн. 5 (1877). С. 117–144; Знаменский П.В. Духовные школы в России до реформы 1808 г.; Чистович И.А. История Санкт-Петербургской Духовной академии.

ного управления. Новый кодекс был призван не реформировать, а оптимизировать общественный строй – через введение четких и подробных законодательных предписаний государственным учреждениям. В состав кодекса должны были войти все уже существующие законодательные акты.

В рамках кодификационной политики велась работа и по подготовке социальных реформ, однако – формально, чисто бюрократическими средствами, и скорый переход к осуществлению реформ не планировался. Между тем самым насущным в социально-политической жизни России и ее провинций к началу царствования Николая I было освобождение крестьян от крепостной зависимости и законодательное объединение разобщенных гражданских сословий для равноправного их участия в решении внутриполитических задач. Задержка социальной и политической реформ усугубила общественное неблагополучие, которое и привело к поражению в Крымской войне 1853–1856 гг.

Александр II начал свое царствование (1855–1881 гг.) с манифестации реформ и осуществил их в течение десятилетия. При подготовке и проведении реформ, оставаясь защитником интересов дворянства, он стимулировал инициативу «снизу», поощряя активность земской и городской общественности и давая ей относительную свободу деятельности и мнений. Довольно скоро эта свобода обернулась проявлениями того крайнего радикализма, политического и идейного, который получил закалку еще в последнее десятилетие николаевского царствования; самыми яркими проявлениями этого радикализма были распространение социалистических идей и возникновение террористического движения. Политической кульминацией царствования Александра II можно считать – наряду с Манифестом 19 февраля 1861 г. об освобождении крестьян – цепь покушений на царя, первым звеном которой был потрясший всю страну выстрел Дмитрия Каракозова 4 апреля 1866 г. Последние годы царствования были отмечены целым рядом покушений, следовавших одно за другим (покушение 1 марта 1881 г. – оборвало жизнь Александра II). Для империи, устои которой выражались официальной формулой «православие – самодержавие – народность», эти покушения означали кризис самих основ социально-политического строя¹⁰.

Периоды социально-политических преобразований сопровождались переменами в общественном сознании. В Российской империи XIX в. эти перемены были ускорены сначала задержкой реформ на десятилетия, а затем масштабностью и стремительностью их проведения. «Брожение умов», начавшееся во второй половине XVIII в. и усилившееся в начале XIX в. (национальный триумф 1815 г., декабрьское восстание 1825 г.), в 60-х гг. совпало с огромными государственными реформами, которые всегда, во все эпохи, сопровождались колебаниями общественного настроения. Среди различных направлений общественной мысли в 50–60-х гг. наиболее радикальными были материализм, различные формы нигилизма, в частности атеизм и социализм. Их сторонники отрицали прежние устои общественной жизни и морали. Под влиянием этих новых учений из обществен-

¹⁰ См.: *Ключевский В.О.* Курс русской истории: в 8 т. М., 1956–1959. Т. 5. Ч. 5. М., 1958.

ного сознания средних слоев уходил дух почтения к авторитетам и традициям, освященным Православной Церковью¹¹.

Церковь не была готова к этому. Сдерживаемая силой православной охранительной инерции, она по-прежнему была ориентирована на вопросы личного спасения, оставляя за гранью богословского внимания злободневные вопросы общественной жизни. В русском православии не было собственных средств рационального обоснования и мирского применения веры. Поэтому светская общественная мысль пыталась ответить на злободневные вопросы, прибегая к западноевропейским заимствованиям, прежде всего к идеям социального равенства, политической свободы, гуманизма, равенства экономических возможностей и др. В результате, пока в публицистике и умах под влиянием этих идей ширилось революционно-демократическое направление, не заботившееся о глубокой рациональной обоснованности своих тезисов и усвоившее методы упрощенного просвещения, а в философии рос интерес к материализму и позитивизму, содержание того направления русской мысли, которое было связано с религиозной тематикой, еще только наметилось.

Такова была в самых общих чертах историко-культурная ситуация, на фоне которой складывалась судьба и формировалось творчество архиепископа Никанора – церковного иерарха, проповедника и религиозного философа. Из всех обстоятельств жизни Никанора на его философское творчество более всего повлияли понимание им монашеского служения и современный ему кризис религиозного сознания. Эти факторы, тесно связанные с духовным опытом архиепископа, определили экзистенциальное измерение его философии¹².

Никанор, архиепископ Одесский и Херсонский, в миру Александр Иванович Бровкович, родился 20 ноября 1826 г. в селе Высокое Могилёвской губернии в семье священника. Предки его принадлежали к старинным дворянским фамилиям Беларуси, потомственно состоявшим в духовном сане. Происходили они из Киевской губернии и переселились в Могилёвскую епархию при Григории Конисском. Отец, дед и прадед архиепископа Никанора служили священниками при церкви села Высокое. И сам Александр Бровкович, наученный отцом, чуть ли не с трехлетнего возраста участвовал в чтении и пении на клиросе во время богослужений в приходской церкви.

Школьное образование Александра началось с 8 лет (в 1834 г.) в Могилёвском духовном училище, затем продолжилось в Могилёвской Духовной семинарии. Одновременно он состоял певчим в могилёвском архиерейском хоре. В 1842 г. Александр Бровкович в числе лучших воспитанников был переведен из Могилёвской

¹¹ См. там же.

¹² См.: Биографические материалы: Архиепископ Никанор. Т. 1; Записки архиепископа Никанора // Русский архив. 1906. Кн. 9. С. 5–37; кн. 2 (1908). С. 145–248; кн. 5 (1877). С. 117–144; *Зеньковский В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 1. С. 88–101 (гл. III, § 8); *Соловьёв В.* Опыт синтетической философии: (Несколько слов о книге епископа Никанора «Позитивная философия и сверхчувственное бытие». Т. 2. СПб., 1876) // Православное обозрение. 1877. № 5. С. 109–119; *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 223–225 (гл. V).

Духовной семинарии в образцовую семинарию – Санкт-Петербургскую, которую он с отличием окончил в 1847 г. Как лучший студент одного из самых даровитых (по отзывам современников) выпусков Санкт-Петербургской семинарии, Бровкович поступил в Санкт-Петербургскую Духовную академию, которую окончил в 1851 г. В период академического курса он принял пострижение в монашество с именем Никанор и был рукоположен в иеродиакона и затем в иеромонаха¹³.

Тогдашний ректор академии, архим. Макарий (Булгаков), автор фундаментального (не утратившего академического значения по сей день) учебника «Догматическое богословие», назначил иеромонаха Никанора своим помощником в чтении курса лекций по догматике. Однако слишком живая и самостоятельная (хотя и обеспеченная серьезной подготовкой) подача иером. Никанором материала фундаментального курса вскоре привела к разногласиям между ним и архим. Макарием.

Никанор начал преподавание в кризисный для русского православия период – период распространения критического, нигилистического, атеистического и т.п. мировоззрений и снижения, вследствие этого, авторитета религиозных представлений о мире, а вместе с ними главной их охранительницы – Православной Церкви. Г. Флоровский, характеризуя этот период и его основные богословские фигуры, в отношении архиепископа Никанора отметил следующее: Никанор «слишком увлекался философией и слишком подробно излагал отдел о доказательствах бытия Божия (в частности, в связи с воззрениями Канта)... и позволил себе совершенно открыто и с большой подробностью излагать новейшие “отрицательные” теории, хотя и в целях обличения и опровержения... Такой характер преподавания у Никанора очень симптоматичен... Он весь в противоречиях, типический представитель переходной эпохи»¹⁴. Об этом периоде своей биографии архиепископ Никанор говорил так: «Таков был тогда дух академического преподавания – замалчивать щекотливые вопросы... Меня официально объявили неправославным. А скажу по совести, в эту пору я был ригористически православен. Я верил в безусловную непогрешимость не только всей системы православия, но и каждой самонаименованной ее части и надеялся посвятить всю жизнь мою ее защите и оправданию... Я до болезненности хотел оставаться верующим; но в этом направлении я изучал все критически-отрицательное и видел, что в нашей системе и то, и другое, и третье с точки зрения... науки представляется далеко не столь прочно, как представлялось до сей поры с точки зрения ригористического православия...»¹⁵

В начале второго года преподавания богословская позиция иером. Никанора была доложена архим. Макарию, который и обвинил его в неправославии. Из академии иером. Никанора не удалили только благодаря его исключительной одаренности и работоспособности, однако с кафедры основного богословия сместили. Тем не менее, за пять лет академической службы иером. Никанор составил несколько

¹³ См.: Биографические материалы: Архиепископ Никанор. Т. 1; Записки архиепископа Никанора // Русский архив. 1906. Кн. 9. С. 5–37; кн. 2 (1908). С. 145–248; кн. 5 (1877). С. 117–144; Знаменский П.В. Духовные школы в России до реформы 1808 г.

¹⁴ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 223, 224.

¹⁵ Биографические материалы: архиепископ Никанор. Т. 1. С. 258, 269.

учебных курсов, опубликовал несколько богословских статей по проблеме раскола. Им написано и опубликовано большое богословское сочинение «Разбор римского учения о видимом главенстве в Церкви, сделанный на основании Священного Писания и Предания первых веков христианства», впоследствии принесший автору степень доктора богословия, и другие работы. Этот солидный объем разработок уже в ранний период профессионального служения выдвинул иером. Никанора в число заметных православных богословов¹⁶.

В апреле 1856 г. иером. Никанор был рукоположен в архимандриты и назначен ректором Рижской духовной семинарии. Его кандидатура была одобрена благодаря закрепившейся за ним репутации серьезного ученого, что по представлениям Синода было как нельзя более уместно в полунемецкой провинции. Служение архим. Никанора в Риге было в значительной степени миссионерским. В декабре 1858 г. он получил перевод в Саратов, тоже ректором семинарии. Кроме хорошей постановки учебного и научного дела в обеих семинариях современники отмечали также высокий уровень его администрирования.

В ноябре 1865 г. он был переведен ректором Полоцкой (находившейся тогда в Витебске) семинарии. Здесь служил до 1868 г. и тоже оставил хороший административный, научный и педагогический след. В июле 1869 г. архим. Никанор получил назначение на должность ректора Казанской Духовной академии. Это ректорство продолжалось три года. Затем, в июне 1871 г., в связи с новым назначением архим. Никанора было учреждено викариатство для Донской епархии, и в том же году состоялась его хиротония во епископа Аксайского, викария Донской епархии.

В следующие пять лет епархиального служения епископ Никанор, кроме своих обычных обязанностей, был занят задуманным еще в Казани философским исследованием, которое назвал «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» и составление которого (в редкие перерывы между основными обязанностями) заняло около 12 лет. В 1876 г. епископ Никанор был назначен на самостоятельную новую кафедру епископом Уфимским и Мензелинским. В этот период он начал печатать свои проповеднические сочинения. В декабре 1883 г. состоялось его перемещение на херсонскую и одесскую кафедру, и это было последнее место его служения. В 1886 г. он был возведен в сан архиепископа Херсонского. Умер архиепископ Никанор 27 декабря 1890 г. и был похоронен с искренними почестями со стороны священства и многочисленных прихожан в Одесском кафедральном соборе¹⁷.

В пространных автобиографических записках этого видного богослова и церковного иерарха присутствует один устойчивый мотив: объяснение всех более или менее выдающихся случаев печальной гибели и трудных судеб XIX в., особенно

¹⁶ См. там же; *Знаменский П.В.* Духовные школы в России до реформы 1808 г.; *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской Духовной академии. СПб., 1857.

¹⁷ См.: Биографические материалы: Архиепископ Никанор. Т. 1; Записки архиепископа Никанора // *Русский архив*. 1906. Кн. 9. С. 5–37; кн. 2 (1908). С. 145–248; кн. 5 (1877). С. 117–144; *Знаменский П.В.* Духовные школы в России до реформы 1808 г.; *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской Духовной академии.

второй его половины, трагедией надломленной или утраченной веры¹⁸. По его характеристике, это был симптом эпохи, которая отличалась слишком резким ослаблением религиозности в обществе, слишком радикальной критикой религии и Церкви, слишком быстрым распространением атеизма и других форм нигилизма – эмансипации, свободы нравов, социальных протестов, террора и т.п. Естественно, что в такой ситуации в отношении Православной Церкви (как духовной доминанты) существовало определенное социальное ожидание нравственно авторитетных реакций на острые общественные проблемы. Отсутствие же таких реакций подрывало авторитет Церкви.

Для тех представителей православного духовенства, которые чутко реагировали на социальное и нравственное неблагополучие, церковная тактика замалчивания и игнорирования этого неблагополучия была крайне тягостной. Им трудно, даже невозможно было не высказываться. Еще труднее им было сознавать свое несогласие с позицией Церкви. Так, многие годы критический ум архиепископа Никанора был настоящим испытанием его верующего сердца, что, однако, было общим симптомом духовной жизни современной ему эпохи. Преодолевая разобщенность веры и разума внутри собственного духа, архиепископ Никанор дал в общем опыте своей жизни еще и опыт синтетической философии. Такой синтез предполагает постоянный диалог «сердечной веры» с критическим разумом и эмпирическим опытом. Философский опыт архиепископа Никанора остался незавершенным, хотя в исполненной своей части дает представление не только о замысле, но и о «глубокой продуманности и систематической законченности философского учения»¹⁹. Синтез, не заверченный в философском изложении, архиепископ Никанор вполне осуществил в своей жизни – личной верой, нравственным усилием удержав ее положительный, т.е. целостный, смысл от разрушающего целостность критического приговора рассудка. Именно личное положительное отношение к истине не дает превратить антиномическое движение к ней человеческого разума в увлечение одной из его антиномий. Положительное отношение к истине – это отношение, основанное на исходной целостной и дорассудочной убежденности личного духа в абсолютной ценности бытия.

Содержательным контекстом творчества архиепископа Никанора была философская школа русских духовных академий, теоретическую парадигму которой можно определить как философский теизм. В своем *религиозном* содержании теизм осуществляется в трех генетически связанных между собой религиозных системах – иудаизме, христианстве, исламе – и представляет собой исповедание единого Абсолюта как бесконечного личностного начала. При этом в христианской традиции

¹⁸ См.: Биографические материалы: архиепископ Никанор. Т. 1; Записки архиепископа Никанора // Русский архив. 1906. Кн. 9. С. 5–37; кн. 2 (1908). С. 145–248; кн. 5 (1877). С. 117–144; *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 223–225.

¹⁹ *Зеньковский В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 1. С. 89; также см.: *В.С. [Соловьёв В.]* «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» епископа Никанора (т. 1. СПб., 1876) // Православное обозрение. 1876. № 3. С. 570–573; *Соловьёв В.* Опыт синтетической философии... // Там же. 1877. № 5. С. 109–119.

теизм приобретает особую трактовку. Христианство последовательно выводит Абсолют за пределы сотворенного бытия. Абсолют – это принципиально иная реальность, которая не принадлежит доступной, открытой нам реальности наличного. В христианстве устанавливается трансцендентность бесконечного личного Абсолюта. Именно это уникальное уточнение проявляется и в философии теизма, которая формируется в школе русских духовных академий XIX в. Теизм в философии мог сформироваться под воздействием только двух идейных источников: христианского Откровения и положений восточной патристики. Эти содержательные источники в русской традиции наследовались лишь философами духовных академий²⁰.

Теизм, или религиозное мировоззрение, основанное на идее Абсолюта как бесконечного личностного начала, в своей философской проекции утверждается на следующих основных положениях: трансцендентности абсолютного первоначала как созидającego принципа бытия; несовершенстве эмпирического мира и онтологической заданности его становления к совершенству и полноте; наличии особой сферы метафизического бытия; онтологической неравноценности сфер реальности и т.д.

В философском учении архиепископа Никанора эти принципы развернуты во всеобъемлющей и рационально обоснованной модели реальности.

Отправным пунктом философии преосвященного Никанора является идея абсолютного бытия. Способность видения абсолютного в условном, ограниченном составляет особенность его личного духовного опыта и в его философствовании проявляется как исходная интуиция. На основании этой исходной интуиции и в соответствии с аксиомами христианской догматики архиепископ интерпретирует суть акта творения как изначальной онтологической реальности.

Согласно этой интерпретации, абсолютное бытие, которое является силой или действием абсолютного первоначала, в акте творения произвольно ограничивает свои творческие импульсы небытием. Момент соприкосновения энергии Абсолюта с небытием дает проявление отдельных качеств абсолютного бытия, которые получают онтологическую самостоятельность и в своей качественной определенности становятся новым, иносущным Абсолюту бытием.

Эту схему архиепископ Никанор иллюстрирует с помощью математической формулы, достаточно точно, на его взгляд, передающей суть акта творения:

$$\infty \times 0 = 1.$$

Эта формула означает, в комментарии его Высокопреосвященства, что бесконечное, или абсолютное бытие, – ∞ – при ограничении себя абсолютным небытием (ничто) – 0 – производит бытие ограниченное, конечное, единичное, т.е. – 1²¹.

²⁰ См.: Абрамов А.И. Духовно-академическая философия // Русская философия: словарь / под общ. ред. М.А. Маслина. М., 1995. С. 145–146; Полторацкий Н.П. Русская религиозная философия // Вопросы философии. 1992. № 2. С. 126–140; и др.

²¹ См.: Никанор, еп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие.; В.С. [Соловьёв В.] «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» епископа Никанора (т. 1. СПб., 1876) // Православное обозрение. 1876. № 3. С. 570–573; Соловьёв В. Опыт синтетической философии... // Там же. 1877. № 5. С. 109–119.

Собственная сущность нового, сотворенного бытия оказывается двойственной и состоит из 1) элементарной сущности, которая есть бесконечная полнота всецелого абсолютного бытия, ограниченного небытием, и 2) индивидуальной сущности, которая есть конкретный тип сочетания абсолютного бытия и небытия.

Эта *онтологическая* схема у архиепископа Никанора разворачивается также в *космологическом* и *гносеологическом* планах.

В космологии, как конкретном описании мира, элементарная сущность представлена свойствами одушевленности и разумности – как главными проявлениями абсолютной природы в сотворенном бытии. Живая (одушевленная) разумность проявляется в каждом единичном бытии в виде внутренней силы, или импульса активности, содержащего внутри себя закон своей активности. Этот закон состоит в сообразовании каждого единичного бытия с целым бытием и с каждой другой его единицей. Индивидуальная сущность определяет тип, или способ, этого сообразования. Сумма живой разумности, или естественной готовности к законосообразному поведению всех единиц бытия, составляет универсальный космический разум, или живое законосообразное единство целого бытия. Космический разум есть проявление в сотворенном мире Абсолюта, преломленного в небытии. Сказываясь в жизнедеятельности каждого и целого сотворенного бытия, космический разум действует как практический разум, внутренне указывающий норму жизненного поведения всем единицам бытия и его целому.

Космический разум ощущается или сознается его носителями: на неорганическом уровне – в виде принудительных действий внутренних сил, на уровне живой природы – в виде инстинкта, на уровне разумной жизни – в виде интуиции.

Высшей формой осознания в себе космического закона обладает человек. Генетически связанный с целым мира, он осознает практический закон космического разума для всего мира так же, как для себя.

Это осознание – и здесь уже обозначается переход к гносеологии архиепископа Никанора – осуществляется в форме антиномичного единства разумной интуиции и рассудка. Человек, стремясь, в силу своей внутренней природы (или *индивидуальной сущности*), к ясному осознанию целей своего собственного бытия, исследует истину о целом бытии, его сущности и целях. Абсолютная истина о бытии дана человеку в виде глубокого внутреннего интуитивного предпостижения – смутного, но полностью адекватного; это внутреннее знание заключено в идеях разума, врожденных человеку. В то же время ясное, отчетливое (но часто не адекватное) представление о мире человек получает из внешнего опыта, который систематизируется рассудком. Рассудок, обладая такими характеристиками своей деятельности, как строгость и отчетливость, часто отрицает права разума на обладание истиной. Противоречие между этими антиномическими сторонами единого процесса познания (рассудочной и разумной) есть проявление «конституциональной антиномичности» бытия, его двойственной сущности.

В своей *абсолютной* основе (элементарной сущности) мир непостижим, в *живой конкретности* индивидуального бытия (индивидуальной сущности) – доступен познанию. Но индивидуальная сущность, хотя она и предпостигается *разумом* и пробуждает его идеи, в своей бесконечной полноте никогда не доступна *рассудку*.

Поэтому правильное движение внутри противоречивого процесса познания возможно лишь при безусловном признании интуиции разума (идей) за единственное основание (верный ориентир) для правильных выводов рассудка (выраженных в понятиях). В связи с этим архиепископ Никанор утверждал, что для человека истина обусловлена подчинением сознательного теоретического разума космическому разуму, представляющему собой закон, или норму жизни, как для познания, так и для деятельности²².

Такова в общих чертах схема обоснования реальности у преосвященного Никанора, философа, представляющего теистическую традицию духовно-академической школы.

© Карасёва С.Г., 2011

²² См.: *Никанор, еп.* Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного – Бога, духовной бессмертной души и т.п. // *Православный собеседник*. 1871. Т. 2. № 5–6. С. 41–143; *Никанор, еп.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие; *Абрамов А.И.* Духовно-академическая философия // *Русская философия: словарь*. С. 145–146; *Зеньковский В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 1. С. 88–101 (гл. III, § 8); *В.С. [Соловьёв В.]* «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» епископа Никанора (т. 1. СПб., 1876) // *Православное обозрение*. 1876. № 3. С. 570–573; *Он же.* Опыт синтетической философии... // Там же. 1877. № 5. С. 109–119; *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 223–225; *Хоружий С.С.* После перерыва: пути русской философии; *Он же.* Философский процесс в России как встреча философии и православия // *Вопросы философии*. 1991. № 5. С. 26–57.

СТАРООБРЯДЧЕСТВО В БЕЛАРУСИ

Возникновение старообрядчества восходит к XVII в. Оно связано с расколом Русской Православной Церкви. Этот раскол стал следствием политико-экономических, социокультурных преобразований в системе общественных отношений, а поводом к нему послужила книжно-обрядовая справа (церковная реформа), которую проводили в этот период Патриарх Никон и Царь Алексей Михайлович.

Термины «раскол», «старообрядчество», (староверие) употребляются в научной литературе как однопорядковые, хотя понятие «раскол» шире по своему значению. Раскольниками были не только сторонники «древнего благочестия», т.е. собственно старообрядцы, но и приверженцы рационалистических и мистических сект. В 1905 г. термин «раскольник» в официальной печати был изменен на термин «старообрядец».

История раскола достаточно драматична¹.

В ходе книжно-обрядовой sprawy происходит глубокое детальное сопоставление церковной практики Московской Руси и русских богослужебных книг с греческой церковной практикой и греческими церковными книгами. Были выявлены расхождения в русских церковных обрядах и богослужебных книгах по сравнению с греческими. Ставилась задача унификации богослужебного обряда, сложившегося в Московской Руси, с греческим, а также корректировки русского текста Священного Писания и богослужебных книг на основе греческих образцов. Сторонники реформы опирались фактически на новогреческие обряды и богослужебные книги, которые трактовались как апостольское предание, а древнерусские обряды

¹ См.: Религии России: учебное, справочно-аналитическое пособие по вопросам государственно-конфессиональных отношений и религиоведению / под общ. ред. О.Ю. Васильевой, В.В. Шмидта. М.: Изд-во РАГС, 2009 (Православие). С. 17–32; *Васильева О.Ю., Шмидт В.В.* Патриарх Никон и его наследие в русской истории, культуре и мысли: мат-лы дискуссии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. № 2 с/в: Поруганно-порушенная и восстанавливаемая святость: Святого Живоносного Воскресения Христова монастырь Нового Иерусалима (наследие Патриарха Никона); *Шмидт В.В.* Патриархальный традиционализм – староверие – старообрядчество: проблемы и перспективы осмысления // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2007. № 3–4 (40–41); *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество: Духовные движения XVII века. München, 1970 (репринт – М., 1995); *Шахов М.О.* Старообрядческое мировоззрение: Религиозно-философские основы и социальная позиция. М., 2001; *Он же.* Философские аспекты староверия. М., 1998.

объявлялись искажением православной веры, что не соответствовало действительному положению дел.

В 1654 г. Патриарх Никон собрал церковный собор в Москве, который и утвердил реформу. Двуперстное сложение было заменено троеперстным. В Древней Руси практиковалось двуперстное крестное знамение: два осеняющих пальца символизировали двуединство Христа, его богочеловеческую природу, согнутые – Пресвятую Троицу. Была провозглашена новая орфография имени Христа: вместо «Исус» стали писать «Иисус»; сугубая аллилуйя (славословие в честь Христа) заменялась трегубой, т.е. она повторялась в богослужениях не два, как раньше, а три раза. Древнерусское изображение Креста (символика страстей Господних) требовало его обязательного изображения и исполнения восьмиконечным: четырехконечная основа была дополнена сверху перекладиной с титулом Христа и внизу – подножием. Никонианство, не отменяя полностью восьмиконечный Крест, в качестве основного символа Креста вводило четырехконечный. Был и еще ряд обрядовых изменений: при совершении обряда крещения или венчания хождение вокруг аналая, как и в крестных ходах, «посолонь», т.е. по солнцу, менялось на противоположное; богослужение на семи просфорах сменилось богослужением на пяти; земные поклоны заменялись поясными; реформа предусматривала замену пения по «крюкам» (своеобразным нотным знакам) пением многоголосного хора по нотам. Менялась церковная архитектура: был введен запрет на строительство шатровых храмов, получивших широкое распространение в XVI в.

Церковно-обрядовые sprawy, которые старообрядческая историография именует исключительно «церковная реформа», вызвали достаточно сильную оппозицию, прежде всего в среде духовенства и широких кругах народа. В справках Патриарха Никона увидели посягательство на национальные устои. Борьбу с реформами возглавили Павел Коломенский, Иван Неронов, дьяк Федор и примкнувшие к ним члены кружка «ревнителей благочестия». Признанным вождем раскола со временем становится темпераментный, талантливый протопоп Аввакум Петров. По существу, отказ от старого обряда, который они сами же старались провести еще со времен Патриарха Иосифа, стал ими же при отставке от дел церковного управления интерпретироваться и навязываться общественному сознанию как отказ от собственной истории, от своих корней.

Одним из движущих источников гражданско-церковного раскола явился народный протест против крепостного права и государственного бюрократизма. Крестьянин, уходя в раскол, выражал не только свое моральное неприятие новшеств, но и неприятие (моральное, духовное) крепостного гнета. Раскольники не останавливались и перед открытыми формами борьбы: об этом свидетельствует многолетняя борьба монахов Соловецкого монастыря с царскими стрельцами; важную роль сыграли мотивы «старой веры» в восстаниях Степана Разина и особенно Емельяна Пугачёва.

Формально церковная реформа сводилась только к обрядовым изменениям. Однако по существу она ставила на повестку дня вопрос об отношении к национальной духовной истории, культуре. Отказ от прежних обрядов понимался широкими кругами народа как отказ от собственной истории и культуры. Основу старообрядчества составляли крестьяне, посадское население, низшее духовенство, духовная

жизнь которых была сосредоточена в приходской церкви, а обряд в их религиозной жизни играл едва ли не основную роль. К расколу примкнули и представители высших слоев общества, недовольные «западнической» политикой правительства.

Первоначально старообрядчество акцентировало свое внимание на критике реформы и защите церковной традиции. Однако уже к концу XVII в. старообрядцы вынуждены были решать целый блок религиозно-богословских, социальных проблем. Отношение старообрядцев к официальной Церкви и государству, решение проблемы брака и семьи, а также интерпретация ими учения об антихристе предопределили деление старообрядцев на множество течений, толков и согласий. Со временем в старообрядчестве выделилось два основных направления: поповцы и беспоповцы. Поповцы полагали, что в церкви необходимо сохранение священства. Поэтому первоначально поповщина оформилась в виде беглопоповщины: ее последователи принимали перешедших к ним из господствующей Церкви священнослужителей. Позднее в поповщине выделились так называемые белокриничане. (В 1846 г. старообрядцам удалось «склонить» в свою веру бывшего боснийского митрополита Амвросия, который в г. Белая Криница вступил в должность. Отсюда и пошло название «белокриничане»).

Беспоповщина отвергала церковную иерархию, она пришла к более радикальному пересмотру церковной догматики. Беспоповцы полагали, что в мире воцарился антихрист, официальная Церковь не имеет благодати, а истинное священство в мире прекратилось. В силу этого из церковного обряда беспоповцев ушли Таинства, выполнять которые призван только священник. Как правило, у них сохранены два Таинства – крещение и исповедь. Теоретики старообрядчества обосновывали возможность отправления этих Таинств рядовыми верующими, опираясь на святоотеческую традицию. В связи с этим у беспоповцев сформировался институт наставников – образованных в делах веры мирян, которые призваны выполнять эти Таинства, а также ряд других духовных функций. С течением времени беспоповцы разделились на ряд мелких толков и согласий: федосеевцы, филипповцы, поморцы и др.

Первоначальная идеология раскола – богатая и интересная страница русской истории и культуры. Она отмечена не только такими выдающимися памятниками литературы, как жития, челобитные и другие произведения идеологов раннего раскола, большая часть которых представлена рукописными книгами, но и примерами большого человеческого мужества и стойкости. Старообрядцев ссылали, пытали, однако основная масса их осталась непреклонной. В конце XVII в. в Пустозерске «за великие на царский дом хулы» были сожжены Аввакум и его союзники. Вместе с усилением репрессий ширилось бегство тех, кто не принял нововведений, на окраины государства, где складывались старообрядческие центры, которые сыграли важную роль в дальнейшей эволюции старообрядчества.

Наиболее крупными местами распространения староверия становятся Сибирь, Поморье, Олонецкий край. Здесь распространилась беспоповщина, сложился так называемый Поморский Выгорецкий общежительный монастырь (или Выговская пустынь), который возник на месте скита, учрежденного Даниилом Викулиным. Расцвет Выгорецкого монастыря связан с именем братьев Денисовых – князей Мы-

щеских, идеологов и теоретиков раскола. Именно здесь были написаны знаменитые «Поморские ответы», в которых изложено кредо старообрядцев-поморцев.

Свою историю распространения имеет и поповщина. Основными ее центрами стали Калужская и Нижегородская губернии, Дон и Кубань.

Первые сведения о старообрядцах в Беларуси относятся ко второй половине XVII в. Бежавшие из Поморья и центральных областей России раскольники основали в 1685 г. старообрядческую слободку в Ветке (остров на р. Сож), которая вскоре превратилась в главный религиозный центр старообрядчества поповского (беглопоповского) направления. Со временем Ветка насчитывала уже 23 торгово-ремесленные слободы, численность населения которых достигла 40 тыс. человек. Эти слободы осуществляли торговлю между Левобережной Украиной и Беларусью. Здесь сформировалось самостоятельное течение старообрядцев-поповцев – Ветковское согласие.

Ветковское согласие отличалось от других направлений старообрядчества. Его приверженцы приготавливали и употребляли в богослужебных целях собственное миро. Иным был способ принятия (крещения) приходящих из Православной Церкви мирян и иноков. Поповцы-ветковцы осуждали самосожжение, признавали иконы, писанные иноверными мастерами, не считали грехом общаться с православными в пище и питье.

На первых порах своего существования в пределах Речи Посполитой старообрядцы представляли собой новую для государства религию, поэтому в соответствии с законом была создана специальная комиссия, которая провела исследование старообрядчества. Комиссия пришла к выводу, что старообрядчество не представляет опасности для государства и Католической Церкви. Статус старообрядцев был закреплен специальной грамотой польского короля Яна Собесского «о свободном жительстве раскольников в польских пределах, при полной независимости от католического духовенства в исправлении веры и отправлении обрядов»². Расцвет Ветки и пропаганда идей старой веры, которая из Ветки распространялась по всей Российской империи, начали беспокоить правительство. Царизм, заинтересованный в возвращении беглых старообрядцев, в 1735 г. насильственно осуществил «первую выгонку» Ветки. В течение года здесь были сожжены монастыри, скиты, церковь и другие помещения, а 13 тыс. жителей слобод возвращены на прежние места жительства. Однако в 1758 г. Ветка снова возродилась. В 1764 г., при Екатерине II, Ветка была окончательно разорена в результате «второй выгонки» и уже не смогла восстановиться как религиозный центр, уступив свое место Стародубью. Ныне в городе Ветка работает музей, в котором собраны старинные рукописные и печатные книги, иконы, произведения прикладного искусства и т.п.

Некоторой части монахов, попов, уставщиков, рядовых верующих удалось расселиться по другим уездам Могилёвской губернии. В начале 80-х гг. XIX в. здесь насчитывалось 16 753 старообрядца. Из них проживали: в Оршанском уезде – 106 человек, Чериковском – 142, Могилёвском – 317, Рогачёвском – 983, Сен-

² Короткая Т.П., Прокошина Е.С., Чудникова А.А. Старообрядчество в Беларуси. Мн., 1992. С. 33.

ненском – 2 748, Гомельском – 12 457 человек. Общая численность старообрядцев в белорусско-литовских губерниях в начале 50-х гг. XIX в. составляла 90 тыс. человек³. После вхождения земель бывшего Великого княжества Литовского в состав Российской империи местные старообрядцы подпали под общероссийские указы и постановления, касавшиеся старообрядцев.

В начале XX в., после принятия закона 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости», в соответствии с которым старообрядцы уравнивались в правах с основной массой верующих Российской империи, наблюдалось оживление деятельности старообрядцев. Накануне Первой мировой войны в Москве был основан Старообрядческий институт для представителей всех толков, готовивший кадры старообрядческой интеллигенции, расширялась сеть старообрядческой печати.

После установления советской власти старообрядчество, как и другие конфессии, подверглось репрессиям.

В настоящее время в Беларуси функционируют два основных течения старообрядчества – поповцы и беспоповцы. У поповцев, в свою очередь, фиксируется наличие нескольких течений. Наиболее крупное из них – белокрыничане. По традиции белокрыничское направление ориентируется в своей деятельности на старообрядцев-поповцев России. Второе крупное течение старообрядцев в Беларуси – беспоповцы. Они представлены в основном Поморским согласием. Белорусские беспоповцы традиционно связаны с Латвией и Литвой. В Литовской ССР находился Высший старообрядческий совет, а в Латвийской ССР (г. Рига) издавался «Старообрядческий церковный календарь».

В настоящее время в республике зафиксирован небольшой рост количества старообрядческих общин: в 1991 г. их было 22, в настоящее время (на 1 января 2010 г.) их стало уже 32.

В 2000 г. активизировала свою деятельность религиозная община Древлеправославной Поморской Церкви в Минске: по инициативе этой общины в Минске было создано Старообрядческое братство во имя апостола и евангелиста Иоанна Богослова, начал издаваться журнал «Благовест».

Это братство проводит беседы-заседания, на которых обсуждаются насущные религиозно-этические проблемы, вопросы, связанные с историей старообрядчества. Особое место в этих беседах занимает история поморского согласия – описание жизни и деятельности протопопа Аввакума, боярыни Морозовой; одно из заседаний было посвящено истории Выгорецкой обители. Два заседания этого братства (за 2000 г.) были посвящены истории старообрядчества в Беларуси. В 2003 г. члены общины совершили паломничество к православным святым Полоцка, где отслужили молебен.

В настоящее время активность этой общины снизилась.

Община старообрядцев-поморцев г. Борисова открыла свой сайт в Интернете. Здесь публикуются материалы по истории старообрядчества, церковный календарь и т.д.

³ Канфесіі на Беларусі. Мн., 1998. С. 53.

Старообрядцы Беларуси активно обсуждали «Меморандум», который был издан совместно представителями Московского Патриархата (в лице митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, Председателя отдела внешних сношений Московского Патриархата, ныне Патриарха Московского и всея Руси) и Председателем Центрального совета Древлеправославной Поморской Церкви Латвии Иоанном Миролюбовым. Этот меморандум 17 июля 1999 г. был утвержден Синодом Русской Православной Церкви.

Основная направленность «Меморандума» – углубить взаимный диалог между Русской Православной Церковью и старообрядцами. В связи с этим предлагалось избегать оскорбительных выражений по отношению друг к другу и к содержащимся в обеих Церквях богослужебным обычаям и обрядам, предусматривалась возможность паломничества старообрядцев к древним святыням, находящимся в ведении РПЦ, и совершения у них молебнов старым чином⁴. Взаимоотношения РПЦ и старообрядчества в процессе истории были достаточно драматичными и сложными. Лишь в 1971 г. Собор Русской Православной Церкви отменил все запреты на старые обряды «яко не бывшие». На этом соборе РПЦ была засвидетельствована спасительность старых русских обрядов, а также были отвергнуты порицательные выражения о старой вере.

Таким образом, старообрядчество, одно из малочисленных течений в Беларуси, имеет богатую и интересную историю. Сегодня оно активизирует свою деятельность.

© Короткая Т.П., 2011

⁴ Благовест: Древлеправославный журнал для семейного чтения. 2000. №1. Июль–август. С. 32.

ВОЗРОЖДЕНИЕ ЭТНИЧЕСКОЙ РЕЛИГИИ В БЕЛАРУСИ

Беларусов держат языческие корни. Как балтов, как скандинавов...
Без языческих корней нация – перекасти-поле,
народы так называемые интернационалисты или даже православные атеисты.
Вот и держатся за свой кол беларусы –
крещенные язычники, самосушие, как пан янтарь.

Рыгор Барадулин

Язычество в Беларуси до настоящего времени остается глубинным фактором духовной и культурной жизни белорусов. Сегодня, когда отсутствуют монополия на жизнь, давление атеистической идеологии, появилась возможность не только заниматься исследованием древних верований, но и открыто дискутировать об актуальности дохристианского мировоззрения в настоящее время. Что же можно сказать о перспективе языческого возрождения в Беларуси?

Для начала совершим небольшой исторический экскурс, который поможет понять причины жизнестойкости языческих белорусских традиций. Официальной датой появления христианства в Беларуси считается 988 г., когда по инициативе киевского князя Владимира население подвластных ему территорий должно было принять крещение. Между тем, имея в виду сложные отношения Полоцкой земли с Киевом, говорить о ее автоматической христианизации не приходится. Первые проповедники появлялись здесь, вероятно, раньше, но есть основания сомневаться, что была какая-либо административная акция.

Более всего отвечает действительности точка зрения В. Лобача: на Полоччине в XI–XII вв., в отличие от восточнославянских земель, так и не состоялся акт крещения, инспирированный князьями (например, Киев 988 г., Новгород 990 г.), а христианизация как медленный процесс взаимодействия новой религии и прочных языческих традиций официально была одобрена в Полоцке только в начале XII в., что способствовало возникновению архаичных (*pro paganus*) форм православия, и в XIX в. сохранявших языческое содержание в формально христианизированной культуре Беларуси¹.

Хорошей иллюстрацией этому может служить правление князя Всеслава Чародея, рожденного «от волхвования». Нельзя отрицать того, что в своей политике он учитывал фактор новой веры. Об этом свидетельствует, например, возведение полоцкой Софии. В то же время другие прямые и косвенные факты указывают на его причастность к древней религии. Это и ряд мифологических черт, известных из

¹ Лобач У. Да пытання аб хрышчэнні Полацкай Крыўі // Беларусь у сістэме трансэўрапейскіх сувязей у I тыс. н.э.: тэзісы дакладаў і паведамленняў міжнароднай канферэнцыі (Мінск, 12–15 сакавіка 1996 г.). Мн., 1996. С. 51.

«Слова о полку Игореве» и народного эпоса и позволяющих соотнести его фигуру с языческим князем-волхвом, и тесные, союзнические контакты с некрещеными балтскими и прибалтийско-финскими племенами, и вполне вероятная связь между языческими волнениями на Балтике (в землях ободритов в 1066 г. и в Швеции в 1067 г.) и войной Всеслава против Ярославичей: в этих событиях князь мог выступать как потенциальный союзник шведского и ободритского языческого движения².

Кстати, здесь можно вспомнить и наиболее правдоподобную этимологическую версию происхождения протобелорусского племени *кривичей*, связанную с титулатурой балтских священников (лит. *krivis, krivė, krivaitis*). В связи с этим, как заметил Владимир Топоров, даже «кривичи могут осмысливаться как своего рода левиты, племя жрецов, священников»³. Вместе с тем христианский фактор поспособствовал коренному изменению этнокультурной ситуации посредством установления новой этноконфессиональной самоидентификации местного населения, когда древние «языческие» этнонимы постепенно вытеснялись конфессионимом «русь», а крещение автохтонного балтского населения в «русскую» веру в конце концов приводило к его ментальной и языковой славянизации⁴.

Определенной реакцией на процесс христианизации и славянизации можно считать возникновение Литовского государства, называемого некоторыми историками не иначе как «последней языческой империей». Согласно выводам Дайвы Вайткавичене и Викинтаса Вайткавичуса, действительно можно говорить о таком явлении, как государственная языческая религия в Литве XIII в.⁵ При этом большинство литовских князей, как правило, придерживалось принципа религиозной толерантности, свидетельством чего являются слова князя Гедимина: «Христиане почитают Бога по-своему: русины по-своему, поляки по-своему, а мы почитаем Бога по нашему обычаю...»⁶ Оппозиция тех времен *Русь – Литва*, или *христианство (восточное) – язычество*, нашла отражение не только в средневековых эпитафиях литовцев – «литва беззаконная» (в смысле: не придерживается христианского закона), «литва безбожная», «литва поганая» «литва некрещеная», но и в этностереотипных представлениях соседей (русских, украинцев) о белорусах-литвинах XIX в.: «...з литвина не буде християнина», «вялікі чараўнік, сказана – ліцьвін», а «теологический» диалог с белорусом, согласно украинскому фольклору, выглядел так: «Литвинку божи?!»; «Ти сам божи!»; «Тю, литвинку, ти ж чортів!»; «Ага, хай і чортів, аби не твоя!»

² Дзермант А. Крыўічы: гістарычна-этнагенетычны нарыс // Druvis: Almanach Centru etnakasmalogijii «Kryūja». 2005. № 1. С. 28.

³ См.: Топоров В.Н. Значение белорусского ареала в этногенетических исследованиях // Славяне: адзінства і многагаспайнасць: міжнародная канферэнцыя (Мінск, 24–27 мая 1990 г.): тэзісы дакладаў і паведамленняў. Мн., 1990. С. 89 (секция 2: Этнагенез славян).

⁴ Марзалюк І. Ад этнасу да нацыі // Гістарычны альманах. 2002. Т. VII. С. 161; Zinkevičius Z. Krikščionybės ištakos Lietuvoje: Rytų krikščionybės vardyno duomenimis. Vilnius, 2005. P. 84, 87.

⁵ Vaitkevičienė D., Vaitkevičius V. XIIIa. Lietuvos valstybinės religijos bruožai // Lietuvos archeologija. 2001. T. XXI. P. 311–334.

⁶ Gedimino laišakai / parengė S.C. Rowell. Vilnius, 2003. P. 184.

Столкновение языческой Литвы с разными вариантами христианской цивилизации: греческо-византийским и римо-католическим – было неизбежным. В условиях сильнейшего духовного, политического, а в случае с католичеством еще и открыто военного давления вопрос о выживании на деле означал борьбу не на жизнь, а на смерть. Этническая и государственная экзистенция тогда непосредственно зависела от христианизации как символической демонстрации причастности к европейской цивилизации, а не к враждебному «варварскому» миру (судьба полабских славян и прусов была достаточно красноречивым примером). Литовские правители, принимая крещение, приобретали своеобразную «индальгенцию» для своего народа и через неизбежный компромисс создавали благоприятные условия для сохранения архаичных пластов культуры. «Одна важная черта не может быть оставлена без внимания, – считает В.Н. Топоров, – широкий геополитический кругозор наиболее выдающихся правителей Литвы: действия, что нередко казались совершенно противоположными, но у которых была в итоге одна глубинная цель, совершались не от безразличия либо лицемерия, а с учетом всей ситуации вокруг, обращая внимание на Ливонию и Пруссию, Польшу и Русь... Шаги навстречу христианству совершали не тогда, когда выбора уже не было и нужно было принимать продиктованные условия, но немного ранее того момента, когда ситуация становилась полностью детерминированной и уже необратимой»⁷.

Но события 1387 г. – беспрецедентные в ряду событий других европейских стран – не стали окончательным решением «языческого вопроса». Жемайтию крестили еще позже – в 1413 г. Как реликт язычества к XVI–XVII вв. на Браславщине, Лепельщине, Оршанщине, Слонимщине сохранялся курганный погребальный обряд. Чрезвычайно интересная информация о существовании ярких языческих обычаев у жителей Северной Беларуси содержится в произведении Пауля Одерборна «Правдивый и основательный рассказ о вере русов» (1582 г.): «Многие тут держат в своих домах особых змей и кормят их»; «В соседнем лесу у них есть деревья, которые они чтят согласно вере предков»⁸. Даже в преданиях, зафиксированных этнографами XIX – первой половины XX в., сохранились отголоски дохристианских культов, при этом с нейтральной либо положительной оценкой⁹. Пожалуй, наиболее впечатляющи сведения об аутентичном языческом капище, которое находилось в центре Минска еще в начале XX в.¹⁰

Народные традиции вызывали живой интерес и в среде аристократии. Магнаты Радзивиллы вели свою родословную от Криве, а выдающийся представитель этой высочинной фамилии Николай Криштоф за свои военные победы получил почетное прозвище Перун. Михалон Литвин, автор трактата «Об обычаях татар,

⁷ Топоров В.Н. Язык и культура: об одном слове-символе: (к 1000-летию христианства на Руси и 600-летию его в Литве) // Балто-славянские исследования, 1986. М., 1988. С. 12.

⁸ Одерборн П. Праўдзівы і грунтоўны аповед пра веру русаў // Беларускі гістарычны агляд. 2005. Т. 12. Сш. 1–2 (22–23). С. 178.

⁹ Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 111–112, 113–114, 228–229.

¹⁰ Кацар М. Паганскае капішча ў Менску ў XIX–XX ст. // Druvis: Almanach Centru etnakasmalogijii «Kryūja». 2005. № 1. С. 129–133.

литвинов и московитов», гордился тем, что в Литве, как когда-то в Риме, «почитаются и святые пенаты, моря, лары, лемуры, горы, пещеры и святые рощи»; он ностальгировал по стародавним обычаям и говорил, что «под волной крещения погас *ignis*, т.е. огонь»¹¹. Романтическое вдохновение языческим прошлым Белорусско-Литовского края позднее было характерно для творчества Адама Мицкевича, Яна Чечота, Яна Борщевского, Теодора Нарбута, Адама Киркора, Констанции Скирмунт и других представителей местного нобилитета.

В начале XX в. деятели белорусского движения также обратили внимание на большой потенциал языческой старины для национального возрождения. Более всего это относится к взглядам Вацлава Ластовского, в частности его историософской «кривской» концепции, согласно которой истинным названием Белорусского края является Кривия, а народа – кривичи. Утрата исконного этнонима и замена его «русским» связывается с иноземным влиянием, в том числе религиозным: «И вот все, что не укладывалось в рамки христианства, как его понимали византийцы (и варяги-русь), считалось отверженным, “бесовским”. Всякое выражение дохристианского верования, безусловно, осуждалось, преследовалось как чертовское... Под это понятие... подташовывались и проявления народности (это значит – язык местных племен, их установления, обычаи и национальные имена)»¹².

В повести «Времена были тревожные», описывающей первые шаги новой религии на белорусских землях, В. Ластовский устами языческих жрецов фактически обвиняет христианство в прямом содействии упадку кривского народа: «Воля ваша будет стерта, как зерно в жерновах верой новой и развеется, как пыль дорожная. Слава ваша забудется, а имя ваше будет именем презираемых и закабаленных. Потомки ваши отвернутся от крови своей и могилы ваши осквернять будут. Плоды земли вашей, кровь и пот ваши возьмут чужеземцы, и вы их боготворить будете. Жены и дочери ваши станут прислуживать тем, кто вами владеть будут. Перед рабами своими согнете шеи и опустите лица свои в покорности. Смолкнут вечевые колокола в городах и песни свободы в селах. И переполнятся воды слезами вашими, воздух стонами, а земля кровью вашей. И сгинете с лица земли, если не оправитесь и не скажете себе: земля наша – дом наш, она – могила пращуров и колыбель будущих поколений наших!»¹³

При этом Ластовский с очевидной симпатией относился к кривскому язычеству: писал статьи и художественные произведения, посвященные древним верованиям, собирал фольклорный материал и даже намеревался изложить местный народный эпос, наподобие латышского «Лачплесиса» или финской «Калевалы». Разумеется, нельзя утверждать, что Власт исповедовал язычество, но можно согласиться с тезисом, что «в лице Вацлава Ластовского имеем зачинателя... замешанного на кривицкой идее белорусского фундаментализма как определенной системы идей и ценностей. Этот тип мировоззрения проявился в идеализации, даже апо-

¹¹ Литвин М. О нравах татар, литовцев и московитов. М., 1994. С. 86.

¹² Ластоўскі В. Аб назовах «Крывія» і «Беларусь» // Тамсама. С. 373.

¹³ Ластоўскі В. Часы былі трывожныя // Ластоўскі В. Выбраныя творы. С. 132.

логетике древнего кривицко-белорусского язычества, в критике христианского универсализма и космополитизма, в интенсивном национальном мифотворчестве, наконец, в фундаменталистской концепции белорусской истории и культуры, согласно которой Беларусь, или Кривия, началась в дохристианские века¹⁴. Можно предположить, что сам Ластовский оптимальной религией для белорусов считал не католичество, православие или униатство, а «национальное» христианство¹⁵, которое органично включало бы и языческий элемент. Именно на эту мысль наводит его «Патриотический молитвенник», особенно «Десять заповедей народных»¹⁶, которые по сути являются декалогом белорусского (кривского) этнонационализма, весьма далеким от христианских заветов.

Языческий фон из элементов философии Гераклита, гностицизма и пантеизма определяет особенность знаковой для белорусской философии работы «Вечной дорогой» (Адвечным шляхам) Игната Абдзираловича, посвященной диалектике «любящейся» формы, рожденной от сакрального брака Матери-Материи и Отца-Купалы. Рассуждая о перипетиях белорусской истории, Абдзиралович утверждал: «Утратив в себе вольного язычника... белорус не увидел ничего заманчивого и в новом образе жизни. Влияния Запада и Востока в исковерканных, специфически славянских, временами карикатурных выражениях выворачивали и насиловали душу белоруса, только принуждая его увидеть, что в чужой шкуре всегда скверно, что надо сотворить что-то свое, родное, близкое, органичное»¹⁷.

Именно с идеями этих деятелей и следовало бы связывать первые попытки возрождения белорусского язычества, а не с политикой воинствующего атеизма советской власти, направленной на истребление всякого религиозного культа, как не совсем корректно, по нашему мнению, считает Александр Гурко¹⁸. На самом деле замена большевиками изначального смысла праздников и обрядов с христианского на будто бы «языческий» с настоящим язычеством (этнической религией) ничего общего не имела. Напротив, ничто так не посодействовало истреблению язычества, как развернутая коммунистами коллективизация, индустриализация и урбанизация¹⁹. В свою очередь, обратим внимание на то, что марксистская идеология была по сути секулярной религией, которая имела общие с христианством монотеистические истоки. Их объединяет эгалитарный архетип (всеобщее равенство перед Богом либо равенство перед людьми), универсализм – убеждение в необходимости распространения своей единственной истины по всему миру (масштабная миссионерская деятельность, нередко насильственная, либо перманентная подготовка всемирной

¹⁴ Конан У. Валхвец беларускага фундаменталізму // Крыніца. 1994. № 8. С. 23.

¹⁵ Ластоўскі В. Унія // Ластоўскі В. Выбраныя творы. С. 414.

¹⁶ Ластоўскі В. Патрыятычны малітвеннік // Тамсама. С. 422–424.

¹⁷ Абдзіраловіч І. Адвечным шляхам: Даследзіны беларускага светагляду. Мн., 1993. С. 11.

¹⁸ Гурко А. Аб вытоках неязычніцтва ў Беларусі // Хрысціянства і беларуская культура: матэрыялы ІІІ Міжнар. кангрэса беларусістаў «Беларуская культура ў дыялогу цывілізацый» (Мінск, 21–25 мая, 4–7 снежня 2000 г.). Беларусіка-Albaruthenica. Кн. 18. Мн., 2001. С. 196–197.

¹⁹ Лобач У. Паганства і хрысціянства: беларускі выпадак // Круйжа: Crivica. Baltica. Indogermanica. 1994. № 1. С. 156–157.

революции), мессианские ожидания (вера в приход Царства Божия или светлого коммунистического будущего), фигура мессии (пророк или вождь), комплекс изbranности в сочетании с нетерпимостью к инакомыслию (борьба с гоями, еретиками, язычниками и преследование их в соответствии с классовой принадлежностью).

Сам термин *язычество*, произошедший от старославянского *язык* (в том числе народ), наиболее верно обозначает человека, который говорит на другом языке, чужеземца. Слово *язычник*, таким образом, имеет оттенок дискриминации по этническому признаку, как понятие «гой» в иудаизме. Другой термин, встречающийся в большинстве европейских языков, – *паганство*. Он стал оскорбительным, синонимом всего мерзкого и гадкого – происходит от лат. *pagani* – житель, *pagus* – селянин (деревенского округа). Здесь можно заметить признаки социальной дискриминации, когда в первые столетия распространения христианства горожане и зажиточные люди отождествляли язычество и «темный» деревенский образ жизни. Немецкое *Heidentum*, английское *heathenism* связаны со стереотипным представлением о язычестве как о признаке варварства, нецивилизованности, так как его могло исповедовать якобы лишь население диких мест – пустошей, что свидетельствует о дискриминации культурной. Таким образом, почти все наиболее распространенные термины, используемые для обозначения язычества, несут отпечаток христианской интерпретации и имеют негативный оттенок. Однако сущности явления они не отражают.

Индоевропейская религия, к которой восходят местные дохристианские традиции большинства европейских народов, не была универсальной религиозной доктриной. Она *политеистична*, подчеркивает разнообразие обрядовости, характерной для разных социальных групп и местностей, отражая различия между народами. *Плюралистичная* и многогранная, эта религия была относительно толерантной, далекой от прозелитизма и фанатизма; каждая этносоциальная группа почитала своих собственных богов, имела особые ритуалы и обычаи. В этом смысле ее можно назвать *эзотерической* и *инициатической*. Это была религия *знания, опыта и дела*, а не веры и абстрактных размышлений, потому существенным в ней было соблюдение традиционных обрядов и обязанностей²⁰. К этим характеристикам можно добавить также отношение к природе как к манифестации божества, теофании, а не как ко вторичному созданию, признание женского божественного принципа – богини наравне с мужским божественным началом или даже вместо него²¹.

Есть ли термины, которыми можно пользоваться для более точного определения язычества? В Повести временных лет при описании образа жизни язычников говорится, что они «имяху... обычаи свои и закон отец своих и преданья, кождо свой нрав»²². Понятие *дедовского обычая* здесь непосредственно соотносится с религиозной традицией. Это же следует и из других летописных источников: «Си же творяху обычая и Кривичи и прочии погании...»²³ Понимание обычая в религиоз-

²⁰ Haudry J. The Indo-Europeans. Washington, 1998. P. 63.

²¹ См.: Найджел П., Пруденс Дж. История языческой Европы. СПб., 2000. С. 13–14.

²² Повесть временных лет. Ч. 1: Текст и перевод. М.; Л., 1950. С. 14.

²³ Полное собрание русских летописей. Т. II: Ипатьевская летопись. М., 1962. С. 10.

ном контексте характерно и для народной культуры: «Обычай установил Бог; вот затем нужно держаться обычая, если хочешь, чтоб Бог не покарал. Хоть же говорят, что всякие люди имеют свой обычай, ибо что село, то норы, что голова, то разум, что край, то обычай, но все равно ж люди держатся того обычая, что пошел от дедов да прадедов, ибо его установил сам Бог»²⁴. Заметим, что и у «первоначального летописца», и в народной традиции обычаи характеризуются сущностной *гетерогенностью*, они воплощают *genius loci*. У каждого края, племени, села свои специфические обычаи, что контрастирует с универсальным христианским законом, провозглашенным для всех народов. В связи с этим недавно было предложено заменить термин «традиционная культура» более точной дефиницией «тесматическая культура», обобщающей значение греческого слова *θεσμιός* – «древняя традиция, освященная стариной и обычно не писанная, святой закон, закон, установленный богами»²⁵.

Индоевропейский концепт «вера» в религиозном смысле существенно отличался от концепта христианской веры как исключительного отношения ко всемогущему Богу-ревнителю, безусловной виновности перед ним и надежды на избавление, хорошо выраженный в знаменитой формуле теолога и писателя Тертуллиана: *Credo, quia absurdum est*. В противоположность этому первоначальный смысл веры у индоевропейцев реконструируется, согласно языковым фактам, как акт доверия, оказываемого Богу, из которого следует взаимное доверие в виде Божественного благоволения²⁶. В прусском языке сохранился специальный термин для обозначения веры – *druwis*, что отражает особенности языческого миропонимания, в котором слово со значением «вера» восходит к словам со значением «дерево». При этом твердое, прочное дерево (чаще всего дуб) понималось как образ Вселенной (*axis mundi*), как источник наиболее богатейшей мифопоэтической символики. Таким образом, мы имеем характерную смысловую цепь: название объекта почитания – почитание (религиозное) – вера. Кстати, обращая внимание на балтский этнокультурный фон в Беларуси, именно *druwis* можно было бы употреблять в качестве аутентичного заменителя как христианских, произошедших от «язычество» и «паганство», так и искусственной «родной веры»²⁷.

Еще один аспект проблемы – соотношение древнего язычества и веры тех, кто почитает «обычаи древльнии» сегодня, или корреляция *язычества* и *неоязычества*. Последнее давно является объектом научного изучения, но нас интересует, какое содержание вкладывается в это понятие. Этнолог Виктор Шнирельман понимает под неоязычеством «общенациональную религию, которая искусственно создается городской интеллигенцией из фрагментов древних локальных верований и обрядов с целью “возрождения национальной духовности”»²⁸. Это определение кажется

²⁴ Сержпутоўскі А.К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998. С. 121.

²⁵ Санько С. Канстытутыўныя элементы антычнага космасу як эталённага для стараэўрапейскай тэсматычнай культуры // Kryūja: Crivica. Baltica. Indogermanica. 1994. № 1. С. 106.

²⁶ См.: Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 124–129.

²⁷ Editorium // Almanach Centru etnakasmalogiji «Kryūja». 2005. № 1. С. 4.

²⁸ Шнирельман В.А. Неоязычество и национализм: восточноевропейский ареал // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 114. М., 1998. С. 3.

слишком спорным для того, чтобы претендовать на универсальность и отражать сущность определяемого. Вызывает сомнение «общенациональный характер» религии, поскольку многие деятели неоязыческого движения подчеркивают, что этническая религиозность далеко не тождественна национальной, хотя и пересекается с нею²⁹. Кроме того, европейские сторонники политеизма часто апеллируют к местным вариантам суперэтнических дохристианских традиций: балтской, славянской, германской, кельтской, которые престопают национальные границы. Далеко не всегда и не везде эта религия создается искусственно и только городской интеллигенцией. Определение Шнирельмана более всего соответствует собственно российской ситуации и непригодно для более широкого контекста.

Белорусский религиовед Александр Гурко определяет неоязычество как «новые религии, сконструированные на основе политеистических верований в целях поиска новой этнической идентичности и (или) для разработки новой идеологической системы»³⁰. В связи с этим возникает вопрос о критериях «новизны» по отношению к современным язычникам. Выражение «новые религии» либо «новые религиозные движения» употребляется для обозначения религиозных течений, отличающихся от тех, которые обычно называют «традиционными» либо «сформировавшимися», «историческими» религиями и конфессиями. Среди критериев «традиционности» выделяют: длительную историю существования; внутреннюю целостность, оформленность, даже завершенность вероучения; устойчивость культовой (ритуальной) практики; институциональную структуру, укорененность и тесную связь с национальными традициями, языками, историей, менталитетом и прочим³¹. Соответственно «новыми религиями» являются те, которые не отвечают большинству этих критериев. Однако некоторые критерии (институциональность, завершенность) не могут считаться объективными, так как ориентированы на характеристики так называемых всемирных религий, и если будут использованы, например, для оценки даосизма в Китае, синтоизма в Японии либо многочисленных вариантов индуизма в Индии, то могут засвидетельствовать там их «нетрадиционность».

Более точную, на наш взгляд, дефиницию предложил Алексей Гайдуков, для которого неоязычество – это «совокупность религиозных, парарелигиозных, общественно-политических и историко-культурных объединений и движений, которые в своей деятельности обращаются к дохристианским верованиям и культам, обрядовым и магическим практикам, занимаются их возрождением и реконструкцией»³². В противоположность язычеству народов, сохранивших архаичный уклад жизни и мышления, преемственность и трансляцию традиции (например,

²⁹ См.: Рыжакова С.И. Ромува: Этническая религиозность в Литве // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 136. М., 2000. С. 10–15; Interview with Jormundur Ingi // The Oaks. The official newsletter of World Congress of Ethnic Religions. 2000. № 2. P. 10.

³⁰ Гурко А.В. Новые религии в Республике Беларусь: генезис, эволюция, последователи. Мн., 2006. С. 44.

³¹ См.: Жеребятнев М., Феррони В. Феномен новых религиозных движений // <http://www.archipelag.ru/geoculture/religions/secular/novel/>

³² Гайдуков А.В. Идеология и практика славянского неоязычества: автореф. дисс. ... канд. филос. наук. СПб., 2000. С. 12.

поволжские и северные народы в России), неоязычество означает прерванность религиозной традиции. Между тем Майкл Йорк считает, что неоязычество – это только одна из форм современного европейского язычества, которая сосуществует с реконструированным язычеством (*recompaganism*) и более органичными и естественными проявлениями народной религиозности, того, что он называет *geopaganism*. Реконструированное язычество отличается от последнего тем, что чаще всего выступает как сознательный выбор личности, характеризуется активной интенцией на возрождение исторических форм язычества, а неоязычество представляет собой совершенно новый конструкт, каким является, например, движение Wicca³³.

Согласно аналогии с термином «неоязычество», который подчеркивает отсутствие институциональной и культовой преемственности между древними и современными формами политеизма, Белорусскую Православную Церковь Московского Патриархата можно было бы назвать «неоправославием», так как она фактически не имеет ничего общего с аутентичным белорусским православием. Обращалось внимание и на то, что сейчас среди «традиционных конфессий», особенно православия, распространяются тенденции «новой евангелизации», которые уничтожают формы традиционной этнической культуры, в том числе элементы народно-христианской обрядности³⁴.

Таким образом, с учетом негативных и некорректных каннотаций терминов «язычество» и «неоязычество» более соответствующим сущности рассматриваемого явления и пригодным для научного употребления был бы термин «этническая религия» или «традиционная этническая религия», означающий автохтонную систему мировоззрения, культов и обрядовости определенного этноса, которая существовала или до сих пор существует независимо от того, какую всемирную религию в качестве официальной принял данный народ³⁵.

Этническая религиозная традиция не прерывалась с принятием христианства, но продолжала свое существование в виде так называемой *народной религии*, определяющей чертой которой является сосуществование «высокой» религии (христианства), связанной с правящими классами и клиром, и религиозных представлений «простого народа», для которого «высокая» религия актуальна только фактом своего существования и который в повседневных нуждах руководствуется не Священным Писанием, а традицией, обычаем, дедовской верой. Согласно определению Владимира Напольских, народная религия «представляет собой систему, которая развивается (в отличие от раз и навсегда заданного канона «высокой религии»), в которой элементы и целые пласты «высокой религии» у каждого поколения и каждого микросоциума (сельского общества) органично сливаются с унаследованной системой, в которой в свою очередь присутствуют другие элементы «высокой религии», «одобренные» и переработанные предыдущими поколениями, и элементы, которые в конце концов восходят к наиболее древним религиозно-мифологическим пред-

³³ York M. Pagan Theology: Paganism as a World Religion. N.Y.; L., 2003. P. 60–64.

³⁴ Misijuk W. Prawosławny protestantyzm // Tryglaw: Kwartalnik metapolityczny. 2006. № 9. S. 26–29.

³⁵ Лозко Г.С. Пробуждена Енея: Европейський етнорелігійний ренесанс. Харків, 2006. С. 31.

ставлениям, что существовали до вхождения этого народа в простор определенной всемирной религии: содержание “высокой религии” каждый раз как бы “переводится” на язык традиции»³⁶.

Особенность белорусской народной религии и традиционной этнической культуры как раз и выражается в том, что она сохранила свою внутреннюю цельность, функциональность и самодостаточность, несмотря на формальные инновации христианства, которое было контуром, очертанием, тогда как реальное наполнение часто отличалось от христианских норм и постулатов. Учеными отмечается ее транстемпоральность, что выражается «во-первых, в исключительной *архаичности* отдельных ее составляющих частей, старина которых иногда достигает времен так называемого “индоевропейского единства”, а во-вторых, в принадлежности этих элементов живой традиции еще и в конце XX в.»³⁷. Принципиальная политеистичность народной религии³⁸, сохранение и консервация ею фундаментальных элементов мифопоэтической модели мира позволяют утверждать, что именно в ней можно увидеть еще *живую* языческую традицию.

Современное язычество можно рассматривать как определенный тип духовно-мировоззренческой ориентации, как достаточно широкое и многоликое движение, как парадигму нового типа сознания, которое адекватно сегодняшнему уровню постиндустриальной и информационной цивилизации, эпохе постмодерна, наконец, как стремление к культурному прошлому (традиции) и выражение в нем «изначального» гуманистического, духовного мировосприятия и миропонимания. Язычество следует воспринимать как составляющую часть реальности, историческое явление в условиях полицентризма, мультикультурности и исчерпания тех импульсов, которые европейская цивилизация получила от «метафизической» линии модерна (Просвещение – классический немецкий идеализм – гуманизм – позитивизм – марксизм – либерализм)³⁹.

Как каждый по-настоящему значительный феномен, возрождение язычества не однообразно и не однозначно, в нем существуют разные течения и тенденции. Некоторые из них, на наш взгляд, можно отнести к числу отрицательных, профанирующих не только саму идею, но и этническую традицию как таковую, заменяющих ее неким идеологически-мистическим суррогатом. Недаром один из наиболее выдающихся «языческих» мыслителей современности – Ален де Бенуа заметил по этому поводу: «То, что беспокоит нас сегодня... это в меньшей степени исчезновение язычества, а его возрождение в примитивной, пустой форме, в качестве, так сказать, “второстепенной” религиозности»⁴⁰. Признаки этой «второстепенной религиозности» достаточно ярко выявлены у так называемых родноверов.

³⁶ Напольских В. Заметки на полях: Неоязычество на просторах Евразии // <http://www.udmurt.info/library/napolskikh/neoaz.htm>

³⁷ Санько С. Прадмова // Беларуская міфалогія: энцыклапедычны слоўнік. Мн., 2004. С. 3.

³⁸ Забияко А.П. Народная религия // Религиоведение: энциклопедический словарь. М., 2006. С. 672–673.

³⁹ Гуцуляк О.Б. Неоязичництво як світоглядне явище (історико-філософський аналіз): автореф. дис. ... канд. філос. наук. Львів, 2005. С. 15–18.

⁴⁰ Benoist A. de. Comment peut-on être pa en? P., 1981. P. 25.

Пантеон богов и календарь праздников у родноверов обычно складываются из фрагментов, не характерных для конкретной локальной традиции, а заимствованных из разных восточно- и западнославянских, индийских, скандинавских источников, «кабинетной» мифологии. Фольклорные тексты, как правило, игнорируются, а фальсификаты вроде «Велесовой книги» почитаются за «святые писания». Традиционные обряды заменяются придуманными ритуалами. Вместо исполнения обрядовых песен голосятся пафосные «молитвы»; фольклорная музыка либо совсем отсутствует, либо представлена в «балалаечной» форме. Не «славянские» одежды, а безвкусные стилизации под раннесредневековые и народные наряды. Немотивированно используются знаки и символы. Тексты идеологов родноверов проникнуты профанной эзотерикой, паранаучностью, сомнительными историческими «открытиями» и национальной мегаломанией.

В Беларуси к родноверам можно отнести членов местного филиала российского объединения «Схорон Еж Словен», которые придерживаются достаточно агрессивной разновидности западного русизма, используют во время своих «ритуалов» официальный красно-зеленый флаг и серп и молот, активно «причащаются» алкогольными напитками и проводят «игрища» в виде мордобоя в «славянском» стиле. Как своего рода курьез выглядит и непродолжительная деятельность Объединения белорусских родноверов, лидер которого Дмитрий Крамущенко (Славер Велет) некоторое время активно добивался уважительного отношения к своей организации: ездил на «вече» родноверов, порицал «этнографов» и «балтофилов», но внезапно отказался от своих прежних убеждений и стал неистовым православным. Сюда же можно причислить и попытки создания преподавателем БДПУ Геннадием Адамовичем «славянской системы единоборств», знания о которой сохранились якобы только в его роде. На деле это слегка видоизмененные техники восточных боевых искусств, сопряженные с синкретическими оккультными практиками.

Подводя итог, можно полностью согласиться с оценкой Львом Клейном деятельности родноверов, которых на самом деле не интересует, «чему молились их древние предки и как они ладили свои обряды, какие празднования они справляли, во что одевались. Их нынешние праздничные и обрядовые действия, придуманные в стиле *a la russe* (а ля рус), – это шоу, спектакль, балаган. А сами они – скоморохи»⁴¹. Исследователь восточнославянского язычества Михаил Васильев этот искусственный и эклектичный конструкт, которому недостает локального измерения и основательности, называет *квазизычеством* либо *псевдозычеством*, т.е. ненастоящим, мнимым, даже лживым⁴². На наш взгляд, феномен «славянской родной веры» в Беларуси, России и Украине может быть назван не иначе как *симулякром* – фальшивым претендентом на аутентичность, копией, оригинал которой никогда не существовал.

⁴¹ Клейн Л.С. Воскрешение Перуна: К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004. С. 123.

⁴² См.: Васильев М.А. Неоязычество на постсоветском пространстве: рецензия на сборник статей «Неоязычество на просторах Евразии» / сост. В. Шнирельман. М., 2001 // Славяноведение. 2002. № 4. С. 103.

В то же время нельзя не отметить, что и выводы тех, кто занимается академическим изучением неоязычества, далеко не всегда отличаются нейтральностью, научной объективностью и непредвзятостью. Нередко за общей критикой прячется субъективное неприятие других взглядов, идей, мнений, произвольная манипуляция фактами, что вызывает определенное сомнение в профессионализме этих исследователей. Примером подобного подхода может служить отождествление всех без исключения приверженцев этнической религиозности с последователями наиболее гротескных форм квазиязычества, обвинение их в ультра национализме и неонацизме, аргументация, описывающая политеизм как несовместимый с развитыми формами государственности, тем более с реальностью современной цивилизации и т.д.⁴³

Несмотря на то что неоязычество быстро распространяется в славянских странах, не стоит полагать, что возрождение этнической религии происходит только таким образом. Образцом другого подхода являются прибалтийские языческие объединения, в частности литовская «Romuva». Приверженцы «Romuv'ы» достаточно удачно, со вкусом и деликатно соединяют реконструкцию древних культов на основе исторических источников о балтской религии, работ ученых и этнографических материалов и живые формы народной религии.

Насколько возможен такой подход в Беларуси? Надо начать с того, что вопрос о существовании здесь *славянского* язычества является дискуссионным. Достаточно проблематично выделять собственно славянский пласт мифологии. Так, Юрате Лаучуте и Дмитрий Мачинский, проведя комплексный анализ источников, пришли к выводу о балтских истоках сакральной пары Перун – Велес⁴⁴. Нельзя не отметить также факт иранского происхождения большинства богов так называемого восточнославянского пантеона: Дажьбога, Стрибога, Сварога, Хорса, Симаргла (нет и надежных свидетельств наличия культа этих богов у предков белорусов), тогда как Перун и Велес – архаичные индоевропейские божества – достались славянам в наследство от балтов, что коррелирует с теорией о развитии славянских языков из периферийных западнобалтских диалектов⁴⁵.

Занимаясь реконструкцией древних мифологических представлений, тем более стародавних культов, необходимо обязательно учитывать их локальную специфику и региональные особенности. К сожалению, чаще всего это обстоятельство игнорируется не только современными почитателями дохристианской традиции,

⁴³ Ср.: *Клейн Л.С.* Воскрешение Перуна... С. 105–130; *Шнирельман В.А.* От «советского народа» к «органической общности»: Образ мира русских и украинских неоязычников // *Славяноведение*. 2005. № 6. С. 3–26.

⁴⁴ См.: *Лаучуте Ю.-С., Мачинский Д.* Балтские истоки древнерусской сакральной пары Перун – Велес/ Волос (по данным языкознания, истории, археологии) // *Проблемы этнической истории балтов*. Rīga, 1985. С. 187–188.

⁴⁵ См.: *Топоров В.Н.* К реконструкции древнейшего состояния праславянского // *Славянское языкознание: X Международный съезд славистов: доклады советской делегации: сб. докладов*. М., 1988. С. 264–292; *Мартынаў В.* Этнагенез славян: мова і міф // *Спадчына*. 1996. № 4. С. 164–182; *Васильев М.А.* Особенности формирования и развития восточнославянского язычества // *Международный исторический журнал*. 2000. № 10. Июль–август (интернет-доступ: http://history.machaon.ru/all/number_10/analiti4/paganism_print/index.html).

но и некоторыми учеными. Как замечает Эдвард Зайковский, «значительное количество исследователей исходило из тезиса о существовании так называемой древнерусской народности, повторяя мнение о единой древнерусской культуре, мифологии, о духовном единстве, и, часто не учитывая сложной истории Восточной Европы, степень славянизации, территориальную разницу, отличия в местных субстратах, преувеличивало уровень интеграции»⁴⁶.

В формировании белорусского этноса определяющим было влияние балтского этнокультурного субстрата. Это ярко проявляется в традиционных религиозных верованиях белорусов. Практически все наиболее знаковые черты белорусской мифологии: культ змеи, культ камня, мотивы обрядовых песен, сюжеты космогонических преданий – имеют близкие параллели в мифологии литовцев и латышей. Именно потому Владимир Конан констатировал, что, «исследуя языческий пантеон белорусов и этнических литовцев, набор сюжетов и образов их аутентичной мифологии, нельзя не обратить внимание на типологическую близость этих пластов культуры. Такое сближение, иногда даже до тождественности, – результат не только взаимного влияния их культур в рамках общего государства – Великого княжества Литовского, но и генетических истоков»⁴⁷. Таким образом, реконструированные формы этнической религии белорусов неизбежно должны иметь балтскую основу. Между прочим, на это обращают внимание и представители литовского языческого движения: руководитель «Romuv'ų» Йонас Тринкунас без колебаний включает белорусов в круг «балтской цивилизации», основанной на дохристианской культуре⁴⁸.

Возрождение язычества происходит разными путями. Один из них – путь государственного признания, или легитимации, сторонников древней веры. Наиболее интересная ситуация с этим сложилась в Литве. С 1992 г. «Romuva» действует как зарегистрированное религиозное сообщество, хотя попытки добиться официального признания балтской религии предпринимались еще в начале XX в. После более чем 600 лет со времени крещения, в октябре 2002 г., прошла церемония посвящения в Кривиса – верховного священнослужителя балтской религии. Им стал Й. Тринкунас – этнограф, профессор Виленского университета, лауреат национальной премии Литвы имени Басанавичуса, председатель Всемирного конгресса этнических религий (WCER). На посвящении присутствовали члены парламента, другие официальные лица, представители государственных СМИ, что свидетельствует об интересе к язычеству как со стороны литовского общества, так и со стороны представителей власти. Недавно несколько депутатов литовского сейма выдвинули предложение о внесении изменений в Конституцию, с тем чтобы присвоить древнебалтской религии статус традиционной.

Аналогичные процессы идут и в других европейских странах. В Дании официальный статус придан религии германцев. Министр церковных дел страны (и од-

⁴⁶ Зайкоўскі Э. Касмалагічныя ўяўленні старажытнага насельніцтва Беларусі // Гістарычна-археалагічны зборнік памяці Міхася Ткачова: у 2 ч. Ч. 1. Мн., 1993. С. 79.

⁴⁷ Конан У. Хрысціянства ў гістарычным лёсе Беларусі // Беларуская думка XX ст.: Філасофія, рэлігія, культура (анталогія) / укл. Ю. Гарбінскі. Warszawa, 1998. С. 569.

⁴⁸ Trinkūnas J. Baltų civilizacija šiandien // Romuva: Baltų kultūros leidinys. 2004. № 2. P. 4–7.

новременно лютеранская священнослужительница) заявила, что сложилась странная ситуация, когда исконную, древнюю религию Дании не признает государство. Признание религии официальной означает, что ее священнослужители имеют право проводить обряды именнаяречения, заключения брака, погребения, которые будут иметь юридическую силу. В Великобритании за Языческой федерацией Шотландии государство признало право проводить свадебные обряды согласно традиционным обычаям и регистрировать браки. Даже в такой ортодоксальной стране, как Греция, суд вопреки противодействию со стороны Элладской Православной Церкви обязал зарегистрировать организацию греческих язычников. По инициативе руководителя языческого общества Исландии Й. Инги несколько лет назад был предложен одобренный Комиссией Европейского союза общеевропейский закон о признании дохристианской религии народов Европы во всех государствах – членах ЕС и гарантировании им свободы вероисповедания.

В условиях существующего конкордата между нынешним правительством Белорусского государства и Православной Церковью говорить о государственном признании сторонников этнической религии в Беларуси пока явно не приходится. В этом смысле очень показательны слова православного священника Василия из Пинска: «Судьба Беларуси связана с православием. И народ, и правительство, и президент признают это. Язычеству нет места в Беларуси»⁴⁹. Только не совсем понятно, на каком основании из числа «народа» исключаются не только сторонники язычества и, скажем, атеисты, но и представители других конфессий: католичества, протестантизма. С чем безусловно можно согласиться, так это с тем, что белорусские власти действительно наделяют православие привилегированным положением не только *de facto*, но и *de jure*; сравн. преамбулу к последней редакции закона «О свободе совести и религиозных организациях»: «Настоящий Закон регулирует правоотношения в области прав человека и гражданина на свободу совести и свободу вероисповедания, а также определяет правовые основы создания и деятельности религиозных организаций исходя из... признания *определяющей роли* Православной Церкви в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа». Несмотря на упоминание роли Католического Костёла, Евангельско-Лютеранской Церкви, иудаизма и ислама на территории Беларуси, процитированный фрагмент очевидно противоречит конституционному принципу равенства религий перед законом, декларированному в той же преамбуле. Мнение граждан Беларуси – верующих и неверующих, которые не согласны с формулировкой об определяющей роли Православной Церкви в истории и культуре, просто игнорируется. А то, что этническая религиозность оказалась совсем вне внимания законодателя, может, видимо, свидетельствовать, что признание ее роли в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа вообще нежелательно.

⁴⁹ Цит. по: Гагуа Р. Зачем язычество? Да леший его знает! // http://www.naviny.by/rubrics/society/2003/04/15/ic_articles_116_144004

Но даже в этих условиях существование язычества не только возможно, но и возможно в разных формах. Во-первых, это «философское» язычество, определенный тип мышления, рефлексии и антологичной ориентации. Его интеллектуальная сущность хорошо описана А. де Бенуа: «Быть язычником в наше время прежде всего означает учить древние индоевропейские верования и их историю, теологию, космогонию, системы символов, мифы, мифемы (те составляющие, из которых появляется сам миф). Но это не только интеллектуальное знание – это еще и знание духовное! Не только эпистемологическое познание, но и познание интуитивное! Язычество – это не просто накопление знаний о культуре и традициях Европы, хотя, бесспорно, нам также нужно глубокое образование в этой области. Прежде всего язычество предполагает проекцию определенных культурных ценностей на нынешних людей – непосредственных наследников культуры, которая нас взрастила... мы видим в исконном язычестве наших предков проявление ряда своеобразных ценностей и духовных позиций и стремимся их актуализовать, а не просто скопировать»⁵⁰.

Движение, связанное с возрождением традиционных народных обрядов, музыки и песен, ремесел, с празднованием согласно исконным обычаям, военной реконструкцией, краеведением и охраной исторических и природных памятников, культивированием и пропагандой традиционной народной культуры, назовем «этнографическим» язычеством. В основном этим занимаются студенческие, молодежные сообщества и товарищества, отдельные энтузиасты, т.е. люди, не безразличные к судьбе древнего культурного наследия нашего народа. Наиболее многочисленные «этнографические» объединения существуют в Минске, Полоцке, Гомеле, Бресте, Пинске. Большинство из них возглавляется либо вдохновляется людьми, которые не скрывают своей приверженности к язычеству.

Но наиболее заметно «художественное» язычество. В литературе с ним связывают имена М. Богдановича, В. Короткевича, Р. Бородулина, А. Сыса, А. Рязанова, А. Хатенко, О. Ипатовой, в искусстве – имена Я. Дроздовича, Т. Кашкуровича, Т. Сиплевич, С. Тимохова.

Однако наиболее сильным средством трансляции языческого содержания является музыка. Наиболее очевидно это в традиционной этнической (фольклорной) музыке, имеющей прочный дохристианский стержень. В Беларуси существует ряд коллективов, исполняющих или интерпретирующих произведения аутентичной народной музыки. Хорошо известна любителям архаичных песен группа «Guda». Основу репертуара коллектива составляют обрядовые песни – наиболее древний пласт традиционной народной культуры. Как убеждены участницы группы, «песни, приуроченные к древним праздникам, – осколки старого мира, лежащие глубоко в сознании каждого, кто ведет свою родословную с этой земли». Верное подтверждение того, что древние архетиповые песни в исполнении «Gudy» действительно «ре-

⁵⁰ Цит. по: Шкіранда М. Еўрапейская «новая праваца» і беларуская перспектыва // Druvis: Almanach Centru etnakasmalogiji «Kryūja». 2005. № 1. С. 182.

зонируют» с сознанием белорусов и вызывают наиживейший интерес, – большое количество слушателей, посещающих их концертные выступления.

Настоящим открытием стала группа «Essa», впервые выступившая перед минской аудиторией на международном фестивале «Crivia Aeterna», который прошел 29 марта 2006 г. Сильное эмоциональное впечатление вместе с необычным имиджем и проникновенным исполнением музыкантов не оставило никого равнодушным. Творчество группы основывается на народной музыке одного этнокультурного региона – Северной Беларуси (Кривия, Нальшаны) и Восточной Литвы (Аукштайтия, Дзукия). Но «Essa» – это не фольклорный коллектив в привычном понимании, принципиальным для него является стремление к традиционной манере исполнения, но не с целью точного копирования аутентичных шаблонов. Коллектив предлагает собственную интерпретацию и понимание сакральной музыкальной традиции⁵¹.

В жанрах, весьма далеких от исконного фольклора, вместе с интересом и обращением к истокам также наблюдается своеобразный «языческий ренессанс». Американский авангардный музыкант и исследователь М. Мойнихен по этому поводу замечает: «В сфере музыки возрождение язычества наиболее очевидно, так как музыка часто является таким же открытым проявлением человеческого духа, как и религия, по меньшей мере в ее наиболее чистых формах. Заметно, что расцвет языческого импульса в музыкальных произведениях не ограничивается каким-либо одним жанром, а проявляется всюду: от древних традиций классической музыки до еще даже не классифицированного авангарда. Это течение находит себя в новых формах акустической народной музыки, а также в агрессивном электрозвуче *Black Metal*. Время от времени барьеры между разными направлениями разрушаются, что ведет к соединению и наложению разных звуков. Поскольку духовная жизнь язычника неразделима с пробужденным духом предков, эта музыка переплетена с традиционными символами, преданиями, мелодиями, поэзией и мифами. Когда в работе принимают участие настоящие Божественные силы, тогда эти элементы не просто слепо скопированы с прошлого, а скорее обновлены таким образом, чтобы это вдохнуло в них новую жизнь»⁵².

Безусловно, описанные выше явления не являются обособленными, они перекрещиваются и влияют друг на друга. Время покажет, каким образом будет происходить их эволюция. Однако уже сейчас философам и религиоведам в Беларуси стоит обратить внимание на этот интересный феномен.

© Дерман А.Л., 2011

⁵¹ Кашкурэвіч Т. «Essa» – наша рэлігія! // <http://music.fromby.net/articles.php?id=138>

⁵² Мойнихен М. Возвращение языческих времен // <http://resist.gothic.ru/text/blood3.html>

НЕОЯЗЫЧЕСТВО КАК РЕЛИГИОЗНО-КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН: проблема дефиниции

Глобальные социокультурные трансформации начала XXI в. радикально видоизменяют канву индивидуальной и общественной жизни, проблематизируя привычные мировоззренческие ориентиры, традиционную систему ценностей и устоявшиеся модели самоидентификации. Возникает целый веер альтернативных построений, претендующих на достижение и поддержание традиционного духовно-нравственного равновесия человеческой и социальной жизни. Одной из таких альтернатив выступает комплекс специфических процессов и явлений, условно обозначаемый как неоязычество. Возрастающая актуальность изучения данного феномена обусловлена, прежде всего, тем обстоятельством, что в условиях глобальной социальной универсализации и транзитивности неоязыческие тенденции наращивают свой дестабилизационный потенциал. В политике это может проявляться ростом и радикализацией националистических, шовинистических и расистских настроений; в религиозной сфере – увеличением числа псевдорелигиозных, в том числе деструктивных, групп и движений; в культуре в целом – пропагандой альтернативных общепринятым ценностям норм поведения и программ жизнедеятельности, построенных на внеаучных спекуляциях на тему об «исторических корнях нации», «истинных» жизненных идеалах и ориентирах, на специфических формах сосуществования человека и природного окружения и т.п.

Широкий спектр объективаций неоязыческих тенденций предопределяет принципиальные затруднения в их концептуализации и систематическом изучении. В отечественной и зарубежной гуманитаристике предпринимались неоднократные попытки дескриптивного описания и научного анализа неоязычества, разработки адекватных методологических стратегий изучения и прогнозирования его динамики, систематизации и классификации основных проявлений¹. Однако по-прежнему малоудовлетворительными оказываются поиски научно корректного и семантически оптимального

¹ См., напр.: Прокошина Е.С., Кутузова Н.А., Короткая Т.П. и др. Неокульты: идеология и практика. Мн., 2005; Идеология и практика славянского неоязычества. СПб., 2000; Неоязычество на просторах Евразии. М., 2001; Pelka L. Współczesne neopoganstwo słowiańskie (rodowody – doktryna – kult) // Sekty czy nowe ruchy religijne. Tyczyn, 2005; Náboženské smery na prelome tisícročí – Eschatologické vizier: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi. Bratislava, 2004; Modern paganism in world cultures: comparative perspectives / ed. by M. Strmiska. Santa Barbara, Calif., 2005.

определения этого явления. В связи с этим понятие «неоязычество» в современном научном обиходе не является общепризнанным, не обладает соответствующим содержательным потенциалом и потому употребляется в весьма широком контексте.

Для решения проблемы выработки соответствующей дефиниции неоязычества необходимо исходить по меньшей мере из следующих эмпирических констатаций и методологических положений: из факта очевидной плюральности и многовекторности проявлений неоязычества в социальной жизни, из тезиса о транзитивном характере неоязыческих тенденций в динамике культуры, а также из системы наработанных современной гуманитарной наукой определений неоязычества, каждое из которых фиксирует некоторую важную характеристику его генезиса, сущности или типологии.

В различных сферах человеческого бытия неоязычество репрезентирует себя по-разному. Прежде всего, следует говорить о религиозной сфере, где язычество (и неоязычество) впервые конституируется и получает свое наименование. В целом в области религиозного неоязычества конкретизируется через политеистическую мировоззренческую установку и связанную с ней пантеистическую идею. В совокупности эти и подобные им воззрения, не выдерживающие критериев ортодоксального монотеизма, могут быть обозначены как «нетеистическая религиозность»². Основными чертами ее являются отсутствие единого учения, репрезентирующего традицию в целостном виде, инструментальное понимание сакрального, тотализация традиции, невозможность перехода в другую религию и проч. Исследователи констатируют расширение в мировой и европейской культуре в целом и в белорусской в частности неорелигиозной ориентации и увеличение числа неокультов языческой направленности. При этом особенностью обозначенных процессов является не только их собственно религиозная, но и достаточно четкая политическая и общественная ориентация³. Неоязыческие объединения и движения зачастую не просто реконструируют языческие традиции и обряды прошлого, но претендуют на создание весьма неоднозначных альтернативных мировоззренческих и идеологических проектов по переустройству социума, как правило характеризующихся псевдонаучным и псевдорелигиозным содержанием, деструктивной направленностью, националистической и расистской тональностью. В условиях усиливающейся глобализации, общемировой кризисной напряженности, когда в Беларуси окончательно концептуально не оформлены идеологические государственные программы, подобные проекты несут реальную опасность дестабилизации белорусского общества и радикализации определенных политических сил, как это демонстрирует опыт ряда европейских стран⁴.

² Религия, магия, миф: современные философские исследования / под ред. В.Н. Поруса. М., 1997. С. 263.

³ См., напр.: Кутузова Н.А. Политико-религиозные доктрины неокультов // Прокошина Е.С., Кутузова Н.А., Короткая Т.П. и др. Неокульты: идеология и практика; Neopaganstwo: nowe czasy – stare idee. Poznań, 2001; Шнирельман А., Штерин М. Новые религиозные движения в России 1990-х годов // Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России / общ. ред. К. Каарийнен, Д. Фурман. М.; СПб., 2000.

⁴ См., напр.: Náboženské smery na prelome tisícročí – Eschatologické vizier: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví; Modern paganism in world cultures: comparative perspectives / ed. by M. Strmiska; Кутузова Н.А. Политико-

В философском дискурсе неоязычество коррелирует с концептуальными построениями, исходящими из идеи органицизма как установки на утверждение онтологической укорененности сущего и его изначально биоморфного характера⁵. Современная философская рефлексия все чаще обнаруживает постоянно нарастающие неоязыческие мотивы и явное смещение акцентов в трактовке рациональности. Среди наиболее репрезентативных и показательных в этом отношении можно назвать концептуальные проекты «рекультивации архаики»⁶ и «новой метафизики»⁷. Так, в «новой метафизике», заявленной в качестве гуманитарной парадигмы философствования XXI в., неоязычество определяется как общая траектория эволюции философского дискурса последних двух столетий, направленная от онтологии к гносеологии и далее через аксиологию и культурологию к персонологии⁸. Иными словами, «неоязычески размерная» философия современности претендует на интимизированное, личностно ориентированное и персоналистически окрашенное понимание бытия и взаимоотношений человека с ним.

В политической области неоязыческая специфика достаточно очевидно эксплицирована в консервативной (традиционалистской) идеологии как фундаментальная «тенденция к сохранению старых образцов, вегетативных способов жизни, признаваемых всеобщими и универсальными»⁹. Основоположениями последней, аккумулируемыми в так называемой метаполитике¹⁰, выступают принципы традиционализма, элитарности (императив аристократии как «элиты характеров», по А. Бенуа) и социоприродного синкретизма, или органицизма.

Неоязычество следует понимать, прежде всего, в качестве инвариантной культурной формы, чреватой болезненными потрясениями и деструктивными энергиями и в то же время аккумулирующей новые, созидательные смыслы и ценности. В

религиозные доктрины неоекульт // Прокошина Е.С., Кутузова Н.А., Короткая Т.П. и др. Неоекульты: идеология и практика; Гурко А.В. Новые религии в Республике Беларусь: генезис, эволюция, последователи. Мн., 2006; Шнирельман В. Изобретение религии: Неоязычество на просторах Евразии // <http://www.religio.ru/relisoc/postsovspace/32.html>

⁵ Если историческое язычество отождествляло человека с природным естеством или определенными его фрагментами (фетишизм, анимизм как проявления подобной самоидентификации), то современную культуру отличает, также безусловно языческое по своему характеру, формирующееся экоразмерное мышление, нацеливающее человеческое сообщество на преодоление каких-либо принципиальных различий между ним и целостным биосферным комплексом. Смена антропоцентрической (антропоморфной) установки на биосфероцентрическую (биоморфную) свидетельствует о парадигмальном сдвиге, ведущем к воспроизводству архаических ментальных структур.

⁶ См.: Савчук В.В. Кровь и культура. СПб., 1995.

⁷ См.: Перспективы метафизики: Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков / под общ. ред. Г.Л. Тульчинского, М.С. Уварова. СПб., 2000.

⁸ См. там же. С. 408.

⁹ Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 593.

¹⁰ «Метаполитика является попыткой снова связывать политическое и религиозное друг с другом, чтобы специфические ценности индоевропейского мировоззрения смогли влиять снова всесторонне, на политическую сферу. Метаполитика является глубинным возвращением к политическому в культурном... Мировоззренческие и культурные споры в Европе больше не противопоставляют только левых и правых, а наоборот – противопоставляют библеизм неоязычеству, космополитизм тождеству, Америку Европе» (Кребс П. Борьба и стратегия новой культуры // <http://narratif.narod.ru/krebs02.htm>).

современной ситуации тотальной проблематизации статуса уникальности и самодостаточности каких бы то ни было духовных образований не приходится утверждать исключительно исторический (в смысле кратковременный) характер этого феномена. Скорее, следует идентифицировать его как одно из проявлений глубинной и сквозной для всей культуры тенденции, противостоящей другой (и ее уравнивающей), не менее фундаментальной и сориентированной на критическое переосмысление и преодоление наличного *status quo*. «Архаическое сознание и архаический интеллект, – считает А.И. Субетто, – это не только характеристика предшествующих этапов истории и антропогенеза человечества, но и неотъемлемый компонент интеллектоонтогенеза, “морфологии” современного сознания человека и общественного интеллекта. В периоды кризисов, ломки сложившихся стереотипов архаический компонент общественного интеллекта ... выполняет терапевтическую функцию, представляет собой мобилизацию “древних форм” освоения разнообразия бытия человеком через ассоциативно-аналоговые механизмы, метафоризацию и мифологизацию интеллекта»¹¹. Речь идет, таким образом, о специфической настроенности культурной динамики на консервацию традиции как фундаментального механизма аккумуляции, воспроизводства устоявшихся и продуцирования новационных программ жизнедеятельности.

В отличие от критично-прогрессистской тенденции, ориентирующей культурное развитие в своем пределе на радикализацию поведенческих моделей и прерывистый характер социодинамики, данная альтернатива утверждает ценность всего апробированного и адаптированного к повседневной жизненной ситуации. Как отмечал К. Манхейм, «история все более развивается через взаимодействие таких целостных тенденций и движений, из которых одни “прогрессивны” и форсируют общественные изменения, в то время как другие “реакционны” и сдерживают их»¹². Следовательно, неоязычество может быть квалифицировано как одно из проявлений «сдерживающих» общественную гипердинамику тенденций.

Многочисленные отечественные и зарубежные исследования системы наработанных в современной гуманитаристике определений неоязычества и его вариаций различаются как по направлениям анализа, так и по используемым методологическим стратегиям. Именно в силу такой мультивекторности изучения до сих пор затруднительно достаточно четко зафиксировать сущность этого явления, классифицировать его ключевые характеристики и основные закономерности функционирования. Термин «неоязычество» в современной науке употребляется и определяется в трех основных методологических транскрипциях – религиозоведческой, политологической и культурфилософской. Среди основных интерпретаций, предложенных в рамках этих дисциплинарных парадигм, на наш взгляд, наиболее аргументированы и разработаны следующие.

Как тип религиозности неоязычество отождествляется с одной из форм нетрадиционной и постатеистической религии. В рамках этой позиции утверждается, что

¹¹ Субетто А.И. Введение в неклассическое человековедение. СПб.; Кострома, 2000. С. 31.

¹² Манхейм К. Диагноз нашего времени. С. 598.

нетрадиционные религии, получившие широкое распространение в последней трети XX в. в западном мире и на постсоветском пространстве, представляют собой типологическое социальное явление, многократно наблюдавшееся в истории. Их особая активность проявляется в эпохи кризиса и общественных потрясений, в переломные периоды истории, связанные с глубокими изменениями экономики и быта, политических настроений, общего мироощущения человека. То, что является на свет в «постатеистическом» обществе, какую бы религиозную окраску оно ни принимало, есть возвращение к язычеству, т.е. обожествлению природного и общественного мира: «Вера в Бога – лишь предлог для веры в божественность множества разных вещей, в диковинности и нелепости которых сектанты словно соревнуются друг с другом. Кто верит в святость крови, кто – в святость пустоты, кто – в святость пищи, стекла, песчинок... Перед нами новое язычество, которое освящает буквально каждый предмет, не очень-то считаясь с разделением на чистое и грязное, высокое и низкое. По сути, этот “прогресс” означал бы не что иное, как историческую регрессию от марксистского к фейербаховскому атеизму с его обожествлением земной действительности и межчеловеческого братства по принципу “человек человеку – Бог”»¹³. В этом случае неоязычество может быть определено, например, как фундаменталистское движение, имеющее редукционистско-природный, магический характер.

Иными словами, распространение неоязычества свидетельствует о сложном, диалектическом изменении бытующей религиозности. При этом речь идет не только о возрождении архаических верований, но и о решении с их помощью современных задач: идейной консолидации этносов, обретения своей культурно-исторической идентичности и социально-политической независимости¹⁴. Так, по мнению белорусского исследователя А.В. Гурко, неоязычество можно определить как новые религии, сконструированные на основе политеистических верований в целях поиска новой этнической идентичности и (или) для разработки новой идеологической системы¹⁵.

Неоязычество в качестве *фактора современной политики* определяется как стратегия ремифологизации социального опыта в ситуации экспансии западной культуры и тотальной вестернизации. С этой точки зрения неоязычество есть один из дискурсов глобализации, характеризующийся изобретением нового вида культурного национализма, отвечающего условиям постнационализма, или этнонационализма. В условиях модернизации, которая значительно нивелирует и деэтнизирует материальную среду, национальная специфика смещается в сферу духовного. В этих обстоятельствах национализм ищет свою опору именно в духовности, и именно ею он пытается легитимизировать свои претензии во всех других сферах, прежде всего в политической, социальной и культурной¹⁶. Под духовностью же, как правило, понимается (хотя и ошибочно)

¹³ Шнейдер Г. От атеизма к язычеству // [Дер философиие глаубе (Мюнхен). 1987. № 8. С. 74.] http://ftp.bspu.unibel.by/pub/Entertain/texts/new_sects/ns.prl3.html

¹⁴ См.: Балагушкин Е.Г. Нетрадиционные религии в современной России: морфологический анализ. М., 1999.

¹⁵ См.: Гурко А.В. Новые религии в Республике Беларусь: генезис, эволюция, последователи. С. 44.

¹⁶ См.: Шнирельман В. Изобретение религии: Неоязычество на просторах Евразии // <http://www.religio.ru/reliisoc/postsovspace/32.html>

исключительно религия. Тем самым в поисках своей уникальной идентичности национализм, если он стремится быть последовательным, неизбежно должен порвать с мировыми религиями в пользу религии национальной. А это, в свою очередь, ведет либо к попыткам национализировать мировую религию, либо к поискам языческих корней и формированию общенациональной религии на основе язычества. В связи с этим можно утверждать, считает В. Прибыловский, что «неоязычество – самая политизированная квазирелигия. Чем и интересна. Русское неоязычество можно определить как мифологизированную форму расовой, этнической и религиозной ксенофобии»¹⁷.

Как инвариантный культурный феномен неоязычество идентифицируется с комплексом специфических новокультурных феноменов, пронизанных неоромантическими идеями мифологического характера. По мнению белорусского этнокультуролога А. Дерманта, неоязычество можно определить как тип новой духовно-мировоззренческой ориентации эпохи постмодернизма, постиндустриальной и информационной цивилизации, поэтому «... паганства можна ўважаць за пэўны тып духоўна-светагледнай арыентацыі, досыць шырокім і шматаблічным рухам, парадыгму пошуку новага кшталту свядомасці і “Вялікага Стылю” жыцця, які быў бы адэкватны для сённяшняга ўзроўня постіндустрыяльнай і інфармацыйнай цывілізацыі, для эпохі постмадэрнасці, як імкненне да культурнай мінуўшчыны (традыцыі) ды выяўленне ў ім “пачатковага” гуманістычнага, духоўнага светаўспрымання і светаразумнення»¹⁸.

К так понимаемому неоязычеству можно отнести, например, оформление славянских боевых искусств (в том числе «ратоборства», как некоего идентификационного признака этого движения). Наиболее известное современное неоязыческое движение данного направления – комплекс славяно-горицкой борьбы, основанный на другом ритме боевых движений и ином мировоззренческом комплексе, чем восточные единоборства¹⁹. Еще одно яркое проявление тенденции – феномен военно-исторических клубов или организаций, занимающихся реконструкцией воинских обычаев и формы различных эпох. Одним из факторов, способствующих привлечению людей к движению, стало появление русского фэнтези – направления популярной фантастики, своего рода сказок, но построенных на языческом мировоззрении²⁰.

Культурфилософская рефлексия фиксирует преимущественно «городской» характер неоязычества, поскольку оно возникло и развивается в городах, а современные язычники являются носителями именно городского менталитета. В этом смысле неоязычество – «общенациональная религия, искусственно создаваемая городской интеллигенцией из фрагментов древних локальных верований и обрядов с целью “возрождения национальной духовности”». Фактически же речь идет не о возрождении, а о конструировании идеологической основы для новой социально-

¹⁷ Прибыловский В. Русское язычество – квазирелигия национализма и ксенофобии // Диа-Логос: Религия и общество: 1998–1999 (альманах). М., 1999 (http://www.religio.ru/reli_soc/27.html).

¹⁸ Дермант А. Паганскае адраджэнне на Беларусі // [Belintellectuals: Интеллектуальное сообщество Беларуси] <http://old.belintellectuals.eu/discussions/?id=210>

¹⁹ См.: Белов А.К. Славяно-горицкая борьба: изначальное. М., 1992.

²⁰ См.: Березин В. Фэнтези // Октябрь. 2001. № 6.

политической общности, более соответствующей условиям модернизации»²¹. При этом своими союзниками неоязычество имеет представителей ряда городских субкультур – феминизма, экологизма, субкультуры сексуальных меньшинств.

В своем мировоззренческо-функциональном аспекте современный неоязыческий миф становится, помимо прочего, одним из главных орудий антитоталитарной борьбы. Таким образом, хотя сами неоязычники стремятся возродить «традиционные языческие ценности» и с их помощью противостоять современной бездуховной массовой культуре, на самом деле «неоязыческий проект» является частью этой культуры, всего лишь одним из возможных «языков» описания реальности, и с этой точки зрения нет особой разницы между культурным значением язычества или иной религии (или идеологии). При этом политические предпочтения, религиозные верования, экологическая направленность неоязычества являются вторичными по отношению к системе координат, заданной современной культурой²².

Как видим, несмотря на многочисленные и достаточно глубокие исследования данного явления, проблема определения неоязычества с целью экспликации его целостной модели на концептуальном уровне остается по-прежнему не решенной. Представляется очевидным, что наиболее эффективной методологической стратегией в определении и изучении неоязычества как интегрального духовного феномена современной культуры является междисциплинарный подход, учитывающий совокупность различных направлений современной гуманитаристики при доминирующей роли философской рефлексии. Реконструкция концептуальной модели неоязычества возможна с учетом основных представленных в современном гуманитарном знании исследовательских парадигм, на основе которых может быть предложена новая версия системной интерпретации анализируемого феномена. Поэтому в оптимальном определении неоязычества необходима фиксация эксплицированных и изученных его характеристик, а именно: единство теоретического (духовно-мировоззренческого) и практического (ритуально-поведенческого) аспектов; наличие у теоретиков и методологов неоязыческого мировоззрения тенденции к фальсификации исторического материала и псевдонаучным построениям; многоаспектность неоязычества по мировоззренческим установкам – от собственно религиозных (псевдорелигиозных) и фольклорно-этнических до историко-культурных и общественно-политических (экологических, феминистских, политико-идеологических и др.); контркультурный характер неоязыческого мировоззрения; ангажированность неоязыческих тенденций идеологическими

²¹ Шнирельман В.А. Неоязычество и национализм (восточноевропейский аспект) // http://www.kolhida.ru/index.php3?path=_etnography/arts/&source=05

²² См.: Рыжов Ю.В. *Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве*. М., 2006. С. 332.

установками и интересами²³; атрибутивность неоязычества как культурного феномена ситуации социальной транзитивности и глобализации²⁴.

С учетом сказанного может быть предложена следующая дефиниция неоязычества как интегрального социокультурного феномена. *Неоязычество – это теория и практика реконструкции и использования архаических (аутентичных или сфальсифицированных) мировоззренческих схем и поведенческих моделей с целью обоснования и реализации альтернативных (религиозно-философских, фольклорно-этнических, историко-культурных, общественно-политических) и, как правило, контркультурных программ мышления и деятельности в ситуации социокультурной транзитивности и глобализации.*

В предложенном определении, на наш взгляд, учитываются основные инвариантные параметры неоязыческих тенденций и феноменов, имеющих место в религиозной, политической, философско-теоретической, общекультурной сферах. Это, например, интенсификация их становления и динамики в условиях процессов глобализации и транзитивности, альтернативный (контркультурный) характер по отношению к доминирующему и общезначимому социокультурному мэйн-стриму, одновременное функционирование в режиме как теоретического самообоснования, так и практического манифестирования в соответствующих сегментах социума и др.

Таким образом, в условиях современного цивилизационного сдвига очевиден специфический «неоязыческий поворот» в культуре и соответственно возрастающий интерес к проблеме неоязычества через актуализацию вопросов реанимации архаических пластов духовности и конституирования на их основе новых ментальных феноменов, мировоззренческих схем, религиозных новообразований и идеологических концептов. При этом важность углубления исследований в данной области определяется не в последнюю очередь нарастанием социокультурной и политико-идеологической напряженности в глобализирующемся мире и активизацией на этой основе различного рода религиозного и политического экстремизма, зачастую апеллирующего к языческим представлениям и стереотипам. Адекватное их понимание и изучение является важнейшим фактором прогнозирования динамики неоязыческих тенденций и выработки оптимальных программ по их мониторингу и возможной нейтрализации.

© Михеева И.Б., 2011

²³ Так, например, националистическое течение российского неоязычества включает религиозные и политические организации, имеющие синкретическое, квазиэтническое, политеистическое мировоззрение с идеологией национализма. К первым, религиозным относятся, например, общины Союза Славянских общин и Древлеправославная церковь Инглингов, ко вторым, политическим, – организации от националистических неоязыческих партий (Партия Духовного ведического социализма) до отдельных группировок скинхедов (см. подробнее: *Дорошенко М.* Славянское неоязычество // <http://material-russia.ru/slavyanskoe-neoyazychestvo-marianna-doroshenko/>).

²⁴ Обычно считается, что «глобализация может привести к религиозному космополитизму, а то и к формированию некой “глобальной религии”, на роль которой претендовало и претендует довольно много новых религиозных движений. Но связанная с процессами глобализации унификация и стандартизация жизни, напротив, часто вызывают стремление к индивидуализации и подчеркиванию личностной и культурной уникальности» (*Рыжов Ю.В.* Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве. С. 274).

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ЭКСПЛИКАЦИЯ ПОНЯТИЯ «ДУХОВНОСТЬ»

Философская рефлексия сталкивается с определенными трудностями, пытаясь с помощью логического категориального аппарата схватить суть таких многозначных и хрупких феноменов, как духовный опыт, духовное и т.п.

При попытке привести к более или менее ясному основанию значение понятия «духовный опыт» мы сталкиваемся с достаточно сложной идейной конструкцией. Словарь русского языка С.И. Ожегова определяет слово «опыт» прежде всего как совокупность практически усвоенных знаний, навыков, умения, а также как отражение в сознании людей законов объективного мира. Философия понимает опыт как совокупность накопленных знаний и общественной практики. Философия Нового времени (Декарт) проводила резкую грань между материей и сознанием, сферой мыслимого и сферой опытного. В последдекартовской традиции можно говорить об объективном опыте, т.е. об опыте, который основан на наших органах чувств и благодаря которому мы получаем знание о внешнем мире, а также о субъективном опыте, т.е. опыте нашего ума или нашего воображения. Каков же статус духовного опыта и что мы вкладываем в понятие духовного? Первоначально понятие «дух» в европейской традиции имело физический смысл: в греч. *ρηνιτα* – эфир, тонкая субстанция, огонь. Второе значение – *νοиς* (греч.) – разум. В греческой философии именно это второе значение слова со временем становится основным: *νοиς* понимается как разум, логос, т.е. дух здесь по преимуществу выступает в качестве интеллектуального начала. В некоторых направлениях греческой философии удерживается и более материальное понимание духа: дух связывается с его вещественными характеристиками, происходит переплетение двух исходных понятий духа – *νοиς* и *ρηνιτα*.

Тем не менее, основополагающее значение духовного как такового связано в европейской культуре с христианской традицией, которая трактует духовное как Божественное, противопоставляя его в определенной степени материальному. В христианской традиции человек трактуется не в двух ракурсах, как в Античности, т.е. как тело и душа, но как тело, душа и дух. Здесь дух означает причастность к Божественному посредством веры, открытость человека Богу¹.

¹ См.: Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней: Античность и Средневековье. СПб., 2001. С. 373.

Можно сказать, что в христианской традиции произошло открытие человеческой духовности, т.е. свободы, историчности и индивидуальности человека. Дух здесь в полном смысле этого слова проявляется в полной мере «по ту сторону реальности». Дух – это и есть Бог. Утверждая бессмертие души, христианство допускает реальность трансцендентного мира и одновременно с этим бессмертие и бесконечность человека.

В христианстве произошло переосмысление понятия *дух*. Евангельское понимание опирается на библейскую традицию: в Ветхом Завете дух – *rouakh* – дар жизни, полученный от Бога. В Евангелиях дух есть Святой Дух, именно он есть дар Божий: благодаря Духу человек становится христианином. В христианстве Дух понимается как Божественная благодать, Божественная энергия.

Христианство принесло новое понимание взаимоотношений человека и Бога и одновременно новое понимание человека, его духовности. Те качества, которые приписывались раньше только Богу, переносятся теперь и на человека, что приводит к уяснению безусловного значения земной человеческой личности. Христос приблизил Бога к человеку тем, что сам стал человеком. Внутренний трагизм, присущий жизни маленького человека, присущ отныне и Богу, поскольку Бог разделит судьбу своего творения: Он пожертвовал Собой для человека и для мира. Благодаря трагичности Бога открывается смысл бытия, соизмеримый с человеком, – страдания освящаются благодаря страданиям Бого-Человека.

Типичным, характерным для христианства является представление о ничтожестве и слабости человека (его бездуховности) в отрыве от Бога, утверждение о том, что обрести себя (и духовные характеристики) человек может, лишь обратившись от мира к Богу. Внутренний мир человека предстает как сопряжение двух начал: Божественного, выбор которого требует особой направленности воли, и начала распада и хаоса, которые можно преодолеть лишь молитвой, обращенностью к Богу. Подлинно духовный человек – это подвижник веры, монах, который занимается духовным совершенствованием. Однако духовное подвижничество – удел немногих. Тем не менее, каждый верующий человек в качестве предела своего духовного совершенствования должен видеть его перед своим мысленным взором.

В греческой философии *дух* понимается прежде всего как разум, идеальная основа мира. В европейской философской традиции сохраняется по преимуществу данное понимание, духовное же понимается как *нус*, *разум*, *интеллект*. Однако эти идеи в той или иной мере оказываются связанными с христианским идейным комплексом. Возникновение и развитие христианства и распространение христианских идей привело к своеобразной духовной революции. С этого времени стало невозможным элиминировать тот новый идейный пласт, который христианство привносит в культуру. Проблемное поле философии, культуры в целом определяется новыми смысловыми коннотациями, зачастую радикально переворачивающими их первоначальное античное значение и смысл. Фактически сама философская рефлексия после возникновения христианства и ассимиляции его идей не может выйти за пределы христианства, которое задает новый духовный горизонт философскому дискурсу.

В истории философии можно фиксировать три основные установки, в которых философская рефлексия решала основную проблему нового синтеза веры и знания. Первая установка нацелена на синтез веры и знания, она представлена различными вариантами христианской философии. Вторая установка стремится к противопоставлению веры и знания, пытается найти критерии автономии этих сфер. И наконец, третья установка стремится отвергнуть веру, философствовать вне веры.

Эти установки в процессе развития европейской культуры претерпели значительную эволюцию. Философия Средних веков – прежде всего патристика и схоластика – задали вектор развития новому смысловому образованию – христианской философии. Эпоха Нового времени во главу угла поставила разум, научную рациональность. Философы Нового времени (Декарт, Лейбниц, Спиноза) считали, что в разуме находятся начала познания, которые не нуждаются в дополнительном обосновании. Они являются достоверными и могут сами служить основой для обоснования других знаний. Разум становится всеобъемлющим принципом. Вера доминирует в разуме; разум понимается как основной принцип, универсальная способность человека и человечества. Именно поэтому, по мнению Декарта, в каждом человеке можно пробудить способность видеть мир в естественном свете разума.

У Гегеля дух стал основным понятием. Трактовка этого понятия у Гегеля как идеи, системы понятий во многом воспроизводит традицию *нус* греческой философии: здесь дух понимается рационалистически – как *разум*, *ratio*. Гегель выявил диалектический характер развития разума. Гегелевская диалектика раскрывает развитие и становление разума. Гегель стремился выявить, в какой мере предмет соответствует своему понятию, поэтому центральная категория философии Гегеля – категория духа – раскрывает себя через человеческую деятельность и сознание. Гегель перенес проблему разума в область объективной логики. Разум выявляется через логику развития культуры. Разумность выступает у философов Нового времени как выражение активности и свободы человека.

В философии XX в. можно выделить различные интерпретации *духа*, в частности можно отметить направление, которое связывает дух с ценностью (Виндельбанд, Риккерт, Дильтей). Понятие ценности приобретает важнейшее значение в гуманитарном познании, в осмыслении истории, культуры. В экзистенциалистской философии основной является проблема подлинного и неподлинного существования, проблема бытия.

Интересна постановка проблемы духа у русского философа-экзистенциалиста Н.А. Бердяева. В своей сущности философия, по мнению Бердяева, должна быть выражением духовного мистического опыта. Поэтому свою философскую позицию Бердяев определял чаще всего как «философию духа». Н.А. Бердяев старался раскрыть и понять прежде всего смысл истории, индивидуальной человеческой судьбы. Бердяев подчеркивал, что философ и его творчество всегда предполагают разлад с нормой, традицией. Философия, по его мнению, должна отрешиться от установки на выяснение начал и потенций, уже заложенных в мире; она должна стать творчеством нового. «Моя тема была, – отмечал Бердяев, – возможен и как возможен переход от символического творчества продуктов культуры к реалистиче-

скому творчеству преображенной жизни, нового неба и новой земли... Я знаю, что постановка этой темы может производить впечатление требования чуда. Можно ли перейти от творчества совершенных произведений к творчеству совершенной жизни? Творчество не нужно тут понимать как моральное совершенствование. В этом не было бы ничего нового. Старое христианское сознание всегда колебалось между аскетическим, мировраждебным сознанием и сознанием, оправдывающим творчество культуры в этом мире и освящающим формы общества. Но для меня шла речь о чем-то третьем, *о реальном изменении этого мира*»² (курсив наш. – Т.К.).

Выдвигаемая проблема требовала пристального внимания к художественному творчеству – художника, писателя, композитора: в них творчество проявляет себя в «чистом» виде, а непосредственно в философии удельный вес «художественности», или публицистичности, понимается как единственно способный выразить глубину и насыщенность внутреннего опыта личности. Понимание Бердяевым философии как творчества, как теургии, преображающей человека и мир, восходит своими корнями к русскому символизму начала века. Сама эта идея была связана с той ролью, которая отводилась в этих учениях искусству.

Природное, космическое, Бердяев считает вторичным, объективацией духа, его падением в природное, космическое. В своей философии Бердяев исходит из противоположности духа и природы. Дух, по Бердяеву, – это жизнь, свобода, творчество; природа – объект, вещь, необходимость. Направленность «духа», или духовного экзистенциального субъекта, определяет ориентацию человека в мире; духовная установка человека представляет собой обращенность человеческого духа, свободы человека к истории, бытию, Богу. Духовность выражает жизненную позицию человека, поэтому в ее характеристики входят категории и гносеологии, и этики, и религии.

Материальное, вещное бытие философ трактует как объективацию духа, его падение. У Бердяева речь не идет об ориентации человека перед лицом объективной реальности. У Бердяева не объект определяет сознание человека, а именно само бытие, его смысл и истинность раскрываются благодаря своеобразному духовному импульсу, благодаря раскрытию в человеке его духовного начала. Но вместе с тем, раскрывая это духовное начало в себе, человек не только меняется сам, он одновременно меняет и мир. «Духовная жизнь совсем не есть реальность, существующая наряду с действительностью физической и психической, с действительностью природного мира, – она вбирает в себя всю действительность, сознавая, что вся действительность есть лишь ее символизация, лишь отображение ее состояний, ее внутренних событий, ее пути... Все внешнее есть лишь знак внутреннего»³. По мнению Бердяева, человек является предпосылкой всякого философствования, как творящий и властвующий над миром, а не послушающийся миру.

Духовное у философа содержит такие характеристики, как «мышление», «познание», «вера», «творчество». Важнейшим качеством духовного является вера, ибо,

² Бердяев Н.А. Самопознание: (опыт философской автобиографии). М., 1990. С. 201.

³ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 32.

в сущности, только верующая личность может быть по-настоящему духовной. Важное значение для понимания трактовки духовного в философии Бердяева имеет его трактовка трансцендентного и имманентного. Интерпретация этих понятий не имеет у него ничего общего с первоначальным смыслом, вложенным в них Кантом. По Бердяеву, трансцендентное как подлинное принадлежит человеческому существованию. Достижение его происходит имманентно, трансцендентное достигается через внутреннее самоуглубление человека. Именно через самоуглубление происходит раскрытие и обнаружение в себе метаисторического, Божественного. «Существует духовный опыт трансцендентного и трансцендирования в человеке... Но опыт трансцендентного и трансцендирования есть внутренний, духовный опыт, и в этом смысле его можно назвать имманентным... Трансцендентное приходит к человеку не извне, а изнутри, из глубины»⁴.

По мнению Бердяева, именно через трансцендирование открывается горизонт специфически человеческого бытия, его смысл, сфера подлинного существования. Подлинная философия не должна, утверждал он, опираться на «отвлеченный разум», оперирующий понятиями; она возможна только при опоре на дух и духовный опыт. В духовном опыте человек раскрывает глубинные основы своего существования, раскрывает свободу, Бога, вечность. Этот опыт свидетельствует о выборе человеком особой суммарной жизненной позиции, об уходе человека от внешнего, рационально упорядоченного мира к миру духовному, принципиально разомкнутому, атрибутивной характеристикой которого является свобода. Человек, по Бердяеву, есть микрокосм: он содержит в себе весь мир – от камня до Божества. Бердяев расширил сферу духа, он универсализировал человека, сводя мир к человеку-микрокосму, а потому и говорил о духовной революции: от человека, его сознания, его духа, зависит, по Бердяеву, состояние мира, общества, космоса.

Современная социокультурная ситуация характеризуется сложностью, ускоренным ритмом жизни, новыми вызовами и угрозами обществу.

В рамках современного постнеклассического способа философствования упор делается на индивидуальный, переживаемый образ мира. Современная философская рефлексия описывает этот образ с помощью различных дискурсов религиозных и философских практик. В современном сознании наблюдается ослабление связей с метафизикой, высшими духовными ценностями. Происходит забвение «метафизического» удивления перед тайной бытия, забвение духовной сути человека. Человек понимается как вещь в ряду других вещей. Разрыв связи с духовными основами жизни приводит к формированию у современного человека «вероятностной» моральной позиции: поведение индивида зачастую ситуативно, важнейшим является достижение успеха как такового. Моральные критерии оценки деятельности и поступков человека зачастую исключаются.

Противостоять подобным негативным тенденциям можно, опираясь в процессе воспитания и образования на духовные, нравственные ценности, раскрывая

⁴ Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 279.

духовно-нравственные основания личности и культуры в целом. Очевидно, что для преодоления негативных моментов, обозначившихся в современной культуре, необходима новая духовность, которая должна рассматривать не только социальную жизнь, но и жизнь космоса в целом с точки зрения высших духовных ценностей, с позиции признания уникальности и неповторимости каждого человека. Необходимо формирование подлинно человеческих отношений между людьми, в основе которых должны лежать не голый расчет, выгода, а подлинно человеческие отношения, которые признают уникальность и неповторимость каждого человека.

Важнейшее значение в духовно-нравственном становлении человека и формировании подлинно человеческих отношений имеет любовь. В данном случае речь не идет о любви в чувственном, эмоционально-психологическом плане, а, скорее, в плане философском, метафизическом. *Любовь особым образом связана со смертью.* В самом общем виде можно сказать, что в опыте любви происходит умирание той самости, того человека, который замкнут на себе, самодостаточен, атомарен. Умирает та сущность, поведение и характеристики которой с позиции духовного опыта кажутся узкими, ограниченными и в конце концов неприемлемыми. По-другому это можно выразить следующим образом: через опыт любви и благодаря опыту любви другой, любимый становится частью Я; рождается новая личность, связанная духовно с другими (другим). Человек, переживший опыт любви, выходит за пределы «вещного» мира, обретает специфически человеческие духовные качества. Опыт любви близок опыту мистическому: человек умирает для «этой жизни», чтобы возродиться в новом качестве. Можно сказать по-другому: в опыте любви границы души человека раздвигаются. Происходит специфическая духовная диалектика «потери – обретения»: теряется эгоистичная, замкнутая на себе самость; обретается духовный горизонт, единство с другим (другими).

Именно благодаря любви возможно отношение к миру и другим людям как к ближнему. Благодаря любви к другим людям, своей земле, природе человек начинает ощущать внутреннюю глубокую связь с другими людьми, родиной. Он переживает чувство родственности, внутренней глубокой связи с миром, вовлеченность, включенность в этот мир. Любовь дает возможность выхода к подлинной духовной реальности, поскольку мы становимся внутренне связаны с миром и другими людьми. Это формирует чувство подлинной ответственности человека: «свой» родственный мир и «свои» другие люди не могут рассматриваться как вещи, они уникальны, неповторимы.

В опыте любви происходит выход, трансцендирование к другому как к личности. Другой становится опорой. Здесь нет подчинения другому, здесь происходит открытие другого как равного, самоценного, обладающего собственным бытием. Здесь нет захвата, подчинения; здесь открывается другая личность, как имеющая ценность и значимость в своем собственном бытии. Точно так же и окружающий мир становится благодаря этому опыту моим миром, но миром, который имеет свою самоценность, он не противостоит мне как чуждый, он является родственным, родным. Таким образом мы ощущаем свою родственность миру и другим людям, или, если вспомнить французского персоналиста Э. Мунье, свою вовлеченность в этот мир и других людей. Каждый человек имеет цель в себе и в то же время во всех.

Говоря о духовном опыте, мы говорим об определенной жизненной позиции человека, поэтому в его характеристику входят категории и гносеологии, и этики, и религии. Духовный опыт всегда имеет ценностную основу. Благодаря духовному опыту человек получает возможность обратиться к предельным метафизическим проблемам – что есть человек, что есть бытие, какова истинная основа реальности, что есть благо, красота, истина. Человек живет как бы в двух мирах, двух проекциях своего бытия – в мире физической и социальной данности и в мире духовном, ценностно-окрашенном. Понять суть и значение человека как особой метафизической реальности можно лишь тогда, когда мы понимаем, что существует реальная глубинная основа – духовная основа – человека и мира. Признание существования этой духовной основы дает возможность рассматривать мир не как простой конгломерат предметов, фактов, событий; оно дает возможность понять и осмыслить развитие мира и жизнь человека как имеющие смысл.

Однако это осознание возможно благодаря внутренней духовной работе человека. Через собственный духовный опыт человек приходит к пониманию того, что есть некая глубинная реальность, особое духовное измерение бытия, которое является основой смысла. Эта реальность дает основание ценностному ряду – нравственным, эстетическим ценностям, красоте, благу. Но важно то, что путь к этому измерению бытия лежит через трансцендирование человека в глубь своей души, через самоуглубление и самоосмысление. С одной стороны, открытие этой духовной реальности предполагает нашу устремленность к ее познанию, с другой – это есть ответ на наш поиск. Встреча с духовным предполагает выход из собственной самости, расширяет духовные горизонты человека. Можно сказать, что основной характеристикой личности является ее открытость. Личность возможна лишь с выходом к другому. Однако либо этот другой является высшей ценностью, предстает как духовное, либо человек выбирает другого как низшую ценность, забывает тем самым духовные основания бытия и по существу становится просто вещью в ряду вещей.

Таким образом, дух и материя, дух и природа в разные периоды истории философии наполнялись разным содержанием. В самом общем виде можно сказать, что духовное выражает бытие человека в мире в разных проекциях – это бытие, раскрытое в речи, в дискурсивном разуме, в историчности человека. Важнейшей особенностью духовного является то, что духовное раскрывается благодаря экзистенциально-личностному опыту человека.

© Короткая Т.П., 2011

**ФИЛОСОФСКО-ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС
В КОНТЕКСТЕ СТАНОВЛЕНИЯ
И РАЗВИТИЯ БЕЛОРУССКОЙ
ТЕОЛОГО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ ШКОЛЫ
(конец XX – начало XXI века)**

Белорусская научная школа, занимающаяся компаративными межконфессиональным и межрелигиозными теолого-религиоведческими исследованиями, прошла начиная с 1993 г. процесс становления и формирования. Она вносит значительный вклад в развитие отечественной научной мысли: инициирует исследования в области истории христианства, традиционных конфессий и религий, разрабатывает передовые научно-методологические подходы и методологические концепты в области теологии и религиоведения, академического сектоведения и изучения новых религиозных движений.

Руководителем школы является общепризнанный в национальном масштабе и за рубежом доктор богословия, профессор, митрополит Минский и Слуцкий Филарет (Вахромеев), Патриарший Экзарх всея Беларуси, Председатель Синодальной богословской комиссии Русской Православной Церкви, ректор Государственного учреждения образования «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета, под непосредственным руководством которого было подготовлено и защищено более 20 кандидатских диссертаций по богословским наукам. Кандидаты и доктора богословия и философии, проходившие обучение под руководством митрополита Филарета, работают в ведущих учебных и научных центрах по подготовке богословов и религиоведов как в Беларуси, так и за рубежом (Россия, Украина, Германия, США).

Научная теолого-религиоведческая школа опирается на работу наиболее квалифицированных национальных кадров в области компаративистики, а также на работу высококвалифицированных специалистов и экспертов в области богословия и современного религиоведения из России, Германии, Швейцарии, Италии, США, Австрии, Латвии и т.д. Концепция научной теолого-религиоведческой школы отражена в работе митрополита Филарета «Оценка состояния и перспектив развития современного православного богословия»¹.

¹ *Филарет (Вахромеев), митр. Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси. Богословие добрососедства. Киев, 2002. С. 77–111.*

Начиная с 1994 г. ежегодно проходит международная научная конференция по богословию, религиоведению, религиозной философии «Международные Кирилло-Мефодиевские чтения, посвященные Дням славянской письменности и культуры». На XVI чтениях, которые проводились совместно с Министерством образования и Министерством культуры Республики Беларусь, Учреждением образования «Белорусский государственный университет культуры и искусств», участвовали ученые из стран ближнего и дальнего зарубежья. Совместно с Министерством образования Республики Беларусь, Министерством культуры Республики Беларусь и Национальной академией наук Беларуси регулярно проводятся научные и научно-педагогические конференции, в том числе Свято-Михайловские чтения, Свято-Евфросиньевские педагогические чтения, ежегодные Рождественские чтения в Москве (совместно с Институтом философии Российской академии наук), Минские епархиальные чтения, научные конференции в рамках Международного фестиваля православных песнопений (г. Минск), осуществляется программа Института религиозного диалога и межконфессиональных коммуникаций и Христианского образовательного центра им. свв. Мефодия и Кирилла «Европейские мо-сты» и т.д.

По результатам исследований научной школы издаются «Труды Минской Духовной академии», «Ученые записки факультета теологии», «Кафоликия», монографии, сборники научных статей, в том числе за рубежом (Россия, Украина, Германия).

Научные темы выполняются в рамках научной программы Института теологии «Церковь и общество».

Научно-исследовательская работа студентов сориентирована на научную проблематику школы. Студенты участвуют в научной работе кафедр Института теологии БГУ (в том числе кафедры философско-христианской антропологии, кафедры библеистики и христианского вероучения, кафедры религиоведения), выступают с докладами на философских, теологических и религиоведческих международных конференциях, экуменических межконфессиональных форумах, работают над темами научных исследований в библиотеках и научных центрах России, Франции, Польши, Германии. В 2008 г. на Международной научно-практической конференции Института теологии БГУ на тему «Просвещение, свидетельство и проповедь. Миссия Церкви: история и современность», посвященной 1020-летию крещения Руси, выступило более 60 студентов, магистрантов и аспирантов вузов Беларуси и России². В Минской Духовной академии им. святителя Кирилла Туровского в ноябре 2010 г. состоялся девятый семинар студентов вузов Республики Беларусь на тему: «В начале было Слово (Ин. 1: 1)».

Ответственная и научно обоснованная концепция национальной научной богословской школы в области межконфессиональных отношений направлена на содействие устойчивости межцерковных коммуникаций, укрепление ситуации мира и стабильного развития многоконфессиональной и многонациональной Респу-

² См.: Просвещение, свидетельство и проповедь: Миссия Церкви: история и современность: мат-лы Междунар. науч.-практ. конф., посвящен. 1020-летию крещения Руси (Минск, 15–16 декабря 2008 г.) / под общ. ред. еп. Бобруйского и Быховского Серафима (Белоножко). Мн., 2009.

блики Беларусь, что позитивно влияет на преобладающие консолидирующие тенденции белорусского общества, способствует формированию и развитию основополагающих духовно-нравственных и культурных ценностей белорусского народа.

Философско-теологический дискурс, как новое явление интеллектуальной жизни, выступает неотъемлемой парадигмой и фактором развития науки и культуры в Беларуси. Не навязанный сверху столь привычными ранее административно-командными методами, этот дискурс созрел постепенно и естественно в условиях социокультурной трансформации на всем постсоветском пространстве. В настоящее время философско-теологический дискурс предстает сложившимся интеллектуальным и культурным явлением и характеризуется следующими типологическими особенностями: мировоззренческим статусом, укорененностью современной метафизики в теологическом основании, тенденциями к межконфессиональному, межкультурному и межрелигиозному диалогу, направленностью на рефлекссию, представленную как понятийно-рациональным, так и образно-символическим мышлением. Философско-теологический дискурс в белорусской научной мысли и православной культуре с каждым годом наращивает инновационный потенциал, обогащает содержание унаследованных традиций и просвещает их светом новых ценностей, способствуя устойчивому и динамичному развитию культуры и общества.

Философско-теологический дискурс представляет собой основополагающий элемент единой базовой универсальной интерпретационной модели, позволяющей содержательно представить современную христианскую культуру Беларуси, выявить тенденции развития, а также сущностную специфику последней в исторической ретро- и перспективе. Философско-религиозные парадигмы отражают основополагающие теоретико-мировоззренческие и методологические установки ведущих конфессий Беларуси. В условиях влияния процессов глобализации, для которых характерны постоянные ценностные изменения, а также социально-историческая и культурная динамика, философско-теологический дискурс выступает философско-мировоззренческим фундаментом, определяющим перспективу трансформационных процессов в общественном сознании.

В последнее десятилетие в контексте философско-теологического дискурса все чаще звучит тема диалога науки и религии, науки и теологии. На постсоветском пространстве инициатором диалога Церкви и научной общественности, религии и науки на рубеже XX – начала XXI в. выступила Русская Православная Церковь, а в Беларуси – Белорусская Православная Церковь. Наиболее весомый вклад в разработку данных тем внесли высшие учебные заведения: Свято-Тихоновский Православный гуманитарный университет (Москва), Библийско-Богословский институт им. апостола Андрея (Москва), Институт «Высшая религиозно-философская школа» (Санкт-Петербург), высшие духовные учебные заведения Русской Православной Церкви. В Институте философии Российской академии наук в конце XX в. был организован диалог ведущих философов и богословов, который со стороны Русской Православной Церкви возглавил митрополит Минский и Слуцкий Филарет (Вахромеев). Начиная с 90-х гг. XX в. тема взаимоотношения науки и религии становится традиционной на ежегодных Рождественских чтениях (Москва) и Кирилло-Мефодиевских чтениях (Минск). Вехой в осмыслении результатов и пу-

тей развития этого диалога стала публикация монографий, альманахов, сборников научных статей.

В Беларуси вопросы диалога науки и религии, философско-религиозных проблем естествознания обсуждались на базе высших учебных заведений, включая Институт теологии БГУ и Минскую Духовную академию и семинарию. В феврале 2004 г. в Минске на факультете теологии прошла конференция «Наука и богословие как две онтологические парадигмы» с участием ученых России, Беларуси, Германии. Новый уровень исследования стал возможен после разработки и подписания Программы сотрудничества между Национальной академией наук Беларуси и Белорусской Православной Церковью (2004 г.). Знаменательным событием стали встречи белорусской научной общественности с Патриархом Московским и всея Руси Алексием II (2008 г.) и Патриархом Кириллом (2009 г.).

На регулярной основе проходят встречи Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, с деятелями науки и культуры Республики Беларусь. Начиная с 2000 г. организуются совместные с Белорусским государственным университетом и Национальной академией наук Беларуси конференции, симпозиумы, семинары, «круглые столы» на темы: «Наука и религия», «Философия, религия, наука» и т.д. В мае 2008 г. в рамках ежегодных Кирилло-Мефодиевских чтений прошла Международная конференция Института теологии БГУ «Диалог науки и религии в едином процессе познания мира и человека», в которой приняли участие известные зарубежные, российские и белорусские ученые.

В результате предпринятого философско-теологического диалога стала очевидна необходимость обновления философско-мировоззренческих оснований научного знания конца XX – начала XXI в. Успех диалога во многом зависит и от динамики процессов становления и развития отечественной теолого-религиоведческой школы, интенсивной разработки философско-религиозного знания, разработки темы диалога науки и религии в контексте современной философии и теологии.

Актуальность проблемы взаимодействия науки, философии и теологии выявила широкая дискуссия по вопросу взаимоотношения науки и религии в контексте взаимодействия науки и общества, которая развернулась в декабре 2006 – феврале 2007 г. на основе программной статьи академика А. Рубинова «Наука и общество», опубликованной в одном из популярных белорусских периодических изданий³. В статье была представлена мировоззренческая – по сути, атеистическая, в духе эмпиризма, – позиция, согласно которой нет и не может быть места в науке фактическому присутствию религии. Вместе с тем автор, беспощадно критикуя религиозные заблуждения, суеверия и в целом религиозный (например, монашеский) образ жизни, противоречащий, по его мнению, идеалам прогресса и материалистическим взглядам на развитие современного общества, в целом не подвергал сомнению факт возросшей религиозности белорусского общества, возможность положительного влияния Церкви в духовно-нравственной сфере, плодотворную деятельность ее иерархов на благо белорусского народа. Философская и научная позиция автора

³ См.: Рубинов А. Наука и общество // Советская Белоруссия. 2006. 12 дек. С. 1–2.

статьи может быть охарактеризована как просвещенческо-позитивистская, отражающая материалистическое миропонимание в обсуждении проблем науки, образования, развития общества.

Тема взаимоотношения науки и общества, науки и религии не оставила равнодушными многих представителей научной и религиозной общественности на постсоветском пространстве⁴. В российской прессе подобная дискуссия связана с именем академика Ж. Алфёрова. Следует отметить своевременность подобных публичных дискуссий, о чем свидетельствует широкий круг участников, высокий полемический накал. Широкий масштаб и эффективность диалога отразились в научно-общественном статусе дискуссии, в которой приняли участие как простые белорусские граждане, так и маститые доктора наук, академики. В заключительной части публичных высказываний эмоциональный тон обсуждения проблем был преодолен рациональным подходом, поиском оснований и путей дальнейшего диалога научного и религиозного мировоззрения.

Общенаучные дискуссии, которые имели место в последнее время на постсоветском пространстве, актуальны и для европейской научной общественности: в частности, можно обнаружить преемственность обсуждаемых вопросов в ходе публичного диалога между Ю. Хабермасом и Й. Ратцигером на тему: «Дополнительные моральные основы либерального государства», состоявшегося 19 января 2004 г. в Мюнхене. В связи с этим важно подчеркнуть мировоззренческий статус, фундаментальный характер, а также востребованность философско-теологического осмысления поднимаемых в дискуссиях вопросов. При этом актуальными оказываются этическая и духовно-нравственная составляющие современной метафизики, которая строится на принципах и ценностях гуманизма, альтруизма и этики долга. Это позволяет противостоять современному прагматизму, утилитаризму, эгоцентризму, а также постмодернизму, поскольку последний отрицает наличие каких-либо объективных ценностей.

Следует отметить нарастающую динамику полемики вокруг вопросов взаимодействия науки и религии на рубеже XX–XXI вв. на постсоветском пространстве, участие в дискуссиях таких известных философов, как В.С. Степин, А.В. Ахутин, В.В. Биbihин, А.Н. Красников, С.С. Хоружий, И.В. Лупандин, В. Никитин, протодиакон А. Кураев, А.С. Филоненко и др. Если для советского времени была характерна критика метафизики, то начиная с 90-х гг. XX в. в Беларуси замечен «метафизический» поворот в осмыслении и трактовке гуманитарных и естественнонаучных проблем [митрополит Филарет (Вахромеев), А.И. Вейник, А.И. Осипов, Т.П. Короткая, М.А. Можейко, свящ. Ю. Залоско, Е.Н. Бодров, Н.С. Семенов, В.А. Одиновичко, С.Г. Мовсисян, свящ. С. Лепин, свящ. А. Шимбалеv и др.]. Оживление интереса к метафизике в Восточной Европе отражает схожую тенденцию в мировой науке и культуре, когда в последнее десятилетие XX в. активизировался поиск

⁴ См., напр.: Наука и религия: междисциплинарный и кросскультурный подход: науч. труды / под ред. И.Т. Касавина. М., 2006; XIV Международные Кирилло-Мефодиевские чтения, посвященные Дням славянской письменности и культуры (Минск, 22–24 мая 2008 г.): мат-лы чтений «Диалог науки и религии в едином процессе познания мира и человека» / отв. ред и сост. А.Ю. Бендин. Мн., 2009.

оснований для диалога науки и религии, ставилась перед учеными задача разработки нового языка, проясняющего содержание современных научных и философских концепций, в том числе с позиции теологии. В целом в области эпистемологии современная метафизика пытается вернуться к идеалам классической науки, критикуя современные концепции науки за релятивизм и позитивизм. Метафизика утверждает возможность получения однозначной истины и традиционно понимает науку как сложный и одновременно направленный кумулятивный процесс.

Среди новейших тенденций в метафизике наиболее остро стоит вопрос о расширении содержания этого понятия в философско-теологическом ключе. Метафизика, как ядро философии во всех ее основных составляющих, включает идеи априоризма и трансцендентализма, или, как синоним, Бога. Таким образом, Бог в данной трактовке понимается как крайне абстрактное – априорное и трансцендентальное – начало. Современная религиозная метафизика предпринимает попытки преодоления традиционной, исключительно онтологической проблематики (т.е. аристотелевской трактовки метафизики как «первой философии») и расширяет сферу своих принципов путем вовлечения других областей философии и культуры в целом. Теологической метафизике присуща критика с онтологических позиций современных философских учений: феноменологии, экзистенциализма, материализма. В онтологическом плане метафизика понимается как учение о неизменном и первичном, или учение об основных принципах бытия. При этом бытие отличается от реальности. Оно есть сущность (*essence*).

Как указывает Н. Лобковиц, один из наиболее авторитетных мыслителей в области современной метафизики, грандиозное мыслительное усилие христианской традиции состояло в соединении в одной метафизике двух в корне совершенно различающихся традиций: платоновско-аристотелевской и иудео-христианской. Отличие метафизики Альберта Великого и Фомы Аквинского от метафизики Аристотеля заключается прежде всего в учении о Боге и его связи с миром. «Томистская философия бытия (*esse*), – пишет Н. Лобковиц, – предполагает представление, что всякое сущее вне Бога также может не быть (поскольку “быть” не принадлежит его сущности), а это позволяет описывать Бога как *esse ipsum*, само бытие, и исходя из него понимать всякое иное сущее как причастность к Богу. Аристотелевский бог, напротив, отличается от других сущих лишь тем, что он есть чистый акт, т.е. он не только не знает никакой материи, но и вообще никакой возможности... Он есть $\nu\omicron\theta\eta\varsigma\ \nu\omicron\theta\eta\varsigma\epsilon\omega\varsigma$, мышление мышления, которое никоим образом не может интересоваться тем, чтобы вне себя что-либо познавать или даже жить»⁵.

Тему метафизического содержания понятия Бога Н. Лобковиц продолжает в других своих работах, в частности в статье «Десять кратких замечаний относительно метафизического понятия Бога (Аристотель – Аквинат – Гегель)». Проясняя гносеологический статус того, как «мы приходим к принятию Бога», Лобковиц, вслед за своим учителем Й.М. Бохенским (Логика религии, 1965), открывает в

⁵ Лобковиц Н. О первоначальном смысле метафизики // Философия и история философии: актуальные проблемы: к 90-летию академика Т.И. Ойзермана. М., 2004. С. 530–531.

первую очередь экзистенциальный смысл веры, которая придает, в случае принятия существования Бога, «нашей жизни новый смысл». Гносеологический оптимизм каждодневного опыта веры опирается на рассудочные аргументы, среди которых немаловажное место занимает авторитет родителей, учителей (или то, что, на наш взгляд, можно отнести к разряду знаменитого «пари Паскаля»), а также исходит из известных *quinque viae* (пять путей) доказательств бытия Бога, которые для западного мышления являются рациональной преамбулой к вере. Следовательно, указывает Лобковиц, вера в Бога – сильная гипотеза (однако эта гипотеза отлична от научной гипотезы). Гипотеза настолько сильна, что она не исчезает даже тогда, когда эмпирический опыт индивида противоречит вере или когда находятся изъяны в доказательствах бытия Бога. В последнем случае это лишь показывает то, что «данный индивид предан вере больше, чем рациональной аргументации»⁶.

Таким образом, изначальное событие веры в Бога в конечном счете не зависит от рациональных доказательств и каких-либо «аргументов» (среди них сегодня присутствуют самые оригинальные, например «от памяти», «от иконы», «от встреч», «от дизайна», «от Ройса» и даже «от проклятия» и т.д.). Следовательно, повседневная вера изначально оптимистична в гносеологическом плане, хотя и находится на уровне «сильной гипотезы», поэтому, по мнению Лобковица, вера, как всего лишь гипотеза, не может быть фундаментальным основанием метафизики.

Другое дело – метафизика, для которой важен философский способ приближения к Богу, т.е. поиск доказательств существования Бога, и в первую очередь рациональных логических аргументов, методологических предпосылок и оснований для доказательств. Лобковиц отмечает всю важность рационального осмысления, подчеркивая, что «Церковь в 1861 г. отвергла “онтологизм”, т.е. идею о том, что Бог является неким *primum cognitum* (первое познаваемое), предпосылкой и посредствующим звеном всего нашего интеллектуального познания». Лобковиц настаивает на предварительном условии, согласно которому «Бог не является объектом нашего опыта»⁷.

Следует отметить, что современная метафизика уделяет значительное внимание предшествующей историко-философской традиции, в том числе в позитивном ключе рассматривает наследие представителей классической немецкой философии, раскрывая эвристический потенциал, например, априоризма и «вещи в себе» Канта, значение диалектического мышления Гегеля для экспликации «логики Бога». На рубеже XX–XXI вв. в Беларуси активизировались историко-философские исследования наследия философов духовной академической традиции XIX в., находящихся в орбите так называемой «русской кантианы» и в целом немецкого идеализма. К примеру, теистическая метафизика архиепископа Никанора (А.И. Бровковича), белоруса по происхождению, успешно реконструирована в исследованиях С.Г. Ка-

⁶ Лобковиц Н. Десять кратких замечаний относительно метафизического понятия Бога (Аристотель – Аквинат – Гегель) // Вопросы философии. 2005. № 6. С. 149.

⁷ Там же.

расёвой⁸. Значительным событием в Беларуси стала публикация в издательстве Белорусской Православной Церкви в 2009 г. монографии российского ученого Н.К. Гаврюшина, профессора Минской Духовной академии, «Этюды о разумной вере», многие страницы которой посвящены философии религии Канта⁹. Н.К. Гаврюшин талантливо продолжает так называемый «спор о немецком идеализме», который всякий раз возникает в философии в переломные моменты ее развития (вспомним здесь Вл. Соловьёва, прот. Г. Флоровского и др.). В современной белорусской философии сравнительный анализ трансцендентальной философии и православного богословия получил свое достойное продолжение в работах Н.С. Семёнова, свящ. С. Лепина, свящ. С. Мовсисяна и др. С критической оценкой «априоризма» и спекулятивной рефлексии выступил белорусский исследователь Ю.И. Залоско в своей научной монографии «Философия религии люблинской школы»¹⁰. Таким образом, белорусские философы сохраняют преемственность критического подхода предшествующей православной традиции к идеям немецкого идеализма.

Вместе с тем, как представляется, именно на долю средневековой философии выпало все чаще выступать объектом или, скорее, мишенью взаимных межконфессиональных упреков, и в первую очередь за свой отвлеченный характер. К примеру, известный английский философ и социолог религии К.Г. Доусон критикует отвлеченное богословское благочестие святоотеческого и византийского типа, противопоставляя им позднейшие учения св. Бернарда Клервосского и св. Франциска Ассизского, как своего рода практически направленный «религиозный реализм»¹¹. Со своей стороны белорусские философы также критически осмысливают наследие схоластики, и прежде всего онтологическую аргументацию бытия Бога, обнаруживая границы рациональной метафизики и указывая на ее внутренние несоответствия и противоречия истине веры¹². Е.Н. Бодров, к примеру, реконструирует онтологическую аргументацию Ансельма Кентерберийского, которая, как представляется автору, по существу эксплицирует опыт отчуждения от Бога. Православный белорусский мыслитель считает, что «Спаситель словно бы и не приходил для Ансельма», христианство средневекового схоласта-реалиста оказывается «христианством без Христа», поскольку Бог – всего лишь представление «в уме» (*in intellectu*), а Христос – конструкт триадологической теории. В конечном счете, рациональная аргументация в западной метафизике, как отмечает Е.Н. Бодров, – это не камень утверждения истины веры, а всего лишь ее «соломинка», освященная авторитетом

⁸ См.: VI Международные Кирилло-Методиевские чтения, посвященные Дням славянской письменности и культуры (Минск, 25–26 мая 2000 г.): мат-лы чтений: в 2 ч. / отв. ред. А.Ю. Бендин. Мн., 2001. С. 102–106.

⁹ См.: Гаврюшин Н.К. Этюды о разумной вере. Мн., 2010.

¹⁰ Залоско Ю.И. Философия религии люблинской школы. Мн., 2009. С. 13–15.

¹¹ См.: Доусон К. Прогресс и религия // Теократия (научно-популярный журнал). 2002. № 4 (4). С. 60.

¹² См.: Бодров Е.Н. Проблема «онтологического» аргумента Ансельма Кентерберийского // Трансформация мировоззрения в современном транзитивном обществе: мат-лы Междунар. науч. конф. (Минск, 23 нояб. 2007 г.) / редколл. В.В. Бушук и др. Мн., 2007. С. 116–118; Ленин С.Л. Онтологические и гносеологические аспекты православной антропологии: автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Мн., 2008.

великого Фомы Аквината и подтвержденная почитанием Ансельма Кентерберийского, причисленного Римско-Католической Церковью к лику святых. Таким образом, православные философы критически оценивают установку на рационализм и одновременно указывают на углубляющийся субъективизм теологических новаций как следствие «отсутствия опыта действительного общения с Богом»¹³.

В определенном смысле можно встретить сходные мотивы у классических протестантских философов и теологов, таких, например, как Фр. Шлейермахер. Последний посвятил многие страницы обличению теологических вероучений и философских систем, стремящихся ко все большему совершенствованию в своем холодном аргументировании в стиле школьного спора, именуя их «искусственными», «игрушечными созданиями», «плохо сшитыми обрывками метафизики и морали», «очищенным христианством». Шлейермахер с досадой говорил, что его приводит в отчаяние то, что «высокая и прекрасная сущность религии часто бывала удаляема от своего назначения и, лишённая свободы, пребывала в низком рабстве у схоластического и метафизического духа варварских и холодных эпох»¹⁴. Немецкий философ-романтик противопоставляет религию и философию: религия, по его мнению, «по всему своему существу настолько же далека от всего систематического, насколько философия по своей природе склонна к нему»¹⁵. Все тот же английский мыслитель XX в. Доусон, напротив, считает, что рационализм как ранней, так и высокой схоластики не разделяет веру и жизнь, а подчеркнуто абсолютизм интеллектуализма Фомы Аквинского допускает признание им науки о чувственном мире как низшей ступени лестницы, ведущей наш ум шаг за шагом к созерцанию вечной истины¹⁶.

Как правило, современные христианские мыслители склонны считать, что метафизика служит мостом между религией и культурой, религией и наукой. Под культурой понимается весь ареал духовной деятельности человека, наука – элемент культуры, религия – это чисто ценностная ориентация, метафизика – теоретическое обоснование связи проблематики религиозной и светской. Таким образом, метафизика соединяет разошедшиеся сферы (начиная с эпохи Возрождения) культуры, науки, религии. Без теологии и метафизики наука теряет смысл и гуманистические ориентиры. Метафизика служит своеобразным мостом диалога, местом встречи для тех, кто представляет различные формы общественного сознания. В первую очередь это касается взаимоотношения науки и философии, науки и богословия, философии и богословия, религии и культуры.

Философы, в свою очередь, иначе расставляют приоритеты в вопросе о взаимоотношении метафизики и философии, подчеркивая прежде всего статус фило-

¹³ Бодров Е.Н. Проблема «онтологического» аргумента Ансельма Кентерберийского // Трансформация мировоззрения в современном транзитивном обществе: мат-лы Междунар. науч. конф. (Минск, 23 нояб. 2007 г.) / редколл. В.В. Бушик и др. С. 117–118.

¹⁴ См., напр.: Шлейермахер Фр. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим: монологи. М.; Киев, 1994. С. 61–62

¹⁵ Там же. С. 63.

¹⁶ См.: Доусон К. Прогресс и религия // Теократия (научно-популярный журнал). 2002. № 4 (4). С. 60, 63.

софии и научной рациональности. Например, известный российский философ А.В. Ахутин уточняет роль философии («философского топоса») как топоса онтологического диалога, который возможен между наукой и богословием, т.е. между разными рациональностями: с одной стороны, картезиански-кантианской метафизикой современного научного знания и, с другой – собственно метафизикой, исходящей из креационистской концепции тварного мира.

Современный мыслитель В.С. Степин, профессиональная деятельность которого имеет прямое отношение к белорусской философии и науке, масштабно раскрывает проблему взаимоотношения науки и религии в контексте диалога культур. Нельзя не согласиться с мнением ученого о том, что диалог основных форм общественного сознания, как и в целом диалог культур, возможен только на путях рефлексии по отношению к базисным ценностям как равноправным «системам отсчета». Основой этого диалога и взаимодействия выступает рациональность, которая является важнейшей ценностью христианской культурной традиции. Как подчеркивает современный мыслитель, рациональность служит опорой в поиске новых мировоззренческих ориентиров, «хотя сама рациональность обретает новые определения и новые модификации в современном развитии»¹⁷. В конечном счете именно научная рациональность, или современная наука, по мнению В.С. Степина, становится своеобразным медиатором взаимодействия западной, восточной версий христианства и традиций восточных культур. Таким образом, с одной стороны, для развития современной науки необходим многовековой опыт традиционных культур, их базовые ценности и духовный потенциал, а с другой стороны, как справедливо считает В.С. Степин, «только рациональное понимание делает возможной позицию равноправия всех “систем отсчета” (базовых ценностей) и открытости различных культурных миров для диалога»¹⁸.

Становится все более очевидным, что современная метафизика ищет новые пути, преодолевая традиционное доминирование натурфилософской тематики. Признается, что принципы априоризма, трансцендентализма, телеологии и теологии могут решить многие проблемы как в области онтологии, так и, в том числе, в области гносеологии, этики, возвращая человека к исходным христианским ценностям и критикуя приоритеты общества массового потребления. Поэтому человек – главный объект возрождающейся метафизики XX и XXI вв. Метафизика исходит из многомерности бытия человека, его духовности, любви и надежды как трансцендентальных событий. Таким образом, современная метафизика ищет пути для рационализации и последующей концептуализации экзистенциального и мистического опыта человека с целью его дальнейшей трансляции в культуре. С одной стороны, мистический опыт является уникальным и неповторимым, с другой стороны, поскольку он универсален, постольку именно в культуре он постоянно присутствует и транслируется, отсюда возможна его рационализация. Наглядной иллюстра-

¹⁷ Наука и религия: междисциплинарный и кросскультурный подход: науч. труды / под ред. И.Т. Касавина. С. 25.

¹⁸ Там же. С. 25.

цией подобной возможной рационализации метафизического опыта в культуре, в частности в поэзии О.А. Седаковой, стала речь академика С.С. Аверинцева «Метафизическая поэзия как поэзия изумления» во время вручения российской поэтессе диплома почетного доктора «*Honoris causa*» одного из минских вузов¹⁹.

Таким образом, современная метафизика развивается в различных направлениях, однако приоритетным разделом метафизики по-прежнему остается натурфилософия, онтология. Наиболее влиятельной является теологическая метафизика, которая переживает период возрождения, динамично развиваясь наряду с религиозной философией. В Беларуси в последнее десятилетие значительно вырос интерес к метафизике, что в целом отражает процессы возрождения религиозной духовности. Для белорусской метафизики характерно также расширение поля исследования, включение в него не только онтологической, но и гносеологической, а также антропологической проблематики. Например, С.Л. Лепин указывает на своеобразие онтогносеологической тематики в перспективе развития европейской рациональности Новейшего времени, необходимость углубления комплексных междисциплинарных исследований в условиях плюрализма меняющихся парадигм, актуальность создания новой антропологической концепции, включающей в себя онтологические и гносеологические аспекты философской традиции православия. Лепин системно анализирует вклад православной антропологии в онтологию и теорию познания, подчеркивает генетическую связь религиозно-философских концепций с общеправославным развитием и вместе с тем большой эвристический потенциал христианской антропологии. С.Л. Лепин представил инновационные решения фундаментальных тем в области онтологии и гносеологии, углубил понимание основополагающих концептов и категорий онтогносеологической проблематики, исследовал преемственность различных философских направлений и их взаимосвязь с антропологической традицией православной мысли²⁰.

Проблемы христианской антропологии поднимаются в экклезиологии митрополита Филарета (Вахромеева), являясь сквозной темой его глубоких размышлений. Современный мыслитель в работах «Богословие и антропологические концепции XX века», «Проблемы богословской антропологии» всесторонне анализирует современные философско-религиозные, этические и экзистенциально-персоналистские стратегии, определяя задачу христианской антропологии, главным образом, через призму практической сотериологии (т.е. как путь спасения человека), христологических и триадологических догматов, православной аскетики²¹. Митрополит считает, что евангельская формула «в мире, но не от мира», которая по преимуществу относится к Богочеловеку Христу, «по существу это христианская антропологическая формула. Человек, – подчеркивает митрополит Филарет, – при-

¹⁹ См.: Ученые записки: сб. науч. статей факультета теологии / под общ. ред. Филарета (Вахромеева), митр. Минского и Слуцкого, Патриаршего Экзарха всея Беларуси. Вып. 2. Мн., 2004. С. 292–294.

²⁰ См.: Лепин С.Л. Онтологические и гносеологические аспекты православной антропологии: автореф. дисс. ... канд. филос. наук.

²¹ Филарет (Вахромеев), митр. Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси. Богословие добрососедства. С. 13–48.

надлежит космосу и социуму, но в то же время ими не определяется»²². Таким образом, богослов определяет границы взаимосвязи и взаимозависимости природы и человека, избавляя антропологическое учение от возможных натурализаторских интерпретаций. Последние нередко сегодня способствуют развитию опасной тенденции: превращению натурфилософских идей и экологических учений в новую религию, провоцируют конверсию традиционного мировоззрения в свете новейших тенденций «озеленения» Церквей и конфессий (например, в США).

В качестве одного из возможных путей своего развития современная метафизика предлагает транслировать мистический опыт, т.е. опыт техники и опыт медитации, в современную культуру. На одной из минских конференций австрийский метафизик, доктор богословия, католический священник Г. Цизельсбергер, вслед за Тейяр де Шарденом, Томасом Берри и Свиммом Брайеном, представил концепцию «экозойской духовности» (*eco-zoon* – букв. жизнь дома, домашняя жизнь). По его мнению, в коллективном бессознательном православной христианской культуры присутствует архетип религиозности, который свидетельствует о непосредственном присутствии нуминозного в жизненном опыте русского человека. Православный опыт неразделения священного и секулярного, направленный на «общение субъектов», Г. Цизельсбергер противопоставляет западному секуляризму, который проявляется в потребительстве, эфемерной ценности накопления, представлении о мире как «коллекции объектов», которыми нужно обладать²³. По его мнению, христианская традиция Русской Православной Церкви своей архетипной энергией и мощью «может помочь подпитать и исцелить человеческий способ существования, отчужденный от своего священного космического начала»²⁴. Православная литургия, медитативные практики в сочетании с интеллектуально-мистической интерпретацией живого опыта веры, по-видимому, возвращают западной духовности ее вселенскую полноту и глубину, утерянные в далеком прошлом межцерковных разделений и обид.

Таким образом, в современных исследованиях в области экологии, философии природы и в целом научной рациональности широко практикуется обращение к христианской «естественной теологии», а также к восточнохристианской традиции, наследию Русской Православной Церкви, русской религиозной философии, в том числе темам софиологии, космизма, идеям Циолковского. Научный интерес к духовному наследию Востока и Запада во многом объясняется трансформацией современных аксиологических установок по отношению к природе, поиском новой рациональности, расширяющей мировоззренческий горизонт, на путях диалога западной и восточной христианских культур. Как справедливо считает В.С. Степин, диалог культурных традиций (православной, католической и собственно восточной) выступает залогом оптимистического сценария развития

²² Там же. С. 18.

²³ См.: Ученые записки: сб. науч. статей факультета теологии / под общ. ред. Филарета (Вахромеева), митр. Минского и Слуцкого, Патриаршего Экзарха всея Беларуси. Вып. 2. С. 68.

²⁴ Там же.

человечества, хотя вероятность катастрофического для человечества сценария достаточно велика²⁵. Следует отметить, что идеи академика В.С. Степина наиболее актуальны в контексте вновь формирующегося взаимодействия философии, науки и метафизики. Данный подход находит подтверждение и оригинальную трактовку в известных теориях Г. Кюнга, И. Барбура и др.: идеалы диалога и взаимообогащающего сотрудничества (сотрудничества, синергии) культур и традиций, наряду с добровольно взятыми на себя обязательствами самоограничения, практикуемой самокритичностью, исходящими из понимания того, что никому не дано право на обладание абсолютной истиной, – все это служит основой существования и развития современной парадигмы человечества.

В 2011 г. исполняется 25 лет со дня чернобыльской трагедии. Белорусская Православная Церковь накопила значительный интеллектуальный, практический и духовно-нравственный опыт преодоления последствий экологических катастроф. Тема защиты окружающей среды является наиболее актуальной не только в современной политике и экономике, но и в метафизике, богословии, философии. Церкви поддерживают интенсивный диалог с наукой в области экологии, ратую за сохранение Творения. Церковь участвует во многих научно-практических проектах, например Христианской экологической сети Всемирного Совета Церквей, в экологических проектах Всемирного братства православной молодежи (СИНДЕСМОС) и др. Митрополит Филарет (Вахромеев), указывая на многогранный практический вклад духовенства и православных приходов в решение насущных проблем жителей так называемой чернобыльской зоны, подчеркивает необходимость духовной, моральной и гуманитарной поддержки пострадавшего населения. Наиболее опасные «плоды» Чернобыля, считает православный богослов, – это нравственные язвы, эрозия человеческих душ. При этом одной из важнейших задач Церкви должно стать «пробуждение совести». А исцелить страдающий народ смогут «только вера и жизнь по Евангелию, только желание духовного прозрения и труд ради спасения души»²⁶. Таким образом, христианская нравственность и социология – фундамент, на котором строится практическая работа Церкви в районах, пострадавших от Чернобыля и иных экологических катастроф.

Митрополит в своем небольшом выступлении раскрыл христианский смысл теодицеи: «Многовековой духовный опыт Церкви свидетельствует, что такие бедствия рода человеческого, как войны и революции, стихийные катастрофы и эпидемии, наркомания и синдром приобретенного иммунодефицита, являются страшными показателями и одновременно следствием той степени грехопадения, которой достигло человеческое сообщество... И когда гнев Божий настигает беззаконных, тогда невинные жертвы – дети и праведники – по образу Распятого Бога искупают ценою своих жизней грехи и беззакония заблудших народов»²⁷. Осмысление мит-

²⁵ См.: Наука и религия: междисциплинарный и кросскультурный подход: науч. труды / под ред. И.Т. Касавина. С. 25.

²⁶ Филарет (Вахромеев), митр. Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси. Богословие добрососедства. С. 139–144.

²⁷ Там же. С. 141.

рополитом Филаретом причин и последствий экологических катастроф глубоко укоренено в концепции Творения и православной антропологии. Она нашла отражение в Основах социальной концепции Русской Православной Церкви (2000 г.).

Таким образом, дискурс в области экологии возможен на путях междисциплинарных исследований. Это позволит обнаружить имплицитные и эксплицитные представления об окружающей среде, о ценностях, определяющих дискурс, составной частью которого являются философско-религиозные и метафизические исследования. Ведущие исследователи научной рациональности считают, что именно в христианской традиции появляются предпосылки для формирования в новоевропейской культуре ценностей инновации, прогресса, деятельностного отношения человека к природе и собственно ключевой для западной культуры идеи рационального постижения мира.

Следует отметить, что сегодня характерна соотнесенность теологии христианских конфессий с философией религии. В конце XX – начале XXI в. исследователями подчеркивается внутреннее единство теологии и философии религии. Например, немецкий философ В. Йешке настаивает на том, что «философская теология может быть возможна лишь как философия религии и, наоборот, философия религии может быть возможна лишь как философская теология». Модернизация философской теологии видится на путях сочетания верности духу христианской традиции со стремлением разработать форму мышления, адекватную современной цивилизации. Развитие философской теологии возможно как на церковно-христианской, так и на внеконфессиональной почве. Путь внеконфессиональной философии религии, а следовательно, и философской теологии не исключал такой российский исследователь, как Л.Н. Митрохин²⁸.

Таким образом, поскольку научная теология (или теология как наука) есть прежде всего явление внутри христианства, то и философская теология также, на наш взгляд, в первую очередь проясняет содержание христианской веры, даже в том случае, если происходит критический анализ этого содержания. Теология как наука, по мнению немецкого философа Ф. Кучеры, трудится над понятийным прояснением и определением содержания веры и при этом использует научные методы. Теология – всегда теология определенной религии. Существует только одно религиоведение, но много теологий. Согласно сегодняшнему пониманию, теология не учение о Боге (богах или божках), как это следует из названия, но учение о вере. Таким образом, задача теологии заключается в том, чтобы разъяснить и развернуть содержание веры соответствующей религии. При этом необходимо сделать также высказывание о предмете веры²⁹.

Как отмечает немецкий философ религии Кучера, универсальный религиозный феномен и его связи, сущность религии в целом и типы религии, религиозный опыт и практика составляют систематический раздел религиоведения³⁰. Филосо-

²⁸ См.: Митрохин Л.Н. Философия религии: новые перспективы // Вопросы философии. 2003. № 8.

²⁹ Kutschera von Franz. Vernunft und Glaube. Berlin; N.Y., 1991. P. 3.

³⁰ Ibidem.

фию религии, как и философское религиоведение в целом, можно рассматривать как частную дисциплину (направление) систематического религиоведения, хотя организационно они обе (т.е. философия религии и систематическое религиоведение) принадлежат философии.

Как показывают исследования в области философии религии, феномен религии является предметом анализа и философской теологии. В Беларуси это направление развивается в рамках национальной научной теолого-религиоведческой школы, возглавляемой митрополитом Минским и Слуцким Филаретом, Патриаршим Экзархом всея Беларуси³¹. В последние годы в рамках этой школы осуществлены значительные исследования, в том числе в области истории философии религии (свящ. Юрий Залоско), систематического религиоведения (А.В. Данилов), социологии религии и сектоведения (В.А. Мартинович), истории религиозной философии, философской антропологии, философии культуры и философии религии (А.В. Данилов, Н.С. Семенов, Р.Г. Пашко, М. Коденёв).

Белорусский православный теолог Ю.И. Залоско посвящает свои работы исследованию феномена религии с историко-философских и метафизических позиций. В своей монографии «Философия религии Люблинской школы» автор актуализирует идеи ведущих представителей современной польской философско-богословской школы неотомизма (М.А. Кромпец, З.Ю. Здыбицкая, С. Свежавски, М. Курдялек, С. Каминьски, Й. Гербут, А. Марынярчик и др.). По мнению белорусского исследователя, Папа Римский Иоанн Павел II испытал влияние Люблинской философско-религиозной школы, особенно в годы, когда, будучи ксёндзом Каролом Войтылой, возглавлял в Люблинском католическом университете кафедру этики. Ю. Залоско считает, что неотомизм люблинской школы развивается, основываясь на онтологическом и эпистемологическом реализме, субстанционализме, персонализме и, главным образом, экзистенциализме, что позволяет автору охарактеризовать Люблинскую школу неотомизма как экзистенциальный неотомизм³².

Представляется, что обращение православного богослова и философа к наследию люблинской школы позволяет ввести в научный оборот отечественной теолого-религиоведческой школы новейшую философско-религиозную проблематику, категориальный аппарат, осуществить компаративный анализ двух ведущих традиций: католической и православной – в области религиозной философии, основного и сравнительного богословия. Но главным образом целью исследования Ю.И. Залоско стало выявление методологического характера философии религии люблинской школы³³. Как справедливо считает белорусский ученый, благодаря знакомству с методологией этой школы можно получить представление о той философской парадигме, которую использует сегодня католическое богословие, в целом ориентированное на исполнение энциклики Папы Иоанна Павла II *Fides et ratio*

³¹ См.: Филарет (Вахромеев), митр. Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси. Богословие добрососедства; Он же. Мысли сердца. Мн., 2010; Он же. Путь жизнеутверждающей любви. Киев, 2004.

³² Залоско Ю.И. Философия религии люблинской школы. С. 6–8.

³³ См. там же. С. 11.

(1998)³⁴. Эта философская парадигма основана на фундаменте классической метафизической традиции философствования³⁵.

Определяющим методологическим базисом люблинской школы Ю.И. Залоско считает онтологическое видение феномена религии, которое, по его мнению, является противоядием от богословского фидеизма и субъективизма, с одной стороны, и секулярного разделения религии и культуры – с другой. По его мнению, религия должна пониматься как онтологический феномен с набором объективных оснований, фундирующих само бытие религии как человеческого отношения к трансцендентному и реально существующему Богу. Автор ведет скрытую полемику с теми, кто дает повод рассматривать религию как явление культуры, исследуя ее психологические, символические, языковые аспекты, концентрируясь на субъектной, имманентной сферах религии, изучая знаковые выражения последней³⁶. В данном случае, как представляется, теолого-метафизический подход автора, обнаруживая преимущества «узкого пути» следования за представителями традиционного неотомизма, упускает возможность радикального выхода за пределы традиционной метафизики, разрабатываемой в границах онтологии.

Таким образом, на наш взгляд, современный неотомизм, сохраняя приверженность традиционной метафизике и онтологизму, уязвим не только для внешней, но и для внутрипартийной критики. В связи с последним нельзя не обратить внимание на известное мнение католического мыслителя Н. Лобковица о том, что «томизм скончался» в XX в., с чем Ю.И. Залоско принципиально не согласился, справедливо относя утверждение Н. Лобковица к разряду гиперболических³⁷.

Таким образом, характеризуя белорусскую научную теолого-религиоведческую школу, следует отметить многообразие философско-религиозной и метафизической трактовки понятия «религия»: от сугубо религиоведческой до экзистенциально-антрополого-персоналистской. Следует признать своевременность разработки проблематики философии религии в отечественной философии. Об этом свидетельствует появление в Беларуси научных монографий и статей по философско-теологической проблематике, что по времени совпадает с выходом в свет трудов российских исследователей (в частности, ежегодника «Философия религии» под общ. ред. В.К. Шохина).

Таким образом, белорусская научная школа осуществляет свою деятельность в контексте общеевропейских тенденций развития, новейших стратегий и исследовательских программ. В первую очередь это означает, что завершился этап становления современной национальной теолого-религиоведческой школы, в рамках которой происходило созревание философского религиоведения и философской теологии. Первый этап в значительной степени был насыщен историко-философскими исследованиями. Как представляется, следующий этап связан с

³⁴ Энциклика *Fides et ratio* Святого Айца Яна Паўла II / пер. К. Лялько. Мн., 2000.

³⁵ См.: Залоско Ю.И. Философия религии люблинской школы. С. 10.

³⁶ См. там же. С. 5–6.

³⁷ См. там же. С. 6–7.

формированием и развитием философско-религиозной и собственно теолого-религиоведческой методологической стратегии исследовательских программ.

Все большую философскую значимость приобретает метафизический способ интерпретации философско-религиозной проблематики, в том числе сущности религии и причин ее существования. На диалогический характер взаимоотношения философии и религии, философии и богословия указывает митрополит Филарет (Вахромеев) в статье «Богословие и философия: аспекты диалога», подчеркивая путь служения не только для философии в отношении богословия, но и для богословия в отношении философии. Богословие, считает митрополит Филарет, является одним из способов разрешения философских проблем, в каком-то смысле «частью» философии. Христианское богословие, начиная от апологетов, заимствовало для своих целей философский язык, способы постановки проблем и методы рассуждения³⁸.

В Беларуси значительная часть исследований выполнена и по теоретическому, и по историческому и практическому богословию. Среди них представлены труды в области истории святоотеческого и догматического богословия (прот. В. Башкиров)³⁹, библейского богословия (прот. С. Гордун)⁴⁰, антропологии (С. Лепин), исторического богословия (В.А. Теплова, прот. Ф. Кривонос, А.Ю. Бендин) и др. В трудах многих ученых мы наблюдаем синтез церковной и светской науки (Л.В. Левшун, Л.А. Густова, Е.С. Суркова, А.И. Чарота, О.Д. Баженова и др.)⁴¹. В 2009 г. состоялась защита докторской диссертации прот. В. Башкировым на тему: «На пути к Богу: богословско-методологический опыт построения системы христианского вероучения и этики». Это стало важным событием в научной жизни Белорусской Православной Церкви.

Следует отметить отсутствие монополии какой-либо одной конфессии на научные теолого-религиоведческие исследования, тенденцию к сотрудничеству и диалогу Белорусской Православной Церкви с Римо-Католической Церковью в сфере образования и науки, начиная с первых шагов становления национальной теолого-религиоведческой школы в современной Беларуси. Важное место в сотрудничестве научных школ занимает межконфессиональный диалог, который ведется на высоком научном уровне, с участием ученых католических и протестантских учебных заведений Германии, Италии, Австрии и др. К участию в диалоге на постоянной основе приглашаются лидеры традиционных религий и христианских конфессий Беларуси. Экуменическая тематика регулярно проводимых меж-

³⁸ См.: Филарет (Вахромеев), митр. Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси. Путь жизнеутверждающей любви. С. 38, 43–44.

³⁹ См.: Башкиров В., прот. Сын Божий – Сын Человеческий: (Логос-тропос Христа в творениях предподобного Максима Исповедника). Жировичи, 2006.

⁴⁰ Напр.: Новы Запавет Госпада нашага Ісуса Хрыста: Святое Евангелле паводле Іаана: на грэчаскай, славянскай, рускай і беларускай з паралельнымі месцамі. Кн. 4-я / сост. прот. С. Гордун і др. Мн., 2005; Праваслаўны малітваслов: Благодарственыя молитвы пасле святога прычащения / пер. с древнегреч., церковно-славян. яз. прот. С. Гордуна. Мн., 2005.

⁴¹ См.: Левшун Л.В. О слове преображенном и слове преображающем: теоретико-аналитический очерк истории восточнославянского книжного слова XI–XVII веков. Мн., 2009; Обретение образа: Православная белорусская культура в славянском мире. Мн., 2009.

конфессиональных конференций дополняется компаративными межрелигиозными исследованиями, среди которых в последние годы наиболее актуальны темы христианско-мусульманского и иудео-христианского диалога. Межрелигиозное и межконфессиональное сотрудничество осуществляется во взаимодействии с Всемирным Советом Церквей.

В целом можно сделать вывод о том, что становление национальной теолого-религиоведческой школы является частью процесса культурного и духовного возрождения современной Беларуси. Это становление связано с трансформацией старых и появлением новых философско-мировоззренческих парадигм в условиях развития транзитивного общества. Инновационный поиск идет наряду с сохранением и осмыслением традиций, что в целом способствует устойчивой динамике культурных процессов.

© Пашко Р.Г., 2011

ИДЕИ ПАЦИФИЗМА В ТВОРЧЕСТВЕ ГЖЕГОЖА ПАВЛА ИЗ БЖЕЗИН

Слово «пацифизм» латинского происхождения. Оно обозначает группу взглядов, провозглашающих необходимость прекращения или хотя бы ограничения войн, а также гарантии человечеству мира. Эта идея выражается в стремлении к созданию мира, освобожденного от войн и какого-либо насилия. Пацифизм провозглашается во множестве философских систем мира, в том числе в конфуцианстве и буддизме. В античной Греции о пацифизме заявляли некоторые стоики. В еврейской традиции эту идею провозглашали эссенсийцы – предшественники христиан, а за ними и первые христиане. По мере развития Церкви как влиятельного политического института ее положение эволюционировало в направлении умеренного пацифизма, предполагающего так называемую *справедливую* войну. В период позднего Средневековья, а также в раннюю современную эпоху пацифизм провозглашали некоторые религиозные раскольники, как, например, валденцы и альбигойцы, а позже часть последователей протестантского направления: «Чешские братья», «Польские братья» (ариане), баптисты и квакеры, представлявшие крайние пацифистские течения. Приверженцы пацифизма выдвигали моральные и гуманитарные аргументы, но с конца XIX в. наряду с ними огромное значение приобрели аргументы экономические и технические¹.

Главным представителем польского пацифизма в XVI в. был Гжегож Павел из Бжезин, родившийся в 1526 г. в семье католиков. В 1546 г. он получил титул магистра в Краковской академии, в 1547 г. поехал учиться в Кёнигсберг, а спустя два года стал ректором костельной школы св. Марии Магдалины в Познани. За распространение кальвинизма он был отлучен от Церкви и лишен должности. В 1549 г. Гжегож Павел переехал в немецкий Виттенберг, где не воспринял лютеранство и остался в кальвинизме. В 1551 г. Гжегож Павел возвратился в Польшу и стал священником при кальвинистском собрании в Бжезинах. Он был инициатором основания там первых протестантских школ. После конфликта с попечителем Бжезинского кальвинистского собрания Кшиштофом Ласоцким Гжегож Павел переехал в Кёнигсберг, а через несколько месяцев вернулся на родину и стал свя-

¹ Пацифизм // Nowa encyklopedia powszechna PWN. Т. 4. Warszawa, 1996. S. 727.

щенником в Палшнице. В 1558 г. он стал первым протестантским священником в Кракове, где служил в многотысячном приходе. Примерно с 1566 г. священник начал переходить на позиции унитаризма. В это время он проповедовал анабаптистские взгляды, осуждал крещение младенцев. Радикальные позиции высказывались им и в социальных вопросах. В 1569 г. Гжегож Павел прибыл в созданный в Ракове арианский центр, где стал одним из основных глашатаев идей полной изоляции от государства и политики, обобществления материальных благ, а также ликвидации духовенства как сословия. Он был противником захвата власти и участия в войнах, что склонило его к написанию полемического, по мнению Якуба Палеолога, трактата под названием *Adversus Paleologi de bello sententiam Responsio*. В 1573 г. Гжегож Павел из Бжезин читал проповеди для вислецких граждан, а в 1574 г. вместе с Ежи Шуманом опубликовал первый арианский катехизис. С того времени его деятельность частично затихает. Он не принимал участия в арианских синодах, которые проходили в 70-х и 80-х гг. XVI в. В 1591 г. Гжегож Павел из Бжезин скончался².

С момента перехода в протестантство Гжегож Павел из Бжезин своей теологической задачей считал атаку на католическую догму Святой Троицы. В своей теологии он заменил датирующуюся от Ницейского собора трактовку Троицы как трех Божественных лиц, объединенных одной сущностью, «тройкой» Божественных лиц, существующих раздельно и объединенных лишь общей волей и общими действиями. Чтобы защититься от обвинений в политеизме, Гжегож Павел из Бжезин особо подчеркивал преосвященство Бога Отца. Это положение, называемое «троебожием», являлось, однако, лишь переходным периодом в его деятельности, так как под влиянием итальянских антитринитаристов в 1565–1568 гг. он пересмотрел свои взгляды. С этого момента Гжегож Павел переходит на позиции унитаризма, согласно которому Христос лишился своей предвечной экзистенции, оставаясь лишь человеком, который за признание своих мирских заслуг был вознесен до статуса Божьего Сына. Святой Дух был сведен к роли Божественной силы, освящающей человека. В своем трактате «О настоящей смерти», написанном в 1568 г., Гжегож Павел из Бжезин высказал мнение о том, что человеческая душа, или группа психических явлений, располагающихся в сердце, умирает вместе с телом и будет воскрешена лишь в день Страшного суда Богом, который именно таким образом «воскресил» к жизни мертвого Иисуса. Пропагандируя свою доктрину, Гжегож Павел был убежден, что таким образом ему удастся подорвать влияние Римо-Католической Церкви, черпавшей огромные выгоды из пожертвований людей на службы за упокой душ своих умерших близких³.

Религиозные взгляды Гжегожа Павла из Бжезин оказали большое влияние и на его пацифистские взгляды, как, впрочем, и на общественный радикализм: он утверждал, что члены арианского собрания должны платить государству налоги (в том числе и на военные цели), а также оказывать послушание властям. Однако в случае если

² Literatura ariańska w Polsce XVI wieku / oprac. L. Szczucki, J. Tazbir. Warszawa, 1959. S. 635–638.

³ Domański J., Ogonowski Z., Szczucki L. Zarys dziejów filozofii w Polsce: Wieki XIII–XVII. Warszawa, 1989. S. 320–321.

бы государство попыталось склонить их к государственной службе, а тем более военной, члены собрания должны были бы с полной ответственностью противостоять такому государственному принуждению, мотивируя свое пацифистское убеждение тем, что Христос никогда не хватался за оружие в «защиту родины, а также ее не поддерживал и своим последователям не советовал этого делать»⁴. Это была официальная позиция арианской Церкви в Польше, которая лишь на переломе XVI–XVII вв. стала менее радикальной и позволила своим членам участвовать в *справедливой* войне, особенно против постоянно наезжавших на Речь Посполитую татар⁵.

Пацифизм Гжегожа Павла из Бжезин особенно ярко представлен в его полемике с Якубом Палеологом, выдающимся религиозным греческим мыслителем, который оспаривал его взгляды относительно того, что лишь после появления Мартина Лютера началась эпоха евангелистской истины. При этом он обращался к трудам религиозных средневековых реформаторов: англичанина Джона Виклифа и чеха Яна Гуса⁶.

После смерти в 1772 г. последнего короля из династии Ягеллонов Сигизмунда II Сенат Речи Посполитой приказал активизировать народное движение, что вызвало сильное сопротивление в кругах польского арианства, особенно его левого, пацифистского крыла. Позиция арианских радикалов столкнулась с критикой находившегося в то время в Кракове Якуба Палеолога, написавшего трактат *De bello sententia*, в котором он аргументировал необходимость участия в оборонительной войне. В том же году Гжегож Павел из Бжезин ответил Палеологу в произведении *Adversus Iacobi Paleologi de bello sententiam responsio Gregorii Pauli Brensiensis* (Против Мнения о войне Якуба Палеолога ответ Гжегожа Павла из Бжезин)⁷. В своей полемике Гжегож Павел обратился к временам Древнего Рима, а точнее, к периоду правления Нерона, преследовавшего христиан. Христианский апостол Павел учил, что, следуя воле Бога, необходимо оказывать послушание приказам Нерона. При этом Павел учил послушанию и повиновению, но не тому, чтобы угождать государственным учреждениям; он учил подчинению мечу, но не размахиванию им. Заповедью для христианства должно стать послушание власти, но не ее осуществление или исполнение ее функций, как, например, осуждение на смерть или осуществление казни. Такая позиция не подстать христианину, который должен быть милосердным, в то время как власть не должна быть милосердной и обязана карать согласно проступкам. Иначе она бы плохо исполняла свои функции и обязанности. В I в., во времена Римской империи, следовало подчиняться языческому верховенству потому, что все правление находилось в руках противников Христа и у тех, кто хотел сохранять лояльность власти, не было иного выхода.

⁴ Tazbir J. Myśl polska w nowożytnej kulturze europejskiej. Warszawa, 1986. S. 24.

⁵ Ibidem.

⁶ Tazbir J. Reformacja w Polsce: Szkice o ludziach i doktrynie. Warszawa, 1993. S. 70; Szczucki L. W kręgu myślicieli heretyckich. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk 1972. S. 11–121.

⁷ Grzegorz Paweł z Brzezin. Przeciwno Zdaniu o wojnie Jakuba Paleologa // Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku / oprac. L. Szczucki. Warszawa, 1972. S. 535–543.

С пацифизмом, согласно концепции Гжегожа Павла из Бжезин, должно ассоциироваться и нежелание христиан управлять государством. Они должны отречься от этого всеми возможными способами, но при этом обязаны подчиняться власти и молиться за нее. Согласно пацифистской концепции Петра из Гониондза, следует также молиться и за врагов. В случае даже турецкого, мусульманского плена следует оказывать послушание власти, что отнюдь не означает потери национального облика и принятия ислама.

Гжегож Павел из Бжезин обращался в своих размышлениях к примеру раннехристианской Коринфской Церкви, в которой не было ни одного ведомства, опиравшегося на силу меча. Так как у верующих там не было христианских судов, то их судили в языческих судах, за что верующие и осуждались апостолом Павлом. При этом он не требовал назначать в ведомства христиан, советуя им, чтобы они скорее терпели обиды, нежели искали справедливости у языческих властей Римской империи или сами создавали христианские суды. Для тех же христиан, которые не могли обойтись в своих спорах без посредников, Павел потребовал выбрать несколько самых нищих среди братьев, чтобы лишь они решали ничтожные споры, поскольку все органы власти избираются людьми с целью властвования над ними.

Апостол, как подчеркивал Гжегож Павел, не советовал карать смертью даже за тяжкие преступления. Однако он сделал бы это, если бы в его времена была признана какая-либо власть меча, так как это было принято со времен Моисея у древних евреев. Павел советовал лишь одно: с самыми опасными преступниками – идолопоклонниками, мужеубийцами, прелюбодеями, грабителями – другие верующие не должны разделять пищу, карать их смертью. Гжегож Павел обращал также внимание на то, что в Новом Завете нигде не упоминается о преступниках, тюрьмах, виселицах и порке розгами.

Гжегож Павел из Бжезин признавал, что во всех государствах любая власть дана Богом, так как государство, как и мир, сотворено Им. Они являются Его творением. Бог создал эти институты, для того чтобы в государствах добрым было хорошо, для сохранения повсеместного мира. Повсюду, где существует какое-либо государственное учреждение, даже среди наименее достойных народов, господствует Божественное правление. Государь такого государства является наместником Бога, его следует уважать, а все подданные обязаны повиноваться ему, даже в случае если он не прав. А христианину, если он хочет быть овцой, нельзя, согласно Гжегожу Павлу, заниматься управлением и выполнять какие-либо государственные функции, так как он, человек мягкий и покорный, не сможет овладеть проблемами, требующими решительности.

Исполнение власти является делом, недостойным настоящего христианина, поскольку оно равнозначно, как утверждал Гжегож Павел, кровопролитию. Христианин не может управлять, не став главным виновником несчастий, давлений и насилия.

Автор полемики привел также пример того, что в католических странах приверженцы других течений, называемые «еретиками», тоже были лишены возможности государственного управления и несения военной службы. Такие правила существовали начиная со Средневековья.

Гжегож Павел из Бжезин доказывал, что тот, кто желает ввести меч в Церковь Иисуса, служит антихристу и порицает христианскую веру, которая уже однажды была антихристом разрушена. Гжегож Павел сомневался: не стремятся ли целенаправленно ввести меч в Церковь, чтобы снова погрузить в темноту учеников Христа, подавляя в них таким образом настоящую веру и любовь, принуждая их отказаться от терпения, которое завещал Христос, и выхолостить при этом содержание евангелистских посланий?

Гжегож Павел утверждал, что его не трогают различные оскорбления, обвиняющие его в измене родины. Для него более важной была любовь к врагам, нежели все похвалы и благословения, вытекающие из нарушения заповеди Христа о любви к ближнему. Ведь Христос завещал любить врагов, а не пылать к ним ненавистью и жаждой мести.

Автор обращался к Евангелию от Матфея, которое запрещало убийство (Мф. 5: 21–26). Стоит привести фрагмент из него⁸:

Вы слышали, что сказано древним:
не убивай, кто же убьет,
подлежит суду. А Я говорю вам,
что всякий, гневающийся на брата своего
напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату
своему: «*Рака*», подлежит синедриону;
а кто же скажет: «*Безумный*», подлежит геенне
огненной. Итак, если ты принесешь дар твой
к жертвеннику и там вспомнишь, что
брат твой имеет что-нибудь против тебя,
оставь там дар твой пред жертвенником,
и пойди прежде примиришься с братом твоим,
и тогда приди и принеси дар твой.
Мирись с соперником твоим
скорее, пока ты еще на пути с ним,
чтобы соперник не отдал тебя судье,
а судья не отдал бы тебя слуге, и
не ввергли бы тебя в темницу;
истинно говорю тебе: ты не выйдешь
оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта.

Гжегож Павел из Бжезин обращался также и к иным фрагментам Священного Писания, приводя в числе многих пример еврейского пророка Иеремии, который за совет сдаться вавилонянам был назван предателем. Это было время разрушения Иерусалима и изгнания еврейского народа вавилонским царем Навуходоносором. Многие другие: Михаил, Илья, а также и сам Христос – были названы подстрекателями. Как заметил Гжегож Павел, полемизируя с Палеологом, следует быть осторожным всем тем, кто с помощью по-своему понимаемой философии и шарлатанства низвергает Божественные заповеди, чтобы за свои провозглашаемые взгляды

⁸ Ewangelia Jezusa. Lublin, 1984. S. 120–121.

не быть названным врагом Христа, предателем Евангелия и Царствия Небесного. Те люди, которые призывают к войнам, а также ведут их, согласно аргументации Гжегожа Павла, трактуют земную власть выше небесной, а значит, земное «добро» выше истинного замысла Божия. Тем самым они низвергают Царствие Небесное. Вся критика, направленная против противников войны, согласно аргументации Гжегожа Павла, нелогична согласно Христу, который первым с небес объявил о любви к врагам, а затем преподавал ее своим *ученикам*, а не властителям мира.

Христос пришел к еврейскому народу в качестве Спасителя и Царя, а не в качестве предводителя какого-либо вооруженного восстания против римлян, хотя земли древнего Израиля в то время находились под римским гнетом. Иисус сам не прибегал к оружию, чтобы сражаться за свободу родной земли, и не призывал к этому своих последователей.

Самую древнюю столицу еврейского государства – Иерусалим – он приказал оставить врагам на разграбление и не поддерживать ее во время осады, а убежать в горы (Мф. 24: 16), следуя таким образом заповедям Бога, который приказал уйти Ною из центра мира, а Лоту от содомитов перед захватом их города.

Если в таком случае верными являются обвинения по отношению к уклонявшимся от воинской повинности, то пусть сначала обвинят Христа, как перво-причину этого, Христа, который сам не хватался за меч «без сожаления» и «по-предательски» покидал своих, который хотел, чтобы его ближние были лишь овцами и не были волками.

Гжегож Павел из Бжезин утверждал, что если признать правоту его идейных противников, то Христос окажется предателем, безразличным к кровным узам, поскольку призывал ненавидеть собственных родителей, покидать их, отречься от жен и детей (Лк. 14: 26)⁹:

Если кто приходит ко Мне и не возненавидит
отца своего и матери, и жены и детей,
и братьев и сестер, а притом и самой
жизни своей, тот не может быть Моим учеником.

Согласно идеям противников пацифизма, Христос – величайший предатель, так как он советовал оставить и возненавидеть не только такие ценности, как отечество и города, но и близких себе людей – семью и самого себя, собственное тело, посвящая себя полностью делам духовным. И что еще хуже: он приказывал отречься и возненавидеть самих себя, отрубать руки и ноги, умерщвлять тело, выкалывать глаза (Мф. 18: 8–9)¹⁰:

Если же рука твоя или нога твоя соблазняет
тебя, отсеки их и брось от себя: лучше тебе
войти в жизнь без руки или без ноги,
нежели с двумя руками и с двумя ногами
быть ввержену в огонь вечный;

⁹ Ibid. S. 230–231.

¹⁰ Ibid. S. 201–202.

и если глаз твой соблазняет тебя,
вырви и брось от себя: лучше тебе с одним глазом
войти в жизнь, нежели с двумя глазами
быть ввержену в геенну огненную.

Эти заповеди Христа противоречат заповедям государства, всем его декретам, законам, его философии.

В конце своей полемики с Палеологом Гжегож Павел писал: «Далее. Собирайте даже такие лживые бредни против христианской веры, чтобы вы всем людям представили доказательства, что вы являетесь защитниками Антихриста, или, скорее, языческой веры»¹¹.

Взгляды Гжегожа Павла из Бжезин внесли большой вклад в современную европейскую пацифистскую мысль. В то же время в Европе пацифистским взглядам радикального течения польских ариан были более близки взгляды некоторых протестантских групп, например осевших в Моравии немецких анабаптистов или голландских меннонитов¹².

Пацифистские взгляды Гжегожа Павла из Бжезин были, несомненно, правильны в качестве идеи. Однако в те времена, как, впрочем, и в предшествующие и последующие столетия, они в действительности являлись утопией. Даже когда не хотели войны, ее часто следовало вести в целях самообороны от жестоких завоевателей, часто не признававших никаких заповедей Христа. Следовало отличать справедливую войну, ведущуюся за оборону собственных территорий, от войны захватнической, несправедливой. В таком контексте взгляды Гжегожа Павла оказывались крайними. Более же допустимой была бы практика умеренного пацифизма.

В те времена, как и в наше время, более реальной в жестокой действительности была позиция арианского шляхтича Самуила Пшипковского (вторая половина XVII в.). Он сам был участником сражений Речи Посполитой против Турции, Москвы и украинских казаков. Будучи пацифистом, он утверждал, что осуждение войн не убережет человечество от насилия и грабежей. Агрессию других, по его мнению, в состоянии остановить лишь решительная готовность защищать страну, поскольку враг может отступить лишь перед силой. Войны, согласно Пшипковскому, можно исключить лишь тогда, когда будут удалены побуждающие их причины, все обиды и несправедливости¹³.

© Сломский В.С., 2011

¹¹ Grzegorz Paweł z Brzezin: Przeciwno... S. 543.

¹² Tazbir J. Myśl polska w nowożytnej kulturze europejskiej. S. 24.

¹³ Ibid. S. 26.

**НАЦИОНАЛЬНО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ
В.К. КАЛИНОВСКОГО И ИХ ВЫРАЖЕНИЕ
В «МУЖИЦКОЙ ПРАВДЕ»
НАКАНУНЕ И В ПЕРИОД ПОЛЬСКОГО ВОССТАНИЯ
1863–1864 ГОДОВ***

Введение – с. 548; Изучение национально-религиозного вопроса в белорусской историографии – с. 550; Национально-религиозная ситуация в Северо-Западном крае накануне и в период Польского восстания 1863–1864 гг. – с. 552; Личность В.К. Калиновского и его эпоха – с. 556; Национально-религиозное наполнение «Мужицкой правды» – с. 559

Введение

Территория, которую сегодня занимает Республика Беларусь, с давних времен являлась ареной столкновения различных идеологий и религий. Христианство восточного обряда, заменившее господствовавшее язычество, вобрало в себя некоторые элементы последнего. Однако уже в X в. на территории Киевской Руси, в которую входили и белорусские земли, началось противостояние христианства восточного и западного обрядов. Оно не было острым, поскольку более серьезные разногласия этих двух направлений проявились позже.

Следующим периодом широкого влияния католичества на белорусских землях стал XIV – начало XV в., когда появившееся в середине XIII в. на этих землях Великое княжество Литовское попало в сферу польского влияния. Католическая Польша представлялась шляхте Великого княжества Литовского страной более цивилизованной, поэтому польское влияние на Литву было достаточно сильным. Вслед за перениманием польской моды и введением личных гербов начался постепенный переход литовского дворянства в католичество. Это поддерживалось польской стороной: новоявленным католикам давались привилегии, которых не имели православные. В итоге дворянство Великого княжества Литовского достаточно быстро оторвалось от основной массы населения, все более и более склоняясь к польскому образу жизни, перенимая социальные, религиозные установки и даже менталитет соседнего народа.

В XVI в. с Королевством Польским были заключены два соглашения, серьезно повлиявшие на ополячивание и окатоличивание населения: Люблинская уния 1569 г., объявившая о создании из Польши и Литвы единого государства – Речи Посполитой, и Брестская церковная уния 1596 г., провозгласившая верховенство Папы Римского над частью бывшей Православной Церкви Литовского княжества.

* Публикуется в новой редакции по: Унија: политика Римокатоличке Цркве према православним Словенима / приредио З. Милошевић. Београд, 2005. С. 279–306.

В XVII в. из официального употребления был выведен древнерусский язык, на котором разговаривало большинство населения Великого княжества Литовского (еще в конце XIX в. появилось утверждение, позже, в конце XX в., широко распространяемое, что язык в Литовском княжестве был не древнерусский, а древнебелорусский, но, поскольку ни белорусского, ни древнебелорусского этноса в то время еще не существовало, нельзя утверждать, что язык, на котором говорили жители Литовского княжества, был белорусским. В XVI–XVII вв., по утверждению некоторых исследователей, процесс формирования белорусского этноса еще продолжался, а если нет этноса, откуда появиться языку?¹). В итоге Великое княжество Литовское быстро теряло свои особенности, все больше становясь похожим на соседнее Королевство Польское. Господствующей религией стал католицизм. Попытки восстановить роль православия не приводили к успеху, поэтому православное население стало воспринимать соседнее Московское государство как своего защитника, что дало моральное право русским вмешиваться во внутренние дела Речи Посполитой.

К концу XVIII в. Речь Посполитая представляла собой децентрализованное государство с сильным влиянием на политику враждующих друг с другом аристократических группировок. Анархия внутри страны делала ее неспособной противостоять соседним государствам. Попыткой исправить это положение оказалась Конституция 3 мая 1791 г., согласно которой в стране вводилась наследственная королевская власть, реформировался парламент, началась унификация законодательства. По Конституции польское влияние еще более расширялось, а так как Польша и католичество были понятиями почти равнозначными, то происходило и усиление католического влияния.

В результате раздела территории Речи Посполитой часть ее вошла в состав Российской империи. Несмотря на это, ополячивание и окатоличивание Белоруссии продолжалось и даже усилилось. Это привело к тому, что дворянство белорусских земель активно поддержало Польское восстание 1830–1831 гг. После подавления восстания власти попытались начать борьбу с польским влиянием, но она не принесла практически никаких результатов. В органах управления белорусскими землями большинство чиновников были поляками или местными уроженцами-католиками. Из них состояла практически вся полиция Белоруссии, католиками были и некоторые жандармские офицеры². Таким образом, органы, призванные следить за соблюдением законности и противодействовать антигосударственным выступлениям, сами являлись очагами антиправительственной пропаганды. В таких условиях польские сепаратисты начали подготовку к очередному восстанию.

¹ Ласкоў І. Да пытання аб этнагенезе беларусаў // Беларусіка – Albaruthenica: Кн. 2 / рэд. А. Анціпенка і інш. Мн., 1993. С. 84.

² Киселёв А.А. Система государственных учреждений и чиновничество Беларуси в политике российского правительства (конец XVIII – первая половина XIX в.): автореф. дис... канд. ист. наук. Мн., 2003. С. 14–16.

Изучение национально-религиозного вопроса в белорусской историографии

Национально-религиозные процессы на территории Беларуси давно интересуют белорусских исследователей. Первые спорадические попытки делались еще на рубеже 70–80-х гг. XIX в., когда в столице Российской империи на русском языке вышло несколько листовок, в которых была предпринята попытка обосновать исключительность белорусского этноса³. В 90-х гг. XIX в. Ф. Богушевич попытался объявить исключительность белорусского языка, пробудить гордость за него у крестьянского населения⁴. Но и это не принесло никаких результатов, а было воспринято как польская интрига с целью обособить белорусский этнос, а потом ополячить его.

Более серьезную работу по сбору доказательств об этнической и религиозной исключительности белорусов начали проводить деятели «белорусского национального возрождения», появившегося в начале XX в. Для обозначения национальной идентичности представителям белорусского сепаратизма нужно было найти в истории образцы, к которым можно было бы апеллировать, проводя свою агитационную работу. Если же таких образцов не находилось, их создавали путем придания «своих», легко узнаваемых черт какой-либо подходящей исторической личности. Так, белорусами по национальности были объявлены полоцкие князья и великие князья литовские, жившие в то время, когда белорусского этноса еще не существовало. В 10-х гг. XX в., когда еще были живы свидетели Польского восстания 1863–1864 гг., представители белорусского национального движения не находили в восстании никаких белорусских деятелей, не считая таковым и Викентия Константина Калиновского. В единственной в начале XX в. белорусской газете «Наша ніва» нет ни одного упоминания о нем⁵.

В.К. Калиновский стал белорусским национальным героем лишь в 20-х гг. XX в., т.е. примерно через 60 лет после его смерти, когда подавляющее большинство очевидцев восстания уже умерло и никто не мог опровергнуть утверждения новых белорусских историков. Эта легенда, появившаяся в среде белорусских сепаратистов после крушения Российской империи, удачно, хотя и не без трудностей, вписалась в советскую историографию и наконец также удачно перешла в новую, националистическую концепцию истории, начавшую формироваться в конце 80-х гг. XX в.

В конце XX в. интеллигенция многочисленных народов, населявших Советский Союз, стала искать свою национальную идентичность. Для оправдания самостоятельного существования возрождались старые и появлялись новые идеи, подавляющее большинство которых являлось или легендами о собственной значимости на всем протяжении исторического развития с гипертрофированными представлениями о негативном влиянии русских, или попросту историческими фальсифика-

³ Нарысы гісторыі Беларусі: у 2 ч. Ч. 1. Мн., 1993. С. 351.

⁴ См.: Турук Ф. Белорусское движение: Очерк истории национального и революционного движения белорусов. Б.м., б.г. (репринт – 1921 г.). С. 75–76.

⁵ Кісялёў Г. Радаводнае дрэва: Каліноўскі – эпоха – наступнікі. Мн., 1994. С. 223.

циями. В Белоруссии конца XX в. новое развитие получила легенда о В.К. Калиновском и его газете «Мужицкая правда».

Интересно, что о белорусской ориентации «Мужицкой правды» лидеры белорусского сепаратизма начала XX в. даже и не подозревали. Они попросту обходили стороной этот вопрос, так как «Мужицкую правду» вызвала к жизни подготовка к Польскому восстанию 1863–1864 гг. и листовка обслуживала идеологию польских повстанцев, хотя и печаталась на белорусском языке. Впервые о роли в «белорусском возрождении» В.К. Калиновского упомянул белорусский поэт и общественный деятель М.А. Богданович⁶, но дальнейшего развития это упоминание в то время не получило. В «Краткой истории Белоруссии» В.Ю. Ластовского, изданной в 1910 г. и являющейся отчасти катехизисом современного белорусского национализма (хотя сам В.Ю. Ластовский не был историком по образованию и его работу можно отнести лишь к исторической беллетристике, поскольку она представляет собой набор фактов с приданием им национальной окраски), о таком, казалось бы, значимом издании, как «Мужицкая правда», нет ни слова⁷.

Идея о том, что Польское восстание на землях Беларуси было белорусским, появилась лишь после революции 1917 г. как попытка легитимизировать право на власть в Советской Белоруссии белорусских националистических группировок, с одной стороны, и оправдать деятельность белорусских эмигрантов – с другой. В период советской власти начался активный поиск национальных героев-революционеров, боровшихся за свободу простого народа. На эту роль в белорусской истории был выдвинут В.К. Калиновский, а издаваемая им и ориентированная на крестьян «Мужицкая правда» стала еще одним доказательством того, что В.К. Калиновский был революционером, а о том, что он был польским патриотом (и поляком по национальности), предпочитали не говорить⁸. Интересно, что белорусы по национальности, жившие и получившие широкую известность во второй половине XIX – начале XX в. (М.О. Коялович, Л.М. Солоневич и др.), стояли на позициях монархизма и западнорусизма, по мнению белорусских сепаратистов, и поэтому не могли восприниматься как борцы за белорусское возрождение, хотя сделали для белорусского этноса неизмеримо больше, чем сепаратисты начала XX в.

Правда, В.К. Калиновский получил ореол героя не сразу. Его обвиняли в мелкобуржуазном национализме и тому подобных уклонах, но, поскольку иные деятели эпохи еще больше не походили на борцов за народное счастье, В.К. Калиновский закрепился в официальной историографии как белорусский национальный герой. Для

⁶ Там же.

⁷ См.: Ластовскі В.Ю. Кароткая гісторыя Беларусі. Мн., 1992 (репринт – 1910 г.).

⁸ См., напр.: Кісялёў Г. Радаводнае дрэва: Каліноўскі – эпоха – наступнікі; *Он же*. Сейбіты вечнага: Артыкулы пра беларускіх пісьменнікаў і дзеячоў рэвалюцыйнага руху 1863 г. Мн., 1963; *Он же*. З думай пра Беларусь. Мн., 1966; Кулакевіч Т.М. Касцюшка і Каліноўскі – нацыянальныя героі Беларусі // Славянскі свет: мінулае і сучаснае: мат-лы Рэспубліканскай навуковай канферэнцыі: у 3 ч. Ч. 1. Мн., 2004. С. 79–81; Найдзюк Я., Касяк І. Беларусь учора і сямьня: Папулярныя нарыс з гісторыі Беларусі. Мн., 1993; Паўстанне на Беларусі 1863г.: «Мужыцкая праўда» і лісты «з-пад шыбеніцы»: тэксты і каментарыі. Нью-Йорк, 1980; Шалькевіч В. Каліноўскі Кастусь // Энцыклапедыя гістарыі Беларусі: у 6 т. Т. 4. Мн., 1997. С. 31–33, и др.

придания Калиновскому белорусских черт его стали называть Кастусь (белорусская форма имени Константин), хотя ни один источник не зафиксировал этой формы. Калиновский же, если писал по-русски, предпочитал называть себя первым именем – Викентий, а во время восстания пользовался своим вторым именем – Константин, а точнее, Констант, так как был поляком и использовал именно польскую форму написания. При этом надо учесть, что «Мужицкая правда», «Письма из-под виселицы», «Письмо Яськи-гаспадара из-под Вильно к мужикам земли Польской» и несколько приказов – это все, что составляет белорусскоязычное наследие В.К. Калиновского⁹. Его рукописное наследие при обращении к административным органам написано по-русски, а остальная переписка – по-польски. По словам современного белорусского историка Я.И. Трещенка, «история польского... восстания 1863 г. на белорусских землях принадлежит к числу наиболее мифологизированных, тенденциозно искажаемых событий белорусского прошлого»¹⁰. К сожалению, и современной исторической науке Белоруссии «выгодно» продолжать повторять догмы, поскольку в противном случае придется переписать практически всю историю Белорусского края в составе Российской империи и заново расставить некоторые акценты.

Национально-религиозная ситуация в Северо-Западном крае накануне и в период Польского восстания 1863–1864 гг.

Перед восстанием 1863–1864 гг. польский элемент в Северо-Западном крае проводил усиленную антирусскую и антиправославную пропаганду. Пропagанда была самой различной. Иногда она имела явно провокационный характер. Так, в костёлах пелись запрещенные гимны, велась антиправительственная пропаганда. Власти не могли эффективно бороться с этим, поскольку все их действия квалифицировались сепаратистами как попытка давления на Костёл, т.е. в глазах пропольского, оппозиционно настроенного к российской власти населения подобные действия администрации воспринимались очень болезненно и накаляли и без того критическую обстановку. Кроме пения гимнов в костёлах иногда совершались и совсем вызывающие действия, например нападения на полицейских сотрудников, пришедших на мессу¹¹. Польские патриоты – верующие католики, прибегая к рукоприкладству прямо в костёле, нарушали элементарные христианские нормы. Тем не менее пропольски настроенное общество не видело в этом ничего оскорбляющего католическую веру. Власти не проводили репрессивных действий в отношении участников подобных акций, чтобы лишний раз не накалять обстановку, и ограничивались установлением личности виновных.

⁹ Всё, что написал В.К. Калиновский, белорусские исследователи попытались представить в: *Каліноўскі К. За нашу вольнасць: творы, дакументы / уклад., прадм., паслясл. і камент. Г. Кісялёва. Мн., 1999.* (В комментариях к документам указывается язык написания.)

¹⁰ *Трещенок Я.И.* История Беларуси. Ч. 1: Досоветский период: уч. пособ. Могилёв, 2003. С. 128.

¹¹ Архивные материалы Муравьёвского музея, относящиеся к Польскому восстанию 1863–1864 гг. в пределах Северо-Западного края. Ч. 1. Вильно, 1913. С. 2.

Среди населения, кроме того, распространялись всевозможные листовки, в которых описывались реальные и вымышленные просчеты российских властей в политике на территориях бывшей Речи Посполитой, а чаще всего содержалась ничем не прикрытая дезинформация о подготовке западных государств к войне с Российской империей ради интересов восстановления Речи Посполитой. Эти листовки были направлены в основном на городское население, так как сельскому национальная политика администрации края была достаточно безразлична.

Польские сепаратисты опирались на Католическую Церковь. Ради антирусской и антиправославной агитации активисты польского движения не стеснялись нарушать церковные заповеди, превращали костёлы в места политических сходов. Католическое духовенство в своем большинстве поддерживало польские демарши и в некоторых случаях помогало их осуществлению. Российские власти были бессильны что-либо предпринять для пресечения подобных действий ксёндзов, поскольку любой выпад против католических священников сразу же приобретал в глазах пропольски настроенного населения окраску насилия над католицизмом в целом. Правительственные чиновники могли только посылать католическому руководству Северо-Западного края просьбы удерживать ксёндзов от участия в политике¹². И хотя руководство Католической Церкви рассылало эти требования на места, большинство ксёндзов не обращало на них внимания. Широкую поддержку католическим духовенством восставших смог пресечь лишь назначенный в мае 1863 г. виленским генерал-губернатором М.Н. Муравьёв. Он пошел на те меры, к которым боялся прибегать его предшественник. М.Н. Муравьёв приказал принародно казнить нескольких католических священников, активно поддерживавших Польское восстание. После этого практически все католическое духовенство Северо-Западного края поняло, что новый генерал-губернатор с ними заигрывать не намерен, и революционная активность ксёндзов резко пошла на спад.

Однако не все католические священники поддерживали сначала польские демарши, а потом и восстание. Некоторые из них старались не вмешиваться в политику и занимались только религиозной деятельностью. В частности, один из ксёндзов Сокольского уезда Гродненской губернии сообщил полиции, что среди крестьян распространяется листовка «Мужицкая правда»¹³. К таким священникам отношение пропольски настроенного общества было отрицательным и даже враждебным.

Отношение к православным священникам у политически активного местного населения было отрицательным, поскольку именно в православном духовенстве поляки и ополяченные местные уроженцы видели защитника российской государственности и одного из своих главных врагов. Православные священники подвергались всевозможным нападкам. Им разбивали окна, наклеивали на стены православных храмов польские листовки, пытались всячески показать моральное и интеллектуальное превосходство католического священника над православным. До 1839 г. часть православного духовенства Северо-Западного края составляли уни-

¹² См.: Восстание 1863–1864 гг. в Литве и Белоруссии. М., 1965. С. 106.

¹³ Кісялёў Г. З думай пра Беларусь. С. 30.

атские священники. Именно это пытались использовать поляки в своей агитации. Православным священникам угрожали всевозможными карами, причем не только небесными, но и земными, намекая на террористические действия повстанцев по отношению к православному духовенству. Такие действия действительно имели место, причем не потому, что православный священник отказывался читать польский манифест, а только потому, что священник принадлежал к Православной Церкви. Иногда священников оскорбляли действием и грабили, но случались убийства, причем нередко перед смертью жертву мучили¹⁴. Несмотря на угрозу насилия над каждым православным священником, ни один из них не принял участия в восстании. Самым серьезным случаем сотрудничества с мятежниками было прочтение православными священниками под угрозой смерти польского манифеста. Интересно, что в Польском восстании 1830–1831 гг. кроме униатских священников приняли участие и три православных¹⁵, а в период восстания 1863–1864 гг. даже бывшие униаты не сочувствовали повстанцам, во всяком случае не сочувствовали открыто.

Помимо православных священников от действий повстанцев страдали и крестьяне, причем независимо от вероисповедания. Повстанческие отряды для того, чтобы добыть себе провиант, одежду и оружие, пользовались услугами местного населения, причем далеко не всегда местное население давало требуемое повстанцами добровольно. В большинстве случаев повстанцам приходилось применять силу или угрозы.

Для склонения крестьян к антиправительственным действиям В.К. Калиновский приказал зачитывать приказ польского правительства, в котором утверждалось, что крестьяне могут бесплатно получить земельные наделы. Однако акция не оправдала себя, поскольку в последующих указах повстанческим поветовым комиссарам В.К. Калиновский приказывал проверять, выполняются ли приказы польского правительства, в том числе и о наделении крестьян землей. Дело в том, что после ухода повстанцев из деревни жители часто переставали соблюдать размеры данных им повстанцами наделов, а возвращались к прежнему разделению¹⁶.

Крестьяне всеми силами старались спастись от вербовки в повстанческие отряды. Больше всего это касалось крестьян-католиков, которые, по мнению повстанческого руководства, должны были более позитивно воспринять идею возрождения католического государства. Однако оказалось, что крестьяне-католики при появлении повстанческих отрядов старались покинуть свои деревни и укрыться в лесах¹⁷. Кроме того, они жаловались российской военной администрации на действия повстанцев и просили защитить их от повстанческого произвола. Не случайно белорусские крестьяне достаточно быстро организовывали вооруженные караулы

¹⁴ О жертвах повстанцев см.: Архивные материалы Муравьевского музея, относящиеся к Польскому восстанию 1863–1864 гг. в пределах Северо-Западного края. Ч. 2. Вильно, 1915. С. 8.

¹⁵ Гарбачова В.В. Паўстанне 1830–1831 гадоў на Беларусі. Мн., 2001. С. 34.

¹⁶ См.: К. Калиновский: из печатного и рукописного наследия. Мн., 1988. С. 70.

¹⁷ См.: Архивные материалы Муравьевского музея, относящиеся к Польскому восстанию 1863–1864 гг. в пределах Северо-Западного края. Ч. 1. С. 310; Миско М.В. Польское восстание 1863 г. М., 1862. С. 169.

и помогали вылавливать скрывавшихся повстанцев¹⁸, причем иногда крестьяне помогали русским войскам ловить повстанцев прямо после боя, т.е. когда повстанцы имели при себе оружие и могли оказать вооруженное сопротивление.

Всего, по мнению исследователей, лишь 18% восставших были крестьянами¹⁹. Не следует также забывать, что часть белорусских крестьян ранее относилась к шляхте, но после Польского восстания 1830–1831 гг. те из шляхтичей, кто не смог доказать свое дворянское происхождение, были отнесены к крестьянам. Именно поэтому процент участия «истинных» крестьян в восстании был меньше²⁰.

Действия повстанческих отрядов на территории Белоруссии не были столь активными. По подсчетам белорусских исследователей, ими было проведено 46 боев с русскими войсками, 2/3 из которых произошли в Виленской и Гродненской губерниях – на территориях с устоявшимися традициями католицизма и сильным польским влиянием²¹. На востоке Белоруссии боевые действия практически не велись, а попытки создания повстанческих отрядов были пресечены в самом зародыше²². Повстанцы использовали партизанские методы борьбы, поскольку не могли противостоять регулярной армии, имевшей за плечами опыт многих войн. Сложность борьбы с мятежниками заключалась в непригодности армейских подразделений действовать в условиях лесисто-болотистой местности: у большинства офицеров был опыт войны с горцами. Но после прихода к управлению Северо-Западным краем М.Н. Муравьева положение начало меняться. Новый генерал-губернатор предложил не только заниматься поиском противника, но и совершать «профилактические» рейды, т.е. русские отряды должны были появляться в самых глухих уголках края, чтобы местное население видело, что ситуация под контролем. Кроме того, такие действия доставляли психологический дискомфорт повстанцам: русские войска могли появиться где угодно в любую минуту.

Изменения в тактике действий достаточно быстро дали положительный результат, и уже к концу весны 1863 г. повстанческое движение в Белоруссии и Литве было практически подавлено, а повстанцы – деморализованы. В связи с этим польский повстанческий центр стал подбирать кандидатуру на должность руководителя восстания в Северо-Западном крае. Им стал В.К. Калиновский, отстраненный от этой должности в марте 1863 г. Однако ни энергичные действия нового руководителя, ни появление новой печатной агитационной продукции, ни распускание слухов о том, что в этнической Польше русская армия разбита и на помощь восставшим идут армии европейских стран, не помогли возродить повстанческую ак-

¹⁸ См., напр.: *Талмачова С.А.* Некоторые аспекты ўплыву паўстання 1863–1864 гг. на сялянскае самакіраванне на Беларусі // Германский и славянский миры: взаимовлияние, конфликты, диалог культур (история, уроки, опыт, современность): мат-лы Международной научно-теоретической конференции. Витебск, 2001. С. 347.

¹⁹ *Ковкель И.И., Ярмусик Э.С.* История Беларуси с древнейших времен до нашего времени. Мн., 2000. С. 136.

²⁰ См.: *Трещенок Я.И.* Указ. соч. С. 130.

²¹ *Біч М.* Паўстанне 1863–1864 // Энцыклапедыя гістарыі Беларусі: у 6 т. Т. 5. Мн., 1997. С. 449.

²² См.: *Миско М.В.* Польское восстание 1863 г. М., 1962. С. 231.

тивность. Последние повстанческие отряды на территории Белоруссии продержались в глухих лесах до осени 1863 г. и, не имея поддержки населения и страдая от дезертирства, вынуждены были самораспуститься.

Личность В.К. Калиновского и его эпоха

Большинство современных белорусских исследователей рассматривает «Мужицкую правду» как первую декларацию самоопределения белорусов, а В.К. Калиновского – как основоположника белорусского национального движения и даже как первого белорусского националиста²³. Ему приписывают широкий круг достоинств. Он и поэт (хотя известно всего одно, причем плохое, его стихотворение), и философ (но никаких философских трудов он после себя не оставил), и мыслитель (хотя его мысли не выходили за рамки радикального решения крестьянского и польского национального вопросов), и просветитель (хотя именно он призывал к геноциду дворян как сословия и даже убийству грудных детей).

Белорусскоязычное наследие В.К. Калиновского очень невелико. Это шесть выпусков «Мужицкой правды» (седьмой, судя по всему, был подготовлен не им), «Письмо Яськи-гаспадара из-под Вильно к мужикам земли Польской», три «Письма из-под виселицы» и два приказа (один вполне мог подготовить и не он). Остальная же переписка В.К. Калиновского на польском языке, а официальные обращения к администрации – на русском. Складывается впечатление, что В.К. Калиновский использовал белорусский язык только в целях пропаганды среди сельского населения, поскольку, как польский патриот, по-русски он к крестьянам обращаться не стал бы, а при общении по-польски они попросту бы его не поняли.

То, что создание «Мужицкой правды» было чисто пропагандистской акцией, подтверждает существование польскоязычной газеты «Хоронгев свободы» (*Chorągiew swobody*), в выпуске которой принимал участие В.К. Калиновский. Газета была рассчитана на ополеченное дворянство и горожан и имела совершенно другое наполнение. Принцип равноправия сословий в газете упоминается, но «без ущерба для чьей-либо собственности»²⁴, что противоречит «Мужицкой правде». Таким образом, В.К. Калиновский для большей доступности и более широкого распространения антирусских идей использовал различные призывы и различные языки, пытаясь удовлетворить ожидания различных социальных слоев. И совершенно неправомерно говорить, что в «Мужицкой правде» он писал то, чего на самом деле желал, а в «*Chorągiew swobody*» – то, чего от него ждали. Вполне могло быть и

²³ См., напр.: *Кісялёў Г.* Радаводнае дрэва: Каліноўскі – эпоха – наступнікі; *Он же.* Сейбіты вечнага: Артыкулы пра беларускіх пісьменнікаў і дзячоў рэвалюцыйнага руху 1863 г.; *Он же.* З думай пра Беларусь. Мн., 1966; *Кулакевіч Т.М.* Касцюшка і Каліноўскі – нацыянальныя героі Беларусі // *Славянскі свет: мінулае і сучаснае: мат-лы Рэспубліканскай навуковай канферэнцыі: у 3 ч. Ч. 1.* С. 79–81; *Найдзюк Я., Касяк І.* Беларусь учора і сямня: Папулярны нарыс з гісторыі Беларусі. Мн., 1993; Паўстанне на Беларусі 1863г.: «Мужыцкая праўда» і лісты «з-пад шыбеніцы»: тэксты і каментарыі; *Шалькевіч В.* Каліноўскі Кастусь // *Энцыклапедыя гістарыі Беларусі: у 6 т. Т. 4.* Мн., 1997. С. 31–33, и др.

²⁴ К. Калиновский: из печатного и рукописного наследия. С. 63.

наоборот, т.е. оба издания были просто заигрыванием с различными категориями местного населения, что может указывать на беспринципность их создателей.

В.К. Калиновский был крещеным католиком, однако, судя по всему, к религии относился достаточно прохладно. Во всяком случае, то, что он был фанатичным верующим, нигде не зафиксировано. Это естественно, если учесть, что Калиновский, обучаясь в Санкт-Петербургском университете, имел возможность познакомиться со взглядами русских революционеров, которые были настроены достаточно антирелигиозно. Кроме того, в это время в России в моду входил марксизм, который тоже не способствовал воспитанию в сердцах увлекающейся различными утопическими идеями молодежи любви к религии. Именно поэтому религия была в последующем использована В.К. Калиновским лишь как средство антирусской пропаганды. Призывая православных белорусов перейти в униатство, Калиновский старался сыграть на отличиях между христианскими конфессиями, чтобы оторвать подавляющую часть белорусских крестьян от остального православного населения и поставить их в условия оппозиции ко всему государственному и православному²⁵.

Вызывает интерес вопрос об этнической принадлежности В.К. Калиновского и его национальных предпочтениях. Начиная с 20-х гг. XX в. большинство белорусских историков старается доказать белорусскую природу деятельности В.К. Калиновского, хотя небольшая часть ученых советует обратить внимание на то, что, обращаясь к крестьянам, В.К. Калиновский не обращался к ним как к белорусам, т.е. не рассматривал крестьян с этнических позиций. Род Калиновских происходил из Мазовии, т.е. территории этнической Польши²⁶. Сам В.К. Калиновский всю свою частную переписку вел по-польски. Интересен факт, что находившиеся в 1861 г. в Северо-Западном крае польские патриотические организации, в том числе и молодежные, т.е. априори более радикальные, были практически безопасны для властей. Кроме манифестаций и пропаганды в поддержку крестьянского вопроса, ничем другим они не занимались²⁷.

Для того чтобы заставить польские патриотические организации Северо-Западного края быть более активными, Варшава в начале 1862 г. стала направлять в Литву и Белоруссию своих представителей, которые должны были радикализировать польскую молодежь края. Этим занимались Я. Франковский, будущий представитель Варшавы в Вильно Н. Дюлеран и др. Видимо, В.К. Калиновскому пришлось по душе радикальные призывы последнего (Дюлеран как раз действовал в Гродненской губернии, где в то время находился В.К. Калиновский).

По протоколам допросов повстанцев можно проследить, что В.К. Калиновский очень тесно общался с Н. Дюлераном²⁸. Известен лишь единственный случай, когда варшавский коллега был выгнан с заседания Литовского провинциального комитета, возглавляемого в то время В.К. Калиновским. Это было связано с тем,

²⁵ См. текст «Мужицкой правды» в: Революционный подъем в Литве и Белоруссии в 1861–1862 гг. М., 1964. С. 124–133.

²⁶ См.: *Трещенок Я.И.* Указ. соч. С. 133.

²⁷ См.: К. Калиновский: из печатного и рукописного наследия. С. 149.

²⁸ См. там же. С. 122, 139.

что Варшава подчинила себе часть территории, ранее контролируемой из Вильно, и стала собирать там деньги. Естественно, полный амбиций и юношеского максимализма В.К. Калиновский не мог стерпеть, что из-под его контроля ушел регион, который мог давать финансовую поддержку. Этот факт белорусские историки почему-то воспринимают как доказательство проповедования В.К. Калиновским белорусских идей. На самом же деле речь шла лишь о неприятии Варшавы как явления, мешавшего молодому амбициозному человеку вершить «правильный» ход истории. Холодность в отношениях продолжалась до самого начала восстания, но потом отношения с Н. Дюлераном были восстановлены. Это также можно проследить по протоколам допросов участников восстания²⁹.

Почему же «белорусский националист» В.К. Калиновский поддерживал тесные связи с представителями Варшавы? Не потому ли, что каким бы он ни был автономистом, ратуящим за федерацию Польши и Литвы или вообще за независимое существование последней, он все-таки был поляком по крови, по культуре и по менталитету. Даже если он и видел Литву независимой от Польши, то только лишь как «другую Польшу» – государство крестьян, исповедующих утопический социализм и имеющих польское самосознание. О религиозной принадлежности будущих граждан В.К. Калиновский вряд ли задумывался, поскольку в его воззваниях к крестьянам нигде, кроме «Мужицкой правды», о религии не упоминалось. Судя по всему, религиозный вопрос был только разменной монетой в политике В.К. Калиновского.

Один из повстанцев-консерваторов, Я. Гейштор, не поддерживавший «хлопоманские» (т.е. крестьянолюбивые) установки Калиновского, называл его патриотом³⁰. Вряд ли человек, достаточно хорошо знавший взгляды Калиновского и много раз споривший с ним, не указал бы на белорусскую ориентацию Калиновского. Напротив, Я. Гейштор лишь подчеркивал польский патриотизм, исповедуемый Калиновским. Это относится не только к Я. Гейштору, прочие участники восстания также не находили в деятельности В.К. Калиновского никакой белорусской составляющей³¹. Таким образом, современники Калиновского не видели в его деятельности ничего белорусского, а польское подмечали многие.

Кроме того, нельзя сбрасывать со счетов и тот факт, что еще в 1859 г. у В.К. Калиновского обострилась тяжелая психическая болезнь³². В связи с тяжелым материальным положением он обратился за финансовой помощью, но о том, помогла ли она ему, упоминаний не встречается. Судя по описанию самого В.К. Калиновского, болезнь была «подобная падучей», т.е., похожа на эпилепсию. А как известно, эпилептиков называют «людьми с камнем за пазухой и молитвенником в кармане»³³, поскольку их настроение может меняться от полнейшей мизантропии

²⁹ См. там же. С. 134, 135, 154.

³⁰ См.: Миско М.В. Указ. соч. С. 124.

³¹ См.: К. Калиновский: из печатного и рукописного наследия. С. 142; Миско М.В. Указ. соч. С. 124.

³² *Kalińoŭski K.* За нашу вольнасць: творы, дакументы. С. 83; *Kisjleŭ G.* З думай пра Беларусь. С. 111.

³³ См.: *Белянин В.П.* Основы психолингвистической диагностики. М., 2000. С. 86.

до глобального человеколюбия. Если принять во внимание, с одной стороны, призывы В.К. Калиновского к убийству грудных детей дворянского происхождения, а с другой – нежелание посылать на верную гибель добровольца, вызвавшегося убить человека, противодействовавшего восстанию, то это как раз и может подчеркнуть эпилептический характер поведения «белорусского национального героя». Кроме того, текст «Мужицкой правды» по своей агрессивности, определению русских как жестокого и умного врага и прочим характеристикам напоминает, по классификации В.П. Белянина³⁴, эпилептоидные тексты. Это еще одно лишнее подтверждение психического заболевания В.К. Калиновского. Именно поэтому поведение и деятельность этого человека следует рассматривать не только с политических или национальных позиций, но и с точки зрения психиатрии.

Национально-религиозное наполнение «Мужицкой правды»

Польские сепаратисты пытались охватить пропагандой все слои населения, в том числе и крестьян. С этой целью начался выпуск газеты «Мужицкая правда» (в оригинале «Mużyskaja praua»). Ее называли газетой, листовкой, воззванием, брошюрой и даже журналом, но по своей сути «Мужицкая правда» является именно листовкой. Ее автором считается В.К. Калиновский с группой своих приверженцев (некоторые исследователи, например Я.И. Трещенок, считают В.К. Калиновского всего лишь возможным, а не основным автором листовки³⁵).

«Мужицкая правда» начала издаваться летом 1862 г. и просуществовала всего год, при этом вышло семь выпусков, шесть из них – до конца 1862 г., а последний – лишь летом 1863 г., когда восстание в Северо-Западном крае уже было практически подавлено. Она была рассчитана только на крестьян. Печаталась латинским шрифтом на гродненском диалекте белорусского языка с большим количеством полонизмов и призывала к борьбе против русских, причем не только против русской администрации, но и против всех русских. Листовка обращалась к крестьянам не с этнических позиций, в ней не было упоминания, что местные крестьяне – белорусы или литвины. Подобных этнонимов в газете вообще нет. Единственное упоминание прилагательного «литовский» встречается в фразе «Король Польский и Литовский» («Мужицкая правда» № 2)³⁶, что, несомненно, обозначает короля Речи Посполитой, упоминаемого в других случаях как «Король наш польский». Это доказывает только то, что газета обращалась к социальному слою – крестьянству, а не к этнической общности – белорусам. Именно поэтому нельзя заявлять, что «Мужицкая правда» была первой белорусской газетой. Тот факт, что она выходила на белорусском языке, не говорит о ее белорусской направленности. В подтверждение этому можно привести пример из истории XX в., а точнее – Великой Отечественной войны. Фашистские оккупационные власти тоже выпускали различные листовки и обращения к населению на белорусском языке, но делалось это по одной простой

³⁴ См. там же. С. 82–125.

³⁵ См.: Трещенок Я.И. Указ. соч. С. 132.

³⁶ См.: Революционный подъем в Литве и Белоруссии в 1861–1862 гг. С. 127.

причине: немецкого языка население не понимало. Кроме того, на русском языке польские повстанцы обращаясь к местному населению не стали бы из принципа, а по-польски понимали далеко не все крестьяне. Таким образом, белорусскоязычная газета была единственным выходом для распространения радикальных антиправительственных идей среди белорусского крестьянства, причем идей польских, но никак не белорусских. «Мужицкая правда» затрагивала наиболее злободневные проблемы и указывала на русских как на силу, которая эти проблемы создавала.

Современные исследователи считают, что «Мужицкая правда» выпускалась на территории Гродненской губернии; некоторые настаивают, что типография была в Вильно, поскольку именно там был центр оппозиционного русскому правительству движения в Северо-Западном крае. Однако, по донесениям секретных агентов, работавших на органы российской государственной безопасности, «Мужицкая правда» печаталась на территории этнической Польши, скорее всего, в Варшаве³⁷. Еще одним возможным местом указывался Белосток, но местная жандармерия, опираясь на сведения секретных сотрудников, утверждала, что листовки доставляются в Белосток из Варшавы³⁸. На то, что «Мужицкая правда» печаталась в Варшаве, указывают еще и другие факты: в некоторых местностях она появлялась после приезда местных дворян из польской столицы и распространялась именно ими. Кроме того, если проследить распространение листовок, то оказывается, что их находили на обширной территории: в Белоруссии, Польше, Литве, Латвии и даже на территории Северо-Запада этнической России, но больше всего листовок найдено в пограничной с Польшей Гродненской губернии³⁹. Первые экземпляры появились именно в тех населенных пунктах, которые располагались вдоль польской границы. По сведениям политической полиции, листовки доставлялись из Варшавы в Гродно по железной дороге, а дальше могли расходиться по всей территории Гродненской губернии и за ее пределами. О постоянной перевозке по железной дороге агитационной литературы и даже оружия было известно властям, но, поскольку практически вся железнодорожная администрация состояла из поляков, русское правительство не могло пресекать подобные перевозки⁴⁰. Таким образом, на основе вышеприведенных фактов можно утверждать, что «Мужицкая правда» была инспирирована из Варшавы, а участие в этом проекте В.К. Калиновского и других представителей Северо-Западного края было необходимо, поскольку они лучше знали местные особенности.

Я.И. Трещенок выдвинул предположение, что «Мужицкая правда» сначала писалась по-польски, а потом переводилась на белорусский⁴¹. Это можно подтвердить и тем, что листовка печаталась в Варшаве, а для того, чтобы она прошла цензуру у

³⁷ См. там же. С. 141.

³⁸ См. там же. С. 142.

³⁹ В книге Г.В. Киселёва «З думай пра Беларусь» указаны некоторые административные территории, на которых находили «Мужицкую правду». В основном это Гродненская губерния (с. 5–67).

⁴⁰ См.: Архивные материалы Муравьевского музея, относящиеся к Польскому восстанию 1863–1864 гг. в пределах Северо-Западного края. Ч. 2. С. 11; Революционный подъем в Литве и Белоруссии в 1861–1862 гг. С. 141.

⁴¹ См.: Трещенок Я.И. Указ. соч. С. 132.

кого-то из руководителей варшавской повстанческой организации, текст должен был быть написан по-польски. Кроме того, было доказано, что написанные по-белорусски подобные «Мужицкой правде» листовки, например «Гутарка старога дзеда», именно так и появились⁴².

Крестьян к тому же должно было насторожить то, что автор из-под Вильно использовал в своей пропаганде диалект соседнего региона. И к тому же текст печатался латинским шрифтом, что затрудняло его понимание православными крестьянами, привыкшими, если они были грамотными, к кириллическому шрифту. Кроме того, некоторые шляхтичи-пропагандисты объясняли крестьянам Восточной Белоруссии, что газету написал поляк Ясько и что печатается она в Польше⁴³. Это еще одно доказательство того, что никакой белорусской идеи листовка не несла, иначе нельзя было бы сказать, что она из Польши.

Поскольку автор или авторы газеты – шляхтичи, попытка писать крестьянским языком оказалась провальной, провозглашавшиеся там притеснения порой были надуманны⁴⁴. Шляхтичей-пропагандистов, как они ни старались скрыть свое происхождение, выдавало плохое знание крестьянского быта, крестьянского разговорного языка и некоторых элементов крестьянского поведения. В результате агитация в поддержку Польского восстания не производила на крестьян впечатления, а, напротив, настораживала их⁴⁵. Крестьяне даже если и читали газету, то не очень понимали ее смысл. Язык «Мужицкой правды» был попыткой интеллигенции подстроиться под крестьянское произношение. Поэтому призывы «Мужицкой правды» так и остались призывами.

Примечательно, что ни в одном выпуске «Мужицкой правды» не поднимался вопрос о национальности крестьян, к которым была обращена листовка. Этот вопрос обходилась стороной. Возможно, потому, что сами крестьяне не определяли себя по этническому признаку. Если они маркировали себя по вероисповедному принципу, то делились на поляков и русских. Но польские повстанцы не могли обращаться к православным крестьянам как к русским, поскольку это выглядело бы как неудачная попытка втянуть русских в борьбу против своих же и означало бы, что белорусским крестьянам ближе великорусы, чем поляки. Если же заявлялась польская национальность, то возникал вопрос веры: все поляки – католики, а переходить католикам из православия в униатство бессмысленно. Поэтому вопрос о национальности на страницах «Мужицкой правды» не поднимался. Лишь в «Письме Яськи-гаспадара из-под Вильно к мужикам земли Польской» В.К. Калиновский открыто объявил белорусских крестьян поляками⁴⁶, но это уже был жест отчаяния, поскольку летом 1863 г. стало окончательно ясно, что восстание потерпело поражение.

⁴² Хаўстовіч М. «Цяпер маскаль пые мудрагелікі свае» // Спадчына. 1999. № 5–6. С. 88.

⁴³ Кісялёў Г. З думай пра Беларусь. С. 47.

⁴⁴ См.: К. Калиновский: из печатного и рукописного наследия. 175.

⁴⁵ Кісялёў Г. З думай пра Беларусь. С. 41–42.

⁴⁶ Каліноўскі К. За нашу вольнасць: творы, дакументы. С. 241–242.

В то же время «Мужицкая правда» декларировала свои социально-политические предпочтения, высказывая неприязнь к помещикам и российскому императору. Единение крестьян с помещиками допускалось при условии, что помещики будут учитывать интересы крестьян, относительно же императора высказывались однозначно негативные суждения. Однако идеологические воззрения белорусских крестьян того времени были направлены однозначно против помещиков, а «Мужицкая правда» предлагала варианты сотрудничества с ними. Что же касается отношения крестьян к верховной власти, и в частности к императору, то оно продолжало оставаться сакральным: крестьянству того периода был свойствен наивный монархизм⁴⁷. Император являлся для крестьян символом закона, «правильного» устройства миропорядка, полностью позитивным явлением, а «Мужицкая правда» проповедовала совершенно другое отношение к российскому императору. Кроме того, позднее, т.е. в течение 1863 г., реальное облегчение своей участи крестьяне получили не от повстанцев, а именно от императора (закон от 1 марта 1863 г, уничтожение выкупных платежей 1 мая 1863 г., вооружение крестьян для противодействия грабёжам деревень повстанческими отрядами, денежные выплаты за поимку повстанцев и обнаружение тайников с оружием и т.д.), что еще больше уверило крестьян в позитивности императорской власти.

Кроме антирусских «Мужицкая правда» опубликовала и антиправославные материалы, причем отношение к православию было достаточно радикальным. Униатская карта разыгрывалась достаточно осознанно. Повстанцы хотели найти как можно больше отличий у населения Северо-Западного края и центральных российских губерний. Поскольку у великорусов и большей части белорусов была одна общая вера – православие, нужно было создать определенную оппозицию, чтобы разделить крестьян на «своих», т.е. неправославных, и «чужих».

В «Мужицкой правде» православие подвергалось не только критике, но и откровенным нападкам и оскорблениям. Судя по всему, авторы не очень хорошо представляли, как логически можно объяснить свой призыв к белорусским крестьянам переходить в униатство, поэтому решили попросту скомпрометировать православие путем навешивания различных негативных ярлыков. В листовке православие называется схизмой и собачьей верой, а всем православным авторы угрожают вечными мучениями на том свете⁴⁸.

Листовка пыталась играть на религиозных чувствах крестьян, поскольку крестьянство являлось достаточно религиозным слоем населения. Интересен факт, что листовка печаталась на гродненском диалекте белорусского языка, а предназначена была для крестьян Восточной и Центральной Белоруссии, поскольку призывы переходить в униатство касались православного населения, а Гродненщина была в основном католической. Это еще один момент, который подтверждает то, что

⁴⁷ См.: *Панютіч В.П.* Историография аграрной истории Беларуси 1861–1917 гг. (исследования 1990-х годов) // Сучасныя праблемы гістарыяграфіі гісторыі: мат-лы Рэспубліканскай навукова-практычнай канферэнцыі: у 3 ч. Ч. 1. С. 153.

⁴⁸ Этот тезис прослеживается практически во всех номерах «Мужицкой правды» (см.: Революционный подъем в Литве и Белоруссии в 1861–1862 гг. С. 124–133).

крестьяне не воспринимали «Мужицкую правду» как «свою» листовку, написанную крестьянином.

Примечательно, что в «Мужицкой правде» нет ни одного упоминания о католиках. Складывается ощущение, что среди крестьян на территории Белоруссии их вообще не существовало. Это еще одно доказательство антиправославного и антирусского направления листовки, поскольку католики, по мнению руководителей восстания, должны были априори поддерживать восстановление католической Речи Посполитой. Опять же из данного расклада становится ясно, что ни о каком самоопределении белорусов речь не шла, так как агитация предназначалась только для белорусов-православных, а белорусы-католики могли спокойно оставаться католиками, хотя если белорус должен был быть униатом, то католические крестьяне-белорусы по логике вещей также обязаны были бы перейти в униатство.

«Мужицкая правда» нападала на православие, в то время как подавляющая часть белорусских крестьян была православной. Конечно, большинство из них были униатами, но с тех пор прошло более 20 лет. Молодое поколение крестьян не переживало опыта перехода в другую веру. Оно могло судить об униатстве лишь по рассказам старших, поэтому белорусская крестьянская молодежь не поддерживала идею возвращения непонятной для нее и не утерянной ею униатской веры. В восстании же в основном принимала участие молодежь, что дало повод дореволюционному исследователю А.И. Миловидову называть восстание 1863–1864 гг. «мятежом детей»⁴⁹.

Для крестьянской молодежи 60-х гг. XIX в. униатство не несло сакрального смысла и не являлось той идеей, к возвращению которой нужно было стремиться. Именно поэтому антиправославная агитация не имела под собой серьезной почвы и была скорее наивной попыткой с помощью религии сплотить будущих польских подданных в единый монолит. По мнению польского повстанческого руководства, с православием нужно было бороться жесткими мерами, поскольку православная Россия в случае возрождения Речи Посполитой имела бы среди ее православных подданных своих союзников. Это создавало бы благодатную почву для сепаратистских движений и давало бы России возможность вмешиваться во внутренние дела соседнего государства под знаменем защиты единоверного населения. Кстати, подобное вмешательство в конце XVIII в. и привело к разделу Речи Посполитой. Страх перед возможностью антигосударственных движений со стороны православного населения в будущей Речи Посполитой объяснялся и тем, что представители польско-католических кругов в Российской империи постоянно провоцировали сепаратистские настроения.

Авторы «Мужицкой правды» исходили из своих идеологических соображений и были уверены, что такими же категориями должны мыслить и крестьяне, к которым были обращены их послания. Они пытались связать социальный статус крестьянина с исповедованием униатства. По их маркировке лишь крестьянин-

⁴⁹ Гулюк М.А. Дореволюционная историография о правительственной политике по подготовке педагогических кадров в Виленском учебном округе (вторая половина XIX – начало XX в.) // Сучасныя праблемы гістарыяграфіі гісторыі: мат-лы Рэспубліканскай навукова-практычнай канферэнцыі: у 3 ч. Ч. 1. С. 228.

униат был законным жителем края; кроме того, этот крестьянин должен был с ненавистью относиться к великорусам. Только такое поведение давало возможность вернуть Речь Посполитую, которая, по утверждению авторов «Мужицкой правды», была идеальным государством для крестьян.

Под именем Яськи-гаспадара из-под Вильно известно еще одно письмо, написанное на белорусском языке и распространявшееся в пределах Белоруссии. Письмо выдержано в той же стилистике, что и «Мужицкая правда», но более конкретно определяет политические предпочтения автора. В нем четко прописано, что население Белоруссии живет на польской земле, ест польский хлеб и является поляками⁵⁰.

Авторство этого послания белорусские историки установить пока не берутся. Исходя из подписи и особенностей печатного слова предполагаемым автором является В.К. Калиновский. Однако историк Г.В. Киселёв утверждает, что авторство Калиновского сомнительно, поскольку он так думать не мог. Других весомых доказательств того, что Калиновский не писал этого воззвания, нет. Судя по печати на сохранившемся воззвании, оно было напечатано в варшавской типографии. Произошло это летом 1863 г. В этот же период вышел седьмой номер «Мужицкой правды», который был написан не на гродненском, а на брестском диалекте. Там были заявлены идеи определенного отличия Белоруссии от этнической Польши, чего не было в предыдущих выпусках листовки. Кроме того, само расположение текста на странице отличалось от расположения текста в предыдущих номерах «Мужицкой правды». На основании этого можно утверждать, что седьмой номер газеты готовил не В.К. Калиновский, а кто-то другой. Если учесть, что «Письмо Яськи-гаспадара к мужикам земли Польской» вышло в это же время, то его выход можно рассматривать как реакцию В.К. Калиновского на седьмой номер «Мужицкой правды», к которому он, судя по всему, не имел отношения. К этому времени Центральный Национальный комитет признал его руководителем Литвы и Белоруссии, поэтому у амбициозного двадцатилетнего диктатора не было резона вступать в конфликт с варшавским руководством. Что Калиновский – автор «Письма к мужикам земли Польской», подтверждает и тот факт, что в первых шести выпусках «Мужицкой правды» хотя и не столь явно, но прослеживается такое же наполнение, что и в «Письме Яськи-гаспадара из-под Вильно к мужикам земли Польской». Например, в «первой белорусской газете» нет ни одного упоминания ни о белорусах, ни о литвинах, но постоянно подчеркивается, как хорошо крестьяне жили в Речи Посполитой, что короли польские заботились о своих подданных, не эксплуатировали крестьян. Примерно те же слова можно найти и в письме к польским мужикам.

Вызывает интерес, что в «Письме Яськи-гаспадара из-под Вильно к мужикам земли Польской» к крестьянам апеллируют не только как к бывшим униатам, но в первую очередь как к нынешним полякам. Неэффективность антиправославной пропаганды стала достаточно понятна, поэтому пришлось взывать к «этническим корням», убеждать, что белорусские крестьяне – поляки. Убеждение строилось на достаточно простой логике: «по польской земле ходим, польский хлеб едим», т.е.

⁵⁰ *Kalińoŭski K.* За нашу вольнасць: творы, дакументы. С. 241–242.

В.К. Калиновский считал белорусские земли польскими, что полностью не соответствует тому образу белорусского национального героя и первого белорусского националиста, который создала белорусская историческая школа. Эта не имеющая под собой серьезного фактического основания идея и поныне продолжает циркулировать в среде белорусских, а также части зарубежных историков.

Последним белорусскоязычным произведением В.К. Калиновского стали так называемые «Письма из-под виселицы», где он прощался с крестьянами и призывал их учиться и бороться против великоруссов и православия. Белорусский язык данного послания, судя по всему, можно объяснить лишь тем, что шляхта, начавшая с прибытием в Вильно М.Н. Муравьева верноподданническую кампанию, разочаровала и так не жаловавшего ее диктатора Литвы и Белоруссии. Он свято продолжал верить, что единственная социальная группа, которую можно заставить жить по «правильным» идеям, – крестьянство. Возможно, это было лишь желанием сделать последний эффектный жест и остаться в памяти народа. Однако этого не случилось. Народная память начала воспринимать своего «героя» лишь после долгой работы белорусских сепаратистов, пытавшихся создать позитивный имидж В.К. Калиновского и части его белорусскоязычного печатного наследия.

© Гронский А.Д., 2011

Для заметок

Научное издание

Вопросы религии и религиоведения
(Антология отечественного религиоведения)

Выпуск 7
Религиоведение Беларуси
Часть 2

Очерки истории религиозно-философской мысли Беларуси
(актуальные проблемы конца XX – начала XXI века)

Научно-теоретическое приложение к журналу

«Государство, религия, Церковь в России и за рубежом»

Свидетельство о регистрации журнала:

ПИ № ФС 77-35090 от 23 февраля 2009 г. (Федеральная служба по надзору в сфере связи и массовых коммуникаций Российской Федерации)

Учредитель, издатель и распространитель –

Российская академия государственной службы при Президенте Российской Федерации

При публикации авторских материалов и источников учитываются нормы правописания и стилистики, принятые в соответствующих религиозных традициях.

Перепечатка материалов возможна только по письменному разрешению Редакции.

Библиографическое обеспечение издания – Библиотека РАГС, ИФ НАН Беларуси

Над выпуском работали:

Научные редакторы: Кутузова Н.А., Шмидт В.В.

Редакторы, корректоры – Лозина Г.В., Скруль Ч.А.

Выпускающий редактор – Шмидт В.В.

Верстка, оригинал-макет – Ванькуров А.С.

Обложка – Великий П.П.

Составлен в рамках международного научно-исследовательского проекта «Интеллектуальная жизнь Полоцка XI – середины XIX вв.: опыт историко-философской реконструкции» (БРФФИ № Г11РПЛ-004 и РГНФ № 11-23-16001/bel3).

Адрес редакции:

119606, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 84, каб. 2239

тел.: (495) 436-9844; тел./факс: (495) 436-9780

e-mail: william@list.ru, religion@ur.rags.ru

интернет-сайт: <http://religio.rags.ru>

Адрес издательства:

111033, г. Москва, Золоторожский Вал, д. 4

тел./факс: (495) 933-2460

www.publishing-house.ru

* * *

Подписано в печать 25.12.2010. Формат 70х100 1/16. Тираж 1500 (1:300+100) экз. Усл. п. л. 47,2.

Уч.-изд. л. 42,05. Бумага офсетная № 1. Гарнитура Original Garamond. Заказ № 2392-02.

Отпечатано в ООО «Футурис», 109052, Москва, ул. Нижегородская, д. 50. Тел. (495) 505-5356.