

Религия и общество-14

Сборник научных статей

Могилев 2020

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

УЧРЕЖДЕНИЕ ОБРАЗОВАНИЯ
«МОГИЛЕВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А. А. КУЛЕШОВА»

ИНСТИТУТ ИСТОРИИ НАН БЕЛАРУСИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ НАН БЕЛАРУСИ
МОГИЛЕВСКИЙ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ ЦЕНТР

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО – 14

Сборник научных статей

Под общей редакцией
В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко



Могилев
МГУ имени А. А. Кулешова
2020

УДК 2(075.8)
ББК 86я73
Р36

*Печатается по решению редакционно-издательского совета
МГУ имени А. А. Кулешова*

Рецензенты:

доктор философских наук *М. И. Вишнеvский*;
доктор социологических наук *Ю. М. Бубнов*;
доктор исторических наук *Я. Г. Риер*

Религия и общество – 14 : сборник научных статей / под
Р36 общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ
имени А. А. Кулешова, 2020. – 348 с. : ил.

ISBN 978-985-568-656-0

В сборник включены материалы научных трудов участников XIV Международной научно-практической конференции «Религия и общество» (г. Могилев, МГУ имени А. А. Кулешова, 6–11 апреля 2020 г.).

Публикуемые материалы отражают многообразие точек зрения по актуальным проблемам религиоведения – истории, философии и социологии религии, свободы совести и государственно-конфессиональных отношений; религии и культуры, образования, языкознания. Ряд материалов публикуется в порядке дискуссии и в авторской редакции. Мнение авторов может не совпадать с позицией редакционного совета. Ответственность за содержание и стиль публикуемых материалов несут авторы.

УДК 2(075.8)
ББК 86я73

ISBN 978-985-568-656-0

© Коллектив авторов, 2020
© Оформление.
МГУ имени А. А. Кулешова, 2020

СВОБОДОМЫСЛИЕ И СВОБОДА СОВЕСТИ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ, ПОЛИТИКИ И ПРАВА. ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ



УДК 347.192

К ВОПРОСУ О ГОСУДАРСТВЕННОЙ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ ЭКСПЕРТИЗЕ УСТАВА РЕЛИГИОЗНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ

Барсукова Лина Ивановна,

Камчатский государственный университет имени Витуса Беринга
(г. Петропавловск-Камчатский, Россия)

Статья посвящена вопросам проведения государственной религиоведческой экспертизы, объектом которой является устав религиозной организации.

Развитие государственно-религиозных отношений определяется Федеральным законом от 26 сентября 1997 года № 125 «О свободе совести и о религиозных объединениях» [2] (далее по тексту – Закон о свободе совести). Пункт 2 ст. 6 Закона о свободе совести, определяет, что религиозные объединения могут создаваться в форме *религиозных групп и религиозных организаций*.

Религиозные организации имеют отличия от общественных по множеству аспектов. Это и собственная, отличная от общественных объединений, организационная структура, особенности обособления имущества и ответственности перед кредиторами. Так, например, согласно п. 5 ст. 21 Закона о свободе совести, на движимое и недвижимое имущество богослужебного назначения не может быть обращено взыскание по претензиям кредиторов. Перечень такого имущества устанавливается Правительством РФ по предложениям религиозных организаций. Установлены и другие отличительные особенности, присущие только религиозным организациям, например, по пользованию имуществом, являющимся собственностью государства, граждан и их объединений. В результате в ГК РФ [1] общественные и религиозные организации получили самостоятельные определения, а также разграничение по организационно-правовой форме: первые отнесены к корпоративным некоммерческим организациям, вторые – к унитарным некоммерческим организациям. [4, с. 510-511]

Пункт 8 ст. 11 Закона о свободе совести предусматривает проведение религиоведческой экспертизы при рассмотрении заявления о государственной регистрации религиозной организации. Порядок проведения государственной религиоведческой экспертизы был установлен Постановлением Правительства РФ от 03 июня 1998 г. № 565 «О порядке проведения государственной религиоведческой экспертизы». Однако оно утратило силу в связи с изданием Постановления Правительства РФ от 17 марта 2009 г. № 234 «О признании утратившими силу некоторых актов Правительства Российской Федерации».

В настоящее время порядок проведения религиоведческой экспертизы установлен Приказом Минюста РФ от 18 февраля 2009 г. № 53 «О государствен-

ной религиоведческой экспертизе» (вместе с «Порядком проведения государственной религиоведческой экспертизы», «Положением об экспертном совете по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации») (далее по тексту – Приказ о порядке проведения религиоведческой экспертизы) [3].

Государственная религиоведческая экспертиза – *независимое и объективное исследование учредительных и иных документов* (выделено мной. – Л. Б.), а также практики регистрируемой организации, основанное на достоверных и научно обоснованных методиках, проводимое по решению регистрирующего уполномоченного органа уполномоченными экспертами и специалистами в области религиоведения и государственно-конфессиональных отношений на предмет определения религиозного характера организации. [5, с. 13]

В соответствии с Приказом о порядке проведения религиоведческой экспертизы одним из объектов экспертизы являются *учредительные документы религиозной организации*.

В соответствии с п. 1 ст. 10 Закона о свободе совести, религиозная организация действует на основании *устава*, который утверждается ее учредителями или централизованной религиозной организацией и должен отвечать требованиям гражданского законодательства Российской Федерации.

В соответствии с п. 1 Положения об экспертном совете по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве Юстиции Российской Федерации образуется Экспертный совет по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации (далее по тексту – Положение об экспертном совете), который формируется из должностных лиц, государственных служащих органов государственной власти, ученых-религиоведов, специалистов в области отношений государства и религиозных объединений, включение которых в его состав осуществляется по согласованию. В качестве консультантов к работе Совета могут привлекаться специалисты, не являющиеся его членами, а также представители религиозных организаций (п. 2 Положения об экспертном совете).

На наш взгляд, экспертиза учредительных документов религиозных организаций представляет собой особое направление экспертных исследований, в процессе осуществления которых широко используются познания в области различных наук: религиоведение, философия, история, этнология и другие.

Учредительные документы религиозной организации как объекты религиоведческой экспертизы позволяют определить дальнейший объем «экспертных работ», которые связаны с особенностями деятельности религиозной организации.

Экспертиза учредительных документов религиозных организаций, на наш взгляд, осуществляется по нескольким направлениям («наличествуемое» и «содержательное»): во-первых, необходимо установить наличие устава и изменений к нему; во-вторых, необходимо осуществить экспертизу устава на соответствие нормам действующего законодательства, а также на наличие и полноту сведений, которые отражают особенности деятельности религиозной организации.

Литература

1. Федеральный закон от 30 ноября 1994 г. № 51-ФЗ Гражданский кодекс Российской Федерации (часть первая) // Собрание законодательства Российской Федерации. – 1994. – № 32. – Ст. 3301.
2. Федеральный закон от 26 сентября 1997 года № 125 «О свободе совести и о религиозных объединениях» // Собрание законодательства Российской Федерации. – 1997. – № 39. – Ст. 4465.
3. Приказ Минюста РФ от 18 февраля 2009 г. № 53 «О государственной религиоведческой экспертизе» // Российская газета. – 2009. – № 43. – 13 марта.
4. Гражданский кодекс Российской Федерации. Юридические лица: Постатейный комментарий к главе 4 / Под ред. П. В. Крашенинникова. – М.: Статут, 2014. – С. 510–511.
5. Пчелинцев, А.В. Экспертиза по «божественным делам»: инквизиция и гарантия свободы религии? // Религия и право. – 2009. – № 3. – С. 13.

УДК 001.8

НЕКОТОРЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ ПО ПОВОДУ ПЕРВОЙ ДИССЕРТАЦИИ ПО СПЕЦИАЛЬНОСТИ 26.00.01 «ТЕОЛОГИЯ»

Бокова Ольга Анатольевна,

Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина
(г. Санкт-Петербург, Россия)

В докладе рассматриваются методологические аспекты диссертации П.Н. Хондзинского по специальности «Теология».

Защита кандидатской диссертации П.Н.Хондзинского по специальности 26.00.01 «Теология» на тему «Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского» состоялась 1 июня 2017 года в объединенном диссертационном совете Д 999.073.04. Утверждение «Теологии» в качестве научной специальности и защита первой диссертации по ней сопровождались серьезными дискуссиями в российской научной среде [1]. Естественно, религиоведы не остались в стороне от перипетий, сопровождавших оформление специальности «Теология». Однако создалось впечатление, что не менее громко, а, может быть, даже и более, в спорах как «за», так и «против» звучал голос представителей иных отраслей науки: математиков, физиков, биологов. Так, на автореферат и диссертацию П.Н.Хондзинского были даны пять отрицательных отзывов биологами, а после защиты ими была подана апелляция в ВАК с требованием отмены ее результатов. В основном критике (помимо вопросов, относящихся к процедуре защиты и оформлению документов) они подвергли методологию диссертации, как следствие, ее научность, в частности, достоверность выводов, а также формулировки положений, выносимых на защиту. В их отзывах в качестве аргумента можно увидеть сравнения диссертации Хондзинского с диссертациями по естественнонаучным специальностям в плане методологии. На наш взгляд, подход представителей гуманитарного знания, религиоведов в том числе, к оценке текста исследования несколько отличается: он менее жестко завязан на эмпирическую проверяемость результатов фактами, поскольку основная работа диссертанта состоит в анализе текстов. Позволим себе смелость утверждать, что гуманитарную (в особенности религиоведу) более доступно для понимания

непосредственное содержание диссертации Хондзинского (а не определенный набор внешних по отношению к тексту показателей, почерпнутых из материала автореферата), нежели представителям естественных наук. По прошествии времени хотелось бы вернуться к диссертации П.Н. Хондзинского и посмотреть на нее глазами религиоведа.

В отрицательных отзывах на автореферат одним из основных объектов критики стала методология диссертационного исследования. В диссертации вопросы методологии раскрыты более подробно, чем в автореферате, поэтому стоит обратиться именно к тексту диссертации для уяснения позиции автора по этому вопросу. Хондзинский посчитал необходимым подробно охарактеризовать методологию, которой он руководствовался, в частности рассмотреть проблему теологического метода, поскольку его диссертация - первая работа по теологии как научной специальности.

В последние годы вопросы определения специфики богословской методологии привлекают все большее внимание православных авторов (см. статьи К. Польскова и др.). Видимо, таким образом осуществляется обоснование теологии, и продиктовано оно необходимостью закрепить за теологией определенную нишу среди научных специальностей, разграничив ее, в первую очередь, с религиоведением и философией религии, историей религии. Хондзинский признает, что вопрос о существовании какого-то особого богословского метода однозначно не разрешен и сложен. Проанализировав высказывания на тему богословского метода ряда авторов, он характеризует методологию своей работы и вообще богословскую методологию следующим образом: «научно-теологический метод определяется: 1) специфическими (уникальными) предметом и источником теологического знания; 2) подразумеваемым ими же личностным опытом веры и жизни теолога; 3) свойственным всем гуманитарным наукам набором рациональных операций» [2, с. 17]. Обращает на себя внимание определение «научно-теологический». Использование этой лингвистической конструкции заставляет сделать несколько предположений. Возможно, оно связано со стремлением убедить сомневающихся (а возможно, и самих себя) в научности теологии, поэтому с помощью определения «научно-теологический» ее подчеркивают. Конструкция представляется странной, не принято, к примеру, использовать такие избыточные выражения, как «научно-религиоведческий», «научно-исторический», «научно-химический» и проч. Также можно предположить, что используя определение «научно-теологический», руководствуются желанием обозначить таким образом научность теологии и в то же время выделить ее из ряда наук, возможно, ощущая некоторую ее «ненаучность».

П.Н. Хондзинский пытается определить специфику богословского исследования указанием на особенности личности и мировоззрения исследователя: «с одной стороны, не существует рационально оформленной инструментальной операции, присущей исключительно теологии; с другой — «обращение» Лонергана, необходимость которого в теологии трудно отрицать, говорит о *личностном* характере богословского знания, о его личностных предпосылках. Последнее вовсе не отрицает научную значимость теологического знания» [Там же]. При этом не поясняется, что этот личностный аспект дает исследователю в плане научных результатов.

Попробуем порассуждать на эту тему. На наш взгляд, следует различать собственное богословие (или богословствование) и исследование богословия. Первое вряд ли может в полной мере стать содержанием научной диссертации. Второе – вполне может. В случае исследования богословия, какие могут быть преимущества у конфессионального автора, то есть автора, имеющего личный опыт веры и жизни? Можно предположить, что богослов, который исследует богословие, находясь в общем мировоззренческом поле с объектом исследования, лучше ориентируется в деталях и особенностях богословского дискурса, они не вызывают у него мировоззренческого отторжения, он в них более погружен и заинтересован, чем не-богослов, нерелигиозный исследователь, это его жизненный мир (например, если исследователь – священнослужитель). Конфессиональному исследователю могут быть более привычны богословский, библейский и церковный языки, он погружен в богословскую тематику еще со времен учебы в духовном учебном заведении. У нерелигиозного исследователя эквивалентом общности мировоззрения может выступать хорошее знание темы, интерес к ней, способность к эмпатии. В то же время нерелигиозный исследователь может уступать тому, который принадлежит к церкви, в интересе к нюансам богословского дискурса и знании их, в понимании внутрицерковной жизни и ее проблем. В целом же возможные преимущества личного опыта веры и жизни, по нашему мнению, не являются принципиальными для решения исследовательских задач.

В диссертации П.Н. Хондзинского присутствуют оценочные суждения и высказывания с позиции православного верующего, несмотря на которые она является исследованием богословия митрополита Филарета и контекста, в котором оно создавалось. На наш взгляд, тексты автореферата и диссертации П.Н. Хондзинского свидетельствуют, что то существенное с научной точки зрения, что в них есть и что, собственно, подлежало оценке на защите в рамках научной рациональности, получено не с помощью личного знания богослова, а посредством применения общенаучных методов, в том числе текстологического и сравнительного анализа. Автор диссертации довольно подробно охарактеризовал эти методы во введении: семь частных методов и охватывающий их принцип историзма [Там же, с. 14].

Литература

1. Бокова, О.А., Карандашов, В.Д. Дискуссия о теологии в российской высшей школе // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Филология. – № 4. – С. 194–201.
2. Хондзинский, П.Н. Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского: дис... канд. филос. наук: 26.00.01. – М., 2017. – 296 с.

УДК 316.74

СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ИНВЕРСИЯ СМЫСЛА РЕЛИГИИ

Жукоцкая Зинаида Романовна, Жукоцкий Владимир Дмитриевич,
БИП-Институт правоведения (г. Могилев, Беларусь)

Анализируется универсальность общественной функции религии, благодаря которой раскрывается духовно-практическая связь между людьми.

«Религия человека это некий социальный костюм, который можно снять и переменить. Если бы этот костюм был чисто идеологическим, то такие верования менялись бы очень часто, ибо верования вообще изменчивы. Но в религии суть дела не в верованиях, не в тех или иных комплексах идей, а в чувственно-эмоциональных переживаниях веры человеком» (Питирим Сорокин).

Общественная функция религии не менее значима и универсальна, чем личностная. Обозначенные К. Марксом принципы социологического подхода к религии, понимания ее сущности и оценки ее форм с позиций общественного и классового служения, получили свое детальное рассмотрение в специальной социологической теории религии Э. Дюркгейма. Свободный от политических пристрастий, он сумел довести применение этих принципов до логического конца.

«Конкретизируя подход Дюркгейма, – пишет Д.В. Пивоваров, – и объединяя социологический и гносеологический аспекты исследования религии, можно дать следующее определение. Религия есть специфическая *духовно-практическая связь* между людьми, основанная на *священном* отношении к таким ценностям, которые признаются людьми наиболее важными для укрепления единства их *сообщества* и освоение которых становится самым глубоким *смыслом жизни* исповедующих такую веру индивидов» (Курсив – В.Ж.) [1, с. 68].

В том виде, в котором дано это очень важное определение, остается неясной степень различия между «духовно-практической связью», которую устанавливает религия, и тем «сообществом», единство которого она призвана укреплять. Возможны два варианта разрешения этой коллизии. Первый связан с установлением отношения тождества между ними, и тогда религия предстает как самодостаточное образование, культивирующее свою целостность и свою социальную связь из самой себя: она сама есть то сообщество, которое призвана укреплять. Этот вариант восходит к интенциям богословской мысли П. Флоренского, согласно которой не культура порождает ту или иную форму религии, а, напротив, конкретная форма религии продуцирует всю полноту духовной культуры [2, с. 31-45].

Второй вариант связан с установлением отношения различия между ними, причем сообщество выступает как реальный социальный коллектив, существующий до и независимо от какой-либо религиозной формы, и тогда религия выступает простым инструментом для обслуживания насущной потребности сообщества в единстве. При этом отличить религию от идеологии уже не представляется возможным.

Очевидно, что ни первый, ни второй вариант в чистом виде не подходит для целей философского анализа, хотя сама заданность двух полюсов говорит о многом, например, о направлении поиска комбинации синтеза. В ней, безусловно, присутствуют и «*постижение единства мира*» и «*укрепление солидарности людей*» в условиях их фактической разорванности. При этом проблема *всеобщей* солидарности, как и проблема *всеобщего* постижения мира, отодвигается на второй план, поскольку заранее известно, что создание универсальной религиозной формы, именно как *формы*, примиряющей всех, невозможно. Этот параметр всеобщего религиозного измерения человека восходит к самой целостности духовной (и материальной) культуры, а его опора на ту или иную религиозную форму из абсолютной становится относительной.

Для того, чтобы разрешить этот вопрос, следует учесть, что социальное выступает не только способом и формой существования религии, показателем ее функциональности, но и непосредственным предметом религиозного восприятия. Социальное стоит не только на выходе, но и на входе в епархию религиозности. Более того, социальное является важнейшей составляющей самого религиозного измерения человека, одной из тех характеристик субъект-объект-субъектного отношения, которые выходят за рамки непосредственно межличностного отношения и восходят к восприятию их синтеза – *субъектного качества*.

Сила и мощь *единого коллективного действия* становятся важнейшим объектом религиозного поклонения. Можно сказать, что если бы никаких других объектов религиозного восприятия, кроме этого, не существовало, то и тогда религиозное измерение человека состоялось бы в своих основных параметрах. Новое качество, которое приобретается силой кооперации, соединением усилий множества людей в одно деяние, явно больше механической суммы индивидуальных усилий. Оно приходит из *иного* мира сверхчувственного, но его нельзя не заметить. И если это качество интегральной коллективности, как *живого духа* сообщества, очевидно для всех в самом коллективном труде, то почему не попытаться воспроизвести его, так сказать, в чистом виде, в специально нацеленном на это коллективном действии, *ритуале*, в котором это неуловимое качество будет ожидаемым, специально означенным и освященным?

Так рождается первобытная религия, основные черты которой с необходимостью сохраняются во всех ее последующих формах. Вот почему подытоживая анализ дюркгеймовской социологической теории религии, Питирим Сорокин со всей основательностью отмечает, что она указывает «достаточно верно на источник, сущность и основные формы религиозного бытия, показывая, что *прототипом божества является коллектив*, а прототипом свойств божества – свойства социальной группы». «Из этого понимания следует, что *роль религии состояла в укреплении социальной солидарности членов группы; будучи продуктом этой солидарности*, она рикошетом действовала на эту солидарность, прочнее закрепляя межиндивидуальные отношения и создавая из суммы индивидов одно социальное единство» [3, с. 46].

Таким образом, мы убеждаемся, что итоговый вывод об «укреплении социальной солидарности» посредством религии недостаточен, если его не предваряет решающая в данном случае посыл о том, что «прототипом божества является коллектив». Это значит, что *социальная природа человека культивирует религию, а не наоборот*, что решающим в образовании религиозного образа действительной сверхчувственной реальности являются не беспредметные фантазии беспомощного перед лицом природы человека, а вполне предметное восприятие мощи и силы коллективного человека. Этот вывод особенно важен для понимания природы светской *религии советизма*.

Литература

1. Пивоваров, Д.В. Религия: сущность и обновление / Д. В. Пивоваров // Философские науки. – 1992. – № 2. – С. 62–73.
2. Флоренский, П. Записки о христианстве (Публикация) / П. Флоренский // Европейский альманах. История. Традиции. Культура. – М.: Наука, 1994. – С. 31–45.
3. Сорокин, П.А. Социологическая теория религии / П. А. Сорокин // Заветы – 1914. – № 3. – С. 46–54.

ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ И ПОСТМОДЕРНИСТСКИЙ ДИСКУРС РЕЛИГИОЗНОЙ ВЕРЫ

Козловец Николай Адамович,

Житомирский государственный университет имени Ивана Франко
(г. Житомир, Украина)

Рассматривается теологический и постмодернистский дискурс религиозной веры; делается вывод о значительном совпадении релятивистской постмодернистской философии и безрелигиозного радикального постмодернистского либерализма с доктриной Аквината и католического томизма.

В логико-философском дискурсе важнейшее место принадлежит религиозному: совокупности клерикальных текстов и теологических комментариев, содержащих образцы поведения с целью привести сознание личности адресата в соответствии с определенными идеалами [1, с. 185–197]. Как единство вербализованных религиозных представлений религиозный дискурс относится к базовым и первичным, может выступать регулятором смены верований, корректировать их и даже детерминировать распад. Религиозная вера является неотъемлемой частью представлений человека о мире и своем месте в нем. Она присутствует в структуре онтологической уверенности, чувстве личностной значимости, образе Я-концепции. Энциклика «Вера и разум» Иоанна Павла II подает толкование основных проблем философского познания религиозной веры. Все идеи Понтифика базируются на Слове Божьем и необходимости веры. Иоанн Павел II считает, что вера выступает обязательным компонентом процесса познания и поэтому не может существовать вне знания, а пребывает в тесной связи с ним. Он пишет: «...между рациональным познанием и познанием веры существует глубокая и неразрывная связь. Поэтому нет оснований для соперничества веры и разума: они взаимодополняют друг друга и каждый имеет свою область, в которой осуществляется» [2, с. 92].

Феномен религиозной веры интерпретируется в литературе неоднозначно. Наиболее распространенными являются теологическая и постмодернистская философская парадигмы определения религиозной веры. Теоцентризм означает презумпцию наличия у любого процесса внешней, трансцендентной причины. То есть телеоцентризм классического типа мышления исходит из презумпции целесообразности всех процессов в частности и мира в целом. Постмодернисты, наоборот, считают, что понятие «цели» навязывается вещам и миру человеческим разумом, что имманентное бытие имеет способность к самоорганизации. Другими словами, и мир, и все вещи и процессы в нем без человека бессмысленны. Человек также должен иметь мужество взглянуть на мир как на заведомо бессмысленный и к нему совершенно равнодушный. Такая парадигмальная установка ведет к напряженному поиску экзистенциального смысла жизни.

Показательной в этом смысле является оценка Ю. Хабермасом понимания бытия в концепциях постмодернистских философов: «Четыре мотива знаменуют разрыв с традицией. Ключевые слова звучат следующим образом: постметафизическое мышление, лингвистический поворот, локализация разума и отказ от привилегированного положения теории по отношению к практике (или преодо-

ление логоцентризма)» [3, с. 232]. Отказ реальности в фундаментальных основах бытия ведет к его фрагментированию, формированию многих реальностей, каждая из которых имеет равные права на существование. Тем самым постмодернизм ограничивает религиозную веру, «запирая» ее в рамках относительности истины. Современное плюралистическое общество в условиях нарастания множественности должно отказаться от какой-либо глобальной, универсальной религиозной веры.

Рассматривая проблемы отношения постмодерна к религиозной вере, отметим несколько моментов. Во-первых, постмодернизм как тип и метод мышления традиционно считается безрелигиозным и даже антирелигиозным философским направлением. Во-вторых, многократно предсказанная гибель религиозного мировоззрения не только не сбывается, а, напротив, в последнее время наблюдается возрождение религиозного восприятия мира во многих странах и культурах [4, с. 59–60]. Потребность человечества в высоких идеалах и чисто личностная, экзистенциальная необходимость в высших, абсолютных смыслах жизни направляют все больше и больше людей к индивидуальному поиску трансцендентных оснований своего существования, высшего смысла жизни, к поиску бессмертия и вечного добра [5].

Эпоха постмодерна никоим образом не дала повода надеждам (или опасениям) о скором закате религиозной веры. Более того, как раз на эпоху постмодернизма и приходится так называемое «возвращение религиозного». И это отнюдь не случайно. К. Мейясу пишет: «...религиозная вера рассматривается множеством современных философов как то, что недоступно для опровержения, не только потому, то вера по определению безразлична к такой критике, но и потому, что им кажется концептуально нелегитимным совершать такое опровержение» [6, с. 80]. Даже такое рациональное явление, как философия, опирается на веру, а если эта вера направлена за пределы предметного мира, то она очень похожа на религиозную веру.

Эпоха постмодерна нередко характеризуется как эпоха «декаданса», разложения, нравственного релятивизма и упадка. А философию постмодерна очень часто обвиняют в «деструктивном» характере мышления, в стремлении разрушить все прежние ценности, смыслы и представления, на которых стоит культура как таковая. Именно в этой констатации печальной духовной реальности «обычного» человеческого существования кроются, на наш взгляд, порой шокирующие выводы постмодернистской философии о ничтожной ценности моральных и прочих запретов, налагаемых обществом на своих членов. С точки зрения постмодернизма, человек сам должен выбирать свою нравственность, исходя из подлинно свободного выбора перед лицом бессмыслицы и смерти [4, с. 60–61].

Многими исследователями постмодернизм понимается в сугубо «апокалиптической» тональности, как предвестие полного отказа человечества (или, по меньшей мере, значительной его части) от веры и поиска Бога, от религии. Заметим, что опыт массового тотального отказа от веры в Бога произошел намного раньше – во французской и русской революциях и красном терроре, в тоталитарных итальянском фашизме и немецком нацизме, в радикальном (безрелигиозном) либерализме. Этот «опыт» человечества был связан именно с предшествующей постмодерну эпохой модерна, чья просвещенская парадигма

подразумевала возможность построения общества на полностью секулярных и даже воинствующих атеистических позициях [5, с. 64].

Парадигмой Просвещения была вера в человека, в безграничные возможности его разума и его способность обеспечить счастье без веры в трансцендентное начало и бессмертие. Начало эпохи постмодерна ознаменовало крах именно этой веры в человека, которая уже не считала необходимой веру в Бога. Эту прометеевскую, фактически боготворческую веру только в себя и разрушает пресловутая «постмодернистская чувствительность». Личность как таковая оказалась слишком зависима от веры в существование абсолютного, высшего, трансцендентного начала.

Говоря о путях постмодернистских мыслителей преодолеть теоцентризм классической культуры, необходимо уточнить: какой именно теоцентризм отрицает постмодернистская парадигма? Постмодернисты определяли понятие «теоцентризм» как «презумпцию линейно понятого детерменизма», объясняющего любые феномены «внешними квазипричинами». В этом контексте постмодернисты призывают во имя освобождения человека избавиться от ложных схем безличных и бесчеловечных структур мышления. Они понимают религиозное мышление как мышление, готовое все свободные и несвободные действия и события объяснить «волей Божией», объяснить, дабы снять с человека ответственность за все происходящее [7, с. 319].

Тем не менее, в постмодернистской философии, возникшей в лоне европейской цивилизации, мы не найдем противоречия с философией святого Фомы Аквината. Ведь именно томизм провозглашает невмешательство Бога в действия Его творений. По Аквинату, «Бог является существованием всего; не по сущности, но как Причина» [8, с. 214]. То есть Бог непременно дарует бытие всем вещам, дабы они действовали в соответствии со своей природой, а существа разумные – в соответствии со свободной волей, которую Бог никогда не отнимает ни у кого. Таким образом, с точки зрения католической теологии, Бог является причиной бытия, понимаемого как равнозначного свободе. Но не Бог является причиной событий и действий. Причиной всех этих событий и действий являются, по Фоме Аквинскому, «вторичные причины» событий и действий: от неодошвенных до разумных.

Поэтому критика постмодернистами идеи «обыденной» теологии о том, что «на все воля Божия» отнюдь не означает богоборчества как такового. Напротив, эта критика «прокладывает путь» для более широкой рецепции официальной доктрины католицизма – томизма. Более того, томизм, особенно неотомизм, на наш взгляд, способны аутентично описывать бытие в постмодернистской парадигме, навести мосты взаимопонимания между «чисто» западным и «чисто» восточными типами религиозного сознания. Более того, томистская концепция позволяет преодолеть противоречия религиозного и атеистического мышления. Ведь и католический томизм, и безрелигиозный постмодернистский либерализм видят в человеческом существовании не что иное, как воплощенную свободу, а в человеке – высокое призвание к бесконечной творческой свободе, в которой он является и субъектом, и объектом.

Согласно набирающему все больше сторонников мнению о том, что рациональная философия и наука не справились с миссией, возложенной на них Про-

свещением, а «Высокая духовность» в постсекулярный период переплетается с теологическим измерением, то в эпоху постмодерну имеются все предпосылки для осуществления этой миссии. Уникальная эпистема постмодернистской философии может стать мостом между цивилизациями, религиями, традициями и культурами.

Литература

1. Карасик, В. И. О категориях дискурса / В. И. Карасик // Языковая личность: социолингвистические и эмотивные аспекты: Сб. науч. тр. – Волгоград; Саратов: Перемена. – 1998. – С. 185–197.
2. Энциклика вера и разум его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II. – Изд-во: Францисканцев, 1999. – 147 с.
3. Панарин, А. С. Философия истории / А. С. Панарин. – М.: Гардарики, 1999. – 432 с.
4. Тыхеев, В. В. Постмодернизм и религиозная вера / В. В. Тыхеев // Вестник Бурятского государственного университета. – 2017. – Выпуск 5. Философия. – С. 59–67.
5. Лещенко, А. М. Релігійна віра як форма світовідчуття: [монографія] / А. М. Лещенко. – Херсон: Айлант, 2013. – 152 с.
6. Мейясу, К. После конечности: эссе о необходимости контингентности / К. Мейясу. – Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2015. – 196 с.
7. Деррида, Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида. – М.: Академический проспект, 2000. – 430 с.
8. Свежавски, С. Святой Фома, прочитанный заново / С. Свежавски. – Брюссель: Жизнь с Богом, 2003. – 312 с.

УДК 1(091)

ТЕОЛОГИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ И ПЕРСОНАЛИЗМ

Короткая Татьяна Петровна,

Белорусский государственный экономический университет (г. Минск, Беларусь)

Рассматривается вопрос о влиянии на формирование идейных установок теологии освобождения (на примере творчества уругвайского теолога Х. Л. Сегундо) философии персонализма (Н. А. Бердяев).

Формирование теологии освобождения приходится на середину 20 века. Именно в этот период в католической традиции формируется т.н. теология земной реальности. Как известно, традиционная теология, основываясь на спекулятивных методах, дедуцировала из догматов веры свои выводы о реальном мире. Теология земной реальности старается вначале познать явления в свете разума, а затем проинтерпретировать их в свете веры, религиозных догматов. В этой связи возникает в католицизме теология труда, теология материи, теологии развития и прогресса, теология культуры и даже теология революции. Во всех этих дисциплинах смешены теологические понятия и концепты с аппаратом исторической социологической и других наук, отражающих и объясняющих мир реальный.

Теология освобождения представляет собой одну из разновидностей теологии земной реальности, ее латиноамериканский вариант. Как явствует из названия, речь идет об освобождении, которое трактуется не только как религиозно-этическая категория-освобождение от греха, но и как социально-экономическая категория, предусматривающая реальное социально-политическое освобождение. Радикальное направление этой теологии стремилось соединить

социальную практику верующих христиан и теоретические истины христианского вероучения. Гуттьерес, Ассман и другие идеологи этого направления подвергли критике капиталистическое общество за то, что человек не может в нем реализовать себя как творческое существо, подвергается унижению и эксплуатации. Христианство, по их мнению, должно защищать интересы бедных и неимущих классов. Теология освобождения (в ее радикальном варианте) пыталась синтезировать традиционные теологические понятия и реальную социальную практику народов Латинской Америки. В основе этой теологии лежит термин «спасение». В трактовке этого понятия выделяют, как правило, три основных смысла. Прежде всего, уровень социально-политический, предполагающий ликвидацию существующих социально-политических структур, освобождение человека от эксплуатации и угнетения. Затем уровень исторический, предусматривающий завоевание полной творческой свободы, построение нового общества. Третий, самый глубокий уровень включает в себя освобождение от греха и жизнь в единении с Богом. Как известно, по своей сущности христианство есть религия спасения; спасение в религиозном мировоззрении – конечная, основная цель религиозных усилий человека, оно связывается с преодолением морального и физического зла.

Выдвижение на первый план в трактовке спасения вопросов социально-политического, а не морального плана, идет вразрез с существующей традицией. Именно поэтому перед идеологами теологии освобождения встала проблема переинтерпретации традиционного христианского учения. Они попытались проинтерпретировать христианство в свете социального активизма, как учение о творческой задаче человека, преобразующего этот мир в свете идей братства, любви и милосердия. Теоретики теологии освобождения при этом опирались на идеи религиозного модернизма, в частности, философию персонализма. Персонализм исходит из тезиса о том, что личность представляет собой первичную реальность, нечто уникальное, неповторимое. Эта инаковость человека проявляется в его свободе, на основе которой возможно творчество человека, создаются новые уникальные материальные и духовные ценности, происходит порождение нового, ранее не бывшего. Эти идеи философы – персоналисты пытались встраивать в христианскую традицию, выступая в качестве религиозных модернистов.

Одним из основателей и теоретиков теологии освобождения был уругвайский священник иезуит Х.Л. Сегундо. Он автор ряда теоретических богословских работ, которые явились важнейшими составляющими теоретического багажа теологии освобождения. В нашем контексте следует обратить внимание на тот факт, что на формирование мировоззрения Сегундо большое влияние оказала философия русского философа персоналиста Н.А. Бердяева. Х.Л. Сегундо обучался в Сорбонне и защитил в начале 60-х годов 20 века докторскую диссертацию, посвященную философии Бердяева. В 1963 году его исследование философии Бердяева было опубликовано на французском языке (*Berdiaev. Une reflexion chretienne sur la personne. Aubier, 1963*). Х.Л. Сегундо отмечает, что его метод исследования – синтетическое целостное описание религиозного опыта в философии Бердяева. Эта исходная установка не свободна от произвольности, ибо апелляция к опыту субъективизирует многие положения Бердяева.

Сегундо не исследует отношение идей русского философа к библейской и экклезиологической традиции. Уругвайский теолог последовательно и глубоко раскрывает истоки философии Бердяева, показывает на примере его работ становление и развитие основных религиозно-философских идей мыслителя. Особое внимание он уделяет двум проблемам. Первая – проблема творчества, творческой активности человека. Вторая – трактовка этой идеи в христианской традиции и в этой связи проблема догматического развития христианского учения. Как известно, Бердяев исходит из идеи несотворенной свободы, которая предшествует бытию. Уругвайскому теологу близка идея Бердяева о философии как творческом акте; она должна обосновывать человеческую «прибыль», новизну в этом мире. Такое понимание философии противопоставляется философии, основанной на повиновении и приспособлении, каковой является научная рационалистическая философия. Прежняя философия не может обосновать творческое созидательное начало в человеке, она основана на принятии существующих социальных, религиозных, художественных ценностей. Она не дает обоснования творческой деятельности человека как создателя «прибыли» бытия.

Сегундо особенно импонирует также утверждение Бердяева о том, что христианское Откровение имеет не пассивный характер, Откровение – не идеологическая теория, а факт внутреннего опыта. Религиозные догматы не следует трактовать как абстрактные теологические положения. Они – факты мистического опыта и духовной жизни. Догматы носят символический характер, они должны вести человека к встрече с Богом. Надо принять Христа, а не догму, теоретические рассуждения. Х.Л. Сегундо особенно подчеркивает, что для Бердяева важен тезис о том, что для истинно верующего человека существенно не то, чтобы примкнуть к какой либо конфессии. Задача состоит подлинная в духовном изменении человека. Этот духовный путь является реализацией свободы. В своем исследовании Сегундо отмечает, что по Бердяеву существует эволюция религиозного сознания в процессе истории, т.е. христианство следует понимать динамически. Человек должен свободно принять истину христианства, ибо христианство не религия закона, это религия благодати и свободы.

Таким образом, центральные идеи русского религиозного философа – идея свободы, творческой активности человека и стремление обосновать их с точки зрения персоналистской трактовки христианского учения – оказались созвучными теоретическим поискам представителей теологии освобождения.

УДК 2

ВНЕКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ДИВЕРСИФИКАЦИИ «НОВОЙ» РЕЛИГИОЗНОСТИ

Костенич Владимир Анатольевич,

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

В статье анализируются некоторые современные мировоззренческие тенденции и формообразования внеконфессионального обустройства новых

духовных версий религиозности, идейно оппонирующих традиционным вероисповеданиям.

Религиозное сознание (в своей монотеистической фазе) всегда апеллировало к единому Богу, как сверхъестественной инстанции творческого всемогущества и этической благодатности. Эсхатологические и апокалиптические реальности играют при этом роль «самоубийственных футурологий», акцентирующих моральные сценарии угроз человеческих произволов и богоборческой хулы. Одновременно «трансцендентность Бога» трактуется в качестве Его сущностной безусловности и бытийной за-граничности. Бог самодостаточен, но вечно «беремен Иным», которое свидетельствует об исторической континуальности божественной креативности. Вместе с тем, Бог и «богоподобное» (сакральное) не отождествляются между собой, но и не противопоставляются друг другу. Монотеистическая аксиодогматика рассматривает их в оптике «принципа дополнительности», с неоспоримым приоритетом Первосущего, (квазипантеистически) наделяющего «ряд своих избранных воплощений» статусом праведных ориентиров и аналогий собственной «ослепительной» неочевидности. Наконец, культовые литургии священнодействия нацелены на выстраивание семантической логики «сопричастности» Бога и паствы в общей соборности вселенских таинств, призванных побудить человеческое присутствие к герменевтике открытий. Они обучают брачному искусству близости с Творцом, но без фамильярности похотливых эротизмов. Любовь концентрируется на любовании и преклонении. Литургии оказываются храмовыми телоконфигурированными инсталляциями «Песни песней», молитвенными гимносифическими праксисами душевного трепета и духовной просветленности. Всё язычески буйное, турбулентно дионисийское, сногшибательно плотское и ментально крошечное подвергается маргинализации, ценностной обструкции и анафемствующим санкциям. *Религиозность постулативно предполагает обязательную «конфессиональную прописку», а вероисповедание (в том числе, и интимно-личное) «публичного Бога» провозглашается важнейшим атрибутом веры как таковой* (даже в протестантизме).

В XXI веке традиционная (авторитарная) религиозность радикально размывается, как на ортодоксально догматическом, так и на этическом уровнях. Культурная же мизансцена религиозного бытия, напротив, обретает ультрамодерные перформансы исполнения и зачастую становится самодовлеющим индикатором неординарных ценностных рецептов.

Прежде всего, смысловому пересмотру подвергается «личность Бога», который, либо максимально деперсонализируется в своей бытийной субъективности и, в лучшем случае, обретает античные или гегельянские проекции абстрактного (Мирового) Разума, деистически безучастного ко «многому Иному», либо, что тревожнее и деструктивнее, морально демонизируется и «ветшает» в своих поведенческих недовольствах.

Одновременно и, отчасти, перпендикулярно-параллельно *набирает популярность, так называемая «бедная вера» или «вера без «паспортизированного» вероисповедания», вера душевно одинокой и духовно одиночествующей человеческой экзистенции, которая нуждается в «сакральных основаниях» своих смысложизненных странствий.* Ка отмечает российский культуролог Михаил Эп-

штейн, основными ценностными координатами новой религиозности выступают следующие (курсив здесь и далее наш – В.К.) проповеди «...*Вырисовываются четыре пути в трансрелигиозное измерение: моральное очищение и отвержение всех конфессиональных, очерковленных вер; попытка их универалистского синтеза; опыт экзистенциального общения с ними; путь экуменической открытости одной конфессии другим... Есть еще пятый путь – бедная вера... Бедная вера не критикует конкретные верования и вероисповедания, но, как абсолютная веротерпимость, она означает не равнодушие, но открытость их откровениям, их духовной красоте, их историческими смыслами и исканиями...Бедная вера – это вера без религии, без храма, догм и обрядов. Это прямая обращенность к Богу, здесь и сейчас, один на один...Бедная вера укоренена в миру, в потребности соотносить жизнь с абсолютным смыслом. Бедный верующий беседует с Богом в глубинах своей души, молится, исповедуется, старается постичь знаки промысла, лично к нему обращенные, – у каждого человека есть свои формы стояния перед Богом... Бедная вера соотносится апофатической теологии, которая отрицает возможность познания Бога или представления его в каких-то положительных образах, символах, определениях... История жизни, смерти и воскресения Иисуса – это история каждой души, которая проходит через свой Гефсиманский сад, свою скорбь и томление, – и через свою Голгофу... Человек взваливает на себя труд дальнейшего сотворения мира, а Бог – страдание человека в этом несовершенном и незавершенном мире... Бедная вера, отрезая себе путь к определенной конфессии, обращается на мироздание в целом и на каждую его смысловую точку, на единично-наименьшее как прорыв к Творцу...» [1].*

В тоже время, но в ином мировоззренческом направлении, в полном соответствии с ницшеанской атакой на Бога, как поставщика позитивных «ценностных априори», новая религиозность нередко соблазняет к отказу от идеи божественной безупречности, аннулируя сопутствующие ей духовные практики ответственного совершенствования. «Символ веры» смещается из «вселенной Бога» в сферу мировоззренческой институционализации «человеческих претензий на плюрализм». Левиафан глобальных интернационализаций жизни парадоксальным образом (де)сакрализует трансцендентное ради богостроительских церквушек (и) фрагментированного дискурса частных аксиологических усадьб. (А)моральная императивность начинает навязчиво культивировать и оправдывать эстетику гедонистических алтарей, мальтузианские эко-софистические мантры и мистику эгопластичности. На авансцене факультативных ответвлений мировых религий объявляются «революционные» предложения инкорпорировать гендерные вольности в структуру религиозной толерантности, освятить одобрением афроподобную театрализацию культовых кампаний, признать самоубийство не богоульством и злом, а трагическим подвигом противостояния бесчеловечным искушениям боли и абсурда.

Кредо (плюралистично-толерантных) религиозных новаций концентрируется вокруг (весьма неоднозначных) ценностных установок типа: «Идея кары, Бое-самец, – все это вступает в противоречие с полной природой Божества, Которое есть столь женственно в духе материнства, сколь мужественно в духе отцовства... Сексуальность – это сакральное действие и духовный

опыт теофании (откровения Божества), мистический опыт... Танец, как ключевой элемент культуры первобытных народов, очень древний и подходящий способ для молитвы... Иисус ничего не говорил о презервативах, контроле над рождаемостью и гомосексуализме... Поскольку гомосексуальность обнаружена в 464 живых видах и в 8% в любой взятой человеческой популяции, это в целом нормально для тех, кто рождены жить подобной жизнью. Это подарок от Бога и природы, для лучшего... Гомофобия в любых формах – это серьезный грех против любви к ближнему, грех невежества в отношении к богатству и разнообразию Божьего творения, равно как и грех осознания себя исключительным... Бог открывается в опытах экстаза, радости, надежды и наслаждения (через позитив)... Бог открывается в темноте, хаосе, в ничто, в страдании, молчании (через негатив)... Хаос – наш друг и учитель, интегральная часть или прелюдия для нового рождения. Поэтому не следует его бояться или пытаться им принудительно управлять...» [2].

Налицо размывание «человеческих» обликов святости и поп-(п)уляризация «любви без берегов», как нового прочтения библейской максимы «Бог есть Любовь». Более того, религиозная ориентированность сознания гротескным образом используется в XXI веке для игровой и игровой иррационализации любой веры, приглашая людей к сожигательству с неотъемлемым абсурдом, который присущ нашей, эклектически разбавленной, духосфере и, ёрнически обожествляя такие «карикатуры сакрального», как летающий макаронный монстр, невидимый розовый единорог, вкупе с поп-культурными иронизмами, вроде джедаизма и культа Большого Лебовски [3].

Однако, мифопоэтизация Хаоса, без учёта неоднозначности его «бифуркационных флуктуаций», чревата катастрофами бытия и сознания. Любовь к «точечно-уникальному», к экологии природного разнообразия, к «живот(вор)ному» опрощению, к свободе самовыражения причудливо эволюционирует (в некоторых сектантских катакомбах «новой» религиозности) к своему логическому финалу: к проповеди добровольной и массовой традиции «умерщвления жизни», вне зависимости от её физического самочувствия. В частности, так называемая *«Церковь Эвтаназии»* именуется некоммерческим образовательным фондом, посвященным восстановлению баланса между людьми и остальными видами на Земле. *У Церкви есть только одна заповедь: «Не роди».* Кроме того, *есть четыре «столпа» или принципа, которые включают самоубийство, аборт, каннибализм и содомию. Членство подразумевает пожизненную клятву не производить потомство. Самоубийство необязательно! Но если человек действительно всё же этого желает, то это следует сделать лишь после того как, он официально присоединился к Церкви. В этом случае человек автоматически становится «святым», без каких-либо дополнительных документов [4].*

Таким образом, перед нами, либо внеконфессиональная оппозиция ортодоксальным мировым религиям, попытка мировоззренческая освятить и тотализировать индивидуальное право на свободу совести, понимаемой в качестве микробожественной ипостаси экзистенциальной суверенности, либо философия «обожествления» Антихриста с человеческой физиономией, душевными потаканиями любым эпатажным либидо-похотям и духовными разносолами плюралистической всеядности, под прикрытием... «благоговения к смертям Жизни»...

Литература

1. Эпштейн, Михаил. 95 тезисов бедной веры / Михаил Эпштейн [Электронный ресурс] // Режим доступа: https://snob.ru/profile/27356/blog/102449#comment_810316. – Дата доступа: 21.02.2020.
2. Фокс, Мэттью. 95 тезисов или Символ веры для христиан третьего тысячелетия / Мэттью Фокс [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://foma-didim.livejournal.com/151930.html>. – Дата доступа: 21.02.2020.
3. Новый завет: куда идут религии XXI века? [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://teoryandpractice.ru/posts/6408-novyy-zavet-kuda-idut-religii-xxi-veka>. – Дата доступа: 21.02.2020.
4. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.churchofeuthanasia.org/coefaq/html>. – Дата доступа: 21.02.2020.

УДК 101.1:316

СВОБОДА И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ В ФИЛОСОФИИ ХРИСТИАНСКОГО ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА Н. А. БЕРДЯЕВА

Рудко Елена Антоновна,

Витебский государственный технологический университет (г. Витебск, Беларусь)

В статье предпринята попытка анализа соотношения индивидуальной свободы и ответственности в религиозной философии Н.А. Бердяева. Человек как существо творческое может реализовать свою экзистенциальную свободу, приняв духовные ценности и жить ими, неся ответственность за свой выбор. При этом главным показателем духовности человека является его стремление к свободе, без которой, в свою очередь, невозможно обрести духовность.

Философские споры относительно проблемы свободы ведутся со времен античности. Однако в XX веке данная полемика приобрела особую остроту и остается актуальной до настоящего времени. Развитие техногенной цивилизации обусловило появление новых рисков и угроз, одним из которых является вопрос выживания самого человечества. В связи с этим и появилась необходимость соотносить свободу в первую очередь с ответственностью.

Бесспорно утверждение о том, что свобода является одной из важнейших экзистенциальных характеристик человеческого бытия, поскольку именно свобода отражает такое отношение человека к себе, другим людям и своим поступкам, при которых именно сам человек является определяющей причиной. В связи со сказанным выше возникает вопрос о том, какой степенью духовности и уровнем ответственности должен обладать человек, чтобы свобода не превратилась в произвол.

На рубеже XIX–XX веков русскими религиозными философами – В. С. Соловьевым, А. Ф. Лосевым, Г. А. Флоренским, Н. О. Лосским и др. – свобода рассматривалась в тесной связи с духовностью человека и творчеством. Мнения мыслителей были созвучны в том, что тело и душа человека несвободны, и только духу доступна свобода, т.к. именно дух является основной силой самоопределения человека к лучшему.

Проблемы философской антропологии, т.е. проблемы назначения, оправдания, свободы и творчества человека, занимают центральное место в философии русского религиозного мыслителя Н. А. Бердяева, который первым пред-

ставил в Европе XX века версию христианского экзистенциализма. Мыслитель выступал против «тиранического» господства всеобщего над индивидуальным. При этом Бердяев обращается к личности не как к абстрактному человеку. Философ различает в человеке его индивидуальность, как категорию натуралистически-биологическую, т.е. часть природы и общества, и личность как категорию духовно-религиозную, которая не может быть частью чего либо, поскольку она есть целое и соотносительна Богу, обществу, природе, и включает в себя два основных признака: гуманистический смысл свободы, как очеловеченное бытие; и противостояние свободы и несвободы как сущности антропологической антиномии, которая решается мыслителем в пользу ценности целостной творческой личности, главной характеристикой которой является свобода [1].

Противоречие человеческой природы носит у Н. Бердяева трагический характер, которое философ объясняет через дуалистическое представление о двухслойной действительности, которая включает, с одной стороны, «мир призрачный», т.е. мир объективации и материального бытия, и мир подлинный, «без кавычек», мир любви и свободы, с другой. Мир объективации является миром отчуждения как поглощения неповторимого и индивидуального безличным и универсальным бытием. Н. Бердяев мир объективации называет миром призрачного существования подлинного бытия, утерявшего свободу. Философ считает, что дух и тело человека, по сути, обречены на плен «у мира». Антиномия темных «демонических» сил социума и света личной свободы, как единственного пути к спасению, представляет истинное положение человека в мире. Преодоление «плена мира материального бытия» и есть освобождение духа, или как говорит сам философ выход «из рабства в свободу, из вражды мира в космическую любовь» [1]. Мыслитель утверждает, что способность к свободе имманентна человеку, т.к. он – «образ и подобие Творца». Эта свобода и есть творчество, т.к. только творчество может выступать мерой богоподобия человека. «Тайна творчества есть тайна свободы. Понять творческий акт, и значит признать его неизъяснимость и безосновательность» – утверждает философ. Творческая сущность человека, объединяющая его с Богом, заставляет двигаться к свободе, подкрепляясь его соборным качеством, и проявляется в любви к Богу и другим людям [1].

Общественное воздействие, считал Н. А. Бердяев, вынуждает человека приспособляться к «социальной обыденности», тем самым «ввергает» его в «атмосферу полезной лжи», поскольку правда чревата конфликтами с социумом. По своей природе личность асоциальна, т.к. будучи свободной и творческой, она принадлежит не обществу, а космосу. Ее судьба зависит от степени понимания свободы и умения ею пользоваться, при этом не нужно выбирать между добром и злом, нужно творить добро. Христианство, по мнению философа, антропоцентрично, т.к. «только христианство учит, что Бог стал человеком. Таким образом, «пропасть между Богом и человеком была преодолена» [1]. Воссоединение человека с Богом разрешает конфликты человека. Как существо творческое человек может реализовать свою экзистенциальную свободу, т.е. выбрать и принять духовные ценности и более того жить, руководствуясь только духовными ценностями, неся полную ответственность за свой выбор. При этом главными признаками духовности человека являются его внутренняя свобода, нравственность,

ответственность, совесть, милосердие и любовь к ближним. Одним из самых ярких показателей духовности человека является его стремление к свободе, без которой, по сути, невозможно обрести духовность.

Таким образом, свобода, по мнению мыслителя, предполагает преобладание индивидуального над всеобщим. Кроме этого свобода, являясь универсалией культуры, представляет собой атрибут ценностно ориентированного способа жизнедеятельности личности. Именно она является мерой освоения («очеловечения») бытия. Ценность свободы – это, в первую очередь, ценность личного совершенствования жизни и действительности. Именно свобода является одной из главных гуманистических ценностей, т.к. утверждает достоинство человека как творца. Человек – это единственное существо, которое имеет субъективный мир, и он становится подлинным человеком только тогда, когда обогащает этот субъективный мир. Однако для этого человек должен обладать свободой и вместе с тем чувствовать свою ответственность перед окружающим миром.

В ситуации современного антропологического кризиса и зачастую непредсказуемости социальных изменений, быть высокодуховной, свободной и творческой личностью – это не просто благое пожелание, а насущная необходимость развития человека и человечества. Брать на себя груз личных и общечеловеческих проблем – единственный путь выживания и дальнейшего совершенствования человека.

Литература

1. Бердяев, Н.А. Философия свободы / Н.А. Бердяев. – М.: Путь, 1911. – 254 с.

УДК 130.2

ВЕРА КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Туркулец Алексей Владимирович, Туркулец Светлана Евгеньевна,
Дальневосточный государственный университет путей сообщения
(г. Хабаровск, Россия)

В докладе анализируется христианская вера как опыт мистического озарения. Выдвигается следующий тезис: вера является неотъемлемым компонентом общечеловеческой культуры.

Важнейшей духовной составляющей христианского мировоззрения является религиозный опыт постижения Бога. Именно благодаря внутреннему опыту переживания «общения с Наивысшим», наличию определённых способов передачи этого опыта от одного человека к другому, от поколения к поколению христианская религия во многом и получила возможность своего широкого распространения, став неотъемлемым элементом общечеловеческой культуры.

Вера, согласно христианской традиции, является особым путём познания и высшим родом самого знания. Характеризуя духовную ситуацию своего времени, Булгаков С.М. замечал: «В отчуждённости от веры заключается одна из поразительных особенностей нашей эпохи, благодаря которой одни умы, более грубые, видят в вере род душевного заболевания, а другие – «психологизм»,

субъективизм, настроение, но одинаково те и другие не хотят считаться с гносеологическим значением веры как особого источника ведения» [1, с. 31].

Для христианского мировосприятия сам предмет веры за пределами для внешних чувств, он лежит по ту сторону эмпирической реальности, не имеет никакой логической обоснованности. Вера рождается в сердце, а не в уме человека. Она обретается на нелёгком пути служения Богу и возможна лишь как результат духовного перерождения человека.

Вера оценивается как высший род знания с точки зрения религиозной гносеологии потому, что она представляет живое, цельное, нерасчленённое на рассудок, волю, чувства или разум, прозрение «Высших идеалов». Такая вера граничит с мистическим опытом познания, в котором происходит полное отречение от всех субъективных качеств, ради отождествления с Единым («слияние с Божеством»). Мистик обретает Бога в одиноком молчании («подвиг веры»). История христианства даёт немало примеров такого рода: Псевдо-Дионисий Ареопагит, Джованни Фиданца Бонавентура, Мейстер Экхарт, Парацельс, Бёме, Силезиус, Баадер.

Касаясь средневековых вариантов рассмотрения проблемы соотношения веры и разума, представитель неотомизма французский философ Э. А. Жильсон (1884–1978) выделяет несколько подходов: 1) «группа Тертуллиана», которая принципиально противостоит любым рациональным интерпретациям; 2) «группа Августина», в которой признаётся необходимость рационально-схоластических штудий для укрепления веры; 3) «группа Аверроэса», в которой обосновывается примат разума над верой; 4) «группа Аквината», в которой проводится, по мнению Жильсона, более правильная и перспективная линия рассуждения, направленная на обоснование синтетического единства веры и разума.

Сам Жильсон, как последовательный неотомист, говорит о нереализованных духовных потенциях томизма в решении многих мировоззренческих и философских проблем, в частности о соотношении разума, рационального познания и веры (как внерационального способа постижения истины). Тайна томизма, согласно Жильсону, заключается в высшем синтезе рационального и внерационального познания, что открывает возможность постижения Божественной истины. Причём философ подчёркивал, что томистская гармония знания и веры (непосредственная интуиция бытия) выступает как необходимое следствие требований самого разума. Позицию Фомы Аквинского Жильсон называет реализмом: для идеалиста разум – это то, что мыслит, тогда как для реалиста – это то, что познаёт. Истинный разум не должен ограничиваться одной мыслительной деятельностью. Постигание Бога не сводится к мысли о нём. Реалист относится к вещному миру как философ (мыслящий человек), но к Божественным вещам он «подходит» как теолог. Жильсон так поясняет свой тезис: «Помимо прочего, из этого следует, что для нас невозможны одинаковые подходы к философии и теологии, но нам не запрещено рассматривать последние как образующие в идеале некоторую единую всеобщую истину. Наоборот, наш долг – как можно дальше продвигать рационалистическую интерпретацию данных веры, возвышаться разумом к Откровению и опускаться от Откровения к разуму. Исходить из догмата как данности, уточнять его, развивать его содержание и даже пытаться с помощью хорошо подобранных аналогий и подходящих доводов показать, как

наш разум может угадать смысл догмата, – такова задача священной науки» [2, с. 399].

Таким образом, философия и теология не разводятся в разные стороны. С точки зрения содержания истинного знания они не противостоят друг другу. У них лишь различные культурные функции и задачи. Например, теология оправдывает внерациональные способы постижения истины посредством схватываемого в интуиции содержания Божественного откровения («Бог не есть предмет»). Процесс постижения Бога не может быть редуцирован ни к использованию человеком своих интеллектуальных способностей, ни к многообразным аффективным состояниям человека. Лишь в лично переживаемых глубинах собственного духа, согласно Жильсону, человек может постичь свою причастность Божественному началу. Только извечное стремление самого человека к единственному и единому основанию своего бытия, желание преодолеть дисгармонию тела и духа, чувства и разума может служить ему косвенным ориентиром в правильности выбранного им пути.

Основание мистического опыта познания – стремление к достижению Высшего Единства. На этом пути человек должен полностью отречься от всего индивидуального, личностного, персонального. Мистический опыт является своеобразным непонятным созерцанием Всеединства. Это особое экстатическое состояние внутреннего переживания («опьянение Единством»). Подобные состояния не могут быть адекватно описаны, сообщены, разъяснены, переданы другим. Они хранятся в душе мистика как сокровенная тайна. Лишь косвенными средствами (метафора, образ, аллегория, символ, притча) можно приблизительно выразить содержание подобных состояний.

Микешина Л.А. в своём полемическом исследовании философии познания верно замечает, что необходимо переосмыслить традиционные трактовки соотношения разума и веры. Она считает, что по отношению к средневековой необходимо говорить не об антагонизме разума и веры (философии и религии, науки и теологии), а об их со-бытии, в котором рационально-логическое и иррационально-мистическое не разделены, а тесно переплетены, активно взаимодействуют [3, с. 162].

С гносеологической точки зрения мистический опыт представляет собой парадоксальный путь познания посредством неведения. Человек, отказываясь от всяческого понимания и объяснения, от накопленного знания, от прежнего когнитивного опыта, парадоксальным и непостижимым для себя образом приобретает Высшее знание. Дело осложняется ещё тем, что такое абсолютное (блаженное) знание-незнание не поддается никакой рациональной трансляции. Недаром многие религиозные мыслители (Соловьев, Флоренский, Бердяев, Булгаков) характеризовали подобное знание как священное молчание. Однако без этого молчания трудно услышать истинное Слово.

Литература

1. Булгаков, С.Н. Свет невечерний / С.Н. Булгаков. – М. : Республика, 1994. – 415 с.
2. Жильсон, Э. Философия в средние века: от истоков патристики до конца XIV века / Э. Жильсон. – М. : Культурная революция, Республика, 2010. – 678 с.
3. Микешина, Л.А. Философия познания. Полемические главы Л.А. Микешина. – М. : Прогресс-Традиция, 2002. – 624 с.

ТЕРМИН «КВАЗИРЕЛИГИЯ» В СОВРЕМЕННОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Чернеевский Алексей Петрович,

Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина
(г. Санкт-Петербург, Россия)

Доклад посвящен термину квазирелигия и его не-актуальности для современного религиоведения. Проводится сравнение с понятиями «гражданская религия» и «викарная религия».

Понятие *квазирелигия* было введено в религиоведческий оборот Паулем Тиллихом. Это понятие отразило потребность в описании социальных явлений, имеющих внешне религиозную социально-психологическую форму, однако в мировоззренческих установках этих социальных явлений отсутствовал религиозный символизм и какие-либо трансцендентные идеи. Первоначально Тиллих обозначил понятием квазирелигия основные идеологии своего времени: фашизм, коммунизм, либерализм. Термин квазирелигия был необходим для объяснения процессов секуляризации и десекуляризации, происходивших в западных обществах. Процесс ухода религии из общественной жизни, лишение религиозных организаций государственной поддержки, мировоззренческий плюрализм – это показатели, отражающие процессы секуляризации. Формирование идеологий, феномены массового сознания, возвращение религии в сферу СМИ отражают процессы десекуляризации.

Религиоведы создают и используют термины, обозначающие формы скрытой религиозности. Эти термины показывают ту или иную грань социально-психологической вовлеченности людей, которые становятся (так или иначе) членами различных религиозных групп, клубов по интересам, работают по принципу сетевого маркетинга и т.п. Каждый термин, отражающий вид вовлеченности в деятельность религиозной организации или социальной группы показывает тип того, *как именно* происходит социальная интеграция для этого сообщества.

Например, спортивные молодежные клубы, различные субкультуры невозможно назвать религиозными организациями в прямом смысле слова, поскольку отсутствует предмет *иррациональной веры*, однако вовлеченность в группу может иметь, например, черты концентрации на одном предмете деятельности, также черты сектантского неприятия мира – характерные для религиозного мироощущения. Организации, работающие по принципу сетевого маркетинга, предлагают своим адептам не-религиозную веру в будущий финансовый успех, при условии вполне рациональных усилий по продвижению по карьерной лестнице, причем эти усилия предполагают, в первую очередь, активное вовлечение новых членов в сетевой маркетинг. Здесь мы наблюдаем психологические формы вовлеченности и социальной интеграции, аналогичные религиозным, приводящие к аналогичным социальным следствиям – при полном отсутствии «веры в Бога» создается аналог религиозной организации со своей иерархией, мировоззрением, ценностями и активной деятельностью. Такие организации можно называть квазирелигиозными.

Пауль Тиллих указывал на неприемлемость понятия «псевдорелигия», поскольку оно отражает некую псевдо (ложную) религиозность. Термин квазире-

лигия указывает на подлинное сходство с религиями, квазирелигия не какой-то обман, но религия по существу.

Другие религиоведческие термины, отражающие процессы десекуляризации: «гражданская религия» Роберта Беллы, «викарная религия» Грейс Деви (вариант перевода – «заместительная религия») были созданы во второй половине XX столетия и отражают различные грани религиозной вовлеченности и характер социальной интеграции.

Роберт Белла, развивая подход Макса Вебера, выделяет четыре этапа развития религии – от архаичных форм к современному состоянию. Принцип разделения типов – по мере рационализации, расколдовывания (термин Вебера) отношения к высшему существу. В архаике за это отношение [к высшему существу] отвечает глава рода, затем формируется институт религиозных профессионалов и финальный этап – современная эпоха, которую Р. Белла характеризует как эпоху религиозного индивидуализма [1, с. 268]. Здесь важно то, что используя термин «гражданская религия», Р. Белла не противопоставляет религию и не-религию, но показывает процесс социальных изменений, который приводит к современному состоянию: современная религиозность может выражаться в форме интереса к астрологии, магии и т.п. Это не отрицает возможности формирования религиозных групп, однако выбор всегда остается за индивидуумом.

Термин Грейс Деви «викарная религия» отражает культурную ситуацию в Европе: «значительное число европейцев с готовностью делегируют церковным институтам и активным прихожанам обязанности по сохранению коллективной памяти» [2, с. 248]. Термин «викарная», «заместительная» религия указывает на процесс инфляции религиозного чувства и перенос религиозности не только в сферу личного, интимного выбора, но и на делегирование ответственности в вопросах святости. Прихожане могут простить себе определенные грехи, но не примут их для священника. Религия обретает значение в экстремальных ситуациях – смерть близких, гибель известных личностей, катастрофы. В стабильном состоянии религиозность отдается (заимствуется) священникам и активным прихожанам [3, с. 140].

Заметим, что понятия *гражданская* и *викарная* религия показывают определенные стороны именно *религиозных* явлений, связанных с традиционными или символическими религиозными предметами. Термин *квазирелигия* Тиллиха направлен на то, чтобы показать аналогию с явлениями полностью выпадающими из области традиционного понимания религии. Термин квазирелигия содержит в себе анти-идеологический посыл потому, что бы создан для раскрытия религиозной фанатичности коммунизма или фашизма [3, с. 140]. Этим термином мы указываем на некий симулякр – копию религии, причем скорее – анти-симулякр. В случае с идеологиями религия не копируется, идеология не пытается подражать религии, она религией является, но лишь в социальном и психологическом аспектах. Идеология не несет в себе символической, культурной нагрузки и исчезает одновременно с социальными причинами, которые её порождают. Религия же остается в социуме, как традиционное средство проживания культурных архетипов. Как минимум, в современности религия выполняет функцию проживания экзистенциальных событий – например, смерти.

Современное религиоведение находится в процессе постоянной разработки терминологии, которая описывает не только процессы секуляризации, но и сам феномен религии остается неясным. При этом мы можем констатировать, что термин «квазирелигия» утратил свою актуальность, по крайней мере в первоначальной интерпретации Пауля Тиллиха. Современный мир – не мир идеологий, это мир глобальный, мультикультурный. Маркировка явления как «квазирелигия» не отражает социальных процессов, относящихся именно к религиозному элементу. Квазирелигия – это то, что социально существует как религия, но религией не является. Такое понимание не раскрывает явления, но лишь указывает на определенную проблему: «здесь надо искать нечто религиозное». Однако, если мы будем это «религиозное» описывать, то нам потребуются термины такие как «гражданская религия» Роберта Беллы или «викарная религия» Грейс Деви.

Литература

1. Белла, Р. Социология религии // Американская социология. Перспективы. Проблемы. Методы. – М.: Прогресс, 1972. – С. 265–281.
2. Стрункина, Е. С. Концепция «викарной религии» как инструмент исследования современной религиозности // XIX Царскосельские чтения: Материалы Международной научной конференции. – СПб.: ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2017. – Т. 1. – С. 246–249.
3. Тиллих, П. Динамика веры // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М.: Юристъ, 1995. – 479 с.

УДК 94"18"

РОЛЬ РЕЛИГИИ НА ФОРМИРОВАНИЕ РУССКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕИ В ТРУДАХ СЛАВЯНОФИЛОВ

Шарапо Александр Валерьевич,

Гродненский государственный университет имени Я. Купалы (г. Гродно, Беларусь)

Рассматривается влияние религии на формирование русской национальной идеи в трудах славянофилов. Автором проведена работа по изучению источников и трудов современников по изучаемой теме. Автор отмечает значительный вклад в формирование и разработку русской национальной идеи видных представителей славянофильской мысли XIX в.

Вопросы о русской национальной идеи, а также формирования и единства нации занимала умы многих одаренных и выдающихся историков и философов XIX в. Весомый вклад в разработку и формирование национальной идеи России внесли яркие представители славянофильства: И.В. и П.В. Киреевские, братья К.С. и И.С. Аксаковы, А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин и др.

Важную роль на формирование русской национальной идеи сыграло христианство. Следует выделить два исторических момента, сыгравших наиболее существенную роль в этом процессе. Речь идет, во-первых, о принятии христианства в его византийской форме и, соответственно, построении культуры по греческому образцу и, во-вторых, о постепенном смещении акцентов в сторону западноевропейской модели цивилизации как эталона образа жизни и развития экономики, политики, культуры. Такое смещение акцентов, начавшееся еще в допетровскую эпоху, получило наибольший расцвет в период царствования Пе-

тра | и с теми или иными отклонениями продолжается вплоть до сегодняшнего дня [6].

Один из основоположников славянофильства – А.С. Хомяков в своем очерке «О старом и новом», вышедшем в 1839 г. полагал, что именно православие призвано сыграть главную роль в сохранении самобытности и дальнейшем развитии российского общества. Произойти это должно на основе соборности, под которой он понимал единение людей в поисках коллективного пути спасения, основанного на христианской любви [7].

Русский мыслитель отмечал, что, прежде всего, православие претендует на роль объединителя христианских конфессий, нежели католичество, так как в результате раскола церкви в 1054 г. католицизм утратил первоначальную христианскую соборность и отошел от истинного христианства [6].

Главенствующее место у русского философа и мыслителя И.В. Киреевского занимает идея цельности духовной жизни. В своем труде «Духовные основы русской жизни» автор отмечал, что именно «цельное мышление» позволяет личности и обществу избежать ложного выбора между невежеством, которое ведет к «уклонению разума и сердца от истинных убеждений», и логическим мышлением, способным отвлечь человека от всего важного в мире. Вторая опасность для современного человека, если он не достигнет цельности сознания, особенно актуальна, полагал И.В. Киреевский, ибо культ телесности и культ материального производства, получая оправдание в рационалистической философии, ведет к духовному порабощению человека. Принципиально изменить ситуацию может только перемена «основных убеждений», «изменение духа и направления философии» [3].

Как и А.С. Хомяков в учении о соборности, И.В. Киреевский связывал рождение нового мышления не с построением систем, а с общим поворотом в общественном сознании, «воспитанием общества». Как часть этого процесса общими («соборными»), а не индивидуальными интеллектуальными усилиями и должна была войти в общественную жизнь новая, преодолевающая рационализм, философия. Суть этого пути – стремление к сосредоточенной цельности духа, которая дается только верой: «осознанием об отношении человеческой личности к личности Божества» [2, с. 125]. Этому должна помочь также и аскеза – необходимый элемент не только жизни, но и философии. В то же время Киреевский отнюдь не считал бессмысленным опыт европейского философского рационализма: «Все ложные выводы рационального мышления зависят только от его притязания на высшее и полное познание истины» [3].

Русский философ Ю.Ф. Самарин, исследуя вопрос о вере и христианских истинах, отмечал, что изначально религиозность человека определяется в личном восприятии сознательного и преднамеренного воздействия Бога на его жизнь. Это воздействие он ощущает как факт не менее достоверно, чем воздействие мира внешнего, физического. Оно переживается в совести, в мнимо случайных событиях, в личной вовлеченности в историю. Эти переживания дают человеку возможность испытать в сокровенной глубине своей собственной индивидуальности ощущение присутствия Бога. «Бог есть каждого человека знающая, на каждого свободно воздействующая бесконечность и всемогущество» [4].

По вопросам религии и русской национальной идеи весомый вклад оказали труды ещё одного яркого представителя славянофильства – К.С. Аксакова. Абсолютизируя Московскую Русь, философ отмечал что, благодаря определенной замкнутости жизни она оставалась национальной и самобытной. Однако возврат к самобытным истокам русской жизни, по мнению К.С. Аксакова, надо соединить с современным ему европейским просвещением. С точки зрения К. С. Аксакова, у России — особые пути развития, в основе которых лежит специфическая система государственной власти. Своеобразие ее состоит в складывающемся на протяжении столетий взаимоотношении между православной церковью, правительством, народом и государством [1, с. 234].

Подводя итог вышесказанного, о роли религии на формировании русской национальной идеи и влияния славянофилов на данные процессы, необходимо выделить следующее:

1. Славянофилы в своих трудах идеализировали в той или иной мере древнерусского быта и связанная с ней патриархально-утопическая теория общества, исходящая из того, что оно должно строиться по типу семейных отношений, ибо его истинной основой является семья.

2. Представители славянофильства утверждали, что все проблемы и недостатки российского общества и государства в большей или меньшей степени обязаны своим происхождением прозападным петровским реформам.

3. В славянофильском учении система религиозных воззрений тесно переплеталась с социально-политическими [6].

Следует отметить, что религия, а именно, православие сыграло важнейшую роль в формировании русской национальной идеи, а также укреплении единства русского народа. Проблема национального самосознания русского народа является составной частью исследований общественного идеала славянофильства, связанного с поиском перспектив и вариантов развития России в современном мире.

Литература

1. Аксаков, К.С. Государство и народ. Отв. ред. О. А. Платонов / К.С. Аксаков – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 608 с

2. Киреевский, И.В. Духовные основы русской жизни / И.В. Киреевский – М.: Институт русской цивилизации, 2007. – 448 с.

3. Периодическая печать славянофилов. 50-60 годы XIX века [Электронный ресурс] // Информационно-образовательный портал Veni Vidi Vici – Режим доступа: <http://www.vevivi.ru/best/Periodicheskaya-pechat-slyavyanofilov-50-60-gody-KHKH-veka-ref198405.html>. – Дата доступа: 09.03.2020.

4. Самарин, Ю.Ф. Православие и народность [Электронный ресурс] / Ю.Ф. Самарин // <http://www.rusinst.ru> – Режим доступа: <http://www.rusinst.ru/docs/books/Samarin-Pravoslavie.i.narodnost.pdf>. – Дата доступа: 08.03. 2020.

5. Скороходова, С.И. К вопросу о философии религии Ю.Ф. Самарина [Электронный ресурс] / С.И. Скороходова // <https://cyberleninka.ru> – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-o-filosofii-religii-yu-f-samarina>. – Дата доступа: 07.03. 2020.

6. Славянофилы и религия [Электронный ресурс] // Исторический портал HistoricalWeb. – Режим доступа: <http://www.historicalweb.ru/toris-539-1.html> – Дата доступа: 08.03.2020.

7. Хомяков, А.С. О старом и новом / А.С. Хомяков. – М.: Современник, 1988. – 461 с. [Электронный ресурс] // ЕНИП – Электронная библиотека «Научное наследие России». – Режим доступа: <http://e-heritage.ru/ras/view/publication/general.html?id=51177504>. – Дата доступа: 08.03.2020.

КРИТЕРИИ «ТРАДИЦИОННОСТИ» РЕЛИГИИ**Элбакян Екатерина Сергеевна,**Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации (г. Москва, Россия)

В статье рассматриваются различные аспекты религиозной традиционности, делаются попытки ввести критерии для дифференциации традиционных и нетрадиционных религий, предлагаются устоявшиеся термины «историческая религия», «новая религия» и «нетрадиционной» религиозности в глобальном мире.

Словосочетания «традиционная религия» и, соответственно, «нетрадиционная религия» имеют достаточно широкое распространение. Помимо распространения, они подразумевают и некоторые практические следствия для упоминаемых в этой связи конкретных религиозных направлений. Так, в представлениях общества «традиционная» религия носит позитивный оттенок, а «нетрадиционная», как правило, негативный. С точки зрения государственной политики, нередко бывает так, что религиозная традиционность воспринимается как нечто стабилизирующее общество, укрепляющее его нравственность и др., в то время как нетрадиционная религиозность – как нечто непонятное, а потому таящее в себе непредсказуемость и опасность для общества и государства.

В этой связи хотелось бы разобраться в том, что является собой религиозная «традиционность» (и, как ее «бинарная оппозиция», религиозная «нетрадиционность»), каковы их критерии, влияние на жизнь общества и т.д.

Предваряя, замечу, что вопрос о традиционности инетрадиционности религий может рассматриваться в разных аспектах.

В онтологическом и гносеологическом аспектах религиозная традиционность имеет условно тождественную идентичность. Онтологически в картине мира любой религии («традиционной» или «нетрадиционной») наличествует трансцендентное, сверхъестественное, которое оказывается определяющим аксиологическо-нормативным ориентиром жизни человека и центром его «мироздания».

В гносеологическом аспекте – во всех религиозных традициях трансцендентное непознаваемо, хотя и ощущаемо лишь в очень ограниченном спектре (даже в том случае, когда оно становится имманентным миру, например в пантеизме).

В антропологическом аспекте в разных типах религий (без учета отдельных нюансов) сущностные отличия между представлениями о человеке, его месте во взаимоотношениях с Богом (трансцендентным), соотношении субъекта и объекта данных отношений и т.д. также отсутствуют

Этическая составляющая подавляющего большинства религий, искусственно делимых на традиционные и нетрадиционные, также во многом идентична – она содержит бинарные рекомендации: что делать должно (религиозно мотивированные заповеди), а что нельзя (религиозно мотивированные запреты) и т.д.

Теологический аспект, естественно, в каждой религии или религиозном направлении, имеет свою специфику. Но в целом его общая ориентированность

выстраивается по единой для всех религий модели, в которых сверхъестественное (в частности, Божественное, если речь идет о христианстве) выступает объектом, наличествуют соответствующие предметные области и методы изучения объекта.

Таким образом, провести демаркацию между религиозной традиционностью и нетрадиционностью по линии онтологического, гносеологического, антропологического, этического или теологического аспектов, на мой взгляд, весьма затруднительно, если вообще возможно.

Остается еще важнейший – социальный аспект. Именно он, по моему мнению, является ключевым при рассмотрении обозначенной проблемы.

В этой связи возникают вопросы о критериях определения «традиционности»: это возникновение и срок существования на данной территории (в рамках страны, государства, этноса и др.)? степень инкорпорированности в социокультурный контекст территории (страны, государства, этноса и др.)? количество последователей?

Думается, что ответы на поставленные вопросы заставят нас усомниться в том, что данные позиции могут выступать критериями выявления традиционности/нетрадиционности той или иной религии, религиозного направления.

Так, говоря о возникновении и длительности существования той или иной религии (мировоззренческой традиции) в конкретном регионе, стране и рассуждая, например, о России, мы сталкиваемся с серьезной проблемой. Так, в преамбуле к Закону о свободе совести и религиозных организациях (№ 125-ФЗ) признается особая роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры, а в числе «наиболее уважаемых» названы христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России» [2]. Вместе с тем, религии, заявленные в преамбуле к данному Закону, возникли в других регионах мира и были привнесены на Русь в силу ряда социально-политических причин. В таком случае «религиозной традицией России» следует считать религиозное многообразие – т.е. различные автохтонные системы представлений (языческие верования) народов, населяющих страну (и по фактору возникновения, и по длительности существования).

Вспомним феномен двоеверия возникший после христианизации, в частности, Сибири, - в данном случае, очевидно, что в качестве «религиозной традиционности» выступает шаманизм, а благодаря христианизации «сверху» на него «наложилась» «новая» религия - христианство в форме русского православия (аналогичные процессы были и при крещении Руси, когда переплетались исконные (старые) языческие верования с новой христианской религией, на века сохранив это «переплетение», в том числе, и в обрядовой практике - масленица, святочные гадания и т.п.)

Степень инкорпорированности в социокультурный контекст и массовость как еще два условных критерия религиозной традиционности напрямую связаны с социальной адаптивностью.

В настоящее время складывается ситуация, при которой «новые» религии в гораздо большей степени отражают современное видение многих проблем и в большей степени вписываются в современные субкультуры (например, моло-

дежную) или отвечают духовным поискам интеллектуалов, не удовлетворенных ответами на «вечные вопросы», которые даются в религиях, известных многие века. Отсюда и существенный рост сторонников «нетрадиционных» религий, и общие тенденции высокой динамики роста новых религиозных организаций с учетом соотношения номинальной и реальной «религиозности», ее интенсивности, степени, характера и т.д.

Религиозная традиционность, по понятным причинам, «консервирует» ценностно-нормативную основу образа жизни своих последователей [см. 1, с.1271], и препятствует социальной адаптивности, как правило, не учитывая или учитывая в незначительной степени социальные новации.

Независимо от наличия у религии коммуникативной функции, религиозная традиционность, порождает и своего рода дезкоммуникативность, что проявляется, в том числе, в доведении до некоего предела конфессиональной ограниченности. В подобных случаях для верующих существенно затруднено или невозможно общение с внешним миром, с представителями других конфессий или неверующими (например, в некоторых монастырях). Это естественно, т.к. религиозная традиционность в своей сущности всегда консервативна и ориентирована в большей степени на идеалы прошлого, идентифицируя собственную организацию и ее членов с определенным образцом ценностно-нормативных установок и соответствующим им образом жизни последователей, а не на поиск, не на устремленность в будущее и, в этой связи, противостояние «попыткам ее модернизации в соответствии с социально-культурными изменениями...» [3, с. 1271].

Таким образом, при использовании понятия религиозной традиционности, очень сложно найти строгие критерии отнесения тех или иных феноменов религиозной жизни к «традиционным» в собственном смысле слова. Поэтому, на мой взгляд, корректнее использовать понятия «исторических» (или «старых») и «новых» религий, указывая известные признаки тех и других [см. 4, с. 32-46].

Литература

1. Глаголев, В.С. Традиция религиозная // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2008. – С. 1271–1272.
2. Закон о свободе совести и религиозных организациях // [URL] http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/
3. Кырлежев, А.И. Традиционализм религиозный // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян Е.С. – М.: Академический проект, 2008. – С. 1271.
4. Элбакян, Е.С. Классификация религий в трудах классиков мирового религиоведения // Классификация религий и типология религиозных организаций / редколлегия И.Я. Кантеров, Е.С. Элбакян, И.Н. Яблоков, М.Н. Ситников. – М.: АТиСО, 2008. – С. 32–47.

РЕЛИГИЯ И ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

УДК 316.74:342.415

БОГА – В КОНСТИТУЦИЮ: О СПЕЦИФИКЕ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО ОБЩЕСТВА В РОССИИ

Астапов Сергей Николаевич,

Южный федеральный университет (г. Ростов-на-Дону, Россия)

Обсуждение поправок в Конституцию РФ в феврале-марте 2020 г. дало интересный для религиоведения кейс – предложение о внесении упоминания Бога в Конституцию, инициированное Патриархом РПЦ и поддержанное Президентом, не вызвало в обществе заметный резонанс. Законодательная инициатива председателя крупнейшей религиозной организации страны, полная поддержка этой инициативы на уровне высшей власти и индифферентность общества свидетельствуют о произошедших в обществе трансформациях в направлении постсекулярности.

В феврале 2020 г. с инициативой о включении упоминания Бога в Конституцию РФ, в числе вносимых в неё поправок, выступил Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. Ни при оглашении этой инициативы, ни при поддержке её Президентом РФ в обществе заметных дискуссий не возникло. В СМИ (в основном, в Интернете) появлялись отдельные новости про дискуссию по этому вопросу в Совете по правам человека, малосодержательные интервью, но резонансного потока новостных сообщений, оценок, аналитических материалов не наблюдалось [1]. Это свидетельствует и об индифферентности общества к происходящему событию, и о нежелании политической элиты возбуждать интерес к нему. Для религиоведения это событие представляет интереснейший кейс для анализа постсекулярной ситуации в современном российском обществе.

Постсекулярное общество в его отличии от секулярного характеризуется следующими признаками.

1. Религиозные сообщества активно позиционируют себя в публичном пространстве. При этом используют самые разные информационные поводы или сами их создают, в том числе эпатажными заявлениями.

2. Религия вторгается в политику. В постсекулярном обществе наиболее крупные события религиозной жизни получают политическое продолжение.

3. Большинство идентифицирующих себя с той или иной религией не проявляют значительной религиозной активности. Кроме того, значительная часть общества является носителями синкретической и внеинституциональной религиозности.

4. В обществе приоритетными являются не религиозные, а светские ценности.

5. Религия вызывает общественный интерес не в силу своей важности для общества, а, как и любое явление в дифференцированном обществе, в результате активности в публичном пространстве.

Анализ указанного кейса позволяет вычлениить, по крайней мере, два знаменательных факта. Первый, Патриарх не вносит предложение, а обращается к своей пастве с призывом молиться о внесении упоминания Бога в Конституцию РФ. Однако для политиков этот призыв оказался эквивалентным законодательной инициативе и, поддержанный президентом, стал новацией не в преамбулу, а в одну из статей Конституции. Второй, характер аргументации об уместности упоминания Бога в Конституции:

- большинство граждан России – верующие;
- Бог упоминается в Гимне России, значит, может быть упомянут и в Конституции;
- Бог упоминается в Конституциях ряда стран, в том числе европейских;
- в преамбуле Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» содержится упоминание о религиях, составляющих неотъемлемую часть исторического наследия народов России, поэтому в контексте предлагаемой поправки «Российская Федерация, объединённая тысячелетней историей, сохраняя память предков, передавших нам идеалы и веру в Бога, а также преемственность в развитии Российского государства, признает исторически сложившееся государственное единство» [1] вера в Бога не выглядит в Конституции чужеродным элементом;
- Россия сохранит статус светского государства, поэтому внесение данной поправки нельзя рассматривать как шаг к клерикализации общества.

Первые два аргумента принадлежат Патриарху Кириллу, остальные – политикам, поддерживающим поправку [2].

Примечательно то, что политики не повторяют аргументы Патриарха. Они, будучи современными политиками, сознание которых секулярно и дифференцировано, считают, что аргументы Патриарха слабы, и более сильными в данной ситуации будут ссылки на правовую систему. Наиболее значимым является последний аргумент – упоминание Бога не может служить основанием для отступления от принципа светскости государства или изменения в государстве отношения к верующим и неверующим.

Позитивная реакция на предложение Патриарха означает авторитет и Русской Православной Церкви, и её предстоятеля не только в духовно-нравственной сфере, но и в политической. Союз государства и РПЦ является особенностью современной России и признаком постсекулярного общества. Этот союз основывается не на формальных взаимных обязательствах Церкви и государства, а на поддержке ряда инициатив Церкви государством, в меньшей степени – инициатив государства Церковью. Остальные религиозные сообщества позиционируют себя в публичном пространстве и в обществе в целом с учётом этого союза.

Политические деятели учитывают не только поликонфессиональность общества, но и конфессиональную индифферентность граждан, ориентацию на ценности светской жизни. Поэтому подчёркивается светскость государства, равные права верующих и неверующих.

В целом ситуация свидетельствует о том, что государство не может игнорировать голос РПЦ и обязано реагировать на её инициативы. Другие религиозные конфессии выстраивают свои отношения с государством и определяют свою общественную позицию с учётом реакции государства на инициативы РПЦ. Государство, со своей стороны, возлагает на традиционные для России религиозные

организации ряд надежд (воспитание, сохранение и передача традиционных ценностей, формирование гражданской идентичности и т.д.) и в ожидании реализации этих надежд предоставляет религиозным организациям возможность проявлять деятельность в тех сферах общества, откуда религия была в значительной степени вытеснена процессами секуляризации (образование, армия, культурная политика, социальная защита и др.). Вместе с тем, государство не ориентировано на приоритет религиозных ценностей, государственное образование носит компетентностный, а не духовно-нравственный характер, претензии религиозных организаций на культурное влияние ограничиваются сферой сохранения традиционных ценностей и противостоянием влиянию ценностей нетрадиционных. Это и есть признаки постсекулярного общества, которое не утратило светского характера, но учитывает социальные функции религии и, в силу этого, признаёт значимую роль религиозных институтов в обществе.

Литература

1. В СПЧ назвали «чудесатой» поправку об упоминании бога в Конституции // Интерфакс [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.interfax.ru/russia/69744>
2. «Какого именно бога имел в виду Владимир Путин?» Дмитрия Пескова подробно спросили о президентских поправках к Конституции // Сайт новостей «Медуза» [Электронный ресурс]. – URL: <https://meduza.io/feature/2020/03/03/kakogo-imenno-boga-imel-v-vidu-vladimir-putin>.

УДК 327.3

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ ПО ПРОФИЛАКТИКЕ, ПРЕДУПРЕЖДЕНИЮ И ПРОТИВОДЕЙСТВИЮ РАСПРОСТРАНЕНИЮ ИСЛАМСКОГО ЭКСТРЕМИЗМА В КЫРГЫЗСТАНЕ

Данилов Вячеслав Леонидович,

Омская духовная семинария Омской епархии Русской Православной Церкви
(г. Омск, Россия)

Рассматриваются основные направления государственной политики по профилактике, предупреждению и противодействию распространению исламского экстремизма в Кыргызстане

Проблема исламского экстремизма в последние десятилетия является одной из самых острых и актуальных. Социально-экономические кризисы, деформация политических структур, падение уровня жизни, подавление властями оппозиции и любого проявления инакомыслия, амбиции лидеров политических партий и религиозных движений – вот те основные причины, которые способствуют проявлению повышенного интереса к радикальному исламу со стороны населения, особенно маргинальной его части.

Своеобразной «группой риска», для которой уровень угрозы распространения исламского экстремизма оказывается высоким, являются страны с преобладанием мусульманского населения. К числу таковых можно отнести среднеазиатский регион, в котором более 90% всего населения исповедуют ислам.

Интерес к Средней Азии и распространению здесь идеологии радикального ислама не случаен. Для России этот регион является очень важным, прежде всего, с геополитической точки зрения.

Немаловажным оказывается и изучение государственной политики стран Средней Азии, направленной на профилактику, предупреждение и противодействие исламскому экстремизму.

Первым шагом в реализации государственной политики в сфере профилактики, предупреждения и противодействия распространению идеологии радикального ислама в Кыргызстане можно считать создание в 1996 г. Государственной комиссии по делам религий.

Ее основными задачами являлся контроль за соблюдением законодательства в сфере религии и разработка и осуществление государственной политики в отношении религии и религиозных организаций.

Поскольку власти Узбекистана в 1990-е гг. не видели угрозы распространения в стране идеологии исламского экстремизма, принятое Положение, регламентировавшее деятельность Комиссии, ни в одном своем пункте не фиксировало готовность государства заниматься вопросами, связанными с профилактикой, предупреждением и пресечением деятельности религиозных групп и движений, пропагандирующих идеи радикального ислама. Как следствие, в упомянутом выше Положении мы не видим таких терминов, как «экстремизм», «радикализм» и «терроризм» [1].

В дальнейшем Государственная комиссия по делам религий претерпела ряд структурных изменений. Так, в 2005 г. она была преобразована в Государственное агентство по делам религий при Правительстве Кыргызской Республики. Новое Положение отразило и новые задачи, которые были поставлены перед Агентством в связи с изменившейся государственной политикой в сфере религии. Так, к уже имевшимся ранее задачам были добавлены:

- запрещение и пресечение деятельности религиозных организаций, наносящих ущерб или угрожающих здоровью, нравственности, правам и законным интересам граждан, основам конституционного строя, обороне страны и безопасности государства;

- разработка мер межведомственного взаимодействия по недопущению религиозного экстремизма на территории республики.

Одной из функций Агентства было определено участие в разработке государственных программ по профилактике и борьбе с распространением религиозного экстремизма и терроризма, с деятельностью псевдо-религиозных течений, религиозных групп, наносящих ущерб или угрожающих здоровью, нравственности, правам и законным интересам граждан, основам конституционного строя, обороне страны и безопасности государства.

В 2009 г. Агентство по делам религий было выведено из ведения исполнительной ветви власти и вновь преобразовано в Государственную комиссию по делам религий [2].

В 2012 г. на основе закона «О национальной безопасности Кыргызской Республики» были принята одноименная Концепция, в которой нашли свое отражение, как основные проблемы государства в сфере профилактики, предупреждения и противодействию распространению исламского экстремизма в Кыргызстане, так и предполагаемые пути их решения [3].

Власти страны выделили расширение масштабов международного терроризма и религиозного экстремизма, а также рост в республике радикальных ре-

лигиозных течений и межконфессиональных противоречий в качестве наиболее приоритетных внешних и внутренних угроз.

Авторы Концепции отмечали, что относительная прозрачность границ, либеральность нормативно-правовых актов и отсутствие действенного контроля за пребыванием в стране иностранных граждан создают условия для проникновения в Кыргызстан групп и движений радикального толка. Данная формулировка позволяет утверждать, что за государством не было предпринято сколько-нибудь действенных шагов для разрешения проблемы исламского экстремизма.

Осознавая, что справиться с распространением в республике идеологии исламского экстремизма внутренними силами уже невозможно, в Концепции было обращено особое внимание на усиление контактов с международным сообществом.

В рассматриваемом документе особо отмечалось, что религиозный экстремизм, терроризм и радикализм трансформировались в очень сложное социально-политическое явление, борьба с которым оказывается не под силу отдельно взятому государству. В этой связи необходима международная кооперация, сотрудничество, позволяющее сообща решать возникающие угрозы.

В Средней Азии такое международное взаимодействие налажено в рамках деятельности таких организаций как Организация Договора о коллективной безопасности (ОДКБ) и Шанхайская организация сотрудничества (ШОС). В анализируемой Концепции участие в работе вышеназванных структур было названо приоритетным для Кыргызстана.

Кыргызская Республика состоит в этих организациях фактически с начала 2000-х гг., и, несмотря на это, на момент выхода Концепции так и не смогла серьезно продвинуться в решение проблемы религиозного экстремизма и терроризма в стране.

Стоит сказать, что вышеупомянутую Концепцию впоследствии совершенно справедливо раскритиковали. В первую очередь, за то, что на практике очень многие ее положения оказались нежизнеспособными, в том числе, и положения, касающиеся противодействию распространению исламского экстремизма и радикализма.

Спустя какое то время государственные власти Кыргызстана пришли к пониманию того, что необходимо видоизменить политику в сфере профилактики, предупреждения и противодействия распространению исламского экстремизма.

Одним из ключевых документов, характеризующих новую государственную политику Кыргызстана в сфере религии, в том числе, в части профилактики, предупреждения и противодействия распространению идеологии радикального ислама явилась Концепция государственной политики Кыргызской Республики в религиозной сфере на 2014–2020 гг.

Разработанная на основе ряда статей Конституции, Концепция представляет собой изложение официальной властью основополагающих принципов взаимодействия государственных и религиозных институтов и содержит ряд положений относительно интересующего нас вопроса.

Так, подтверждается постулат о том, что религиозные объединения не вмешиваются в государственное управление, внутреннюю и внешнюю политику государства, в своей деятельности не преследуют политических целей, не осу-

ществляют действий, представляющих угрозу общественной и государственной безопасности. Очевидно, что данное утверждение направлено против деятельности исламских экстремистских и террористических групп и движений, которые ориентируются на достижение собственных политических целей посредством как раз таки вмешательства во внутреннюю политику государства, создавая, тем самым опасность угроз, упоминаемых выше.

Рассматриваемая Концепция, по сути, установила также в Кыргызстане практику цензуры и контроля в сфере религиозного образования, издания и распространения религиозной литературы. Под цензуру и контроль попали религиозные материалы в средствах массовой информации. Основная цель введения цензуры и контроля – недопущение пропаганды идей экстремизма и терроризма, религиозной розни и призывов к насилию, свержению установленного государственного строя и государственной власти.

Главными приоритетами политики по недопущению религиозного экстремизма и терроризма, согласно Концепции, является профилактика, предупреждение и пресечение на территории Кыргызстана деятельности религиозных организаций, чья деятельность направлена против основ существующего конституционного строя, безопасности государства и его граждан.

Все вышесказанное должно быть достигнуто с помощью целого комплекса мер. Так, например, профилактика религиозного экстремизма должна осуществляться с помощью мероприятий образовательного и просветительского характера.

Среди других мер – усовершенствование механизмов проведения теологической и религиозоведческой экспертизы, повышение квалификации сотрудников государственных органов, которые в своей профессиональной деятельности соприкасаются с вопросами религиозного экстремизма и радикализма.

Литература

1. Положение о Государственной комиссии и по делам религий Кыргызской Республики. Утверждено Постановлением Правительства Кыргызской Республики от 13 мая 1996 г. № 219. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [<http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/35250?cl=ru-ru>]. – Дата доступа: 07.03.2020.
2. Положение о Государственном агентстве по делам религий Кыргызской Республики. Утверждено Постановлением Правительства Кыргызской Республики от 30 декабря 2005 г. № 636. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [<http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/56994>]. – Дата доступа: 07.03.2020.
3. Концепция национальной безопасности Кыргызской Республики. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [<http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/61367>]. – Дата доступа: 07.03.2020.

УДК 904

ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА В ОТНОШЕНИИ МУСУЛЬМАН ЗАПАДНОЙ СИБИРИ В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

Дашковский Пётр Константинович, Шершнёва Елена Александровна
Алтайский государственный университет (г. Барнаул, Россия)

Первая мировая война стала переломным моментом в жизни мусульманских общин Российской империи. Мусульмане, проживающие на территории

Западной Сибири, несмотря на свою удаленность от театра военных действий, стали активными участниками военных действий и смогли доказать свою преданность российскому государству.

В начале XX в. Российское государство переживает ряд политических потрясений, сначала Первая русская революция, а вслед за ней и Первая мировая война. Данные события не могли не затронуть жизнь всего населения многонационального государства. Мусульманское население страны стало активным участником всех событий.

Накануне Первой мировой войны в ряде регионов, в том числе и в Западной Сибири, активизируется деятельность мусульман по созданию общественных объединений. Примером таких обществ, может служить Общество юрт Янбаевских Бухарской волости Тобольской губернии, а также Общество мусульман-прогрессивистов г. Томска (Томской губернии). Их задачей была защита интересов мусульманского населения губернии и организация благотворительной деятельности [13; 5, л. 68].

Первая мировая война, подняла перед российским правительством вопросы, связанные с присутствием мусульман в вооруженных силах. Одна из главных проблем в данном случае заключалась в отсутствии мулл в вооружённых частях российской армии. Ещё в 1906 г. в Уфе представителями уммы было собрано совещание для решения вопроса о духовном устройстве жизни мусульман, несущих военную службу [3, с. 5; 15, л. 81–81об.]. Мусульманскому духовенству отводилась особая роль, которая заключалась в укреплении патриотизма в мусульманской среде [14, с. 292]. Однако, отношение к мусульманским муллам со стороны имперской власти, было крайне настороженным. В результате мусульманское духовенство испытывало на себе ряд ограничений, которые касались, в том числе и несения воинской повинности [6, с. 68].

В процессе активной деятельности мусульманской общественности, военнослужащие-мусульмане получили послабления, связанные с отправлением религиозных обрядов. Кроме того, было введено штатное мусульманское духовенство и уравнено в правах со священнослужителями других вероисповеданий [6, с. 273; 1, с. 368; 12].

Важно подчеркнуть, что, несмотря на все ограничительные меры, которые испытывали мусульмане в российской армии и опасения со стороны правительства, они приняли активное участие в Первой мировой войне [1, с. 275]. В 1914 г. мусульманами был сформирован передовой санитарный отряд. Кроме того, мусульманами Сибири был образован комитет по оказанию помощи войнам и их семьям [11, с. 79].

Особенно заметно в рассматриваемый период активизировалась деятельность Оренбургского магометанского духовного собрания. В годы первой мировой войны велся сбор пожертвований на нужды армии и пострадавших от военных действий. В 1914 г. прошел съезд благотворительных обществ мусульман России. В рамках данного съезда был создан Центральный мусульманский комитет, задачей которого было открытие больниц, отправка на фронт продовольствия и одежды [2, с. 49–50; 10, с. 201].

Однако постепенно в обществе появляются антивоенные настроения. Так, уже к 1915 г. некоторые зажиточные мусульмане выступали против сбора сред-

ства на нужды русской армии [4, с. 138]. Отмечены были и случаи отказа от несения военной службы [7].

Следует отметить, что особое внимание в годы Первой мировой войны органы власти уделяли татарской прессе, т.к. именно она стала основным источником информации для мусульман Российской империи. 20 июля 1914 г. было принято «Временное положение о военной цензуре» согласно которому, вся пресса должна была подвергаться строжайшей цензуре. Мусульманское духовенство, так же через прессу выражало волю государства. В ноябре 1914 г. муфтий М. Султанов выступил с обращением к мусульманскому духовенству по вопросу вступления в войну Турции [4, с. 136]. Кроме того, цензура распространялась и на личную переписку мусульман, а к каждому солдату-мусульманину негласно был приставлен еще русский солдат, который должен был следить за его благонадежностью [8].

Таким образом, несмотря на опасения со стороны имперской власти и недоверие к мусульманскому населению страны, тем не менее, мусульманскими подданными была неоднократно продемонстрирована преданность и стойкость в годы Первой мировой войны [9, с. 420]. Несмотря на строжайший контроль со стороны государства, мусульмане оставались преданы своей стране и стремились по мере возможностей оказать содействие российским вооруженным силам. Случаи отказа от несения военной службы со стороны военнообязанных, исповедующих ислам, были немногочисленны.

Статья подготовлена в рамках выполнения гранта РФФ (проект №19-18-00023).

Литература

1. Абдуллин, Х.М. Мусульманское военное духовенство в конце XIX – начале XX веков / Х.М. Абдуллин // Татарские мусульманские приходы в Российской империи / отв. ред. и сост. И.К. Загидуллин. – Казань, 2006. – С. 271–276.
2. Азаматова, Г.Б., Азаматов, Д.Д. Из истории мусульманской благотворительности в Уфимской губернии / Г.Б. Азаматова, Д.Д. Азаматов // Проблемы востоковедения. – 2009. – №3 (45). – С. 43–52.
3. Андреев, С.М. Казаки-мусульмане в Сибирском казачьем войске (вторая половина XIX – начало XX веков) / С.М. Андреев // Ислам, общество, культура / отв. ред. Н.А. Томилов, А.Г. Селезнев. – Омск: ОмГУ, 1994. – С. 5–8.
4. Гатауллина, Л.Р. Татарская пресса 1914–1915 гг. об отношении российских мусульман к Первой мировой войне / Л.Р. Гатауллина // Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2008. – №1. – С. 133–139.
5. Государственный архив Томской области. Ф. 126. Оп. 2. Д. 2508.
6. Загидуллин, И.К. Мусульманское богослужение в учреждениях Российской империи (Европейская часть России и Сибирь) / И.К. Загидуллин. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2006. – 462 с.
7. Исторический архив Омской области. Ф. 3. Оп. 8. Д. 12843.
8. Исхаков, С.М. Вместе или порознь. Тюрки-мусульмане в российской армии в 1914–1918 годы [Электронный ресурс] / С.М. Исхаков // Татарский мир. – 2004. – № 15. – Режим доступа: <http://www.tatworld.ru/article.shtml?article=592§ion=0&heading=0>. – Дата доступа: 24.08.2013).
9. Исхаков, С.М. Первая мировая война глазами российских мусульман / С.М. Исхаков // Россия и первая мировая война. Материалы международного научного colloquium / отв. ред. Н.Н. Смирнов. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. – С. 419–431.
9. Миннуллин, З.С. Возникновение и развитие мусульманских благотворительных организаций России (XIX – начало XX вв.) / З.С. Миннуллин // Ученые записки Казанского государственного университета. – 2008. – Т. 150. – Кн. 8. – С. 198–202.
10. Нам, И.В. Национальные меньшинства Сибири и дальнего Востока на историческом переломе (1917–1922 гг.) / И.В. Нам. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 2009. – 500 с.

11. Полное собрание законов Российской империи. – СПб.: Государственная типография, 1911. Собрание III. Т. XXVIII. Ч. 1. – 1008 с.

12. Сулимов, В.С. О роли духовенства и общественных объединений мусульман Тюмени и Тобольска в развитии образования в начале XX века [Электронный ресурс] / В.С. Сулимов, А.А. Валитов, Д.Ю. Федотова // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – № 3. – Режим доступа: <http://science-education.ru/ru/article/view?id=13317>. – Дата доступа: 29.10.2019.

13. Фархштанов, М.Н. Мусульманское духовенство / М.Н. Фархштанов // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. – М.: Восточная литература, 2006. – С. 286–292.

14. Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан. Ф. 295. Оп. 11. Д. 484.

УДК 94(470)

ПОЛОЖЕНИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ГОДЫ СМУТЫ ВТОРОЙ ЧЕТВЕРТИ XV в.

Захарова Татьяна Николаевна, Настасюк Наталья Петровна,
Санкт-Петербургский университет государственной противопожарной
службы МЧС России (г. Санкт-Петербург, Россия)

Проанализировано положение РПЦ в сложный период борьбы за наследование московского великокняжеского престола 2-й четверти XV в. В эти годы Церковь добилась автокефалии, а государственная власть поддержала ее стремления.

Православие является стержнем русской истории. Многовековая история России творилась людьми христианской веры. Православная вера исторически сформировала самосознание народов, проживающих на территории российского государства. Изучение истории Русской Православной Церкви способствует лучшему осознанию роли православия в политической истории нашего Отечества.

В период с 1425-го по 1453 г. произошло много событий, оказавших кардинальное влияние не только на историю России, но и на весь христианский мир. После смерти московского князя Василия I Дмитриевича, на протяжении почти тридцати лет, на Руси разворачивалась междоусобная война за великое княжение. Русская церковь, появившаяся в конце X в. по инициативе княжеской власти и изначально развивавшая под ее покровительством, в период Смуты 2-й четверти XV в. выступила на стороне Василия II Васильевича. В XV–XVI вв. РПЦ пережила один из важнейших этапов своей истории, приведший к полной автокефалии.

Первый этап борьбы РПЦ за независимость от греческой совпал с политическим кризисом середины XV в. Смерть митрополита Фотия (1408–1431) и церковное безначалие благоприятствовали княжеским усобицам. Международный авторитет Руси упал. С ней перестали считаться [1, с. 121]. По предложению князя Василия II представители духовенства избрали главою русской церкви рязанского епископа Иону. Однако, Константинополь не согласился с решением Москвы и отдал предпочтение кандидату, выдвинутому литовским великим князем Свидригайло смоленскому епископу Герасиму. Его правление было недолгим (1433–1435). Будучи втянутым в княжеские усобицы, терзавшие Литовско-Русское государство, он не смог побывать в Москве. По приказу Свидригайло Герасим был сожжен за некую «измену». После гибели киевского митрополита,

Василий II направил в Византию Иону для поставления. Чтобы обеспечить присоединение к унии богатой и многолюдной русской епархии, патриарх не стал ждать прибытия московского претендента и назначил главою русской епархии грека Исидора (1430–1441). Исидор проявил свои организаторские способности участвуя в предварительных переговорах с Римом. Он был человеком образованным, обладал дипломатическими способностями. Ионе же обещали митрополию после Исидора. В это же время Византия, под угрозой падения от Османской Турции вела переговоры с Римским папой о заключении унии между православной и католической церквями. Ставка делалась на то, что весь христианский мир поднимется на защиту Византии. Римский папа одобрил эту идею и было решено провести вселенский собор двух церквей.

Весной 1437 г. Исидор прибыл в Москву, а уже через полгода поспешил на объединительный собор в Италию. Василий II не рекомендовал Исидору ехать на собор. Более того он предупредил Исидора, что Москва не примет унии. Исидор не прислушался к мнению великого князя. 5 июля 1439 г. Собор открылся в городе Ферраро, а закончился во Флоренции, отсюда его название Ферраро-Флорентийский. На нем был подписан акт о соединении христианской церкви под главенством Рима. Православная церковь приняла католический догмат, но сохранила православные обряды и богослужение. Подписание Флорентийской унии означало создание совершенно новой ситуации в противостоянии католической Литвы, захватившей часть земель Киевской Руси и православной Москвы. Уния сводила на нет духовные обоснования борьбы Москвы за централизацию русских земель, за сохранение веры отцов и заведенного ими государственно-го порядка. Московский митрополит ставленник Константинополя подписал акт унии и получил от папы Римского сан кардинала-пресвитера и звание легата от ребра апостольского для провинций: Литвы, Ливонии, всей Руси и Польши.

По пути в Москву Исидор задержался на год в Литве. Его попытка соединить православную и католическую церковь в пределах Литовско-Русского государства не увенчалась успехом. В марте 1441 г. Исидор вернулся в Москву с грамотой от папы к князю Василию II и с твердым намерением провести унию в жизнь. Он въехал в город с несением перед ним латинского креста. Во время литургии в Успенском соборе Исидор зачитал грамоту о соединении церквей. Три дня московские власти старались склонить Исидора к отказу от унии, а на четвертый день его взяли под стражу как «латинского прелестника» и, объявив еретиком, заточили в Чудов монастырь. Полгода спустя Исидор бежал в Тверь, но и здесь он оказался под стражей и только случай помог ему бежать в Литву, а оттуда в Рим [1, с. 122]. В Москве решение Собора рассматривались как измена истинной вере. Католичество, латинство всегда считалось уклоном в ересь. Теперь и греческая православная церковь, по мнению Москвы оказалась втянута в ересь. Исидор был последним русский митрополитом из греков.

Московская церковь лишилась митрополита в канун нового витка борьбы за великокняжеский престол. Попытку упорядочить церковные дела сделал князь Дмитрий Шемяка, обманным путем свергнувший Василия II и ослепивший его. Шемяка первым нарушил традицию, согласно которой русского митрополита избирали не в Москве, а в Константинополе. В 1446 г. Шемяка повелел Ионе занять митрополичий двор. Но этим он не сыскал поддержки у нареченного им митрополита. Дело завершил лишь Василий II. В конце 1448 г. собор русского духовен-

ства в Москве по его предложению назначил митрополитом Иону без санкции константинопольского патриарха. Было принято решение известить патриарха об этом грамотой. Законность поставления митрополита была сомнительной, и даже в Москве нашлись люди открыто заявившие об этом. Однако для светской власти это не имело значения. Поставление Ионы собором русских епископов на митрополичий престол, означало разрыв с Константинополем и полную независимость русской церкви. С этого времени русские митрополиты поставлялись самостоятельно и это означало фактическое создание автокефальной Русской Церкви. В 1453 г. Византийская империя пала под натиском турок-османов, а вместе с ней и мировой центр православия. Греки потеряли свое первенствующее значение в глазах русских. Вскоре, в 1458 г. из-под власти митрополита Московского ушла литовско-галицкая часть русской церкви, что послужило толчком к становлению Западно-Русской православной церкви.

Митрополит Иона вел активную деятельность в пользу великого князя Василия. На Соборе, созванном в Москве в 1459 г., было принято постановление не отступать от святой Московской церкви и избирать митрополитов на будущее без сношения с греками. Здесь в первый раз упоминается о Московской Церкви [2, с. 48].

Опека Константинополя стесняла русскую церковь и в тоже время давала ей известную независимость от великокняжеской власти. Разрыв Русской церкви со вселенской означал, что она осталась один на один со светской властью и теперь защиты искать ей не у кого. Верхушке церкви был выгоден союз с великокняжеской властью, т.к. с ликвидацией удельной системы местные епархии лишались самостоятельности и подчинялись власти Московской митрополии. Но отцы церкви выступали против попыток великокняжеской власти урезать их земельные владения.

Таким образом, с середины XV в. московская митрополия становится автокефальной. За это время Русская церковь окрепла, православие окончательно вошло в жизнь народа. Для этого периода нашей истории была характерна и реорганизация церковных организационных структур. Церковь наконец смогла решить проблему своего влияния на территорию всей страны, на население не только городов, но и крупных вотчин, жителей сел и деревень.

Литература

1. Скрынников, Р.Г. Фрагменты из книги «История Российская. IX–XVII вв. – М.: Весь мир, 1997. – 496 с.

2. Сысуев, Д.А. История Русской Православной Церкви. Учебное пособие. Саранск: Издательство Мордовского университета, 2018. – 119 с.

УДК 94(476)«18»

ФОРМИРОВАНИЕ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СИСТЕМЫ СТРОИТЕЛЬСТВА ПРАВОСЛАВНЫХ ХРАМОВ В ГРОДНЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ (ВЕСНА 1864 г.)

Кейко Юлия Владимировна,

Гродненский государственный университет имени Янки Купалы
(г. Гродно, Беларусь)

В статье раскрыто формирование государственной системы строительства православных храмов в Гродненской губернии весной 1864 г.

Для осуществления церковно-строительной программы в Гродненской губернии был учрежден Временный губернский комитет по строительству и ремонту православных храмов в апреле 1864 г., подведомственный Министерству внутренних дел. В 1865 г. он был переименован в Гродненский губернский комитет по строительству православных храмов [1, л. 1]. Связующим звеном между столицей и губернским учреждением являлся виленский генерал-губернатор Михаил Николаевич Муравьев, который руководил ходом строительных работ в губернии [5, л. 2].

Временный губернский комитет по строительству и ремонту православных храмов был создан 29 апреля 1864 г. после предложений М. Н. Муравьева отремонтировать гродненский Софийский собор и соорудить ограду вокруг церковного здания и православного кладбища, перестроить здание кармелитского католического монастыря в православный храм в городе Бельск, возвести новые каменные храмы в Пружанах и Кобрине.

Приглашенные гродненским губернатором Иваном Николаевичем Скворцовым в состав комитета чиновники губернской администрации по итогам обсуждения данных вопросов и с согласия виленского генерал-губернатора постановили учредить Временный губернский комитет по строительству и ремонту православных храмов под председательством гродненского губернатора. В состав губернского комитета вошли следующие лица: вице-губернатор Георгий Евстратович Беленков, председатель Гродненской казенной палаты князь Андрей Васильевич Оболенский, управляющий Гродненской палатой государственных имуществ Евграф Никанорович Курлов, бывший губернский архитектор статский советник Осип Осипович Михаэлис, член Гродненской губернской строительной и дорожной комиссии коллежский ассессор В. Дженьев, а также один представитель от Духовной консистории – епископ Игнатий Брестский. В соответствии с постановлением, главной задачей комитета являлось осуществление ремонтно-строительных работ, утвержденных виленским генерал-губернатором, надзор за правильным расходованием выделенных правительством денежных средств и пожертвований от прихожан, строительных материалов. Для эффективного выполнения поставленных задач в городах Гродно, Бельск, Кобрин и Пружаны члены комитета решили создать временные уездные комитеты по строительству и ремонту православных храмов под руководством военных начальников, за исключением Гродненского уезда. Там на должность председателя комитета предполагали утвердить члена Временного губернского комитета В. Дженьева. Техническим членам от лица И. Н. Скворцова через председателей уездных комитетов в срочном порядке было поручено составить сметы и чертежи на предложенные М. Н. Муравьевым типовые проекты и согласованные с митрополитом Иосифом Семашко. Исходя из объема выделенных денежных средств необходимо было отремонтировать Софийский собор и соорудить ограду, перестроить кармелитский монастырь в православный храм в Бельске (24 000 руб.), возвести православные храмы в Пружанах (16 000 руб.) и Кобрине (4 000 руб.). Деньги планировалось выделять по представлениям председателя губернского комитета в Гродненскую казенную палату из уездных казначейств за подписью председателей временных уездных комитетов с выдчей шнуровых тетрадей.

Постановление определяло функциональные обязанности уездных комитетов: осуществлять поиск подрядчиков с приемлемыми ценами на строительные материалы и услуги рабочих, выставлять на торги подряд на строительство храмов с разрешения губернского комитета. После утверждения проектно-сметной документации, представленной в губернский комитет из уездных комитетов, разрешалось приступать непосредственно к строительным работам. Для ведения необходимой отчетности по использованию денежных средств, пожертвований и стройматериалов комитет должен был подготовить шнуровые, денежные и материальные книги и выдать их уездным комитетам [1, л. 1].

22 мая 1864 г. на очередном заседании члены губернского комитета утвердили предложение М. Н. Муравьева (от 8 мая 1864 г.): «принять к руководству и исполнению по Гродненской губернии журнал Временного виленского губернского комитета от 30 апреля 1864 г. по исправлению церкви в Виленской губернии» [4, л. 6]. В этом журнале было отмечено, что для осмотра действующих приходских храмов в каждом уезде Виленской губернии учреждались уездные комитеты. Исходя из этого, следует, что процедура строительства храмов в Гродненской губернии была разработана Временным виленским губернским комитетом по строительству и ремонту православных храмов.

Губернский комитет принял постановление создать во всех городах Гродненской губернии временные уездные комитеты под председательством военно-уездных начальников [2, л. 23]. Состав членов уездных комитетов формировался из представителей местной уездной администрации (мировые посредники, благочинные, архитекторы, уездные исправники, участковые начальники государственных имуществ) и церковных советов [3, л. 46]. В официальном распоряжении губернского комитета были отражены основные направления деятельности уездных комитетов на этапе организации строительного процесса по губернии: сбор сведений о текущем состоянии храмов для производства ремонтных работ с составлением проектно-сметной документации; сбор сведений о ценах на услуги рабочих и строительные материалы в той местности, где предполагалось осуществить строительные работы; предоставление информации о состоянии иконостаса, церковной утвари, книг; представление данных о численности и финансовом положении прихожан; осмотр во всех приходах жилых и хозяйственных строений священников и причта и определение количества и раз-мера бревен, необходимых для строительства или ремонта этих зданий. Указанные пункты необходимо было выполнить в течение двух месяцев (к августу 1864 г.) и полученные сведения рассмотреть в губернском комитете по устройству православных церквей [4, л. 6].

Таким образом, государственная система по сооружению православных храмов в Гродненской губернии весной 1864 г. была представлена Временным губернским комитетом по строительству и ремонту православных храмов (постановление от 29 апреля 1864 г.) и созданными в каждом уезде губернии временными уездными комитетами. Деятельность уездных комитетов регламентировалась постановлением губернского комитета от 22 мая 1864 г.

Литература

1. Национальный исторический архив Беларуси в Гродно (НИАБ в Гродно). – Фонд 97. Оп. 1. Д. 3.

2. НИАБ в Гродно. – Фонд 844. Оп. 1. Д. 24.
3. НИАБ в Гродно. – Фонд 845. Оп. 1. Д. 7.
4. НИАБ в Гродно. – Фонд 846. Оп. 1. Д. 1.
5. Российский государственный исторический архив (РГИА). – Фонд 796. Оп. 1. Д. 840.

УДК 94 (476) «1921/1939»

АБ'ЯДНАННЕ КАТАЛІЦКАЙ АКАДЭМІЧНАЙ МОЛАДЗІ “АДРАДЖЭННЕ” Ў ГРАМАДСКА-ПАЛІТЫЧНЫМ ЖЫЦЦІ ВІЛЕНСКАГА ЎНІВЕРСІТЭТА Ў МІЖВАЕННЫ ПЕРЫЯД

Крывуць Віталій Іванавіч,

Баранавіцкі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Баранавічы, Беларусь)

Даклад прысвечаны дзейнасці клерыкальнай студэнцкай арганізацыі – Аб'яднання каталіцкай акадэмічнай моладзі “Адраджэнне” – на тэрыторыі Віленскага ўніверсітэта ў 1921–1939 гг. Характарызуюцца ідэалогія і асноўныя накірункі яе працы ў студэнцкім асяроддзі. Таксама паказана ідэйна-палітычная звалюцыя віленскага аддзялення арганізацыі.

Віленскі ўніверсітэт імя С. Баторыя (УСБ) з'яўляўся адзінай вышэйшай навучальнай установай на тэрыторыі Заходняй Беларусі. У міжваенны перыяд ён стаў арэнай дзейнасці шэрагу арганізацый, якія вялі барацьбу за ўплыў на мясцовае студэнцтва. пэўную ролю сярод іх адыгрывалі і клерыкальныя арганізацыі, у той ці іншай ступені звязаныя з рымска-каталіцкай царквой. Гэтаму садзейнічаў канфесійны склад віленскіх студэнтаў. Згодна з афіцыйнай статыстыкай, у 1938/1939 навучальным годзе сярод студэнтаў і вольных слухачоў УСБ было: 2 205 каталікоў, 438 іўдзеяў, 409 праваслаўных, 50 пратэстантаў, 17 уніятаў, 15 мусульман, 7 старавераў і 7 караімаў [1, с. 237].

Найбольш уплывовай і прыкметнай клерыкальная арганізацыя УСБ з'яўлялася Аб'яднанне каталіцкай акадэмічнай моладзі “Адраджэнне” (АКАМ). Віленскае аддзяленне арганізацыі ўзнікла ў 1921 г. Як і іншыя каталіцкія маладзёжныя саюзы АКАМ “Адраджэнне” было часткай т.зв. Каталіцкай акцыі. Адначасова арганізацыя падтрымлівала сувязь з “Пакс Рамана” – міжнародным сакрарыятам нацыянальных федэрацый студэнтаў-каталікоў [2, с. 90].

Згодна з першай ідэйнай дэкларацыяй (1923 г.), задачай арганізацыі было “абAPERці жыццё ў Польшчы на законе Божым”. Адначасова дэкларавалася павага да каталіцкай царквы. Афіцыйным лозунгам арганізацыі было “Адаць нацыю Хрысту”. Члены АКАМ “Адраджэнне” аб'яўлялі сябе грамадскімі каталікамі, якія стаяць на глебе натуральных і неабходных патрэб і законаў грамадскага жыцця. Асновамі гэтага жыцця называліся сям'я, правы ўласнасці і праца. Дэкларацыя прызнавала неабходнасць “вострай барацьбы з капіталістычнай эксплуатацыяй”, але толькі шляхам рэформ. Таксама ў першай дэкларацыі прысутнічалі пэўныя моманты нацыяналістычнай і нават антысеміцкай ідэалогіі [3, с. 399–400].

Другая ідэйная дэкларацыя аб'яднання (1929 г.) сцвярджала, што Польшча павінна быць каталіцкай дзяржавай, а каталіцкая рэлігія – дзяржаўнай рэлігія. Адмаўляўся лаіцызм у калектыўным жыцці, сям'і і выхаваўчых арганізацыях. Згодна з дэкларацыяй, польская дзяржава павінна была забяспечыць народам,

якія пражываюць на яе тэрыторыі, свабоду развіцця. Але яна мае права ўзамен патрабаваць ад іх лаяльнасці. Важнай гістарычнай Польшчы аб'яўлялася абарона хрысціянства ад "антырэлігійнага ўплыву бальшавізму" [3, с. 405–406].

Дзейнасць АКАМ "Адраджэнне" падзялялася на ўнутраную і знешнюю. Унутранае жыццё адбывалася ў чатырох секцыях: кандыдацкай, філасофска-рэлігійнай, грамадскай і нацыянальнай. Кожны новы член арганізацыі павінен быў прайсці праз кандыдацкую секцыю, дзе ён знаёміўся з ідэалогіяй арганізацыі. Філасофска-рэлігійная секцыя займалася распрацоўкай тэалагічных пытанняў і праблем рэлігійнага жыцця, абавіраючыся ў сваёй працы на ідэі св. Фамы Аквінскага. Галоўнай задачай грамадскай секцыі лічылася знаёмства з каталіцкай сацыяльнай дактрынай. У грамадскай секцыі вялікая ўвага надавалася і літургічнаму рэлігійнаму жыццю студэнтаў. У нацыянальнай секцыі "крысталізаваўся спосаб мыслення ў нацыянальнай сферы" [4, с. 127–129].

Знешняя дзейнасць аб'яднання канцэнтравалася ў двух накірунках: набыццё ўменняў паспяховых і адпаведных дзеянняў у адменным ад «Адраджэння» асяроддзі і ўвядзенне хрысціянскага акцэнта ў ідэйна нейтральныя ці нават варожыя каталіцызму колы. Такім чынам члены арганізацыі набывалі сацыяльны вопыт, які выкарыстоўваўся спачатку ў студэнцкім жыцці, а ў перспектыве – ў афіцыйным грамадска-палітычным жыцці [4, с. 129].

Неабходна адзначыць, што на мяжы 1920–30-х гг. назіраўся працэс радыкалізацыі віленскага студэнцтва. У пэўнай ступені ён закрануў і мясцовую арганізацыю АКАМ "Адраджэнне", старшынёй якой у той час з'яўляўся Г. Дэмбінскі. Пад яго кіраўніцтвам студэнты-каталікі распачалі барацьбу з уплывам польскіх нацыяналістаў ва ўніверсітэце. Адначасова адбылося збліжэнне з радыкальнымі студэнцкімі саюзамі. Гэта з'яўлялася спецыфікай УСБ, паколькі ў іншых універсітэтах студэнты-клерыкалы даволі варожа ставіліся да свецкіх і радыкальных арганізацый [5, с. 30]. Значным поспехам віленскіх радыкалаў, аб'яднаных вакол Г. Дэмбінскага стала перамога ў 1931 г. на выбарах у "Брацкую дапамогу" УСБ – арганізацыю студэнцкага самакіравання і самадапамогі.

У 1932 г. "група Дэмбінскага" стварыла праграму, якая выходзіла далёка за межы ўніверсітэцкага жыцця і клерыкальнай ідэалогіі. Прапанавалася ўвядзенне планавай эканомікі, падзел прыбыткаў паміж працоўнымі, агульнадзяржаўныя грамадскія работы, кааперацыя ў сельскай гаспадарцы, планавая індустрыялізацыя. Неабходнай перадумовай гэтай змены грамадскага ладу павінна была стаць "маральная рэвалюцыя" [6, с. 27–28]. Г. Дэмбінскі заяўляў пра неабходнасць пераходу грамадскага каталіцызму на бок працоўных і падкрэсліваў неабходнасць вывучэння марксізму-ленінізму [6, с. 36].

У кансерватыўных колах Дэмбінскага і яго прыхільнікаў сталі называць каталікамі-камуністамі. Летам 1932 г. агульнапольскае кіраўніцтва АКАМ "Адраджэнне" асудзіла пазіцыю віленскіх радыкалаў, якія ў адказ дэманстравалі на вышлі з аб'яднання. У далейшым "група Дэмбінскага" стала асновай арганізацыі Саюз студэнцкага лаяўцы "Фронт", якая цесна супрацоўнічала з камуністычнай партыяй і камсамолам Заходняй Беларусі.

Не гледзячы на раскол і радыкалізацыю часткі сваіх членаў, АКАМ "Адраджэнне" ў Вільні не спыніла сваёй дзейнасці. Арганізацыя вярнулася на пазіцыі каталіцкай сацыяльнай дактрыны, нейтралітэта ў адносінах да польскіх нацыя-

налістаў і супрацоўніцтва з уладамі і царкоўнай іерархіяй. Пры гэтым актыўнасьць студэнтаў-клерыкалаў значна знізілася. Самай прыкметнай яе праявай было выданне ў 1933–1938 г. часопіса “Пакс”. Яго пастулаты не выходзілі за межы, акрэсленыя папскімі сацыяльнымі энцыклікамі [7, с. 117].

Такім чынам, АКAM “Адраджэнне” на тэрыторыі Віленскага ўніверсітэта вяло пэўную працу, накіраваную на прыцягненне студэнцтва на бок каталіцкай сацыяльнай дактрыны. Аднак радыкалізацыі віленскага студэнцтва прывяла да студэнтаў-клерыкалаў да арганізацыйнага і ідэйнага расколу.

Літаратура

1. Rocznik Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie 1938–1939. – Wilno: Druk Józefa Zawadzkiego, 1939. – 248 s.
2. Słownik organizacji młodzieżowych w Polsce 1918–1970 / Cz. Kozłowski [i in.]; pod red. Cz. Kozłowskiego. – Warszawa: Iskry, 1971. – 192 s.
3. Turowski, K. „Odrodzenie”. Historia Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej / K. Turowski. – Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, 1987. – 430 s.
4. Luter, A. Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie” w Wilnie jako prekursor ekumenizmu i dialogu katolicko-żydowskiego w Polsce / A. Luter // Forum teologiczne. – 2006. – T. VII. – S. 125–138.
5. Pilch, A. Studencki ruch polityczny w Polsce 1932 – 1939 / A. Pilch. – Warszawa: PWN, 1972. – 179 s.
6. Filipajtis, E. Lewica Akademicka w Wilnie / E. Filipajtis. – Białystok: Towarzystwo Naukowe, 1965. – 72 s.
7. Pilch, A. Prasa studencka w Polsce 1918 – 1939 / A. Pilch. – Kraków: PWN, 1990. – 170 s.

УДК 342.41

КОНСТИТУЦИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ: ВОЗМОЖНО ЛИ УПОМИНАНИЕ БОГА?

Круцько Руслан Віктаравіч,

Баранавіцкі ўніверсітэт (г. Баранавічы, Беларусь)

С улічэннем вопыта Расійскай Федэрацыі разглядаецца магчымасць унесена ў Канстытуцыю Рэспублікі Беларусь змяненняў, касаючыхся ўпамінавання Бога.

В Российской Федерации 14 марта 2020 года был подписан Закон Российской Федерации о поправке к Конституции Российской Федерации «О совершенствовании регулирования отдельных вопросов организации и функционирования публичной власти». В данном Законе привлекает внимание часть вторая новой статьи 67-1, устанавливающая, что «Российская Федерация, объединенная тысячелетней историей, сохраняя память предков, передавших нам идеалы и веру в Бога, а также преемственность в развитии Российского государства, признает исторически сложившееся государственное единство» [1].

Статья 67-1 относится к главе 3 Конституции России – Федеративное устройство. При этом, в главе 1 Конституции, именуемой «Основы конституционного строя» статья 14 регламентирует, что Российская Федерация – светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной.

Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом [2].

На 22 апреля 2020 года назначено общероссийское голосование по вопросу одобрения изменений в Конституцию Российской Федерации. Вопрос, выносимый на голосование, звучит следующим образом: «Вы одобряете изменения в Конституцию Российской Федерации?».

Полагаем, с большой долей вероятности, что изменения, вносимые в Конституцию Российской Федерации, будут приняты.

В настоящее время в Республике Беларусь рассматриваются предложения о внесении изменений в Основной Закон. Естественно предположить, что будут анализироваться и варианты, апробированные в Российской Федерации. Каковы перспективы упоминания Бога в Конституции Республики Беларусь?

Как отмечает А. В. Смирнов, «влияние религии на все стороны человеческого жизни до такой степени широко и глубоко, что едва ли возможно должным образом уяснить себе быт известного народа, его моральные и правовые понятия, распорядок всей его обыденной жизни и т. д., если не будет понята самая главная основа всей его жизни – религия» [3, с. 9].

Комментируя ст. 16 Конституции Республики Беларусь, Г. А. Василевич определяет Беларусь как светское государство [4, с. 87]. Несмотря на то, что в Конституции нет прямого указания, что Республика Беларусь является светским государством, данное обстоятельство можно аргументировать следующим. Согласно норме ст. 4 Конституции идеология религиозных объединений не может устанавливаться в качестве обязательной. В свою очередь законодательством устанавливается ответственность за какое-либо прямое или косвенное ограничение прав граждан в зависимости от их отношения к религии, равно как за разжигание вражды и ненависти либо оскорбления граждан в связи с их религиозными убеждениями [4, с. 87].

Информационно-аналитический центр при Администрации Президента Республики Беларусь отмечает, что в религиозной идентичности белорусов происходит постепенное снижение числа респондентов, называющих себя верующими (ответ «Да, я верю в Бога»). Так, если их доля по сравнению с 2016 годом существенно не изменилась, то в динамике за пять лет этот показатель уменьшился на 9,5 процентного пункта (с 71,5% в 2012 году до 62 % в 2017 году).

Вместе с тем религия для большинства граждан имеет высокую ценность. У большинства респондентов (68%) она занимает значимое место в жизни [5, с. 57]. Церковь как партнер оказывает содействие государству в обеспечении нравственно-психологического благополучия общества и решения ряда социальных проблем [5, с. 58].

Религиозный фактор нельзя игнорировать, так как он продолжает играть важную роль в жизни современного белорусского общества. Абсолютное большинство населения Беларуси, как и в предыдущие годы, причисляет себя к какой-либо конфессии [5, с. 63].

Высокий уровень декларируемой религиозности не связан с соответствующей институционализацией веры: доля «активно верующих» граждан, регулярно выполняющих религиозные практики, по-прежнему остается незначительной [5, с. 64].

В результате приходим к следующим выводам. Религия для большинства граждан Республики Беларусь имеет высокую ценность и занимает значимое

место в их жизни. Если инициатива о внесении в Конституцию Республики Беларусь упоминаний о Боге будет исходить от высших органов власти, то данные изменения скорее всего будут одобрены и приняты. Большую роль в этом сыграют и религиозные организации, представляющие традиционные христианские конфессии. Безусловно, будет и серьезная критика планов таких изменений, но она не получит широкого распространения.

Литература

1. О совершенствовании регулирования отдельных вопросов организации и функционирования публичной власти [Электронный ресурс]: Федер. конституц. закон, 14 мар. 2020 г., № 1-ФКЗ, // Официальный интернет-портал правовой информации (www.pravo.gov.ru). – М., 2020.
2. Конституция Российской Федерации: принята всенар. голосованием 12 дек. 1993 г. : офиц. текст : с изм. от 21 июля 2014 г. – М. : Айрис-пресс, 2015. – 63 с.
3. Смирнов, А. В. Курс истории религий / А. В. Смирнов. – 2-е изд. – М.: ФонДИВ, 2009. – 384 с.
4. Василевич, Г. А. Конституция Республики Беларусь: науч.- практ. коммент. / Г.А. Василевич. – Мн.: ГИУСТ БГУ, 2005. – 485 с.
5. Республика Беларусь в зеркале социологии: сборник материалов социологических исследований / Информационно-аналитический центр при Администрации Президента Республики Беларусь. – Минск, 2018. – 180 с.

УДК 329.12(=161.1)(476)

РУССКОЕ ОКРАИННОЕ ОБЩЕСТВО И ПОЛЬСКИЙ ВОПРОС В НАЧАЛЕ XX в.

Лавринович Дмитрий Сергеевич,

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

Раскрываются основные этапы создания Русского окраинного общества, его структура, дается характеристика наиболее значимым его руководителям, очерчивается их позиции в сфере национальной политике, прежде всего, в отношении польского населения Российской империи.

Первая российская революция обнажила серьезные проблемы международных отношений. В центре внимания оказался и вопрос о положении русского населения вне пределов имперского центра. Сохранение единства России, усиление «русского» присутствия на окраинах были в повестке дня всех правых политических партий и организаций. Но единственной из них, которая специализировалась преимущественно на национальной политике, было Русское окраинное общество (РОО).

Инициатором и ведущим идеологом РОО был Платон Андреевич Кулаковский (1848–1913 гг.). Он являлся издателем журнала «Окраины России» и одновременно главным редактором «Правительственного вестника». Кулаковский входил в руководящее ядро сразу нескольких политических и общественных организаций: с 1908 г. был товарищем (заместителем) председателя Санкт-Петербургского благотворительного общества, в июне 1911 г. в Белграде избран товарищем председателя «Союза славянских журналистов», в феврале 1912 г. – членом Главного Совета Всероссийского национального союза. Он долгое вре-

мя преподавал в ряде высших учебных заведений и написал более 120 научных работ. На взгляды П.А. Кулаковского сильное влияние оказали славянофилы, особенно И.С. Аксаков. Платон Андреевич дружил с Ф.Д. Самариним. В целом его политические позиции были близки к панславизму. Он отстаивал идею «слияния государственных и культурных сил всего Славянства», но при этом, по его мнению, не должны были утрачиваться «самобытность и национальность каждого народа». Несомненной для Кулаковского была главенствующая роль России в этом процессе [1, с. 290].

По инициативе редакции «Украин России» 17 февраля 1908 г. в помещении Славянского благотворительного общества состоялось подготовительное собрание для разработки устава РОО. Председателем собрания был избран А.М. Золотарев, генерал-лейтенант Генерального штаба, профессор [2, с. 113]. Спустя полтора месяца, 30 марта, прошло первое собрание членов-учредителей РОО, на котором был избран его Совет. В него вошли: А.М. Золотарев, П.А. Кулаковский, С.Н. Алексеев, депутат III Государственной думы, В.Ф. Дейтрих, член Государственного совета, Н.А. Зверев, сенатор, профессор, Д.И. Пихно, член Государственного совета, профессор, А.М. Позднеев, профессор, Н.Д. Сергеевский, член Государственного совета, профессор, А.И. Соболевский, академик, профессор, А.А. Тарасов, врач, князь А.А. Ширинский-Шихматов, член Государственного совета, Б.М. Якунчиков, и. д. статс-секретаря Государственного совета. 3 апреля 1908 г. председателем РОО был избран Н.Д. Сергеевский, товарищем председателя – А.М. Золотарев, секретарем – А.М. Позднеев, казначеем – А.А. Тарасов [3, с. 209].

Николай Дмитриевич Сергеевский родился в 1849 г. в Псковской губ. в родовом поместье в селе Болчине Порховского уезда. Окончил Псковскую гимназию, юридический факультет Санкт-Петербургского университета, затем преподавал в Демидовском юридическом лицее, в Военно-юридической академии, своей альма-матер, Александровском лицее. В 1888 г. он защитил докторскую диссертацию по теме «Наказание в русском праве XVII в.», являлся статс-секретарем Государственного совета [4, с. 561, 562].

27 апреля 1908 г. в помещении «Русского собрания» в Санкт-Петербурге состоялось первое общее собрание РОО. Оно открылось молебном епископа Холмского и Люблинского Евлогия и его вступительной речью. На собрании присутствовал и епископ Гомельский Митрофан [5, с. 270]. Вначале обсуждения текста устава члены общества констатировали существование угрозы распада Российской империи, неэффективность деятельности правительства и, тем самым, необходимость создания РОО. При этом обращалось внимание на невозможность насильственной русификации народов окраин. «Те инородцы, которые не захотят быть нашими братьями в составе единой всероссийской семьи, должны считаться нашими врагами, открытыми и смертельными; но никакого из них насильственно переделывать в русских мы не станем и недолжны», – утверждал Н.Д. Сергеевский [6, с. 14]. Предполагалась в первую очередь наладить научное изучение положения национальных меньшинств, по отношению к каждому из них выработать активную программу противодействия росту национального сепаратизма. Затем РОО ставило задачу защиты и улучшения положения русского населения на окраинах. «Прежде всего необходим подъем русского духа

на окраинах путем литературы, обмена мыслей, образования патриотических союзов и русских просветительских обществ. Далее, усиление русского населения на окраинах. Устройство и упрочение русской школы. Помощь русским от материального утеснения инородцами. Противодействие порабощению и поглощению одних инородцев другими. Уравнение всех окраин с центром в несении общегосударственных тягостей. Недопущение никаких уклонений от господства русского государственного языка в делопроизводстве присутственных мест. Подчинение местного законодательства, где оно существует, авторитету законодательства общегосударственного», – перечислил Сергеевский основные направления деятельности на окраинах империи [6, с. 22]. Общий принцип работы общества, по его мнению, заключался в идее РОО – союз русских для России и девизе «не Россия для нас, а мы для России» [6, с. 26]. Устав был утвержден большинством голосов [6, с. 27–32].

Первый председатель РОО Н.Д. Сергеевский умер 25 сентября 1908 г. 14 ноября на общем собрании членов общества под председательством А.М. Золотарева в состав Совета ввели члена Государственного совета А.С. Стишинского. Затем он был избран новым председателем [7, с. 682], оставаясь на этом посту до 1917 г. Тогда же членом РОО стал и Б.В. Штурмер, член Государственного совета, председатель Совета министров в 1916 г. [7, с. 683].

В декабре 1908 г. состоялось открытие отдела РОО в Минске. В его Совет были избраны: Н.А. Кованько, В.О. Котык, Л.Г. Иваненко, А.М. Панов, А.М. Снитко, Д.В. Скрынченко, И.И. Зданович, священник Д. Павский, И.С. Белявский, Г.К. Шмидт, Яхимович и доктор Бажанов. Председатель Совета стал Н.А. Кованько, его заместителем – В.О. Котык, секретарем – Яхимович, казначеем – А.М. Панов [8].

В своей деятельности РОО особое место уделяло противодействию польскому национальному движению как собственно на территории Польши, так и на литовско-белорусско-украинских землях. Признанным специалистом по польскому вопросу был П.А. Кулаквский, являвшийся автором значительного количества публикаций по данной проблематике. В рецензии на книгу польского автора В. Грабенского «История польского народа», он крайне негативно оценивал состояние изучения польского вопроса в русскоязычной литературе, отмечая отсутствие обстоятельных исследований по польскому языку, литературе и истории [9, с. 317]. Поэтому одной из главных задач Кулаковский считал необходимость организации научных исследований по польскому вопросу с позиций представителей имперского центра, ставя во главу угла, прежде всего, интересы «русского» народа.

Издатель «Окраин России» исходил из представления об историческом противостоянии русских и поляков, которое началось еще в XI в. [10, с. 169]. По его мнению, причины этого были в вере польской стороны в свою избранность, в изображении миссии Польши как защитницы Западной Европы от варварского Востока, под которым понималась Россия. Поляки считали себя представителями западной культуры на востоке Европы и верными ее проводниками среди «нецивилизованных» русских. «Даже лучшие польские люди, даже выдающиеся польские деятели стараются при всяком случае показать свое пренебрежение к русскому языку, литературе, науке», – писал П.А. Кулаковский [11, с. 5]. Он также подчеркивал стремление польской элиты к усилению влияния на всех землях

бывшей Речи Посполитой. В связи с этим Кулаковский полагал: «Этнографический принцип, применимый к польскому народу, налагает на русскую политику обязанность полного отделения от поляков всех тех областей и местностей, в которых живут, как масса, как народ, неполяки» [11, с. 62]. Под последними он понимал, прежде всего, белорусов и украинцев.

Белорусский народ П.А. Кулаковский считал составной частью русского, выступал против преподавания на белорусском языке в школах, создания на нем литературных произведений. Газету «Наша Ніва» и другие издания на белорусском языке он считал «антигосударственными и антирусскими» [10, с. 213].

Русский язык П.А. Кулаковский рассматривал как единственный официальный язык, который можно было использовать в работе государственных органов и учреждений, в том числе и образовательных, на пространстве всей империи. «Единство языка всех правительственных учреждений во всей России является необходимым уже потому, что у России нет колоний, и что окраины тесно связаны географически с самым центром Русского государства», – доказывал он [10, с. 191]. Кроме того, русский язык, по мнению Кулаковского, является и языком межславянского общения. «Русский язык в наше время переходит ту стадию, которую давно предсказывали лучшие славянские деятели и мыслители, – он постепенно становится языком, связывающим славян в одно культурное целое», – полагал издатель «Окраин России» [12, с. 11].

П.А. Кулаковский выступал против попыток восстановления автономного Королевства Польского даже в границах 1815 г. Автономия Польши – очаг постоянного внешнего воздействия на «чисто русские и литовские области». «История покончила с польской государственностью и она не поднимется из гроба», – доказывал он [12, с. 21]. На территории польских губерний, какие бы не были приняты меры для обеспечения национального и культурного развития поляков, Кулаковским мыслилась только «Русская Государственность»: «Там допустим и мыслим лишь Русский государственный язык! Там мыслим и возможен лишь Русский государственный университет» [12, с. 20]. Под последним он понимал Варшавский университет с русским языком преподавания.

П.А. Кулаковского нельзя рассматривать как последовательного сторонника русификации польских земель, но он допускал нормальное развитие славянских народов, в том числе и польского (наиболее «зараженного» Западом) только под эгидой Великой России. Автономии Польши он допускал только при условии воссоединения польских территорий Австро-Венгрии, Германии и России, но и в этом случае, по его мнению, для поляков было бы лучше остаться в России. Кулаковский был убежден, что будущее Польши без России не возможно [12, с. 21].

Подводя итоги, можно отметить, что в целом отношение П.А. Кулаковского и РОО к польскому вопросу согласовывалось с политикой царского правительства, во многом составляя теоретическое обоснование последней.

Литература

1. Политические партии России. Конец XIX – первая треть XX века. Энциклопедия / ред. коллегия: В.В. Шелохаев (отв. ред.) и др. – М.: РОССПЭН, 1996. – 872 с.
2. Основание «Русского окраинного общества» // Окраины России. – 1908. – 23 февраля. – С. 113–116.
3. Русское окраинное общество // Окраины России. – 1908. – 5 апреля. – С. 209–210.

4. П.К. [Платон Кулаковский] Н.Д. Сергеевский // Окраины России. – 1908. – 4 октября. – С. 561–565.
5. Б. Первое общее собрание «Русского окраинного общества» // Окраины России. –1908. – 3 мая. – С. 270–272.
6. Русское окраинное общество. Речь Н.Д. Сергеевского в первом собрании 27 апреля 1908 г. – СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1907. – 32 с.
7. В Русском окраинном обществе // Окраины России. – 1908. – 22 ноября. – С. 682–683.
8. Хроника // Окраины России. – 1908. – 13 декабря. – С. 730–731.
9. Кулаковский, П.А. [Рецензия] / П.А. Кулаковский / Оттиск из «Журнала Министерства народного просвещения» (раздел «Критика и библиография»). Рецензия на книгу: Грабенский, Влад. История польского народа / под редакцией Н. Ястребова. Санкт-Петербург, 1910. – СПб., 1910. – С. 316–324.
10. Кулаковский, П.А. Вопрос о Варшавском университете и польский школьный законопроект 1907 г. / П. А. Кулаковский. – СПб., 1913. – XII, 226 с.
11. Кулаковский, П.А. Вопрос о «русско-польском примирении» и польские задачи. Статья «Славянолюба» / П.А. Кулаковский / Отд. оттиск из «Русского Вестника». – СПб.: Типо-литография В.В. Комарова, 1903. – 66 с.
12. Кулаковский, П.А. Поляки и вопрос об автономии Польши / П.А. Кулаковский. – СПб.: Тип. В.Д. Смирнова, 1906. – 24 с.

УДК 322

РЕАКЦИЯ ВЕРУЮЩИХ НА ЗАКРЫТИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ХРАМОВ В БССР (1960–80-е гг.)

Мандрик Светлана Владимировна,
Белорусский государственный аграрный технический университет;
Горанский Андрей Олегович,
Минское духовное училище (г. Минск, Беларусь)

В данной статье проведено исследование и приведены примеры основных форм сопротивления верующих закрытию православных храмов на территории БССР, начиная с периода хрущевской антирелигиозной кампании и заканчивая 1980-ми годами.

Одним из направлений развернувшейся в СССР в конце 1950-х – первой половине 1960-х гг. антирелигиозной кампании было закрытие под разными предлогами большого количества православных храмов. Только за период 1960–1964 гг. в БССР было закрыто – 508 храмов, что составляет 46% от количества действующих церквей на начало 1960 г. [1]. Всего же за период с 1960 г. до прекращения закрытия храмов в середине 1970-х гг. в БССР было снято с регистрации 748 приходов [2], что в пропорциональном отношении больше, чем в других республиках СССР.

Несмотря на трудные условия, в которых проходила церковная жизнь в БССР, верующие выражали свое негативное отношение к закрытию храмов и даже оказывали физическое сопротивление органам власти. Верующие активно обращались в Совет по делам Русской Православной Церкви (СДРПЦ), в Совет Министров БССР и СССР, в ЦК КПСС, правоохранительные органы с выражением возмущения действиями государственных органов и просьбами защитить их от произвола. Например, от жителей Минска на имя Н. Хрущёва было направлено письмо, в котором говорилось: «Мы, белорусы, не какая-нибудь секта и фанати-

ки, а целый народ, который исконно был православным народом христианским. Все наши храмы, уцелевшие от войны, как в городе, так и сельской местности закрыли без всякой причины и нашего согласия. Церковь у Дома Правительства закрыли и сразу же снесли. Белорусский народ, выдвинутый в самостоятельную республику Советского Союза, лишается гражданских прав, веры и свободы ее. Пока мы не увидим Екатерининскую церковь открытой, мы будем ходатайствовать» [3]. В СДРПЦ поступало большое количество заявлений верующих о незаконном закрытии церквей без всяких причин. Например, в апреле 1961 г. группа верующих Гомеля (подписалось более 600 человек) направила письмо Н. Хрущеву с просьбой «не ликвидировать насильственно» Гомельский собор. Прихожане собора писали: «Мы, общество верующих не можем примириться с неправильными действиями местной власти, извративших демократические права верующих. В Конституции СССР много говорится о свободе собраний, не запрещено верить в Бога. Но власти нарушают права верующих» [4]. После закрытия церкви в Сморгони верующие обращались с жалобами в Министерство Внутренних дел СССР, к Генеральному прокурору СССР, председателю СДРПЦ. В частности, они писали: «Местные органы чинят препятствия к назначению священника в церковь, выискивают всякие способы, чтобы запугать и наказать более активных верующих. Обращаемся с просьбой восстановить права верующих, прекратить глумление над их религиозными чувствами и предоставить им в дальнейшем пользование храм согласно советским законам и договору» [5]. В итоге облисполком вынужден был разрешить дальнейшее функционирование прихода. 15.02.1966 жители деревни Панивка Каменецкого района Брестской области обратились с заявлением об открытии храма, снятого с регистрации в ноябре 1963 г. Под заявлением подписались 407 человек [6]. 190 подписей было поставлено под таким же заявлением верующих деревни Доропеевичи Малоритского района Брестской области [7].

Верующие также обращались в различные инстанции не ожидая, когда власти закроют храм. В начале 1960-х гг. предполагалось закрыть церковь Александра Невского на Военном кладбище в Минске и разместить в ней мастерскую по изготовлению гробов. Однако при этом была допущена фальсификация исторических фактов: утверждалось, что храм до войны использовался как мастерская по изготовлению гробов и, следовательно, его надлежит вернуть похоронному ведомству. Однако после того, как храм в 1937 г. был закрыт он не использовался до вступления в город немецкой армии в 1941 г. С разоблачением лжи через редакцию Журнала Московской Патриархии [8] выступил настоятель этого храма протоиерей Виктор Бекаревич. Он сообщил об общественном значении церкви Александра Невского как храма-памятника. Убедительность аргументов побудила власти отказаться от своих намерений.

Иногда верующие прибегали и к физическому сопротивлению властям. Такие действия по отстаиванию храмов отличались активностью в Западной Беларуси. Вскоре после закрытия Доропеевичской церкви Малоритского района верующими была предотвращена попытка ее сноса. Из Малориты приехала группа комсомольцев с заданием разобрать здание. Верующие дежурившие у храма при появлении комсомольцев создали людей. Между комсомольцами и верующими завязалась драка, в результате которой разрушители храмов вынуждены были бежать [9]. В Воложине Минской области несколько сотен жителей города препятствовали

разрушению Вознесенского храма. Очевидец этих событий свидетельствует: «Людей таскали за руки и ноги по земле, награждая самыми жесткими пинками» [10].

В период после завершения антирелигиозной кампании первой половины 1960-х гг. верующие продолжали отстаивать свои храмы. Так в деревне Костыки Вилейского района Минской области верующие в 1980–1981 гг. капитально отремонтировали неиспользуемую, закрытую в 1963 г. церковь и стали собираться в ней для молитвы [11], а в 1983 г. в Совет по делам религий (СДР) стали поступать обращения верующих об открытии их храма [12]. Поток подобных заявлений не иссякал вплоть до либерализации государственно-церковных отношений в СССР в 1988 г. В 1982 г. к уполномоченному СДР по Гродненской области поступило 3 заявления от верующих деревни Луки Кореличского района Гродненской области об открытии снятой с регистрации в 1962 г. церкви [13]. Всего в 1982 г. в СДР поступило 30 заявлений верующих из БССР об открытии ранее закрытых храмов [14]. В 1983 г. поступило 24 заявления об открытии 20 храмов [15]. В 1984 г. только об открытии церкви в деревне Рамель Столинского района Брестской области поступило 11 заявлений [16].

Литература

1. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Ф. 951. – Оп. 3. – Д. 72. – Л. 42.
2. НАРБ. – Ф. 136. – Оп. 1. – Д. 73. – Л. 33.
3. НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 3. – Д. 59. – Л. 147.
4. НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 3. – Д. 52. – Л. 166, 175.
5. НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 3. – Д. 59. – Л. 294.
6. НАРБ. – Ф. 136. – Оп. 1. – Д. 4. – Л. 234.
7. НАРБ. – Ф. 136. – Оп. 1. – Д. 4. – Л. 234.
8. Журнал Московской Патриархии. – 1968. – № 10. – С. 10.
9. Лемачко, Р., диак. Историко-статистическое описание церквей и приходов Малоритского благочиния Брестской епархии. Дипломная работа / Р. Лемачко. – Жировичи, 2000. – С. 79.
10. Шейкин, Г. Исповедники Христовы в Беларуси в период гонений на Церковь 1950-е – 1960-е годы / Г. Шейкин // Роль асобы ў жыцці хрысціянскіх цэркваў Беларусі у XX стагоддзі. Зборнік артыкулаў. – Мінск, 2000. – С. 29.
11. НАРБ. – Ф. 136. – Оп. 1. – Д. 65. – Л. 106.
12. НАРБ. – Ф. 136. – Оп. 1. – Д. 73. – Л. 34–36.
13. НАРБ. – Ф. 136. – Оп. 1. – Д. 68. – Л. 21–23.
14. НАРБ. – Ф. 136. – Оп. 1. – Д. 68. – Л. 83–84.
15. НАРБ. – Ф. 136. – Оп. 1. – Д. 73. – Л. 34–36.
16. НАРБ. – Ф. 136. – Оп. 1. – Д. 77. – Л. 132.

УДК УДК 94(470) “1906/1917”:2

РЕЛИГИОЗНЫЙ ВОПРОС В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ТРУДОВОЙ ГРУППЫ И НАРОДНО-СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ ОТ БЕЛОРУССКИХ ГУБЕРНИЙ (1906–1917 гг.)

Мельникова Алеся Сергеевна,

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

В статье рассматривается участие в решении религиозного вопроса представителей Трудовой группы и Народно-социалистической партии от белорусских губерний в 1906–1917 гг.

Трудовики и Народно-социалистическая партия (НСП, народные социалисты, энесы), вступившие на политическую арену Российской империи в 1906 г., являлись представителями умеренного неонародничества. Отличавшиеся формой организации (Трудовая группа до апреля 1917 г. официально партией себя не признавала), трудовики и народные социалисты имели значительное сходство в идейно-теоретических воззрениях и тактике, длительное время были связаны взаимным сотрудничеством, что привело в итоге к их объединению в единую Трудовую народно-социалистическую партию (ТНСП) в конце июня 1917 г. (общее сокращенное название – народные социалисты, энесы). Предлагаемый трудовиками и народными социалистами эволюционный путь развития страны, основанный на принципах верховенства закона и главенствующей роли государства в преобразовательных процессах, предпочтение легальных форм и методов борьбы за реализацию программных воззрений определяли их политический облик, этику поведения.

В программных установках в отношении религиозного вопроса трудовики, как и народные социалисты, ограничивались требованием устранения всех возможных притеснений граждан Российского государства, в том числе и по вероисповедному признаку.

Свое отношение к религиозной политике царского правительства трудовики выразили посредством законопроекта «О гражданском равенстве», внесенного 15 мая 1906 г. в I Государственную думу за подписью 151 депутата. Его составители предлагали отменить все ограничения в правах, связанные с принадлежностью к той или иной национальности или вероисповеданию. Среди депутатов-трудовиков от белорусских губерний законопроект подписали: Ф.Е. Буслов (Могилевская губерния), Г.Ф. Филиппов, Ф.С. Трасунь (Витебская губерния), В.Р. Якубсон, С.П. Кондрашук (Гродненская губерния) [1, с. 87]. Депутат от Витебской губернии Ф.С. Трасун старался позаботиться о нуждах священнослужителей, обращая внимание думских представителей на проблему отчуждения церковных земель. Отметив непростое материальное положение значительной части духовенства, он предложил депутатам прежде, чем на законодательном уровне подвергать данную категорию земель отчуждению, обдумать вопрос об обеспечении священнослужителей жалованием [2, с. 48].

Немало критики было высказано трудовиками в адрес национальной и религиозной политики правительства в Государственной думе третьего созыва. Ярким примером служит отклонение ими столыпинского законопроекта о введении земства в шести западных губерниях, в том числе Витебской, Минской и Могилевской. По мнению трудовиков, законопроект был «проникнут духом национальной и религиозной нетерпимости», составлен исключительно «в интересах небольшой кучки русских помещиков, в жертву которым приносится русское, малорусское и белорусское трудовое крестьянское и рабочее население» и истинной целью правительства является желание «сравливать между собой разные народности, вызывать вражду и ненависть на местах и, таким образом, отвлекать внимание населения от коренных вопросов государственной жизни, ослабить его борьбу с общей системой правительственного произвола и угнетения» [3, с. 15].

НСП официально вышла на политическую арену Российской империи осенью 1906 г. Осуществление политических, социальных и экономических реформ

народные социалисты не мыслили вне рамок государственной организации. Они были убежденными государственниками и считали, что только при помощи государства можно удовлетворить разнообразные, подчас весьма противоположные интересы в обществе. В партийной программе говорилось, что партия будет настаивать на отделении церкви от государства.

Вместе с тем, несмотря на то, что религиозный вопрос не ставился народными социалистами в центр внимания, в отдельных публикациях партийных теоретиков звучала критика в отношении существующих церковных порядков, а также священнослужителей. Так, теоретик НСП А.В. Пешехонов отмечал, как несправедлива власть, которую чиновники, попы, помещики и капиталисты «забрали» и как вредна эта власть для России [4, с. 66].

Февральская революция 1917 г. и изменение политической ситуации в стране, необходимость выживания в остроконкурентной борьбе с другими политическими партиями, особенно эсерами, привели трудовиков и народных социалистов к дальнейшему сближению и объединению в единую партию в конце июня 1917 г. Представители ТНСП на территории Беларуси в своей работе руководствовались решениями, принятыми партийным съездом и закрепленными в партийной программе. Религиозный вопрос на первый план ими не ставился, вместе с тем, энесы не подвергали сомнению его важность и значение. Об этом свидетельствует выступление представителя ТНСП А.И. Шестова на Чрезвычайном съезде духовенства и мирян Полоцкой епархии 14–16 апреля 1917 г. Директор Двинской учительской семинарии, член Городокского городского общественного комитета, Александр Иванович Шестов в своем докладе «Церковь и демократия» подчеркивал, что с «изменениями государственной и общественной жизни» должны последовать перемены и в «церковной жизни». Он выступал за союз священнослужителей и верующих, который будет выражаться в «участии мирян в делах церкви, прихода, епархии, митрополии». При этом А.И. Шестов отмечал, что РПЦ, которая «стояла в самом близком соседстве, близости и дружественных отношениях к самодержавной системе управления», должна пересмотреть свои воззрения, принять и поддержать те изменения, которые произошли в государстве. Кроме того, по мнению докладчика, «бюрократический порядок управления церковью должен быть заменен соборной системой управления», сопровождающей выдвижением лиц, «избранных и обличенных доверием всего церковного общества» [5, л. 10].

Таким образом, представители трудовиков и энесов на территории Беларуси признавали важность религиозного вопроса в общественно-политической жизни государства, выступая за полное равноправие вероисповеданий, установление партнерского диалога церкви и общества.

Литература

1. Бурмистрова, Т.Ю. Национальный вопрос в программах и тактике политических партий в России (1905–1917 гг.) / Т.Ю. Бурмистрова, В.С. Гусакова. – М. : Мысль, 1976. – 262 с.
2. Мельникова, А.С. Ф.С. Трасун – священнослужитель и общественно-политический деятель начала XX в. / А. С. Мельникова // Религия и общество – 12 : сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – С. 47–49.
3. Слобожанин, В.П. Земское самоуправление в Беларуси (1905–1917 гг.) / В.П. Слобожанин ; под ред. П.Г. Никитенко, В.П. Изотко ; НАН Беларуси ; Ин-т экономики НАН Беларуси. – Минск : ИООО «Право и экономика», 2003. – 168 с.

4. Мельникова, А.С. Национальный и конфессиональный вопросы в программных установках народных социалистов (1906 – июнь 1917 гг.) / А.С. Мельникова // Религия и общество – 11 : сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко ; О.В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2017. – С. 64–67.

5. Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). – Ф. 2096. Оп. 1. Д. 1865. Л. 10.

УДК 94(476+281.93)

ПРАВОСЛАВНЫЕ ХРАМЫ В г. МИНСКЕ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ 1960-х гг.

Настусевич Валерия Игоревна,

Государственный архив Минской области (г. Минск, Беларусь)

В статье на основе архивных материалов рассматривается один из острейших периодов истории православных храмов г. Минска, закончившийся закрытием и сносом половины из них.

В годы правления Н. С. Хрущева по Русской Православной Церкви был нанесен мощный удар. Активизация церковно-религиозной жизни, наблюдавшаяся в годы Великой Отечественной войны, сменилась в 1950–60-е гг. новой волной наступления на Церковь. Сущность нового политического курса была определена Третьей Программой КПСС, принятой в 1961 г., где религия была названа «пережитком капитализма в сознании и поведении людей».

Всего на 20 марта 1960 г. в г. Минске действовало четыре храма: Кафедральный собор по ул. Бакунина, Александро-Невская церковь (находившаяся на военном кладбище) по ул. Долгобродской, Козыревская Св. Николаевская церковь на Дачном пер. и Казанская архиерейская церковь по ул. Советской [1, л. 110]. Однако через год два храма из четырех были закрыты. Первой была Казанская церковь, которая находилась рядом с Домом Правительства (на углу ул. Советской и Мясникова) и использовалась как домашняя церковь Митрополита Минского и Белорусского [2, л. 136]. По архивным данным на 1961 г. в Казанской церкви служили два священника: протоиерей Николай Абрамович и священник Петр Рагунович, был один диакон – Леонид Божко [2, л. 146]. Нахождение храма в центре города и вблизи Совета Министров было крайне нежелательно с идеологической точки зрения. В отчетах партийных работников говорилось о том, что такое расположение храма в центре города привлекает к себе большое число верующих. Прихожане храма писали прошения, чтобы не допустить закрытие, «дабы не было разговоров, что гонение происходит на православную церковь» [2, л. 139]. Однако сохранить храм не удалось. В апреле 1961 г. Мингорисполком возбудил ходатайство о снятии с учета Казанской церкви и последующем ее сносе, т.к. храм препятствовал постройке первого кольца городской магистрали и расширению пл. Мясникова [2, л. 159]. Подчеркивалось также, что в последнее время богослужения в церкви не совершались, поскольку прибывший в марте 1961 г. новый митрополит Антоний (1961–1962) поселился в другом районе города и местом его службы являлся Минский кафедральный собор, а Казанская церковь прекратила свою деятельность. Официально Казанская православная церковь была снята с учета 25 мая 1961 г. и был разрешен ее снос в связи со строительством многоэтажных каменных зданий [2, л. 160, 163].

Судьба другого приходского Св. Николаевского храма, расположенного в районе Камвольного комбината, также сложилась не лучшим образом. Николаевская церковь по своим размерам была очень маленькая. В обычные воскресные дни в церкви было по 25–35 прихожан. В большие религиозные праздники собиралось по 120–150 прихожан, главным образом из деревень, расположенных поблизости от Минска [3, л. 69–70]. В архиве хранятся записи, по которым можно сделать вывод, что в храме служили протоиерей Иван Курьян и диакон – Петр Русак [3, л. 28об, 32]. Несмотря на то, что храм располагался на окраине города, в сентябре 1961 г., в соответствии с планом застройки, Мингорисполком также возбудил ходатайство о его снятии с учета. На его месте планировалось построить детский сад-ясли для семей рабочих и служащих Камвольного комбината. В документах говорилось о том, что посещаемость церкви верующими была не велика, т.к. «в районе ее расположения проживают рабочие и служащие, которые не нуждаются в услугах церкви, а верующие других районов города посещают Кафедральный собор и другие церкви» [3, л. 67, 69]. В прошении прихожан о недопущении сноса церкви говорилось: «Никому она [церковь] не мешает. А мы люди старые желаем молиться Богу за себя и за всю Россию, чтобы был мир на земле». Однако просьбы не возымели результата. В ноябре 1961 г. церковь была снята с учета действующих [3, л. 64, 72].

Таким образом, к 1962 г. в числе действующих в г. Минске остались лишь 2 храма: Кафедральный собор (в 1961 г. получивший статус Свято-Духово кафедрального собора) и Александро-Невская церковь. Их приходы являлись весьма активными с точки зрения посещаемости богослужений и количества исполняемых в них религиозных обрядов. В соответствии с указаниями областного комитета КПБ городским комитетам партии организовывалось наблюдение за прохождением церковных служб и изучение лиц, посещавших храмы. Оно показало, что почти в любое воскресенье на богослужении в Кафедральном соборе собиралось примерно 800–900 человек и 500–600 в Александро-Невской церкви; в дни больших праздников, таких как Рождество, Пасха и Троица, число прихожан в двух церквях доходило до 2600–2700 человек [4, с. 140]. Основную массу посетителей минских храмов составляли люди пожилого возраста. При этом 70% составляли женщины после 40 лет, а мужчины пожилого возраста – всего лишь 13%. Примерно 12% составляли люди средних лет (от 30 до 40 лет). Молодежь была представлена только тремя процентами [5, л. 211]. Подчеркивалось, что если молодежь и бывает иногда на богослужениях (по 5–6 человек), то чаще всего в дни престольных праздников, и «большинство ее приходит сюда не для моления, а главным образом, ради любопытства, а духовенство относит эту молодежь к числу верующих» [5, л. 281].

Таким образом, в начале 1960-х гг. в Минске действовало четыре храма. Под предлогом того, что два из четырех храма были малопосещаемые, советское руководство приняло решения о их закрытии и последующем сносе. В результате хрущевской политики Православная Церковь в Беларуси и, в частности, в г. Минске оказалась в критическом положении. Посещение верующими храмов жестко контролировалось со стороны властей, которые всячески стремились к ликвидации церковных институтов.

Литература

1. Государственный архив Минской области – Ф. 3196. Оп. 1. Д. 8.
2. Государственный архив Минской области – Ф. 3196. Оп. 1. Д. 46.
3. Государственный архив Минской области – Ф. 3196. Оп. 1. Д. 47.
4. Настусевич, В. Контрольные мероприятия в отношении Русской Православной Церкви в Минске в первой половине 1960-х годов / В. Настусевич // Архивы и делопроизводство. – 2020. – №1. – С. 136–143.
5. Государственный архив Минской области – Ф. 3196. Оп. 1. Д. 111.

УДК 322.2

ТОМОС О ПРЕДОСТАВЛЕНИИ АВТОКЕФАЛИИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ УКРАИНЫ КАК ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Осийский Юрий Александрович,

Винницкий социально-экономический институт Университета «Украина»
(г. Винница, Украина)

Исследовано значение автокефалии Православной Церкви Украины укреплению независимости государства. Проанализирован вопрос преодоления существующего церковного разделения и не превращения церкви в политический инструмент.

Томос, автокефалия, Украинская Православная Церковь, патриархат, поместная церковь.

6 января 2019 года Православная церковь Украины получила Томос о предоставлении автокефального церковного уклада. Следовательно состоялось конституирование Православной церкви Украины [1]. Фактически приобретение автокефалии означает поднесение статуса Православной церкви Украины, равенство ее с другими автокефальными православными церквями [2]. Получение Томоса и образование Православной церкви Украины – эпохальное событие не только религиозно-церковной жизни, а и процесса создания государства. Томос официально утверждает канонический автокефальный статус ПЦУ как одной из 15 поместных православных церквей мира. После чего начался процесс признания новой Церкви остальными поместными Церквями, который может длиться определенное время. На сегодняшний день официально с церковного амвона ПЦУ признана:

1. Константинопольской Православной Церковью (Вселенский патриархат). Патриарх Константинопольский Варфоломей I начал поминать митрополита Епифания в числе предстоятелей поместных православных церквей во время литургии, проходившей на следующий день после Объединительного собора;

2. Элладской Православной Церковью. Первое поминовение митрополита Епифания произошло за литургией, которую совместно совершили Вселенский патриарх Варфоломей и архиепископ Иероним II 19 октября 2019 года в базилике Ахиропиитос в городе Салоники, где имя митрополита Епифания помянул патриарх Варфоломей. Через три дня архиепископ Афинский направил «мирную грамоту» митрополиту Епифанию, являющуюся официальным признанием ПЦУ

3. Александрийской Православной Церковью. Папа и патриарх Александрийский и всей Африки Феодор II начал поминать митрополита Епифания в числе

предстоятелей поместных православных церквей во время литургии, прошедшей 8 ноября 2019 года в каирском храме Святых Архангелов.

Все шаги до получения украинской православной церковью канонической автокефалии и независимости от Русской православной церкви, и особенно Объединительный собор, вызывали крайне резкую реакцию в России, а также в пророссийских структурах в Украине. Создание независимой от Москвы и канонически признанной церкви в Украине, и особенно ожидаемый переход к ней части нынешней Украинской православной церкви (Московского Патриархата) неизбежно приведет к потере Москвой значительного рычага влияния на общественную жизнь в Украине [3].

Получение Томоса эксперты и аналитики приравнивают к эффекту приобретения независимости Украиной 1991 года. Получение Томоса для Украины сделало возможным свободное духовное развитие под эгидой Константинопольского Патриархата, неразрывно связанного с Западным миром. Независимость Украинской церкви является важным и позитивным моментом для Украины и общества в целом. Известно, что Русская православная церковь всегда была близка к политическому руководству Российской Федерации и, таким образом, была и является политическим инструментом, в том числе для реализаций политических целей России относительно удерживания Украины под контролем. И потому автокефалия Православной церкви Украины является важным шагом для независимости Украины. Православная Церковь всегда была духовным стержнем государственности восточных славян, а государство служило опорой и защитой для Церкви. В то же время создание единой Поместной Православной Церкви в Украине содержит в себе многие риски и вероятностных конфликтов, противоречий и дополнительных вызовов, которые могут существенно отобразиться как на внутривнутриполитической жизни страны, так и на ее геополитических целях. Поэтому следует учесть возможные сценарии развития событий после создания в Украине доминирующей религиозной организации.

Литература

1. Україна отримала рішення про надання Томоса [Електронний ресурс] // Укрінформ. – 2018. – Режим доступу: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2556969-ukraina-otrimala-risenna-pro-nadanna-tomosa.html>.

2. Томос для України. Що буде з церквою після отримання автокефалії [Електронний ресурс] // Українська правда. – 2019. – Режим доступу: <https://www.pravda.com.ua/articles/2018/10/11/7194896/>.

3. Рішення Синоду: Українська Церква отримає Томос [Електронний ресурс] // Українська правда. – 2018. – Режим доступу: <https://www.pravda.com.ua/news/2018/10/11/7194911/>.

УДК 322

ПОДРЫВ ЭКОНОМИЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА КАТОЛИЧЕСКОГО КОСТЕЛА В БССР В 1920-е гг.

Степанов Андрей Валентинович,

Курмановский УПК ДС-СШ (Мстиславский район, д. Раздел, Беларусь)

В данной статье рассматриваются мероприятия советской власти, направленные на экономическое ослабление римско-католической церкви в БССР в 1920-е годы.

Обострение отношений между церковью и государством, начавшееся немедленно после октябрьского переворота и достигшее апогея в 1922 году, принимало самые разные формы. Отмена государственных субсидий, конфискация церковного имущества, запрет на получение вознаграждения за отправление церковных треб оставили духовенство без средств к существованию.

Уничтожение материальной базы костела и духовенства явилось одним из направлений их ликвидации большевистской властью. Декретом о земле (26 октября 1917 года) все земли, включая церковные и монастырские, объявлялись всенародным достоянием. За этим следовали их конфискация и раздел между крестьянством. В 1920-е годы советская власть предпринимала шаги по изъятию храмовых ценностей, колоколов, обложению духовенства завышенными налогами.

Религиозные общества лишались имущественных прав. Не только молитвенные здания, но и даже вновь приобретенное или пожертвованное культовое имущество объявлялось национализированным. Оно передавалось в пользование верующим по договору, заключенному местным органом власти с «двадцаткой» верующих. Договор определял условия хранения, пользования, ответственности за культовое имущество. Постановлением предусматривался порядок передачи здания культа, находящегося в пользовании верующих, для других надобностей или его ликвидации.

Членам групп верующих и религиозным обществам предоставлялось право производить складчины и собирать добровольные пожертвования как в самом молитвенном здании, так и вне его, но лишь среди членов данного религиозного объединения и на цели, связанные с содержанием молитвенного здания, культового имущества, наймом служителей культа и содержанием исполнительных органов. Запрещалось под страхом уголовного ответственности принуждать верующих к взиманию сборов на нужды церкви [2, с. 76].

Следует отметить то, что 1920-е годы в БССР ознаменовались кампанией по закрытию и ликвидации ряда домов религиозных культов, в том числе костелов. Эти акции вандализма объяснялись руководящими партийными и советскими органами как ответ на «ходатайства рабочих и крестьян». Вместе с архитектурными памятниками разграблению и уничтожению подвергалось имущество храмов – в большинстве своем бесценные предметы декоративно – прикладного искусства, скульптуры, иконы, картины, мебель и др.

Весной 1922 года советская власть начала очередное наступление на экономический потенциал римско-католической церкви. Оно проявлялось в изъятии церковных ценностей, которые направлялись на экономическую помощь голодающим жителям Поволжья [3, с. 65–74].

Для организации проведения кампании повсеместно создавались специальные комиссии. В протоколе № 63 Заседания президиума Речицкого исполкома от 22 апреля 1922 г. содержится постановление «О создании Комиссии по изъятию церковных ценностей в составе: тт. Предуисполкома Зюлько, Предукомпомгола Мухи и председателя Уфинотдела Янушевского». Перед началом изъятия по всей Гомельской губернии была проведена подготовительная агитационная кампания, например, в Речице приступили к изъятиям только после «народного митинга» [1].

Власти осознавали, что католическое население весьма религиозно и встретит эту компанию с явным неодобрением. Для этого местные власти решили перестраховаться, и отправляли распоряжения тайком.

В отчете Гомельского Губкома РКП(б) за май 1922 г. с пометкой «совершенно секретно» сообщалось «В ряде уездов: Клинцовском, Чериковском, Стародубском, Гомельском ... были приняты резолюции за изъятие ценностей. В других – Новозыбковском, Речицком, Быховском, Рогачевском крестьяне в большей части отказывались голосовать за изъятие». В первую очередь предполагалось осуществить изъятие в синагогах, затем в православных церквях и только тогда приступить к конфискации в костелах [1].

Было решено провести агитацию среди католического населения. Как свидетельствует протокол Польбюро Гомельского Губкома РКП(б) от 12.04.1922 г., на обсуждение был вынесен вопрос о необходимости «приступить к агитационной работе среди польского населения об изъятии церковных вещей с Польского костела в пользу голодающих, чтобы они не встречали препятствия к изъятию таковых». В итоге было постановлено: «провести ряд митингов и собраний граждан поляков, находящихся в г. Гомеле, об изъятии с местного польского костела ценных вещей, а также ... находим необходимым ... по всей губернии изъять из польских костелов ценные вещи, дабы тем помочь голодающим братьям Поволжанам в самом непродолжительном времени»[1].

По данным местных властей кампания началась в мае и закончилась в конце июня. Всего, по Гомельской губернии конфискации были проведены в 17 костелах, из них 3 находились в Речицком уезде. Данные о результатах изъятий крайне скудны. Местные власти отмечали, что «церкви Речицкого уезда в общем бедны. Ценностей собрано до пяти пудов серебра». Непосредственно по костелу в шифрованной телеграмме Гомельского отдела ГПУ от 13.05.1922 г., сообщалось в Москву, что в Речице «изъято серебра» в размере «20 золотников» [1].

Уничтожение приняло такие масштабы, что НКВД и Министерство финансов БССР в целях сбережения наиболее ценных предметов 9 марта 1930 года приняли Постановление «О порядке распределения имущества при ликвидации домов религиозных культов». Оно предусматривало «все предметы из платины, золота, серебра и парчи, а также драгоценные камни зачислять в государственный фонд и передавать в распоряжение финансовых органов для дальнейшей передачи и реализации их Госбанком; художественные и музейные ценности передавать органам Народного Комиссариата Просвещения, другие предметы, как то: колокола, мебель, ковры, люстры и т.д. зачислять в госфонд и передавать финансовым органам для реализации». Постановлением определялся порядок сохранности, оценки и реализации имущества, распределения сумм от продажи. Колокола передавались за плату Рудметаллторгу, т.е. на переплавку, а здания религиозных культов – в распоряжение местных органов власти.

Ограничение землепользования и доходов духовенства, национализация монастырских и костельных земель были первым шагом в сторону экономических санкций против костела. Устанавливались многократно большие тарифы за электроэнергию и налоги на строения.

Литература

1. Клепиков, Н.Е. Изъятие ценностей из белорусских церквей в 1922 г. / Н.Е. Клепиков // Архівазнаўства, крыніцазнаўства, гістарыяграфія Беларусі: стан і перспектывы: тэзісы Міжнарод. навукова – тэарэтычн. канферэнцыі, Мінск, 1 – 2 снежня 1993 г.: у 2 ч. Ч. 2. Мінск, 1993. – С. 2–7.
2. Лебедев, А.Д. Политика советской власти в отношении Римско – католической церкви в БССР (1917 – 1929 гг.) / А.Д. Лебедев // Научные труды Республиканского института высшей школы. Исторические и психолого – педагогические науки: сб. науч. ст.: в 2 ч. / РИВШ. – Минск, 2009. – Вып. 8 (13). – Ч. 1. – С. 74–79.
3. История религии и свободы совести в Беларуси в документах и материалах: пособие: в 4 ч. / авт.-сост. В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова», 2016. – Ч. 4: в 2 кн. – Кн. 1: С 1917 г. до 1941 г. – 216 с.

УДК 94(560)+322

РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ ТУРЦИИ В ПОСЛЕДНИЙ ПЕРИОД ЕЕ ПРАВЛЕНИЯ (1957–1960 гг.)

Такас Мустафа,

Белорусский государственный университет

(г. Минск, Беларусь; г. Кахраманмараш, Турецкая Республика)

Рассматриваются особенности религиозной политики Демократической партии Турции. Ее особым «козырем» в политической борьбе, в последний период правления, является использование религии в качестве инструмента общественного влияния.

Религиозные процессы в современной Турции берут начало еще в середине XX века, когда определенная часть общества поддержала политику, направленную на фактическое ослабление принципа секуляризма, провозглашенного Ататюрком в числе других принципов. Эта политика включала в себя, большей частью, вопросы повседневной религиозной жизни, такие как возвращение к богослужению на арабском языке, открытие школ и факультетов для духовенства, введение обязательных уроков религиозного образования в младшей и средней школе. Тем не менее, правительству Демократической партии не удалось соблюсти главный свой принцип «свобода вероисповедания – демократическая свобода, она находится вне политики». В последний период правления ДП обращением к религиозным свободам и темой активизации религиозной жизни вообще все чаще в общественном дискурсе прикрывали неудобные темы растущего госдолга Турции, увеличения инфляции, обогащения близкой к власти верхушки и обнищания остального населения страны. Своеобразной кульминацией подобных действий стало вынесение на парламентскую повестку дня предложения вернуть в турецкую Конституцию отмененный 1928 году пункт «Государственной религией Турецкой Республики является ислам» и, тем самым, прервать существование Турции как светского государства. Однако данная поправка была отменена по инициативе Аднана Мендереса.

27 октября 1957 года Демократическая партия Турции в третий раз победила на всеобщих парламентских выборах и пришла к власти. Распределение сил после выборов выглядело так: демократы набрали 47,70% голосов и получили 424 места в Парламенте, Республиканская народная партия – 40,82% и получила

178 мандатов, Республиканская Национальная партия набрала 7,19% и 4 места, Народная партия с 3,85% также получила 4 парламентских места. Независимые кандидаты набрали 0,45% голосов, но депутатских постов не заняли [1, с. 182].

1 ноября 1957 г. на заседании нового Парламента спикером был вновь избран Рефик Коралтан. Чуть позже на пост президента был переизбран Джелиаль Баяр, получивший все голоса. Аднан Мендерес, также сохранивший свое кресло премьер-министра, укрепил свое лидерство в партии, тем не менее, активность парламентской оппозиции и острые дискуссии привели ко многим осложнениям, негативно сказавшимся на судьбе правительстве демократов в его новый, последний, период.

Премьер-министр Мендерес, 4 декабря 1957 года, представляя V правительственную программу на заседании парламента, подчеркнул, что в турецком обществе все чаще появляются те, кто использует свободу мысли и прессы в своих интересах, кто подчиняет им общие принципы политики, и отметил необходимость интенсивной борьбы со «скрытым коммунизмом». По свидетельству российского ученого Н. Г. Киреева под флагом «борьбы с коммунизмом» правительство ДП усиливало репрессии, организовывало погромы, устраивало судебные процессы, не считаясь с конституцией, ведя борьбу с народом, со всеми свободомыслящими турецкими гражданами. Еще до третьих выборов, на которых победила ДП, в 1954 году, был издан закон о репрессиях против оппозиционной и независимой печати (только в 1959 г. к суду был привлечен 61 журналист) [2, с. 302].

Глава парламентской группы РНП депутат И. Инёню отмечал, что правительство ДП стало оказывать давление на оппозицию, прессу и университеты, особенно с помощью изменений, вносимых в законодательство. Он заявил, что правительство ДП использует религию в политике, и что при его поддержке разворачивается религиозная пропаганда против РНП. И. Инёню также заявлял, что некоторые провластные газеты (например, газета «Köylü» – букв. «Крестьянин») в своих публикациях превращают религию в инструмент политического влияния.

На фоне усиливающего экономического кризиса правительство ДП стремилось самыми жесткими мерами укрепить свою власть, ограничить деятельность оппозиции. В период предвыборной кампании ДП широко использовала свой авторитет в среде духовенства, которому она вернула арабский язык богослужений и уроки религиозного воспитания в школах, в политических целях. ДП, пришедшая к власти в 1950 году на волне народной поддержки ее обещаний смягчить давление секуляризма в обществе, к концу своего правления, за несколько лет до военного переворота 27 мая 1960 года, фактически допустила, чтобы религиозные свободы и идея свободы совести превратились в оружие политической борьбы, в инструмент авторитарного правления.

По меткому выражению историка И. Боздага в сложившейся ситуации для правительства А. Мендереса сохранить избранную линию в религиозной политике, а именно дать развитие религиозной сфере без вовлечения ее в политическую жизнь, было равнозначно задаче «удержать огонь на ладони». И сторонники секуляризма и светского пути развития Турции, и сторонники ее исламизации одинаково сильно критиковали политику демократов или как прорелигиозную или как трусливую и непоследовательную. В ответ на предложение Фахри Агаоглу вернуть в Конституцию пункт о государственной религии А. Мендерес произ-

нес речь, которая служит еще и красноречивым объяснением сути религиозной политики, как ее видели демократы:

«Я, Аднан, фермер из Айдына, являюсь также депутатом и лидером Демократической партии! Я отстаиваю свою веру и исповедую свою религию. Проезжая через Стамбул, я посетил святыню Эйюп Султан (знаменитая мечеть. – М. Т.). Я знаю, что такое Рамадан, я знаю, что такое праздник, я живу ими! Мое сердце с тобой, брат Фахри Агаоглу! Аднан Мендерес, фермер из Айдына, поддерживает и подписывается под вашим предложением. Но президент Правительства Турецкой Республики и председатель правящей партии Аднан Мендерес не может поддержать ваше предложение. Потому что если за вашим предложением стоят миллионы, то есть и миллионы против него! Турция должна идти в ногу со временем! Не останавливайте ее! Тем более не выбирайте путь, который восстановит миллионы против миллионов! Сделайте, как я ... живите исламом, и помните, что за все приходится платить... Сказав: «Турция является исламским государством», мы не выиграем ровным счетом ничего, но откроем дверь для братоубийства. Турция многое потеряет! Спрячьте подальше свое предложение сегодня, возможно, однажды сама собой возникнет среда, подходящая для него. Сегодня, защищая статус-кво, мы служим своей стране!» [3, с. 115–116].

Религиозный вопрос, один из самых сложных в политике свободомыслия, стал «заложником» политической и экономической ситуации конца 1950-х годов в Турции. Можно предположить, что обострение общественной ситуации требует более четкой и последовательной политики в области религии, если общество восприимчиво к ней как к инструменту влияния.

Литература

1. Tunçay, M. Siyasal Tarih 1950-1960 / M. Tunçay // Türkiye Tarihi. Çağdaş Türkiye 1908–1980 / M. Celal [et al.]. – İstanbul : Cem Yayınevi, 1992. – С. 4. – S. 177–190.
2. Киреев, Н.Г. История Турции XX век / Н.Г. Киреев. – Москва: Ин-т востоковедения РАН ; Крафт+, 2007. – 608 с.
3. Bozdağ, İ. Darağacında Bir Başbakan, Menderes / İ.Bozdağ. – İstanbul :Truva Yayınları, 2008. – 272 s.

УДК 94(443.82)

РОЛЬ КАРДИНАЛА ДЕ БАРА В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ФРАНЦИИ (ПЕРВАЯ ТРЕТЬ XV в.)

Черкасов Дмитрий Николаевич,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

В статье рассматривается политическая деятельность кардинала Луи де Бара во Франции и на франко-имперском пограничье в первой трети XV в. В условиях гражданской войны бургиньонов и арманьяков, возобновления Столетней войны, кардинал де Бар проявил себя, как талантливый государственный деятель, сторонник мирной дипломатии, способствовавший объединению герцогств Лотарингии и Бара.

Луи де Бар был пятым сыном Робера I, герцога де Бар (1352–1411) и Марии Французской, дочери короля Франции Иоанна II Доброго (1350–1364). Высокое

происхождение принца крови позволило Луи быстро подняться в церковной иерархии. В 1391 г., когда ему было около 16 лет, он стал исполнять функции постоянного администратора в диоцезе Пуатье. По этому случаю папа Климент VII сделал исключение [5, р. 179–180]. В декабре 1397 г. папа Бенедикт XIII, по просьбе короля Франции, сделал Луи де Бара кардиналом и епископом Лангра [5, р. 267]. В 1413 г. он стал епископом Шалона, а с 1420 г. – епископом Вердена [6, р. 109].

С начала XV в. Луи де Бар играл значительную роль в политической жизни Франции, в условиях начавшегося противостояния Бургундского и Орлеанского домов, особенно после убийства в 1407 г. Луи, герцога Орлеанского. В разразившейся гражданской войне бургиньонов и арманьяков, кардинал де Бар выполнял функции посредника и миротворца.

Так, в марте 1409 г. Луи де Бар способствовал заключению между враждующими сторонами мира в Шартре [5, р. 443]. В июне 1409 г., в период работы Пизанского собора, ему удалось добиться примирения между епископом Туля и герцогом Лотаринским [5, р. 445]. В 1410 г. кардинал де Бар участвовал в переговорах, приведших к окончанию войны между герцогами Беррийским и Бургундским (договор в Бисетре от 2 ноября 1410 г.) [5, р. 454].

После гибели Эдуара III, герцога де Бар (1411–1415), в битве при Азенкуре, а также его брата Жана де Бар и племянника Робера, Луи де Бар остался единственным представителем мужской линии династии. Он принял в 1415 г. титул герцога де Бар, оставаясь духовным лицом (1415–1420). В период его правления возобновилась война Англии и Франции, отразившаяся на положении герцогства Бар. К тому же, герцогство, располагавшееся на франко-имперском пограничье, было в состоянии перманентного конфликта со своими соседями. Луи де Бар приложил много усилий для умиротворения региона. Благодаря ему 4 декабря 1415 г. в г. Туль был заключен мир, завершивший войну между герцогствами Бар и Лотарингией [3, р. XXIX–XXX].

Чтобы стабилизировать положение внутри герцогства, Луи де Бар способствовал созданию 31 мая 1416 г. ордена «Верности», куда вошла элита знати Барруа. Члены ордена должны были помогать друг другу в случае опасности, а споры между собой решать не с помощью оружия, а через суд [3, р. XXX]. Сам Луи де Бар старался решать конфликты с местной знатью с помощью переговоров, как, например, спор весной-осенью 1417 г. с сеньором де Шатовиллэн [2, р. 294–300].

Однако, в августе 1417 г. право Луи де Бара на герцогство было оспорено его старшей сестрой Иоландой, вдовствующей королевой Арагона и тещей Луи II, герцога Анжуйского. В результате переговоров был достигнут компромисс, по которому Луи де Бар признал своим наследником внука Иоланды Рене Анжуйского [1, р. 54]. Одновременно возник план выдать за Рене старшую дочь герцога Лотаринского Изабеллу. Таким образом, ранее враждовавшие герцогства Бара и Лотарингии должны были в будущем объединиться под управлением Рене и Изабеллы. Брачный договор был заключен 20 марта 1419 г. в замке Фуг [1, р. 55–56]. Актом от 13 августа 1419 г. Луи де Бар передал Рене Анжуйскому во владение герцогство Бар и другие земли [4, р. 64–65].

В 1420 г., после заключения 21 мая договора в Труа, по которому король Англии Генрих V признавался наследником французской короны, Луи де Бар

вынужден был решать вопросы защиты герцогства от вторжения англо-бургундских сил. Чтобы обезопасить Барруа изнутри, он в начале лета 1420 г. осадил и захватил город и замок Линьи, принадлежавший кузену герцога Бургундского, Филиппу [6, р. 109]. С самим герцогом Бургундским 25 июня 1420 г. было заключено перемирие [2, р. 310–311].

В тоже время Луи де Бар пользовался доверием и уважением дофина Карла, противника англичан, который 17 июня 1420 г. утвердил кардинала своим наместником в Шампани с правом заключать любые договоры с городами, крепостями и частными лицами, чтобы вернуть их под контроль Дофина [2, р. 307–310].

23 октября 1420 г. кардинал де Бар утвердил все передачи, сделанные им его наследнику Рене Анжуйскому, а 24 октября 1420 г., в Нанси состоялась свадьба Рене и Изабеллы Лотарингской. С ноября 1420 г. Луи де Бар перестал управлять герцогством, а к 1421 г. передал Рене и официальный титул со всеми регалиями [1, р. 59–60].

С ноября 1420 по август 1424 г. герцогство Бар находилось под опекой тестя Рене Анжуйского, Карла II Лотарингского, после чего Рене стал править самостоятельно. Однако Луи де Бар оказывал значительную помощь своему внучатому племяннику в ситуации, когда герцогству Бар угрожало английской вторжение, а также разбой и хаос, царившие на франко-имперском пограничье. Здесь пригодился опыт посредничества и миротворчества, приобретенный кардиналом де Бар за долгие годы.

Луи де Бар выступал в качестве арбитра в спорах, периодически возникавших между Рене и представителями местной знати. Например, в октябре 1425 г. он разрешил конфликт между герцогом де Бар и капитаном замка Пассаван Эташем де Вернанкуром [2, р. 166–168]. Более того, в октябре 1428 г. Луи де Бар заложил у ломбардцев Меца свои драгоценности, чтобы заплатить Эташу де Вернанкуру 5000 золотых крон за сдачу Пассавана [2, р. 229–230].

Стараясь уберечь Барруа от разорения, в последние годы своей жизни кардинал де Бар сдерживал Рене Анжуйского от активных действий против англичан и бургундцев. Он сохранял постоянный контакт с представителями англо-бургундской стороны и уговорил Рене принести фуа и оммаж королю Генриху VI за земли французского Барруа, признав власть англичан во Франции. 13 апреля 1429 г. Рене Анжуйский дал полномочия Луи де Бару принести фуа и оммаж от своего имени, что было сделано кардиналом 5 мая 1429 г. в Париже, а 6 мая 1429 г. был заключен договор о союзе между Генрихом VI и герцогом де Бар [2, р. 239–241].

Рене Анжуйский, скрепя сердце, 15 июня 1429 г. ратифицировал фуа и оммаж Генриху VI, но уже 3 августа 1429 г. отказался от них, открыто перейдя на сторону своего шурина Карла VII – поражение англичан под Орлеаном кардинально поменяло ситуацию во Франции [2, р. 125, 134].

Кардинал Луи де Бар умер 23 июня 1430 г. в своей резиденции в Варенне [Lecoq de la Marche, р. 78]. В историю он вошел, как один из наиболее влиятельных представителей церкви, сыгравших важную роль в политической жизни Франции и франко-имперского пограничья в первой трети XV в.

Литература

1. Lecoy de la Marche, A. Le Roi René, sa vie, son administration, ses travaux artistiques et littéraires : en 2 t. / A. Lecoy de la Marche. – Paris : Firmin-Didot frères, fils et C^{ie}, 1875. – Т. 1. – 571 p.
2. Luce, S. Jeanne d'Arc a Domremy / S. Luce. – Paris : H. Champion, 1886. – 740 p.
3. Pièces justificatives pour servir de preuves a l'histoire généalogique de la Maison du Chatelet // Calmet Au. Histoire généalogique de la Maison du Chatelet, branche puinée de la Maison de Lorraine / Au. Calmet. – Nancy : la veuve de Jean-Baptiste Cusson, 1741. – P. I-CCCXII.
4. Preuves de l'histoire de la maison de Bar-le-Duc // Du Chesne Tuorangeau, A. Histoire généalogique de la maison royale de Dreux et de quelques autres familles illustres, qui en sont descendues par femmes. – Paris: Chez Sebastien Cramoisy, 1631. – P. 1–79.
5. Servais, V. Annales historiques du Barrois de 1352 à 1411 ou histoire politique, civile, militaire et ecclésiastique du duché de Bar: en 2 t. / V. Servais. Bar-le-Duc: Contante-Laguerre, 1867. – Т.2. – 482 p.
6. Servais, V. Annales historiques du Barrois. Règne du cardinal duc de Bar. Année 1420 / V. Servais // Mémoires de la Société des lettres, sciences et arts de Bar-le-Duc – Bar-le-Duc: Contante-Laguerre, 1873. – Т.3. – P. 105–120.
7. Servais, V. Annales historiques du Barrois. Règne de René I^{er}, année 1429 / V. Servais // Mémoires de la Société des lettres, sciences et arts de Bar-le-Duc – Bar-le-Duc: Contante-Laguerre, 1876. – Т.6. – P. 113–149.

УДК 94 (476)

ЗЕМЕЛЬНЫЕ КОМИТЕТЫ БЕЛАРУСИ ЛЕТОМ – ОСЕНЬЮ 1917 г.

Шардыко Игорь Владимирович,

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

В данной статье рассматривается процесс создания и роль земельных комитетов Беларуси в политике Временного правительства по сдерживанию стихийных захватов крестьянами частно-владельческих земель летом – осенью 1917 года. Анализируется борьба за влияние на земельные комитеты и использование их в своих политических целях эсерами, меньшевиками и большевиками Беларуси. Делается обоснованный вывод о том, что крестьяне Беларуси, поддерживая в целом эсеров-меньшевицкие лозунги, к осени 1917 года стали активнее прибегать к захватническим формам борьбы. Политическая конъюнктура постепенно складывалась в пользу большевиков.

В предыдущих наших публикациях мы пришли к выводу, что к лету 1917 г. обстановка в белорусской деревне обострилась. Многочисленные факты свидетельствовали о стихийном захвате крестьянами «частновладельческих земель, лесов и лугов». Такие сообщения поступали в этот период в адрес Временного правительства от исполкома Рогачевского совета солдатских и рабочих депутатов, Верхменского волостного земельного комитета Игуменского уезда, Климовичского уездного земельного комитета, Городокского волостного комитета и других организаций Беларуси. Призывы из Петрограда о том, что «...только Учредительное собрание правомочно разрешить во всей широте аграрный вопрос», не всегда находили нужного адресата на местах [1, л.9-11].

Большие надежды Временное правительство возлагало на земельные комитеты, которые по его замыслу должны были усмирить крестьян. Они начали создаваться еще в апреле 1917 г. В мае в Петрограде стал действовать Главный

земельный Комитет, которому было поручено подготовить аграрную реформу к Учредительному собранию. Процесс создания земельных комитетов в Беларуси начался с конца апреля 1917 г. К 1 июля были организованы Минский, Могилевский, Витебский губернские, а также 25 уездных земельных комитетов Беларуси: в Могилевской – 11, Минской – 9, Витебской – 5. К концу июля уездные земельные комитеты были созданы во всех уездах Минской и Могилевской губерний. В Витебской губернии этот процесс завершился несколько позднее – к середине августа. Медленнее шла организация волостных земельных комитетов. К концу июня 1917 г. в Полоцком уезде их действовало – 14, Минском – 21, Мозырском – 21, Бобруйском – 22. Широко были представлены волостные земельные комитеты в Речицком, Борисовском, Игуменском, Слуцком и др. уездах Беларуси [2, л. 21, 59, 85; л. 4].

Эсеровское руководство с самого начала расценивало земельные комитеты как определенные клапаны, через которые можно было выпускать революционную энергию крестьянства, предотвращая тем самым стихийный захват помещичьих земель. Но на самом деле решения земельных комитетов, особенно волостных, о взятии под контроль помещичьих владений толкали крестьян к еще более активному захвату собственности помещиков. Часто это проходило с применением силы, непосредственно санкционированной земельными комитетами.

К решительным действиям в этом направлении волостные комитеты подталкивали и большевики. Будучи редактором «Крестьянской газеты», издававшейся в Минске, М.В.Фрунзе на ее страницах неоднократно призывал крестьян активизировать деятельность земельных комитетов. Обращаясь к крестьянам, он четко сформулировал подход большевиков к решению аграрной проблемы: «От вашей сплоченности и сознательности зависит вся судьба земельного дела, решение которого надо взять в свои руки» [3, с. 2]. Установка большевиков была одна – брать землю, не дожидаясь Учредительного собрания.

В отечественной историографии долгое время господствовало мнение о том, что в марте-июне 1917 г. «идеи и лозунги РСДРП(б) получили широкое распространение в белорусской деревне, большинство крестьян шло за большевиками». Однако документальные материалы, в том числе архивные источники, свидетельствуют о другом: в июне подавляющее большинство крестьянства в политическом отношении продолжало следовать за эсерами; оно еще не избавилось от конституционных иллюзий и продолжало в значительной своей массе надеяться, что Учредительное собрание законным путем решит аграрный вопрос.

После июльских событий правительство, с согласия эсеров и меньшевиков, предприняло более серьезные шаги по наведению порядка в деревне, сочетая призывы к соблюдению законности с применением силы против стихийных выступлений крестьянских масс. Эсеры на местах были наиболее последовательными в проведении этой политики. Полоцкий уездный комиссар, например, в июле 1917 г. активно использовал членов местного Совета, преимущественно эсеров, для борьбы с самовольными крестьянскими захватами [4, л. 8об., 11]. Помощник минского губернского комиссара эсер Метлин в ответ на жалобы землевладельцев на крестьянские захваты советовал им не церемониться, а вернуть захваченную собственность с помощью ближайшей воинской части [5, л. 258–259].

Понимая, что сохранить контроль над крестьянским движением только с помощью репрессий не всегда удается, эсеры на местах все чаще прибегают к маневрам, стремясь в своих целях по-прежнему использовать земельные комитеты. 23 июля 1917 г. крестьянский съезд Гомельского уезда высказал пожелание, чтобы Временное правительство «позаботилось» об издании закона о переходе всей земли в ведение земельных комитетов до Учредительного собрания. Вместе с тем съезд подчеркнул, что деятельность земельных комитетов должна быть направлена против самочинных захватов [6, с. 187-189]. Однако такое решение крестьяне воспринимали как санкции на непосредственное пользование помещичьими лугами, землей, пастбищами. Решения земельных комитетов часто инициировали крестьянские выступления в Минской, Витебской и, особенно, Могилевской губерниях.

Таким образом, эсеровское стремление сохранить крестьянское движение в рамках законности не всегда давало желаемые результаты. Поддерживая эсеровские программные лозунги, крестьяне теперь смелее стали прибегать к захватным формам борьбы. По данным Е.П.Лукиянова (как признает сам исследователь далеко не полным – прим.авт.) в Беларуси в июле имели место 93 случая разгрома и захватов земли, а всего в этот период произошло в белорусских губерниях свыше 150 крестьянских выступлений [7, с. 123]. Политическая конъюнктура постепенно складывалась в пользу большевиков.

Литература

1. Российский государственный исторический архив (РГИА, г.анкт-Петербург). – Ф. 408. – Оп. 1. – Д. 665. – Л. 9–11.
2. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). – Ф. 1796. – Оп. 1. – Д. 1. – Л. 21, 59, 85; – Д. 41. – Л. 4.
3. Крестьянская газета. – 1917. – 10 июня. – С. 2.
4. Белорусский государственный архив (БГА). – Ф. 622. – Оп. 1. – Д. 31. – Л. 8об, 11.
5. БГА. – Ф. 617. – Оп. 1. – Д. 1. – Л. 258–259.
6. Крестьянское движение в 1917 году. – Москва–Ленинград, 1927.
7. Лукьянов, Е.П. Крестьянское движение в Белоруссии накануне Великой Октябрьской социалистической революции / Е.П. Лукьянов. – Минск, 1958.

УДК 94(470)

Э. А. ВОЙНИЛОВИЧ – ПОЛИТИЧЕСКИЙ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ ДЕЯТЕЛЬ XIX – НАЧАЛА XX в.

Шемплехова Наталья Александровна,
средняя школа № 26 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)

Данная статья посвящена Э. А. Войниловичу – политическому и общественному деятелю XIX – начала XX в. В статье освещается его биография, особое внимание уделяется его непосредственному участию в заседаниях Госсовета и его общественной деятельности. Подробные факты приводятся о Костеле Святого Симеона и Елены, инициатором строительства которого он являлся.

Эдвард Адамович Войнилович родился 13 октября 1847 г. в поместье Слепянка. В 1861 г. с медалью окончил Слуцкую кальвинистскую гимназию. В 1865 г.

поступил в Петербургский технологический институт [3; с. 51]. В 1872 г. стал слушателем Сельскохозяйственной академии в Прушкове. Проходил стажировку на заводах Германии и Бельгии [4; с. 177]. Активно развивал деятельность Минского общества сельского хозяйства, которое начало свою работу в 1876 г. Во время его руководства Общество приобрело новое устройство в виде системы страхования, кредитного банка, своей торговой системы поставок зерна [3; с. 52].

Также Войнилович вел активную деятельность в законодательной сфере. Он трижды избирался в Государственную думу Российской империи. А в 1906 г. был избран членом Госсовета от Минской губернии. Его работа в верхней палате началась 16 ноября 1907 г. В 1908 г. был избран в финансовую комиссию на четвертую сессию Государственного совета. Наиболее активно на заседаниях верхней палаты Эдвард Адамович высказывался по следующим вопросам: предлагал поправку по законопроекту связанному с вознаграждением лиц, вызванных для тушения лесных пожаров [5; с. 2199–2200]. Подал заявление по делу «О разрешении работ по устройству портов-убежищ в Локсе и Роене на Балтийском море [5; с. 2180]. Одним из важнейших вопросов против принятия которого выступал Войнилович был законопроект «О сокращении срока полномочий членов Государственного совета от землевладельцев губерний Виленской, Витебской, Волынской, Гродненской, Киевской, Минской, Могилевской и Подольской, подлежащих избранию в 1909 г.». Кроме того участвовал в обсуждении законопроекта «О государственной росписи доходов и расходов». Участием в этом заседании деятельность Войниловича в Госсовете завершилась. Он вышел из его состава в 1909 г. [6; с. 2180].

В Государственном Совете Э. А. Войнилович занимал высокое положение. Его выступления по аграрным вопросам, демонстрировали очень большие знания. Его считали одним из самых компетентных специалистов в данной сфере. Он всегда стремился к практической деятельности и имел большой опыт в сфере государственной политики [7; с. 275].

Помимо государственной работы, Эдвард Адамович вел активную религиозную деятельность. Преждевременная смерть его детей, которые родились в браке с Олимпией Узловской стали для Войниловича большой трагедией. В память о них он решил построить в Минске костел Святых Симеона и Елены [4; с. 177].

Так он упоминал об этом событии в своих воспоминаниях: «В 1904 г. я предложил комитету по строительству свое желание построить костел на собственные средства, если городские власти выделяют место для костела, если я сам дам ему название, и никто в строительные дела и выбор стиля архитектуры вмешиваться не станет...» [2; с. 126].

Костел был построен в неоготическом стиле с чертами модерна. Архитектором костела являлся Томаш Пюздерский. Главным фасадом строение выходит на площадь Независимости и органично вписывается в ее ансамбль. Ядром композиции является высокая прямоугольная 4-ярусная вежа. С обеих сторон главную вежу дополняют две небольшие шатровые вежи. Высокие щиты фасадов строения оформлены декоративными архитектурными поясами. В центре главного фасада находятся окна-розы. Большое значение в декоративной отделке принадлежит сочетанию красного цвета кирпичных стен с красной черепицей

крыш. В художественной отделке помещений выделяются витражи и зеркала из меди, выполненные художником Г. Ващенко. Витражи в большой алтарной части с полихромными росписями выполнил художник – Франциск Бруздович. В 1975–1990 гг. в здании находился творческий клуб кинематографистов. В 1990 г. костел был возвращен католической церкви. Является памятником архитектуры республиканского значения [1].

Эдвард Войнилович выступал еще и меценатом строительства православных церквей. Так, в деревне Мокраны он построил православную Гергиевскую церковь, а рядом – католический костел. Также Эдуард Адамович построил дом для детей-сирот в польском городе Быдгощ, который содержал вплоть до своей смерти. Умер в Быдгоще 16 июня 1928 г. Похоронен на местном кладбище [4; с. 177].

Литература

1. Архітэктура Беларусі: энцыклапедычны даведнік / рэдкал.: А.А. Воінаў [і інш.]. – Мінск : БелЭн, 1993. – 620 с.
2. Войнилович, Э. А. Воспоминания: Пер. с польск. / общ. ред. В. Завальнюка. – Мн.: Издание Минской римо-католической парамии св. Симона и Елены, 2007. – 380 с.
3. Гриценко Т. Е., Старжинский В. П. Эдвард Войнилович – путь, по которому нужно идти // Духовные ипостаси Евфросинии Полоцкой: историческая и современная: материалы Международной научной конференции (Минск, 12 мая 2016 года). – Минск, 2016. – С. 51.
4. Польское общественно-политическое движение в Беларуси и Литве на рубеже XIX–XX вв. «Угода»: общая характеристика и политические лидеры / Р. С. Литвинёнок // Научные труды Республиканского института высшей школы – Вып. 14, ч. 1. – С. 177.
5. Стенографические отчеты / Гос. Совет. – Сессия 4. Заседания 1-16. (1 ноября 1907 – 5 июля 1908). – 1908 г.
6. Стенографические отчеты / Гос. Совет. Сессия 4. Заседания 1-16. (15 октября 1908 – 12 июня 1909). – 1909 г.
7. Шемплекхова, Н. А. Деятельность Э. А. Войниловича в Государственном совете Российской империи / Н. А. Шемплекхова // Россия и славянские народы в XIX–XXI вв.: Материалы международной научной конференции (г. Новозыбков, Брянская область, 18 мая 2018 г.) / под ред. В. В. Мищенко, Т. А. Мищенко, С. П. Куркина. – Брянск, 2018. – 280 с.

ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ



УДК 303.446

«ОЗНАЧЕННАЯ ПРОСЬБА НЕ ЗАСЛУЖИВАЕТ УДОВЛЕТВОРЕНИЯ»: ОМСКАЯ ЕПАРХИЯ В 1890-е гг.

Бабуря Николай Иванович, Воробьева Наталия Владимировна,
Омская духовная семинария Омской епархии Русской Православной Церкви
(г. Омск, Россия)

В статье на основе материалов Исторического архива Омской области рассматривается деятельность Омской духовной консистории в 1895–1898 гг. Основной исследуемый аспект – не поддержанные епархиальным архиереем просьбы прихожан, отраженные в делопроизводственной документации Омской духовной консистории.

История Омской епархии, микроистория, история повседневности, Омская духовная консистория, епископ Григорий (Полетаев).

Повседневность сибиряка конца XIX столетия опосредуется переселенческим движением, темпы которого были достаточно высоки. Как отмечают исследователи: «с 1807 по 1897 гг. численность сельского населения Степного края возросла на 570,5 тысяч человек... в Акмолинской области процент роста сельского населения составил 52%, а с 1897 по 1914 гг. – 99%... В оседлом населении Степного края наиболее многочисленными сословиями являлись крестьяне (в 1897 г. – 43,6%) и казаки (40,1%)» [4, с. 158]. Обустроить окружающую действительность и крестьянину, и казаку хотелось так, как ему это удобно и привычно.

В православном миропорядке строительство храма является первостепенной задачей. Как отмечалось в «Омских епархиальных ведомостях»: «Новые насельники Сибири у себя на родине, в Европейской России, привыкли к иному укладу жизни. Там храмы находятся на незначительном расстоянии друг от друга. В густонаселенных губерниях, откуда главным образом и переселяются жители в Сибирь, на одном десятке верст можно встретить по нескольку сел со святыми Божиими храмами... Они [переселенцы], подобно древним иудеям, па реках Вавилонских плакавшим о Сионе и храме, *тоскуют по доме Божию*, плачут о всех утешениях той церковной жизни, какою они жили у себя на родине, и нередко под влиянием этой тоски готовы бывают отпасть от Церкви» [ОЕВ. 1907. № 7. С. 21].

Открытие прихода и строительство храма было заключено в рамки ряда формальных процедур, которые можно рассмотреть в качестве фреймов. Прежде всего, строительство храма и обустройство прихода должен благословить правящий архиерей. Для этого благочинный священник должен был подать рапорт. Перед этим священник подавал прошение благочинному, а чтобы священник подал прошение – необходима инициатива со стороны жителей населенного пункта, в котором планируется строительство.

Рассмотрим так называемые «отказные дела», отраженные в делопроизводственной документации Омской духовной консистории, то есть те, по которым получен отказ в поддержке епархиального архиерея.

Согласно данным Омского областного исторического архива, и по нашим подсчетам, в 1895 году Омской духовной консисторией было рассмотрено и принято всего 17 постановлений из них связанных со строительством 5, а отказных 3; 1896 году принято всего 189 постановлений из них связанных со строительством 33, а по 32 отказано; в 1897 году принято всего 219 постановлений из них связанных со строительством 61, а по 48 отказано; в 1898 году принято всего 303 постановлений из них связанных со строительством 73, а по 37 отказано [1; 2; 3].

Основные причины отказов – нехватка средств на возведение храма либо неточность завершения процедур, связанных со строительством. Верующие могли просить епископа и светские власти о появлении нового храма, лишь взяв его строительство и содержание на свой счет. При этом не все просьбы инициативных священнослужителей и прихожан-переселенцев оказывались удовлетворенными. В некоторых случаях просители не получали благословения на просимое. Рассмотрим несколько «отказных дел», рапорты-прошения по которым подал благочинный священник Николай Дурыгин: 17 сентября 1895 г. протоиерей Виктор Калугин из с. Хутора, Кабырдакского района подал рапорт о контроле молитвенного дома, который не был удовлетворен [2, л. 15–16]. 30 апреля 1896 г. рассмотрен рапорт благочинного священника Николая Дурыгина и прихожан села Крутолучинское о выдаче книги сбора на каменный храм. Принято решение: «Поскольку стройка не начата, а **средств на начало достаточно**, просьбу оставить без удовлетворения 2.05.1896 г. епископ Григорий» [1, 106 об.].

24 мая 1896 г. д. Кабанья, с. Оконешниково, с. Крутолучинское. Рассмотрено дело о перечислении жителей деревни Кабаньей от Крутолучинского прихода к приходу Оконешниковскому, с участием благочинного священника Николая Дурыгина. Принято решение: из донесения благочинного очевидно что: 1) находится за 30 верст; 2) по отчислении прихожан на приходе остается 662 человека мужского пола; 3) «**главная их цель избавиться от участия в строительстве храма. В просьбе отказать**». Утверждено 24.05.1896 г. еп. Григорием [2, с. 147–148].

24 мая 1896 г. д. Ново-никольская, Юдинской волости, Каинского округа. Рассмотрено прошение крестьян деревни Ново-никольской, причисленных к Кошкульскому приходу, просят открыть в своей деревне кладбище и часовню или храм. Благочинный священник Николай Дурыгин подтвердил, что кладбище необходимо, а на постройку часовни или храма **своих средств нет**. Принято решение: просьбу о постройке храма оставить без последствий, а об отводе кладбища просить Губернатора Тобольского дать соответствующее распоряжение. Утверждено 24.05.1896 г. еп. Григорием [2, с. 149–150].

Приходской совет через старосту нанимал подрядчиков, но конфликт интересов, главным образом материальных мог переходить в сторону взаимодействия с епархиальным руководством. 8 августа 1897 г. рапорт благочинных о границах, вновь открытых указом святейшего Синода девяти приходов. Приказали согласно общественным приговорам представленным благочинными свя-

щенниками Калугиным, Караульщиковым, Дурьгиным, Игнатьевым, Волковым и чиновниками 3-го участка по крестьянским делам Тарского округа включить в состав вновь открытых указом Святейшего Синода от 19 октября 1895 г. 9-ти приходов в составе Тобольской губернии. 20 августа 1897 г. Выполнением постановления отписанного Новоархангельскому приходу повременить, т.к. и церковь, и дом для священника не достроены и никто не заботится об устройении их, так что требуется сложить посему с Тобольским губернатором, прочее утверждается. Епископ Григорий [3, с. 315–320].

Если была возможность причисления поселка к близлежащему приходу, то строительство храма (даже при наличии прошений прихожан и готовности содержать причт) откладывалось или даже отменялось: 5 сентября 1897 г. прошение доверенных от жителей поселка Миргородского Тюкалинского округа Николая Киселёва, Степана Жукова, Михаила Повлих и Симеона Космачёва, в котором они просили о постройке в их поселке церкви с открытием прихода за казенный счет. Благочинный священник Николай Дурьгин отмечал, что поселок «принадлежит приходу Оконешниковскому, от которого отстоит в 8 верстах, препятствий в сообщении никаких нет». Приказали: согласно донесению благочинного просьбу оставить без последствий 21 сентября 1897 г., епископ Григорий [3, с. 325–353].

Литература

1. Государственное учреждение «Исторический архив Омской области» (ИАОО). Ф. 16 «Омская духовная консистория». Оп. 1. Д. 33 «Протоколы заседаний Омской духовной консистории за 1895 г.».
2. ИАОО. Ф. 16. Оп. 1. Д. 43 «Указы Омской духовной консистории за 1896 г.».
3. ИАОО. Ф. 16. Оп. 1. Д. 45 «Указы Омской духовной консистории за 1897 г.».
4. Южакова, Т.Л. Динамика, состав и расселение русского сельского населения Степного края во второй половине XIX – начале XX вв. // Вестник ОГУ. – 2006. – № 9. – С. 151–158.

УДК 930(476+477):282

“ПЕРСПЕКТЫВА” К. САКОВІЧА І “ЛІФАС” П. МАГІЛЫ Ў ПРАЦАХ РАСІЙСКАГА ДАСЛЕДЧЫКА ХІХ ст. С. ГОЛУБЕВА

Барсук Алена Яўгеньеўна,

Мазырскі дзяржаўны педагагічны ўніверсітэт імя І. П. Шамякіна
(г. Мазыр, Беларусь)

Разглядаюцца два асноўных рэлігійна-палемічных твора XVII ст., вядомых у Рэчы Паспалітай з пункту гледжання каталіцкага (“Перспектыва” К. Саковіча) і праваслаўнага (“Ліфас”, аўтарства прыпісваецца Пятру Магілу) аўтараў у кантэксце праваслаўнай гістарыяграфічнай традыцыі ХІХ ст. у працах С. Голубева.

Даследаванне выканана пры падтрымцы Беларускага Рэспубліканскага фонду фундаментальных даследаванняў.

Касян Саковіч (каля 1580–1641 г.) – настаўнік, пісьменнік і паэт, святар і філосаф, рэктар брацкай школы Кіеўскага Багаяўленскага манастыра, аўтар двух філасофскіх трактатаў (“Aristoteles Problemata” і “Dezideros polski”, 1620 г.).

стаў прыхільнікам уніяцтва. затым перайшоў у каталіцтва. Найбольш вядомы твор К. Саковіча – “Eranophthōsis, abo Perspectiwa y obiasnienie błędow, y herezyey y zabobonom w Grekoruskiej cerkwi Disunitskiej, tak w artykułach wiary, iako w administrowaniu sakramentów y w inszych obrządkach y ceremoniach znaydniacych się, zebrana y napisana przez Wiel. X. Kassiana Sakowicza, przed tym archimandritę Dubienskigo unita, a teraz kapłana Rzymskiego Kościoła, per dispensam Sanctae Sedis Apostolikaе, dla wielkiego przesładowania od Rusi, ze im te błędy y zabobony y herezye w ich wierze pokazywał, ktore z ich że służebnikow, trebnow, to iest, mszałów, y agend, y ustawow, także z skribentow są wybrane, y nie w inszy cel y koniec na świat wydanie, tylko żeby Katholicy Rzymianie, o nich wiedząc, z miłości ku narodowi Ruskiemu, chcieli go z tych błędow wywodzić, y do iedności skuteczney z Kościołem Ś.Rzymskim przywozić (“Перспектива заблуждений, ересей и пред-рассудков русской церкви”), выдадзены ў Кракаве на польскай мове ў 1642 г. [1]. Вядомы расійскі даследчык гісторыі царквы С. Голубеў сцвярджаў, што “Перспектыва” ў свой час карысталася значным поспехам у Рэчы Паспалітай, мела добрыя публіцыстычныя вартасці і дасціпнасць, выклікала “сильное волнение” у праціўнікаў Саковіча, датычылася “животрепещих” пытанняў, вызначала хворыя месцы, “бередила их раны жолчью пропитанным лезвием” [2, с.35].

Менавіта ў супрацьвагу “Песпектыве” ў друкарні Кіева-Пячорскай лаўры ў свет выйшла ў 1644 г. праца на польскай мове, вядомая пад назвай “λίθος, abo kamień z procy prawdy cerkwie świętey prawosławney Ruskiej na skruszenie fałecznościemney Perspektiwy abo raczey poszkwilu od Kassiana Sakowicza, byłego przedtym Archimandritę Dubenskigo unita, iakoby o błędach, haereszych y zabobonach, cerkwie Ruskiej, w unii nie będącey, tak w artykułach wiary, iako w administrowaniu Sakramentów y inszych obrządkach y ceremoniach znaydniacych się, roku P. 1642, w Krakowie wydanego, wypuszczony, przez pokornego оуса Evzebia Pipina”. Твор быў вядомы пад скарочанай назвай “Ліфас (ад грэчаскага літас, у перакладзе камень), або камень” меў вялізную назву, вытрыманую ў літаратурных традыцыях XVII ст., Ліфас. або камень, кінуты з прашчы праўды царквы святой праваслаўнай Рускай на скрушэнне фальшыва-чорнай Перспектывы або хутчэй пасквілю ад Касіяна Саковіча, які быў раней Архімандрытам Дубенскага ўніяцкага манастыра, нібы аб памылках, ерасях і забабонах царквы Рускай не ўніяцкай, у артыкулах веры, выкананні Сакараментаў і іншых абрадах і цырымоніях знойдзеных, годзе 1642, у Кракаве выданага, дазволенага праз пакорнага айца Яўсевія Піміна [3]. Аўтарства твора не вызначана, але даследчыкі сцвярджаюць, што найбольш верагодным з’яўляецца калектыўнае аўтарства пад непасрэдным кіраўніцтвам П. Магілы і яго рэдакцыяй пад агульным псеўданімам. Гэта аб’ёмісты трактат (выданне Кіеўскай археаграфічнай камісіі налічвала 355 старонак і 147 старонак каментарыяў С. Голубева). Ён ўтрымліваў шмат сведчанняў, спасылка і даведак, напісаць якія за кароткі час (ад выдання “Перспектывы” ў 1642 г. да друку “Ліфаса” ў 1644 г.) немагчыма. Аўтары ставілі мэту – адказаць на ўсе выпадкі і кпіны Саковіча супраць праваслаўнага святарства. Сцяпан Голубеў падрабязна выклаў контраргументы, прыведзеныя ў “Ліфасе”, у прадмове да археаграфічнага выдання. Тэкст твора К. Саковіча для пераважнай большасці чытачоў Расійскай дзяржавы быў невядомы. Сёння – гэта бібліяграфічная рэдкасць.

Праца Касіяна Саковіча складалася з Прадмовы і Звароту да чытача (Do czytelnika), Пераліку (Regestr) аблудаў, ерасей, забабонаў падчас набажэнстваў, асноўнай часткі, Напаміну аб еднасці царквы (Parenesis) [1, с. 1–15, 1–113, 114–119]. Старонкі кожнага раздзелу нумараваліся асобна. Асноўная частка падзялялася на два раздзелы: вызначэнне нядобрапрыстойнага выканання sakramentów (царкоўных таінстваў хрышчэння, мірапамазання, прычасця (Еўхарыстыі), пакаяння, елееасвячэння, святарства, шлюбу) і абсурдаў некаторых абрадаў і цырымоній падчас набажэнстваў (o wielkich absurdach...niepodobnych do zachowania napisanych w ustawach Graekoruskich) 1, с. 1–70, 71–113]. Да недарэчнасцей аўтар прылічваў святкаванне Масленіцы, вельмі строгі пост, пашырэнне ўставу манахаў на жыццё звычайных вернікаў, забарона кашляць падчас набажэнства і забарона ўжываць садавіну раней Святога Спаса, захаванне асвечаных прадуктаў у царкве і інш. Галоўнымі заганамі праваслаўнага і ўніяцкага святарства ён лічыў коснаязыкасць, невуцтва, карыстальніцтва патронаў царквы, іерархаў і ніжэйшага святарства, малую колькасць богаслужэбных кніг і недастатковую распрацаванасць царкоўнага чыну (парадку набажэнстваў падчас святаў і таінстваў) і малітваў на розныя выпадкі, невялікае пашырэнне пропаведзяў, адсутнасць школ у многіх мясцінах. З-за адсутнасці ведаў прыходскія святары не маглі растлумачыць значэнне тых ці іншых таінстваў ці абрадаў.

Палеміст лічыў, што ўніяты заслугоўваюць большай вымовы, чым праваслаўныя, таму што адзінства ўніятаў з каталіцтвам вонкавае, на самой справы яны “схізматыкі і не жадаюць выпраўляць хібы і забабоны праваслаўных згодна з дагматамі святога Апостальскага Седалішча” (Рыма) яны заслугоўваюць большай вымовы, чым праваслаўныя [2, с. 27].

У канцы свайго твора Саковіч заклікаў праваслаўных пераадолець супярэчнасці паміж канфесіямі, якіх значна менш, чым агульных рыс у набажэнствах і таінствах, трыманні пастоў і шанаванні святых і рэліквій і далучыцца да адзінства з касцёлам. Толькі два істотныя разыходжанні: дагмат пра зыходжанне Святога Духа ад Айца і Сына і вяршэнства папы рымскага патрабуюць вырашэння [1, с. 114–119].

С. Голубеў адзначаў, што з’едлівая крытыка Саковіча ў пэўнай ступені мела рацыянальнае зерне і “некаторы матэрыял для палемікі існаваў”, згаджаўся з тым, што праваслаўная царква ў Рэчы Паспалітай у першай палове XVII ст. знаходзілася ў заняпадзе, але прычыны такога стану даследчык традыцыйна для расійскай гістарыяграфіі XIX ст. бачыў у выніках дыскрымінацыйнай дзяржаўнай палітыкі ў дачыненні да праваслаўных [2, с. 27]. Значнымі заганамі рэлігійнага жыцця вернікаў грэчаскага абраду на той час былі адсутнасць аднастайнасці набажэнстваў і абрадаў, іх тлумачэнняў у царкоўных кнігах, пасвячэнне нявартых асоб у духоўны сан, што выклікала свавольства і невуцтва святарства. Аднак Голубеў лічыў, што Саковіч не бачыў розніцы паміж уніятамі і праваслаўнымі, адзінкавыя выпадкі і недахопы пашыраў на ўсё духавенства [2, с. 34]

Літаратура

1. Epanoptōsis abo perspectiwa, y obiasnienie błędow, herezyey, y zabobonow, w Grekoruskiej Cerkwi Disunitskiej tak w Artykułach Wiary, iako w Administrowaniu Sakramentów, y w inszych Obrzędach y Ceremoniach znajdujących się. Zebrana y napisana przez Wiel. X. Kassiana Sakowicza. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.wbc.poznan.pl/>. – Дата доступа: 09.03.2020.

2. Голубев, С. Предисловие. Лифос.../ С. Голубев // Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1893. – Ч. 1. Т. 9. – С. 1–147.

3. Лифос, полемическое произведение, вышедшее из Киево-печерской типографии в 1644 г. // Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1893. – Ч. 1. Т. 9. – 599 с.

УДК 2

**«ВИТЕБСКОЕ ДЕЛО» СЕРГЕЯ ПЕТРОВА:
ИСТОРИЯ ПЕРЕХОДА ОДНОГО КРЕСТЬЯНИНА ИЗ ПРАВОСЛАВИЯ
В АДВЕНТИЗМ, ДОШЕДШАЯ ДО ЕГО ВЫСОКОПРЕВОСХОДИТЕЛЬНОСТИ
ГУБЕРНАТОРА АРЦИМОВИЧА М. В.**

Богданенков Александр Сергеевич,
РПО «Конференция Церквей Христиан Адвентистов Седьмого Дня
в Республике Беларусь» (г. Борисов, Беларусь),

Габрусевич Олег Владимирович,
Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

Рассматриваются два архивных документа из фондов РГИА, в одном из которых представлено обвинение, касающееся перехода крестьянина Витебской губернии Сергея Петрова из православия в адвентизм, в другом – оправдательная резолюция, опровергающая выдвинутые обвинения и характеризующая их как ложные и не соответствующие действительности.

Истории известны множество случаев умышленного искажения фактов, продиктованных зачастую личными религиозно-политическими и социально-экономическими интересами, выгодами или предпочтениями. Так, к примеру, в первой половине XX века историки кембриджской школы в своём монументальном труде «Кембриджская история древнего мира» приходят к выводу, что «Бехистунская надпись» является инструментом пропаганды Дария I, и перед ней стоит цель обосновать и утвердить право нового монарха на ахеменидский престол, а не обнародовать факты перипетий внутренней политики персов [2, с. 74–75]. Даже в современный просвещённый век информации и научно-технического прогресса человеку всё также сложно ориентироваться среди противоречивого многоголосья полемизирующих друг с другом версий и мнений, отличать факты от фэйков, ложь от правды и пропаганду от информирования. В погоне за правдой, в стремлении установить факты и приблизиться к объективности, исследователю необходимо, во-первых, обращаться ко всем доступным ему источникам информации и, во-вторых, стараться детально и всесторонне рассматривать их.

На протяжении долгого времени в Русском царстве, а затем и в Российской империи религиозные диссиденты подвергались притеснению. Несмотря на то, что уже при Василии III в Москве появились первые лютеране, а в городе образовался целый район для иностранцев – Немецкая слобода, отношение к ним зачастую было недоброжелательным. При Алексее Михайловиче Романове, прозванным «Тишайшем», в 1649 г. было обнародовано Соборное Уложение,

в котором предусматривалась смертная казнь за соращение православных христиан в инославие. И только 17 апреля 1905 г. российским императором Николаем II, был издан Указ «Об укреплении начал веротерпимости», благодаря которому многие диссидентские религиозные движения получили свободу вероисповедания. Среди них оказалась и Церковь адвентистов седьмого дня, зародившаяся в России в 80-е годы XIX столетия. На территории современной Беларуси адвентисты упоминаются, начиная с 1902 г., после того как в г. Минске состоялось первое водное крещение [1]. В соответствии с новым Указом Николая II православным христианам не запрещался переход из православия в инославную веру, однако необходимым условием для такого перехода было личное заверение губернатора.

От общего исторического контекста обратимся к одному частному случаю, имевшему место в первой половине 20-ых годов XIX столетия, к истории перехода из православия в адвентизм гражданина Сергея Петрова, проживавшего на тот момент в г. Витебске. Данный случай стал известен благодаря двум документам, найденным в Российском государственном историческом архиве Санкт-Петербурга, первый датируется 1914 г., второй – 1915 г.

В связи с тем, что окончательное слово по вопросу перехода из православия в инославие принадлежало губернатору, уместно будет сказать несколько слов о семье и личности тогдашнего Витебского губернатора Михаила Викторовича Арцимовича. М. В. Арцимович был женат на Екатерине Васильевне, урождённой Горяиновой. У них было две дочери и четверо сыновей. Арцимовичи дружили с семьёй известного классика мировой литературы Льва Николаевича Толстого. На то было много причин, как субъективных, так и объективных. Во-первых, мать Михаила Викторовича – Анна Михайловна Жемчужникова – была родной сестрой братьям Жемчужниковым, которые вместе с Алексеем Константиновичем Толстым, троюродным братом Льва Николаевича, создали гениальный образ Козьмы Пруtkова, из чего следует, что любовь к высокому искусству и, в особенности, к литературе развивалась у Михаила Викторовича с ранних лет. Во-вторых, Михаил Викторович приходился Льву Николаевичу хоть и не близким, но всё же родственником. Заметим, что Жемчужниковы были А. К. Толстому двоюродными. В-третьих, Михаил Викторович Арцимович с 02.12.1905 по 07.07.1907 являлся Тульским губернатором, в ведомстве которого находилась известная на весь мир Ясная Поляна, родовое имение графа Л. Н. Толстого, основателя, идеолога и вдохновителя толстовства (забудем на время о Черткове), чей разрыв с православной церковью окончательно обозначился к началу XX века. В-четвёртых, один из сыновей Льва Николаевича – Андрей Львович, состоял чиновником особых поручений при Тульском губернаторе.

Самый «непутёвый» из сыновей Толстого, Андрей, стал для Михаила Викторовича «змеёй пригретой на груди». Не вдаваясь в подробности, скажем лишь, что Екатерина Васильевна, супруга Арцимовича, в 1907 г., вопреки многочисленным уговорам, оставив мужа и шестерых детей, вышла замуж за Андрея Львовича. Реакция Михаила Викторовича поражает. Разбитый и надломленный супруг в своём письме к Л. Н. Толстому, выражает озабоченность и беспокойство относительно бросившей его жены. Он спрашивает не знает ли Лев Николаевич адреса, по которому можно было бы послать супруге необходимые ей докумен-

ты и деньги [5, с. 142]. Даже после смерти Андрея Львовича в 1916 г., он всё ещё будет пытаться вернуть свою уже бывшую жену. В 1911 г. после семейных коллизий Арцимович был назначен губернатором в Витебск, куда и переехал вскоре после своего назначения вместе с шестью детьми.

В ноябре 1913 года Витебским губернатором в Ведомство Православного Исповедания было направлено письмо, в котором сообщалось о намерении крестьянина Сергея Петрова принять адвентистское вероучение. Письмо повлекло за собой разбирательство. Православный епархиальный миссионер и приходской священник усмотрели в намерении С. Петрова не религиозные убеждения, основанные на сознательном решении, а корыстный и меркантильный интерес. Вот как об этом говорится в документе от 18 февраля 1914 года: «...выяснено, что проситель Петров оставляет православие не по твердому убеждению в правоте и истине своего нового вероучения, а исключительно в виду материальных выгод от такого его перехода в сектантское вероучение, так как уже теперь неизвестными лицами (очевидно, главарями секты) Петрову «подарены брюки и пиджак» и обещано, тотчас же после перехода его в адвентистское вероучение, выдать деньгами 1700 р. Сообщая о сем и принимая во внимание, что, как убеждают обстоятельства сего дела, в городе Витебске появились распространители адвентизма, которые усердно принялись за тайную (пока) пропаганду среди православных жителей, с целью увлечь в свое вероучение, причем главари секты не стесняются в расходах. Епископ Владимир просит меня войти с Вашим Высокопревосходительством в сношение о принятии общих мер к недопущению пропаганды сектантов среди православного населения...» [3].

Интересна реакция главы Витебской губернии. Из решения Арцимовича М. В. видно, что для разрешения возникшего вопроса, губернатор руководствовался рассудительностью, порядочностью и честностью, а не предвзятым отношением к сектантству. Процитируем обозначенный документ: «Витебский Губернатор. 16 сентября 1915 года № 24111. В Департамент Духовных Дел Иностранных Исповеданий МВД – Секретно. Сообщаю Департаменту Духовных Дел, что, как выяснилось произведенным чинами Витебской Городской Полиции дознанием, крестьянин Сергей Петров, по собственному убеждению, пожелал следовать учению Библии и Евангелия, стал праздновать субботу и возбудил ходатайство о разрешении перейти из православия в секту адвентистов. Будучи по ремеслу точильщиком ножей, Петрову приходилось встречаться с последователями сектантских учений и вступать с ними в беседы. Между прочим, он несколько раз посещал квартиру жены машиниста Риго-Орловской железной дороги Анны Гельних, где слушал чтение «Слова Божия» и проповеди командированного в город Витебск Рижским отделением Международного Трактатного Общества, крестьянина Антона Эглита; проповеди эти из православных, за исключением Петрова, никто не посещал и в адвентизм никто не переходил. Петрову и его сыну Гельних подарила поношенные пальто и костюм, исключительно вследствие бедности их, а не в виде поощрения за переход из православия в сектантство. Денег 1700 рублей за означенный переход Петрову никто не обещал и сделанное им Епархиальному миссионеру по этому поводу заявление, является вымышленным. В настоящее время секты адвентистов в г. Витебске не существует и Петров из Витебска выбыл неизвестно куда» [4].

Таким образом, в истории связанной с переходом Сергея Петрова из православия в инославию, перед нами предстают два типа людей. С одной стороны, мы видим представителей идеологически ангажированного священства, пекущихся о вере прихожан своей епархии и готовых во имя защиты святых убеждений пойти на фальсификацию фактов. С другой стороны, перед нами предстаёт высокопоставленный чиновник, который, невзирая на личные семейные трудности, на политический кризис, связанный с участием России в Первой мировой войне, а также на преобладающие в обществе безразличность и недружелюбие к разного рода инаковости, в частности к западническому сектантству, ведёт себя в высшей степени достойно, выполняя свои обязанности честно, по совести и по правде.

Литература

1. Габрусевич, О.В. Возникновение адвентизма на территории Беларуси / О.В. Габрусевич // Религия и общество – 11: сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2017. – С. 104–106.
2. Кембриджская история древнего мира. Том IV: Персия, Греция и Западное Средиземноморье ок. 525 – 479 гг. до н. э. / под ред. Дж. Бордмэна [и др.]; пер. с англ., подготовка текста, заметка и примечания А. В. Зайкова. – М.: Ладомир, 2011. – 1112 с.
3. Российский государственный исторический архив (РГИА). – Ф. 821, Оп. 133, Д. 209, лл. 125а – 125 об.
4. РГИА, Ф. 821, Оп. 133, Д. 209, лл. 131а – 132.
5. Толстой, Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956. – Т. 77. – 339 с.

УДК 94(476) «1914»

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА И ЦЕРКОВНЫХ УЧРЕЖДЕНИЙ МОГИЛЕВСКОЙ ЕПАРХИИ ПО ОКАЗАНИЮ ПОМОЩИ РОССИЙСКОЙ АРМИИ В 1914 г.

Василенко Василий Викторович,

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

Рассматривается деятельность православного духовенства и религиозных учреждений Могилёвской епархии по организации помощи российской армии, а также семьям лиц, призванных в войска в 1914 году.

19 июля 1914 г. Российская империя вступила в Первую мировую войну. Российское общество стало оказывать помощь российской армии. Различные общества, благотворительные организации начали создавать медицинские учреждения для приёма больных и раненых военных. Повсеместно проводились сборы денежных средств, белья и одежды для армии. Русская православная церковь тоже стала оказывать помощь военным.

В Могилевской губернии духовенство и религиозные учреждения приняли самое деятельное участие в организации помощи солдатам и офицерам. Епархиальным ведомством был устроен лазарет для приёма больных и раненых военных. Инициатором создания епархиального лазарета был епископ Могилёвский и Мстиславский Константин. Для его устройства было предоставлено двух-

этажное здание, которое находилось в районе Костернянского спуска. 17 августа 1914 г. лазарет был торжественно освящён епископом Гомельским Варлаамом [1, л. 43]. Средства для оборудования лазарета пожертвовали обители Могилевской епархии: Архиерейский дом – 1000 р., Братский монастырь – 1000 р., Бельничский монастырь – 1000 р., Оршанский мужской – 500 р., Охорский – 500 р., Неклюдовский – 400 р., Пустынский – 20 р., Тупичевский – 200 р., Буйничский – 120 р., Чонский – 100 р., Барколабовский – 80 р., Оршанский женский – 60 р., Мазоловский – 20 р. Всего было собрано 6000 р. [2, с. 497].

Медицинское учреждение было рассчитано на 25 койко-мест, 5 из которых были оборудованы в Макарьевском женском монастыре в Гомельском уезде. Делами лазарета управлял, созданный под председательством епископа Константина, комитет, в который вошли: настоятель Бельничского монастыря архимандрит Николай, ректор Могилевской духовной семинарии протоиерей Николай Зефирюк, член Могилевской духовной консистории о. Тихон Козловский, эконоом Архиерейского дома иеромонах Иаков, А.В. Булычева, Е.В. Забудская, городской голова И.А. Семковский, А.С. Семковская, губернский инженер М.Я. Мироненко, М.А. Мироненко, начальница женского училища духовного ведомства Е.И. Моргулец, начальница частной женской гимназии О.Н. Коссович, А.Е. Мигай, О.А. Кадыгробова, Н.К. Литвинский [3, с. 458–459]. Главврачом лазарета была назначена врач женского училища и Мариинской женской гимназии Л.П. Образцова-Соловьёва. Низший медицинский персонал состоял из одной сестры милосердия и семи монахинь из монастырей Могилевской епархии, исполняющих обязанности сестер милосердия [1, л. 43–об. 43].

С фронта постоянно прибывали в Могилев больные и раненые военные и всё больше человек нуждалось в медицинской помощи. Поэтому в лазарете число коек увеличивали. 15 октября 1914 г. оборудовали 10 новых койко-мест. 1 ноября 1914 г. было добавлено ещё 10, но они за недостаточностью места были размещены в главном здании нижнего этажа больницы Могилёвского женского училища духовного ведомства [1, л. 43].

Медучреждение осуществляло свою деятельность исключительно на добровольные пожертвования. По 1 января 1915 г. на его нужды было пожертвовано 11.394 р. 61 к. Деньги поступили от священнослужителей, монастырей епархии, монашествующих лиц и лиц белого духовенства, учебных заведений, других лиц и учреждений. Кроме этого, денежные средства поступали из отчислений от жалования служащих по ведомству православного вероисповедания Могилёвской епархии. С начала работы лазарета и до 1 января 1915 г. на его оборудование, приобретение необходимых инструментов, заготовку постельного и носильного белья было израсходовано 1297 р., 87 к., на перевязочные средства и медикаменты – 478 р. 28 коп., содержание здания лазарета, кроме продовольствия – 460 р., 72 к., продовольствие для раненых и сестёр милосердия – 1327 р., 71 к., на отправку раненых из лазарета и подарки им – 113 р. 7 к., на типографские и почтовые расходы – 44 р., 83 к., приобретение и заготовку тёплого белья для отправки в действующую армию – 1904 р. 74 к. Всего потрачено было 5627 р. 23 к. [1, л. 43 об. – 44].

Лечившиеся в лазарете больные и раненые были набожные люди. Для удовлетворения их религиозных потребностей в лазарете накануне воскресных и

праздничных дней иеромонахом Архиерейской Крестовой церкви совершались всенощные бдения, а в воскресные и праздничные дни – обедни и молебны. С начала работы лазарета и до 1 января 1915 г. на излечение в медицинском учреждении находились 97 нижних чинов [1, л. 44 об.].

Таким образом лазарет был организован и оборудован в кратчайшие сроки и содержался на средства духовенства и религиозных учреждений епархии. Все нуждающиеся в лечение военные получали там медицинскую помощь.

На нужды военного времени откликнулись монастыри Могилёвской епархии. Помощь оказывалась различная. Могилёво-Братский Богоявленский мужской монастырь пожертвовал на нужды военного времени 1000 р. Бельничский Рождество-Богородицкий монастырь собрал в храме для Красного Креста 118 р. 60 к. пожертвований, выделил на изготовления вещей для солдат 1000 аршин холста и полотенец 100 штук на сумму 120 р. На подарки военным Гурьевского и Сенненского полков было пожертвовано 35 р. Братией монастыря и послушниками пожертвовано для Могилёвского епархиального лазарета 165 р., а в пользу местного управления Российского общества Красного Креста 188 р. 53 к. Пустынский Успенский мужской монастырь пожертвовал из своих средств для епархиального лазарета 20 р., 100 аршин холста и 6 фунтов овечьей шерсти для пошива вещей для больных и раненых военных. Охорский Преображенский мужской монастырь пожертвовал для епархиального лазарета 500 р. [1, л. 45 об. – 47].

Помощь оказывалась во время мобилизации запасных в войска. Например, Оршанский Покровский мужской монастырь предоставил помещение для 250 запасных, которых призывали в войска. Им было выдано в монастыре 5 пудов хлеба, а для лошадей 50 пудов сена. В Орше были расквартированы запасные части армии. Для них братией монастыря было испечено 200 пудов хлеба. Для Оршанского лазарета было пожертвовано 20 пудов овощей, 2 пуда 10 фунтов свежей говядины. Для Могилёвского епархиального лазарета было пожертвовано 500 р. [1, л. 46 об.].

В помощи нуждались семьи лиц, призванных в войска. Монастырями оказывалась помощь таким семьям. Неклюдовская мужская общежительная пустынь пожертвовала для семей 40 саженой дров, 50 пудов сена, на ремонт изб 33 бревна, 1000 штук кирпича, выдала наличными 5 р. Для Сенненского отдела комитета Красного Креста было пожертвовано 44 р. 60 к., а для содержания лазарета епархиального ведомства пожертвовано 400 р. [1, л. 46 об. – 47].

Женские монастыри оказывали тоже посильную помощь армии. Сёстрами монастырей изготавливались бельё и одежда, кисеты для солдат и офицеров, как например в Оршанском Успенском женском монастыре, где было пошито более 500 штук, а в Буйничском Свято-Духовом монастыре – более 1500 штук вещей и бельё для армии. Для Могилёвского епархиального лазарета было собрано 120 р. и отправлены сельскохозяйственные продукты. Чонский женский монастырь пожертвовал в пользу лазаретов в Гомеле и семейств, призванных на войну и военных, 276 аршин холста, более 1500 штук разного рода белья и одежды, изготовленных из материалов монастыря и Гомельского лазарета. Для детского приюта, устроенного Гомельским дамским кружком было пошито 12 одеял. В Гомельский лазарет было командировано 10 сестёр монастыря в качестве

кастелянш и сиделок. Для военных лазаретов было пожертвовано несколько ведер молока, 1 пуд коровьего масла и две коровы. На содержание Могилёвского лазарета епархиального ведомства было собрано 100 рублей. Мстиславский Тупичевский монастырь пожертвовал в епархиальный лазарет 278 штук белья и одежды, изготовленных сестрами-монахинями из материалов монастыря. Монастырь принял на иждивение девочку, мать которой умерла, а отец служил в армии и дал приют одному воину-инвалиду. Одна монахиня была командирована в Двинский военный госпиталь, а три в – Могилёвский епархиальный лазарет. В 1914 г. монастырём было предоставлено помещение на 800 лошадей армии для постоя. На нужды Могилёвского епархиального лазарета было пожертвовано монастырём 200 рублей. Мазоловский женский монастырь пожертвовал через Архиерейский дом 84 штуки разного рода белья и вещей, изготовленных из материалов монастыря. Наличными деньгами на содержание Могилёвского епархиального лазарета было пожертвовано 20 рублей. Барколабовский женский монастырь отвёл помещение под лазарет и командировал для ухода за больными и ранеными и производством различных работ 14 сестёр. Сёстрами монастыря было изготовлено 24 пары белья для Могилёвского епархиального лазарета и пожертвовано 80 рублей и 50 аршин холста [1, л. 47–48 об.].

Таким образом, в Могилёвской губернии православное духовенство и религиозные учреждения в 1914 г. активно участвовали с организации помощи русской армии. Они создали лазарет для приёма больных и раненых военных, собирали денежные средства для нужд армии, в монастырях был налажен пошив белья и одежды для солдат и офицеров.

Литература

1. Отчёт о состоянии Могилёвской епархии (1914 год) // Российский государственный исторический архив. – Фонд 796. – Оп. 442. – Д. 2649.
2. Летопись епархиальной жизни // Могилёвские епархиальные ведомости. – 1914. – 1 сентября. – С. 489–498.
3. М. Открытие лазарета епархиального ведомства для раненых воинов в г. Могилёве / М. // Могилёвские епархиальные ведомости. – 1914. – 15 августа. – С. 458–460.

УДК 94 (47) + 2-3

ОТНОШЕНИЕ К РЕЛИГИИ ГЕНЕРАЛА А. А. БРУСИЛОВА

Воробьев Александр Александрович, Выборный Виталий Дмитриевич,
Могилевский институт МВД Республики Беларусь (г. Могилев, Беларусь)

Публикация посвящена религиозным взглядам известного русского полководца Первой мировой войны – генерала Алексея Алексеевича Брусилова. Авторы, на основе приведенных фактов пришли к выводу, что А.А.Брусилов являлся человеком православного вероисповедания и, судя по всему, остался им до смерти, несмотря на то, что перешел на военную службу к большевикам.

Генерала Алексея Алексеевича Брусилова наверняка знают многие люди, деятельность которых не связана с историей. В российской и мировой истории он известен как автор военной операции русской армии периода Первой мировой войны, получившей название Луцкого или Брусиловского прорыва. И если

о боевой деятельности генерала известно достаточно много, то вопрос о его отношении к религии не был ранее освещен. Восполнить данный пробел в деятельности этого выдающегося человека и призвана данная публикация, которая основывается на мемуарах самого А.А.Брусилова под названием «Мои воспоминания». Родился Алексей Алексеевич в 1853 году в семье военного в Тифлисе (нынешнем Тбилиси). В 1859 году А.А.Брусиллов полностью осиротел, так как на протяжении этого года сперва умер от воспаления легких его отец (генерал-лейтенант русской армии), а потом от чахотки (туберкулеза) и мать. Трех детей, самого А.А.Брусилова, который был старшим и его двух братьев (четырёхлетнего Бориса и двухлетнего Льва) усыновила тетка, Генриетта Антоновна фон Гагемейстер. Она и ее муж, Карл Максимович, по словам самого Алексея Алексеевича, в полном смысле этого слова заменили трем братьям отца и мать [1, с. 17]. Братья получили хорошее образование, их обучали иностранные гувернантки и гувернеры, сам Алексей в совершенстве знал французский и немецкий языки, учил он и английский, но затем, ввиду отсутствия практики, забыл его. До четырнадцати лет Алексей Алексеевич жил в Кутаиси, а потом поступил в Пажеский корпус, куда кандидатом его определил еще при жизни отец [1, с. 17]. Так А.А.Брусиллов, как и его отец, стал военным. Поскольку Грузия была христианско-православной страной, а его родители русскими, то, естественно, Алексей Алексеевич, как и его братья, да и тетя и дядя, заменившие им отца и мать, придерживались православного вероисповедания. В 1884 году А.А.Брусиллов женился на племяннице своего усыновителя, Карла Максимовича Гагемейстера, Анне Николаевне фон Гагемейстер. Брак этот был, по словам самого Брусилова, был устроен согласно желанию его дяди, ввиду общих семейных интересов. Несмотря на это, Брусиллов, по его словам, любил свою жену горячо, был с ней очень счастлив и единственным минусом своей семейной жизни считал постоянные болезни и недомогания своей слабой здоровьем жены. У них было несколько мертворожденных детей и только в 1887 году родился сын Алексей, единственный оставшийся в живых [1, с. 40–41]. Жена будущего генерала происходила из лютеранской семьи немцев Эстляндской губернии (нынешней Эстонии), недалеко от Ревеля (современного Таллинна). А.А.Брусиллов характеризовал свои отношения с родственниками жены, как очень хорошие, но, с его слов, по чисто русским, православным убеждениям и верованиям он несколько расходился с ними [1, с. 41]. Основанием для этих расхождений было то, что его жена приняла православие, несмотря на противодействие ее теток, очень недовольных тем, что она переменяла религию [1, с. 41]. Жена Брусилова умерла в 1908 году и в 1910 году он женился вторично, уже на православной по вероисповеданию, уроженке Одессы Желиховской Надежде Владимировне [1, с. 49]. Вторая жена Брусилова очень много занималась благотворительной деятельностью. Так, в городе Зебрж Люблинской губернии она организовала школу для русских детей, куда потом вместе с ними ходили польские и еврейские дети [1, с. 51]. Этот факт наглядно говорил о том, что, несмотря на православное вероисповедание, и сам Брусиллов и его жена вполне терпимо относились и к людям, исповедовавшим другие религии (в нашем случае – католицизм и иудаизм). В начале Первой мировой войны генерал Брусиллов, после вступления русских войск в Львов приказал арестовать униатского митрополита графа Шептицкого, как выразился

Алексей Алексеевич, явного врага России. Арест произошел из-за нежелания Шептицкого прекращать антирусскую пропаганду, несмотря на данное им Брусилову честное слово, что он не будет ее вести [1, с. 100]. Вместе с тем, генерал отмечал, что не только в Восточной Галиции, где большинство населения составляли русины, расположенные к русским с давних пор, но и в Западной, где все население было чисто польским, не только крестьяне, но и католическое духовенство относились хорошо к русским и во многих случаях им помогали всем, чем могли. Это было обусловлено тем, что поляки надеялись, что при помощи русских опять воскреснет самостоятельная Польша, к которой будет присоединена и Западная Галиция. За время пребывания генерала в Западной Галиции ему, по его же словам, было легко жить с поляками и они очень старательно, без отказов, выполняли его требования. Железные дороги, телеграфные и телефонные линии ни разу не разрушались, нападения даже на одиночных безоружных русских солдат ни разу не имели места. Сам генерал, в свою очередь, всеми силами старался выказывать полякам любезность, что позволило ему думать о том, что поляки были более довольны русскими, чем австрийцами [1, с. 136]. Относительно еврейского населения, весьма многочисленного в обеих половинах Галиции, то оно, имевшее очень большое влияние при австрийцах, отнеслось, по мнению Брусилова, весьма настороженно к русским. Впрочем, когда им было разрешено молиться сколько и как угодно, то это привело евреев в восторг и в дальнейшем они вели себя смиренно и тихо [1, с. 136–137]. Даже в тяжелых условиях Первой мировой войны на фронте отмечали религиозные праздники, что и было отмечено в воспоминаниях генерала А.А. Брусилова. Так, по воспоминаниям Брусилова, во время молебна по случаю праздника крещения в 1916 году над собором, где шел молебен, пролетели два вражеских самолета, которые сбросили несколько бомб. Генерал с гордостью посмотрел на присутствовавших на молебне и заметил, что почти все, включая сестер милосердия, вели себя спокойно. Однако главный священник не мог продолжать службу от испуга и едва держался на ногах. Спасли положение второй священник, дьякон и хор певчих, прикрывшие этот позор от присутствующих на молебне. После этого Брусилов вызвал к себе перетрусившего священнослужителя, пробрал его и пристыдил изрядно, обещая выслать его вон, если он не умеет держать себя достойно своему сану [1, с. 193]. Во время войны императрица вручила ему образок святого Николая-чудотворца. Вскоре эмалевое изображение лика святого стерлось настолько, что от него осталась только одна серебряная пластинка. По словам генерала, суеверные люди были поражены, но нашлись и такие, которые увидели в этом нежелание святого участвовать в том лицемерном благословении, которое устроила с этим образком императрица, по неизвестным причинам невзлюбившая А.А. Брусилова [1, с. 218–219]. На основании изложенного фактического материала можно сделать следующие выводы: 1. генерал Брусилов был верующим православного вероисповедания; 2. он вполне терпимо относился к людям других религиозных конфессий (католикам и иудеям, лютеранам и другим); 3. эта религиозная веротерпимость помогала Брусилову во время Первой мировой войны налаживать хорошие отношения с местным населением Галиции, которая до войны входила в состав Австро-Венгрии; 4. генерал Брусилов остался верующим человеком до самой смерти в 1926 году, несмотря на то, что

он перешел на службу к большевикам, впрочем, в первой половине 20-х годов большевики были еще довольно терпимыми по отношению к многочисленным религиозным конфессиям, существовавшим в то время.

Литература

1. Брусилов, А.А. Мои воспоминания / А.А. Брусилов. – М.: Воен. изд.-во Мин. обороны СССР, 1963. – 288 с.

УДК 254

СУДЬБЫ ОМСКОГО ДУХОВЕНСТВА: ПРОТОИЕРЕЙ ПОЛИКАРП ЧЕРНЯВСКИЙ

Воробьева Наталия Владимировна,

Омская духовная семинария Омской епархии Русской Православной Церкви
(г. Омск, Россия)

В статье рассматривается судьба протоиерея Поликарпа Григорьевича Чернявского, осужденного в 1950 г. по ст. 58 ч. УК РСФСР «Пропаганда или агитация, содержащие призыв к свержению, подрыву или ослаблению Советской власти или к совершению отдельных контрреволюционных преступлений» и реабилитированного в 1989 г. На основании данных, обнаруженных в архиве Омского епархиального управления восстановлена его биография после возвращения из исправительно-трудового лагеря Чистюньлага.

История Омской епархии, репрессированное духовенство, протоиерей Поликарп Григорьевич Чернявский.

В 1992 г. в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете была создана и до сих пор пополняется электронная база данных «Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX в.». В 2020 году Омская епархия отмечает юбилей – 125-летия основания, соответственно изучение епархиальной истории в лицах, в контексте микроистории становится как никогда актуальным, тем более, что микроисторический подход позволяет закрыть лакуны в историческом знании.

Изучая епархиальную историю в советский период мы обнаружили в БД ПСТГУ следующую информацию: «Чернявский Поликарп Григорьевич. Год рождения 1885. Место рождения Сталинская о., Павловский р., с. Петровское. Служение: Омск, Крестовоздвиженская церковь: священник; Должность настоятель; Год окончания 1950; День окончания 11; Месяц окончания 1. Аресты: Омск; Год ареста 1950; День ареста 11; Месяц ареста 1. Осуждения: Особое Совещание при МГБ СССР 05/08/1950. Статья ст. 58–3, 58–10 ч. 2 УК РСФСР. Приговор 10 лет ИТЛ. Места заключения: Алтайлаг, Чистюньгское отделение; Год начала 1950. Дальнейшая судьба неизвестна. Реабилитация: Дата 22/06/1989. Кем реабилитирован Прокуратура Омской обл. По году репрессий 1950» [5; 4].

Нас заинтересовал вопрос о дальнейшей судьбе настоятеля Крестовоздвиженского собора г. Омска – одного из двух приходов, действовавших в г. Омске в 1944–1989 гг.

Родился Поликарп Григорьевич 8 ноября 1885 г. в семье священника Григория Иоанновича Чернявского (1862 г.р.) старшим из шестерых детей [6, с. 583].

С 1909 по 1911 гг. служил псаломщиком села Желтого Екатеринославской епархии. В 1911 г. был рукоположен во диаконы, а позже в иереи [3, л. 37].

С 1911 по 1917 г. священник села Подкряжного Екатеринославской губернии, с 1917 г. по 1931 г. священник с. Свободного Екатеринославской губернии.

С 1931 по 1934 г. священник г. Сухиничи Калужской области. С 1934 по 1937 г. настоятель кафедрального собора г. Актубинска. С 1939 по 1941 г. находился на гражданской службе.

В годы Великой отечественной войны вернулся в священнослужению на оккупированной немецкими войсками территории. С 1941 г. по 1942 г. настоятель молитвенного дома Николаевской церкви заводов Ильича Сталинской (Донецкой) области (до освобождения Донбаса от фашистских захватчиков). С 1942 по 1943 г. настоятель Георгиевского собора украинского города Каменец-Подольский. Еще до освобождения Каменец-Подольского в 1944 г. он уезжает в глубокий тыл. С 1943 по 1947 г. настоятель Вознесенского Кафедрального собора г. Семипалатинска.

В 1947 г. после восстановления Омской и Тюменской епархии при владыке Алексии (Пантелееве), протоиерей Поликарп Чернявский прибыл в Омск, где с 1947 по 1949 г. был поставлен настоятелем Крестовоздвиженского кафедрального собора г. Омска.

Далее, по сведениям, представленным в «Единой базе данных жертв репрессий в СССР» [4] он был осужден по статье 58 часть 10 УК РСФСР «Пропаганда или агитация, содержащие призыв к свержению, подрыву или ослаблению Советской власти или к совершению отдельных контрреволюционных преступлений».

В документах исторического архива Омского епархиального управления мы обнаружили сведения, позволяющие сделать вывод, что Поликарп Чернявский смог не только вернуться из исправительно-трудового лагеря Чистюньлаг, но и стать митрофорным протоиереем.

Чистюньлаг или Чистюньский инвалидный ИТЛ) являлся подразделением системы исправительно-трудовых учреждений ГУЛАГ, был организован 27 мая 1946 года на базе Чистюньского лагерного отделения Управления исправительно-трудовых лагерей и колоний (ЛО УИТЛК) УМВД по Алтайскому краю. С 19 ноября 1946 года переименован в Чистюньский инвалидный лагерь, с содержанием в нем «длительно нетрудоспособных з/к». 23 апреля 1951 года Чистюньлаг преобразовали в Чистюньское лагерное отделение (ЛО) УМВД по Алтайскому краю, к маю 1953 года после «Указа об амнистии» лагерь был расформирован.

Таким образом, пробыв в лагере 4 года и 7 месяцев П.Г. Чернявский был освобожден и вернулся в Омск.

На Святую Пасху 1956 г. временно управляющий Омской епархией епископ Венедикт (Пляскин) вызвал в Кафедральный Крестовоздвиженский собор протоиерея Поликарпа Чернявского для сослужения и вручения ему Патриаршей награды – митры в честь 45-летия беспорочного служения в священническом сане Русской Православной Церкви [1, л. 14]. К дню Святой Пасхи Христовой 1956 г. протоиерей Поликарп Чернявский был награжден митрой [2, л. 37]. Следовательно, будучи осужденным в 1950 г.

25 октября 1956 г. протоиерей Поликарп Чернявский вновь поставлен настоятелем в Крестовоздвиженский собор [2, л. 79].

В архивном деле «Переписка о пенсионных делах. 1961-1985 гг.» мы обнаружили следующие сведения: «С 25 октября 1956 г. по 18 декабря 1959 г. – настоятель Кафедрального собора г. Омска. В 1959 г. выбыл в Крымскую епархию. С 1 октября 1959 г. по 30 ноября 1959 г. прибыл обратно и вновь принял четвертым священником Никольской церкви г. Омска, откуда и вышел за штат. С 8 апреля 1960 по 30 мая 1961 г. в Крымской епархии. С 25 июля по 31 декабря 1961 г. – священник Крестовоздвиженского кафедрального собора в г. Омске. С 1 января 1962 г. за штат по старости» [3, л. 37-38 об.].

Таким образом, на основании изучения сведений из архива Омского епархиального управления нам удалось восстановить перипетии жизненного пути митрофорного протоиерея Поликарпа Григорьевича Чернявского.

Литература

1. Архив Омского епархиального управления (АОЕУ). Ф. 1. Оп. 2. Д. 1. «Дело о награждении духовенства с 1952 по 1958 год».
2. АОЕУ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 3. «Входящие документы. Дело личной переписки священнослужителей. (1955)».
3. АОЕУ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 29. «Переписка о пенсионных делах. 1961–1985 гг.».
4. Единая база данных жертв репрессий в СССР // Электронный ресурс. – Режим доступа: <https://bessmertnybarak.ru/books/person/827314/>. – Дата доступа: 29.02.2020.
5. Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX в. // Электронный ресурс. – Режим доступа: http://213.171.53.29/bin/db.exe/по_dbpath/docum/ans/ans/newmtr/?HYZ9EJxGHoXITYZCF2JMTdG6XbuLdS0hvu9VeeWd66yieuWecC0j66DUe8CisCmZceXb**. – Дата доступа: 29.02.2020.
6. Справочная книга Екатеринбургской епархии [за 1908 г.] / Изд. Екатеринбургской духовной консистории. – Екатеринбург, 1908. – 1103 с.

УДК281.9(091) “1913/1914”

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МИНСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО СВЯТО-НИКОЛАЕВСКОГО НАРОДНОГО БРАТСТВА ПО БОРЬБЕ С ПЬЯНСТВОМ НА СТРАНИЦАХ ГАЗЕТЫ «МИНСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ» (1913–1914 гг.)

Головач Елена Ивановна,

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

В статье рассматриваются различные формы деятельности Минского православного Свято-Николаевского братства, направленные на решение проблемы злоупотребления населением спиртных напитков. Отмечается, что наибольший вклад в организацию и осуществление запланированных мероприятий внес епископ Минский и Туровский Митрофан.

Минское православное Свято-Николаевское братство было открыто 1 января 1913 г. путем слияния двух ранее существовавших – Свято-Николаевского братства и братства во имя Животворящего Креста Господня [1, с. 324]. Это объединение стало возможным из-за сходства целей двух братств, стремившихся к процветанию православия и русской народности в пределах Минской епархии. Различие между братствами заключалось в средствах, при помощи которых они

стремились к достижению поставленных задач: Свято-Николаевское братство преследовало преимущественно религиозно-благотворительные цели, а братство во имя Животворящего Креста Господня – национально-политические [1, с. 324].

К началу марта 1913 г. был выработан Устав братства. Органами управления в нем являлись общие собрания и Центральный совет. В состав Центрального совета были избраны следующие лица: минский вице-губернатор Л.А. Гирс, супруга минского губернского предводителя дворянства А.И. Долгово-Сабурова, протоиерей И. Квачевский, инженер В.А. Корольков, чиновник К.С. Ярмолевич [1, с. 325–326]. Почетным покровителем братства являлся Преосвященный Митрофан, член ряда монархических организаций, фракции правых в Государственной думе третьего созыва, с 1902 г. ректор Могилевской духовной семинарии, с 1912 г. – епископ Минский и Туровский [2, с. 265].

Особое место в своей деятельности члены братства уделяли борьбе с чрезмерным употреблением населением спиртных напитков. На эту важную социальную проблему неоднократно пытался обратить внимание общественности епископ Митрофан, выступая с трибун представительных органов власти, со страниц книг и периодических изданий. Решение данной проблемы виделось епископом Минским и Туровским, прежде всего, через осуществление просветительской работы среди местного населения. Так, 1 ноября 1913 г. Совет братства предложил открыть библиотеку-читальню при юбилейном доме с целью проведения в ней чтений и беседований, распространения газет, книг и журналов. Для устройства библиотеки владыка передал свое личное собрание, включающее публицистические издания [3, с. 480]. В этом же году в издательстве братства вышла в свет книга «В борьбе за трезвость. Сборник слов и речей епископа Митрофана», получившая широкое распространение среди сельского населения, в том числе из-за весьма невысокой цены (50 коп.). Кроме того, крестьяне, принимавшие участие в съездах братства, получали данное издание бесплатно из рук автора [3, с. 481].

Для борьбы с пьянством по инициативе епископа Митрофана устраивались противоалкогольные чтения. На протяжении 1913 г. такие чтения проходили в Минске дважды (11 и 14 февраля) в помещении коммерческого училища. На них собиралось городское и иногороднее духовенство, некоторые земские и общественные деятели, а также крестьяне [4, с. 148; 5, с. 172]

При обсуждении данной проблемы на съездах братства был выработан перечень мероприятий, осуществление которых увеличило бы эффективность борьбы с пагубной привычкой в Минской епархии: 1) священнослужители и вообще борцы за трезвость должны продемонстрировать собственным примером трезвый образ жизни и абсолютное воздержание от употребления спиртных напитков; 2) духовенству рекомендовалось создавать общества трезвости, а также осуществлять сбор подписей от вступающих в него членов о неупотреблении спиртных напитков; 3) в устной и письменной формах распространять слово Божие о вреде пьянства; 4) еженедельно организовывать в школах беседы с детьми о негативном воздействии алкоголизма на организм человека; 5) внести в систему школьного обучения преподавание отдельной дисциплины о вреде

пьянства [6, с. 505]. Для борьбы с пьянством съезд признал желательным уделять в школьной программе больше внимания физическому воспитанию учащихся [6, с. 505].

22–24 октября 1913 г. с разрешения и благословения епископа Митрофана в Минске состоялся съезд членов братства и представителей его отделов для обсуждения наиболее важных вопросов. На повестку дня была вынесена проблема о борьбе с пьянством, для решения которой предлагалось открывать общества трезвости, осуществлять распространение соответствующей литературы, проводить праздники трезвости, вести борьбу с тайной продажей спиртных напитков [7, с. 424].

В тот период времени в законодательных учреждениях Российской империи как раз происходила разработка закона о борьбе с пьянством. В связи с этим на втором общем собрании членов братства, проходившем 6 декабря 1913 г., возникла идея о необходимости ознакомления широких слоев населения с сущностью разрабатываемых законопроектов. Выполнить это поручение попросили епископа Митрофана, который являлся председателем комиссии Государственной думы третьего созыва по борьбе с пьянством. В результате епископ Митрофан в своей речи не только ознакомил присутствующих с сущностью проблемы, указав на пагубность этого порока, но и представил сравнительную характеристику выносимых на обсуждение законопроектов [8, с. 456–457].

Таким образом, Минское православное Свято-Николаевское народное братство в 1913–1914 гг. сосредоточило свою деятельность на решении одной из острых социальных проблем – борьбе с пьянством. Для реализации этой задачи проводились религиозно-просветительные чтения, собеседования, лекции, открывались библиотеки и читальни, а также разрабатывались конкретные мероприятия, реализация которых, по мнению членов братства, могла способствовать устранению тяги местного населения к чрезмерному употреблению спиртных напитков.

Литература

1. Общее собрание членов Минского православного Св. Николаевского народного братства // Минские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1913. – 1 июня. – С. 323–327.
2. Головач, Е. И. Взгляды епископа Гомельского Митрофана на деятельность церковно-приходских школ / Е. И. Головач // Религия и общество – 3 : актуальные проблемы современного религиоведения : сб. науч. трудов, Могилев, 14 мая 2008 г. / редкол.: В. В. Старостенко (отв. ред.) [и др.]. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2008. – С. 264–267.
3. Отчет о деятельности Минского православного Св. Николаевского народного братства за 1913 г. // Минские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1914. – 15 нояб. – С. 477–481.
4. Противоалкогольное чтение // Минские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1913. – 15 фев. – С. 148.
5. Противоалкогольное чтение // Минские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1913. – 1 март. – С. 172–173.
6. Отчет о деятельности Минского православного Св. Николаевского народного Братства за 1913 г. // Минские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1914. – 1 дек. – С. 497–506.
7. Съезд членов Минского православного Свято-Николаевского народного братства // Минские епархиальные ведомости. Часть официальная. – 1913. – 1 окт. – С. 424–426.
8. Отчет о деятельности Минского православного Св. Николаевского народного братства за 1913 г. // Минские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1914. – 1 нояб. – С. 452–460.

СОЦИАЛЬНАЯ МОБИЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА БЕЛАРУСИ В 1861–1905 гг.

Карпович Наталья Валерьяновна,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

В статье рассматривается уровень социальной мобильности православного приходского духовенства на территории Беларуси во второй половине XIX – начале XX в. Показаны факторы, оказывающие влияние на межсословную и миграционную активность духовенства.

Уровень социальной мобильности православного духовенства зависел как от общероссийских постановлений в отношении представителей духовного сословия, так и от специфики реализации конфессиональной политики царского правительства на территории Беларуси.

Реализация церковных реформ 60–70-х гг. XIX в. была направлена на преобразование духовного сословия в свободную социальную группу, выполняющую пастырские и социальные функции. С этой целью была отменена наследственная передача церковноприходских должностей, установлены параметры духовного сословия. К лицам духовного звания причислялись священнослужители и церковнослужители, а их дети и лица, выполняющие вспомогательные церковные функции были исключены из сословия. Межсословная мобильность священнослужителей регулировалась преимущественно каноническим правом, которое предполагало снятие священного сана, а данная процедура подвергалась критике и осуждению, сопровождалась бумажной волокитой, поэтому всячески пресекалась.

Казалось, что отмена сословных ограничений позволит православному духовенству пополнить ряды других социальных групп. Но, результаты статистики ежегодных епархиальных отчетов дают возможность утверждать, что на территории Беларуси дети духовенства не спешили пойти служить в гражданское ведомство. Во-первых, гарантом стабильности служения священника было материальное обеспечение, которое значительно увеличивалось в рассматриваемый период. Во-вторых, еще были прочными семейные традиции передачи церковноприходских должностей детям. В-третьих, обучение в духовных заведениях было дешевле, чем в светских, а бедных, но способных студентов, обучала вся местная корпорация духовенства. Важно отметить, что сдерживающим фактором в этом направлении были правительственные постановления и распоряжения, которые препятствовали поступлению детей духовенства в светские заведения. Однако сравнительный анализ епархиальных отчетов, формулярных списков выпускников семинарий, приводят к выводу, что социальные изменения в обществе вначале XX в. не смогли больше сдерживать этот процесс. Выпускники-семинаристы получили возможность после 4-го класса поступать в светские учреждения. Одновременно с увеличением количества желающих получить высшее светское образование, усиливается тенденция отказа исполнять церковную службу. Так, если в 1894г. из 21 выпускника Минской духовной семинарии 11 изъявили желание служить в духовном ведомстве, то в 1902 г. из 36 только 11полнили духовное сословие [3, л.8-12 об.; 4, л.4-5].

В то же время в результате церковных реформ духовное сословие стало открытым для представителей других сословий, но наличие специального семинарского образования стало определяющим фактором при назначении на должность священника на территории Беларуси. Поручив духовенству ряд социальных функций, в том числе культурно-просветительскую, правительство не было заинтересовано в обновлении духовенства из числа представителей других сословий. Замкнутость приходского духовенства поддерживала закрытая словесная система образования. Массовый приток в ряды духовенства представителей из числа других сословий сдерживался введением для них в семинариях фиксированного количества мест, и, несмотря на то, что с 1885 г. разрешалось назначать на должность священника лиц без специального образования, местные архиереи предпочитали назначать образованных представителей духовенства. Однако, в начале XX в. статистические отчеты показывают наметившуюся обратную тенденцию, но она затронула лишь церковнослужителей, на должности которых стали назначать выходцев из податных сословий.

С целью укрепления позиций православного духовенства в белорусских губерниях Российской империи, особенно после событий восстания 1863–1864 гг., внедрялась практика назначения на церковные должности выходцев из других российских губерний. В среде кадрового состава духовенства белорусских губерний такие лица в основном были зафиксированы в Литовской епархии. Так, в Гродненской губернии, которая входила в состав Литовской епархии, из числа церковнослужителей они составляли – 5%, священнослужителей – 15,8% [2, с. 275].

Важно отметить, что фрагментарность статистических источников не позволяет проследить обратные миграционные потоки. В то время как, были отмечены случаи, когда прибывшие не из белорусских епархий по разным причинам отказывались от церковной службы и возвращались домой. Уже в начале XX в. миграция представителей духовного сословия активизировалась, но уже в пределах самих епархий. Так, среди местного духовенства губерний зафиксированы мигранты из других уездов губернии, но их численность не значительна по отношению к представителям из числа местных уроженцев. В рамках исследования было установлено, что уровень мобильности этой категории духовенства мог варьироваться, но зависел от влияния ряда объективных и субъективных факторов. Исключив юридические основания для реализации данного процесса, выяснилось, что в исследуемый период в законодательстве не осталось никаких возможностей для сохранения сословной замкнутости духовенства, сдерживающих его мобильность. Поэтому одним из определяющих факторов, активизирующих миграционные потоки, как минимум в пределах епархии, мог стать материальный. Но, анализ материалов архивных фондов консисторий показал, что стремительный рост прошений духовенства в получении вакантного места службы в более доходном приходе сдерживался введением епархиальной администрацией термина отработки на одном месте. Так, например, архиереем Литовской епархии Александр утвердил термин отработки в течении пяти лет. Кроме того, для тех, кто не успев отработать установленный срок, просился на новое место службы, его могли увеличить до 10 лет [1, с. 118] Безусловно, в отдельных случаях, таких как: семейные обстоятельства, повышение по службе, отбывание наказания в монастыре, конфликтные ситуации, а также выполнение духовенством социально-культурных функций и др., епархиаль-

ные архиереи могли пойти навстречу, разрешив служебные переходы. Но, согласно статистике, они были скорее ротационные – смена прихода на равноценный или из состоятельного прихода в менее доходный и были не часты, а назначение в более доходный приход из менее доходного было скорее исключением, чем нормой.

Таким образом, духовное сословие под влиянием экономических процессов в исследуемый период подверглось трансформации меньше всего. Несмотря на стремительное развитие гражданского общества, духовенство продолжало сохранять сословную замкнутость.

Литература

1. Извеков, Н.Д. Исторический очерк состояния Православной церкви в Литовской епархии за время с 1839-1889 гг. / Н.Д. Извеков. – М: Тип. А. И. Снегирёвой, 1899. – 522 с.
2. Иосиф. Гродненский православно-церковный календарь, или Современное состояние православной церкви в Гродненской губернии... / [Соч.] Иосифа еп. Брестского, второго викария Лит. епархии. – Гродна : тип. Губ. правл., 1893. – [2], IV, 326 с.
3. Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). – Ф. 136.– Оп.1. – Д. 36514.
4. НИАБ – Ф. 136.– Оп.1. – Д. 43297.

УДК 94+27

ХРЫСЦІЯНІЗАЦЫЯ ГЕРМАНСКІХ НАРОДАЎ

Клімуць Лада Яраславаўна,

Магілёўскі дзяржаўны ўніверсітэт імя А. А. Куляшова (г. Магілёў, Беларусь)

Працэс хрысціянізацыі германскіх народаў развіваўся пад уплывам геаграфічных і канкрэтных-гістарычных фактараў.

На характар хрысціянства сярод германскіх плямён Ранняга Сярэднявечча паўплывалі розныя фактары, у тым ліку і дахрысціянскае германскае мінулае. У прадстаўленым дакладзе хрысціянства германцаў вызначаецца з геаграфічнага, а не этнічнага пункту погляду. Размова пойдзе пра цэрквы і хрысціянскія абшчыны ў кантэксце варварскіх дзяржаў – пераемнікаў Рымскай імперыі і пра місіянерскую дзейнасць на новых землях.

Тым не менш у пачатковай хрысціянізацыі германцаў прысутнічае этнічны аспект. Так, першапачаткова готы прымалі арыянства, але апошні арыянскі правіцель у Іспаніі ў 589 г. прыняў каталіцызм. Тлумачыцца пераход готаў у арыянства тым, што самі рымскія імператары былі арыянамі. Доўгай папулярнасцю сярод готаў гэты напрамак абавязаны сваёй тэалогіі і арганізацыі, а таксама выкарыстанню народнай мовы. Хоць імперская царква прызнала арыянства ерэтычным, візіготы, астраготы, вандалы і ламбарды заставаліся вернымі ёй і нават, бывала, праследавалі сваіх каталіцкіх апанентаў. Поспех арыянства дэманструе патэнцыял царквы з этнічнага пункту гледжання. Аднак мадэль культуры, да якой імкнулася тады грамадства, была рымскай, а не германскай.

Пасля пераходу ў хрысціянства караля Хлодвіга арыянства на германскіх землях саступіла месца артадаксальнаму хрысціянству. Місіянеры дзейнічалі ў гарадах, дзе хрысціянства з'явілася яшчэ ў час Рымскай імперыі, і ў сельскай мясцовасці, якая была ў значнай ступені паганскай і дзе гала-рымскія культуры сплаўляліся з традыцыйнымі германскімі практыкамі [1, с. 108].

Уплыў гэтых дзеячаў царквы не быў аднолькавым. І царквы, якія з'яўляліся ў гэты час, мелі рэгіянальныя асаблівасці. Сімвалічным, хоць і не заўсёды рэальным, архетыпам быў Рым. У X ст. рэформы англасаксаў і Атона былі накіраваныя супраць разнастайнасці, яны грунтаваліся на ідэі аб тым, што рэлігійная еднасць – найважнейшая справа для дзяржавы. Аднак толькі з сярэдзіны XI ст. грэгарыянскія рэформы стварылі механізмы для ўвядзення адзінства, і ў XII ст. фарміруецца больш універсальная заходнееўрапейская клерыкальная культура.

Традыцыйна даказам прагрэсу хрысціянства сярод германскіх народаў з'яўляюцца хрышчэнні каралёў і заснаванні дзяццзій і манастыроў. Хоць заснаванне дзяццзій не азначае, што ўсё насельніцтва стала хрысціянамі, епіскапскія і манастырскія цэнтры сталі базай для падрыхтоўкі і падтрымкі місіянераў. Асаблівасцю кантынентальнай Еўропы ў адрозненне ад Англіі былі меншыя па паметрах гарадскія епіскапствы з-за іншай мадэлі ўлады і размяшчэння насельніцтва.

Аднак працэс замарудзіўся, дасягнуўшы Скандынавіі. Нягледзячы на дзейнасць місіянераў з Брэмена ў сярэдзіне IX ст., дзяццзій ў Даніі з'явіліся толькі ў 948 г. Аднак па-сапраўднаму дзейнічаць яны пачалі толькі пасля хрышчэння дацкага караля Харальда Сінязуба прыблізна ў 960-х гг. У Нарвегіі, як лічыцца, епіскапствы былі створаны з англійскай дапамогай каралём Олафам Тругвасанам на аснове існуючага адміністрацыйнага дзялення. У 1103–1104 гг. была створана мітраполія для паўночных краін у Лундзе (тады Данія).

Ці падзялялі гэтыя розныя народы агульны вопыт хрысціянізацыі? А можа, гэта былі розныя формы хрысціянства? Вызначэнне спецыфічна германскага хрысціянства сутыкаецца з метадалагічнымі праблемамі. Прыхільнікі існавання германскай формы хрысціянства лічаць, што хрысціянства было германізавана фактычна з дазволу місіянераў [2]. Безумоўна, абставіны ўплывалі на рэлігійныя справы. Хрысціянства ўжо перажыло буйныя трансфармацыі дзякуючы легалізацыі ў Рымскай імперыі, і да 600 г. у яго быў ужо значны вопыт прыстасавання да нехрысціянскага атачэння. А з-за адсутнасці крыніц мы не можам вызначыць, якія канкрэтныя аспекты германскіх грамадстваў папярэднічалі кантакту з хрысціянствам і ўяўлялі сабой нескранутае германскае мінулае. І на самую афіцыйную царкву ўплывалі як гістарычныя тэндэнцыі, так і паглынанне новых народаў з рознай культурай.

Місіянерская дзейнасць аказвае глыбокі ўплыў на самую сутнасць рэлігіі, у якую пераходзяць людзі, але вопыт хрысціянізацыі не быў аднолькавым для ўсіх германскіх народаў. Лічыцца, што па большай частцы хрысціянізацыя ў германскім свеце адбывалася зверху ўніз, калі спачатку каралі хрысціліся, а потым гэта рабіў іх народ. Зрэдку гэты працэс мог быць гвалтоўным, і нават вельмі. У масавых хрышчэннях сваю ролю адыгрывалі і міленіяльныя настроі. У такім кантэксце, хоць разуменне дактрыны магло быць слабым, а паводзіны – далёкімі ад маральнасці, місіянер мог суцяшацца тым, што тысячы ахрышчоных душ будуць мець шанец на выратаванне, калі прыйдзе канец свету. Аднак хрышчэнне не было простаай справай для чалавека, як мы бачым у вершах прыдворнага паэта нарвежскага караля Олафа Тругвасана Гальфрэда Скальда, напоўненых канфліктамі і шкадаваннямі, нягледзячы на сцвярджанне сваёй веры ў Хрыста [1, с. 112].

Агіяграфіі і місіянерская карэспандэнцыя з'яўляюцца крыніцамі па ранняй хрысціянізацыі, сярод іх і дэталёвыя інструкцыі папы Грыгорыя Вялікага, які

задумаў хрысціянізацыю Англіі. У адным з лістоў ён даў інструкцыі місіянеру Меліту знішчаць ідалаў, але не пабудовы (іх можна было асвятціць святой вадой, а ахвяраванні жывёл цяпер прыносіць у імя адзінага Бога). Такі падыход быў характэрны для хрысціянізацыі германскіх народаў і распаўсюджваўся на ўсе аспекты паганскай культуры, ствараючы намінальнае хрысціянства, ці сінкрэтычны сплаў дахрысціянскага і хрысціянскага [2, с. 152].

Безумоўна, стварэнне нейкай агульнасці паміж паганскім і хрысціянскім светам палягчала пераход з аднаго ў другі. Несумненна, сінкрэтызм існаваў. Аднак сінкрэтызм і інклюзіўнасць супярэчылі манатэізму хрысціянства. Язычнікі лічылі, што звышнатуральныя істоты адыгрываюць утылітарную ролю ў іх жыцці, і чакалі, што богі дапамогуць паспеху на гэтым свеце. Хрысціянскі Бог дадаткова абяцаў выратаванне і на тым, што ў пэўнай ступені размывала аўтэнтычнасць хрысціянства, але ў якой ступені – залежала ад канкрэтных абставін і людзей. Захаванне язычніцкіх праяў больш характэрнае для тых народаў, у якіх ідэнтэчнасць пачала складацца ў паганскія часы, як у Ісландыі, а не ў хрысціянскі час, як у Англіі.

Народы, якія размаўлялі на германскіх мовах, былі разнастайнымі. Тыя, хто знаходзіўся бліжэй да ўплыву Рымскай імперыі, сталі хрысціянамі да 600 г. Да 1100 г. разнастайныя хрысціянствы Ранняга Сярэднявечча саступалі дарогу больш універсальнаму хрысціянству. Хрысціянства было стратыфікавана ў сацыяльным сэнсе і разведзена ў часе і прасторы, і розны тэмп хрысціянізацыі вызначаў вопыт у розных рэгіёнах і розных прыступках сацыяльнай лесвіцы. А царква не заўсёды магла жыць па ўстаноўленых стандартах, таму што ў яе не заўсёды былі рэсурсы рэалізаваць тыя мэты, якія прымалі царкоўныя саборы. Але ў Раннім Сярэднявеччы царкоўнікі рознага паходжання вандравалі па ўсяму германскаму свету, сутыкаючыся з язычнікамі. На іх плячах ляжала задача распаўсюджвання чужой рэлігіі. Гэты працэс трансфармацыі традыцыйнай культуры паўтараўся зноў і зноў, кожны раз з новымі фактарамі, таму што мяняўся кантэкст, а з ім ішло далей па сваім шляху і хрысціянства.

Літаратура

1. The Cambridge History of Christianity: in 9 v. / Edited by S. J. Brown and T. Tackett. – Vol. 3: Early Medieval Christianities, с. 600 – с. 1100 / T.F.X. Noble [et al.]. – 2008. – 846 p.
2. Russell, J. C. The Germanization of Early Medieval Christianity: A Sociohistorical Approach to Religious Transformation / J. C. Russell. – Oxford: Oxford University Press, 1996. – 276 p.

УДК 1(091):2+28

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ ФАКТОРЫ СОХРАНЕНИЯ ИСЛАМА У БЕЛОРУССКИХ ТАТАР

Коршунова Янина Александровна,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

В статье представлен анализ факторов многовековой устойчивости ислама белорусских татар в иной религиозно-культурной среде. Охарактеризованы историко-культурные обстоятельства появления ислама на территории Беларуси и особенности социально-культурной ассимиляции та-

тар-мусульман. Выявлены механизмы и формы сохранения ими религиозной традиции.

Для обозначения самобытной этнической группы белорусских татар, проживающих на территории Беларуси, в научной литературе используются различные термины. Одним из часто употребляемых является термин «белорусско-польско-литовские татары», однако он не стал общепринятым [3, с. 38]. Ряд исследователей полагают, что на сегодняшний день представляется наиболее оптимальным различать татар, проживающих на территориях Беларуси, Литвы и Польши, выделяя «белорусских татар», «польских татар» и «литовских татар», поскольку они живут в трёх независимых государствах и являются восприимчивыми к трем разным принимающим культурам [7]. В данной статье речь пойдет о татарах, расселившихся именно на территории Беларуси, сформировавших новую этническую группу и сохранивших свою самобытность, поэтому в качестве рабочего здесь используется термин «белорусские татары».

Ислам появился на территории Беларуси с приходом представителей тюркских племен (в местной среде закрепилось их именование татарами) в XIV в. и сохранился до настоящего времени. Впервые о появлении татар на территории ВКЛ упоминается в 1397 г., когда князь Витовт привел их с собой из похода на Крым, однако они отдельными группами попадали в ВКЛ как раньше, так и позже [1, с. 13]. Размещение татар сразу было закреплено системой привилегий: их обеспечили землей, наделили правами передавать ее по наследству, продавать и дарить, освободили от податей и других платежей, разрешили исповедовать свою религию, соблюдать обычаи, строить мечети и мусульманские школы, совершать паломничество в Мекку и в другие святые места [3, с. 62]. Эти факторы способствовали адаптации, в результате чего была сформирована этно-религиозная группа белорусских татар-мусульман. Поскольку белорусские татары стремились заключать браки с представителями своего же этноса, по происхождению они оставались татарами, а по вероисповеданию – мусульманами.

В период доминирования католической церкви в Речи Посполитой условия жизни белорусских татар изменились. Произошел переход части татар в христианство, а смена имен и фамилий на польские или литовские стала способом построения политической карьеры. После смерти Сигизмунда III белорусские татары обрели большинство старых прав и привилегий, получили разрешение на постройку и реконструкцию мечетей [2, с. 231]. В XIX в., когда российское правительство начало проводить политику русификации, татар уравнивали в правах с христианами, дали доступ к участию во власти и возможность занимать высокие посты [6, с. 51]. С приходом советской власти и в течение периода её действия были разрушены мечети, прекращена работа мусульманских периодических изданий, празднично-обрядовая деятельность осуществлялась втайне [4, с. 10]. Результатом стал существенный упадок ислама в Беларуси, как и других религий, и предотвратить этот процесс помогло начало строительства белорусской государственности после распада Советского союза. В начале 1990-х гг. были приняты законы о национальных меньшинствах, о свободе вероисповедания и о религиозных организациях, что стало первым шагом в национально-культурном возрождении разных этнических групп Беларуси. В 1989 г. под эгидой Белорусского фонда культуры были созданы татарские общественно-культурные органи-

зации в Минске и Гродно, которые в 1991 г. объединились в Белорусское общественное объединение татар «Аль-Китаб» [2, с. 234]. В настоящее время татары действуют уже в рамках религиозных организаций – Мусульманского религиозного объединения в Республике Беларусь и Духовного управления мусульман в Республике Беларусь. Тем самым белорусские татары консолидировались, институализировали этническую идентичность и вскоре после этого закрепили религиозную основу.

Особое значение в сохранении белорусскими татарами ислама имеют следующие обстоятельства. На момент переселения в ВКЛ выходцы из тюркских племен разговаривали на разных диалектах, и для коммуникации не только с местными жителями, но и между собой были вынуждены перейти на белорусский язык. В дальнейшем, владея разговорным белорусским языком и арабским письмом, татары создали вариант белорусско-арабского алфавита. Результатом его применения стал обширный корпус арабографических славяноязычных рукописей, в составе которого выделяют тефсиры, китабы, полукитабы, хамаилы, теждвиды и др. [4, с. 12]. Сосуществование с местным славяно-христианским населением повлияло на то, что в некоторых текстах белорусских татар присутствуют периферийные элементы христианских, иудейских, а также неомонотеистических представлений. Однако в большинстве письменных памятников основное их содержание определяется изложенной в Коране доктриной ислама, которая пронизывает сюжеты текстов и определяет их смысловую направленность. Цельность сообщества белорусских татар поддерживалась праздниками и обрядами, т.к. в них участвовали члены всей общины. Также важным консолидирующим фактором служили мечети, а в те периоды, когда мечети не могли быть центрами этно-религиозной жизни, для совершения обрядов священнослужителей (имамов) приглашали на дом [5, с. 51]. Среди татар было некоторое число людей, не связывавших себя с религией, но совершавших соответствующие обряды и участвовавших в их организации. Кроме того, формальные процедуры содержали элементы исламской религиозности даже в периоды, когда религия оттеснялась на периферию социальной жизни. Таким образом, ислам является скрепляющим фактором сообщества белорусских татар на протяжении веков и пронизывает практически все сферы их жизни, что, в свою очередь, и обеспечило его сохранение до настоящего времени.

Литература

1. Kryczynski, S. *Tatarzy litewscy. Proba monografii historyczno-etnograficznej* / S. Kryczynski // *Rocznik Tatarski*. – Warszawa, 1938. – Т. III. – Р. 199.
2. Канапацкая, З. И. *Ислам и татарская диаспора в Республике Беларусь* / З. И. Канапацкая // *История формирования материальной и духовной культуры татар Казахстана и Сибири: мат. междунар. науч.-практ. конф., Усть-Каменогорск, 29 сент. – 1 окт. 2006 г.* – Усть-Каменогорск, 2006. – С. 230–235.
3. Канапацкі, І. Б. *Гісторыя і культура беларускіх татар* / І. Б. Канапацкі, А. І. Смолік. – Мн. : Бел. ун-т культуры, 2000. – 258 с.
4. Канапацкі, І. Б. *Татары ў Беларусі. Іх рэлігія* / І. Б. Канапацкі // *Беларускі гістарычны часопіс*. – 1996. – № 2. – С. 8–13.
5. Мишкинене, Г. *Очерк истории и культуры литовских татар* / Г. Мишкинене. – *Диаспоры*. – 2005. – № 2. – С. 40–62.
6. Станкевіч, Я. *Беларускія мусульмане і беларуская літаратура арабскім пісьмом* / Я. Станкевіч. – Вільня, 1933. – 274 с.

7. Червинский, Г. Культура польско–литовских татар как пример наследства европейского ислама (введение в проблематику) [Электронный ресурс] / Г. Червинский // Язык. Культура. Общество. – 2010. – Выпуск 2. – Режим доступа: <http://yazik.info/2010-03.php>. – Дата доступа: 15.02.2020.

УДК 930.1

ЗНАЧЕНИЕ РАННЕЙ РАБОТЫ Н. Н. ЛЮБОВИЧА ДЛЯ СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ

Котусев Евгений Николаевич,

Гродненский государственный университет имени Я. Купалы»
(г. Гродно, Беларусь)

В статье рассматривается ранняя работа Любовича Николая Николаевича. Дана оценка ее актуальности и ценности для современной исторической науки. Автор предполагает, что данная работа является единственной в российской исторической науке, основанной на оригинальных исторических документах и выходящей за рамки методологии своего времени.

The article discusses early work Lyubovich Nikolay Nikolaevich. The relevance and value of work related to the struggle for the independence of the Netherlands is assessed.

Нидерланды, Испания, Филипп ван Марникс де Сент-Альдегонд, кальвинизм, католичество, дворянство, компромисс история нового времени история.

Netherlands, Spain, Philip van Marnix de Saint-Aldegonde, Calvinism, Catholicism, nobility, compromise history of the new time history.

Введение. Профессиональное становление научного специалиста можно проследить по содержанию и структуре. Дипломная работа выпускника Киевского университета Николая Николаевича Любовича «Марникс де Сент-Альдегонд как политический писатель» [1] получила золотую медаль и была опубликована в виде отдельного издания, что свидетельствует о высоком качестве проделанной работы.

Работа посвящена событиям войны за Независимость Нидерландов от Испании. Данные исторические события привлекали внимание ряда специалистов в конце девятнадцатого начале двадцатого столетия были изданы работы Лозинского С.Г. [9], Быковой А.Ф. [10], Пантелеева С.В. [11], таких как Пакуля Н.М. [12], Бирюковича В.В. [13], Чистозвонова А.Н. [14], и Демина О.Б. [15].

Цель статьи – определить значение работы Н. Н. Любовича «Марникс де Сент-Альдегонд как политический писатель» в творческом наследии исследователя и для исторической науки постсоветского пространства по вопросам Нидерландской Революции.

Основная часть. Работа получила название в честь деятеля войны за Независимость Нидерландов от Испании. Тема исследования потребовала от Н.Н. Любовича не хронологического изложения событий в прошлом, а дать оценку литературному наследию одного из лидеров национальной борьбы Филиппа ван Марникс де Сент-Альдегонд (1538–1598 гг.) и продемонстрировать жизнь и реакцию человека оказавшегося в конкретных исторических обстоятельствах.

В такой форме рассмотреть проблемы революции в Нидерландах Н. Н. Любовичу предложил научный руководитель Иван Васильевич Лучицкий. Подготовка данной работы была нетривиальной задачей, так как данная тема ранее не изучалась российскими историками. Для ее создания необходимо тщательно изучить работы голландских, французских, немецких исследователей, которые ранее не переводились на русский язык [2, с. 54].

Труд состоит из введения, обзора научной литературы, шести глав и заключения [1]. В нем Н.Н. Любович изучает творчество Филиппа ван Марникс де Сент-Альдегонда (1538–1598 гг.), раскрывает его роль в революционных событиях Нидерландов и приходит к некоторым мыслям, которые будет повторять и в дальнейших исследованиях. К ним можно отнести идею приоритета социально-экономических противоречий как причины событий произошедших в Нидерландах, а также международных и внутренних конфликтов происходивших в Европе в XVI столетии. Другая идея заключается в понимании кальвинизма не только как религиозного учения, но и как политическую идеологию третьего сословия.

Традиционно Н. Н. Любович воспринимается как исследователь-позитивист, который скрупулезно изучал источники и интерпретировал обнаруженные факты. В данном труде Н. Н. Любович скорее стремился продемонстрировать события революции через взгляды и деятельность конкретного человека, который являлся ее активным участником: его внутренний мир, помыслы, идеалы и переживания. Таким способом раскрыть исторические процессы удастся не всегда даже современным специалистам высокого уровня и требует колоссальных усилий от исследователя [2, с. 60].

К сожалению, несмотря на свою ценность и значимость для научного сообщества работа Н. Н. Любовича оказалась практически забытой для специалистов изучающих Нидерландскую революцию на постсоветском пространстве. Помимо отзыва научного руководителя она представляет интерес только для исследователей наследия Николая Николаевича, таких как Ю.Ф. Иванов и Н.А. Казаровцева. Из специалистов, изучавших события, XVI столетия кратко упоминает ее доктор исторических наук Одесского университета Демин Олег Борисович в кандидатской диссертации «Англо-нидерландские отношения второй половины XVI – начала XVII века». В ней он рассматривает дипломатические отношения между Нидерландами и Великобританией во второй половине XVI в. [15, с. 94].

Заключение. Ранний труд Николая Николаевича Любовича выделяется рядом черт от остальных работ ученого и аналогичных подобных биографических работ того времени. В нем автор через письменное наследие Филиппа ван Марникс де Сент-Альдегонд реакцию и взгляды на события Нидерландской революции. Также автор доказывает идеи приоритета социально-экономических противоречий как причины Реформации и войн в Европе в XVI ст. и концепции религиозного движения кальвинизма как политической программы третьего сословия (горожан и буржуазии). На данный момент работа забыта и не упоминается в профильной литературе, хотя она является одной из ранних по данной проблеме и основана на оригинальных исследованиях и исторических источниках, который автор самостоятельно перевел. Поэтому предполагаем, что возвращение данной работы в научный оборот позволит более подробно раскрыть события произошедшие в XVI в. в Нидерландах русскоязычным авторам.

Литература

1. Любович, Н.Н. Марник де Сент-Альдегонд как политический писатель / Н.Н. Любович – Киев: Университетская типография, 1877. – 175 с.
2. Лучицкий, И.В. Рецензия на кн. Любовича Н.Н. // Университетские известия. Киев, 1877. – №4. – С. 10–26.
3. Иванов, Ю.Ф. Научная деятельность Н.Н. Любовича / Ю.Ф. Иванов. // Советское славяноведение. 1980. № 4. – С. 82–93.
4. Казарова, Н.А. Историк Н.Н. Любович к 160 летию со дня рождения [Электронный ресурс] / Н.А. Казарова // Киберленинка – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/istorik-n-n-lyubovich-k-160-letiyu-so-dnya-rozhdeniya>. – Дата доступа: 19.02.2018.
5. Демин, О.Б. Англо-нидерландские отношения второй половины XVI – начала XVII века (на английских материалах): диссертация ... кандидата исторических наук : 07.00.03 / О.Б. Демин. – М.: 1984. – 212 с.
6. Чернышов, Д. В. Государственно-правовое развитие Нидерландов в XVI в. : Историко-правовое исследование диссертация ... кандидата юридических наук : 12.00.01 / Д. В. Чернышов. – Н. Новгород: 2002. – 204 с.
7. Пирен, Анри. Нидерландская революция / А. Пирен – М.: Соцэкгиз, 1937. – 570 с.
8. Бааш, Эрнст. История экономического развития Голландии в XVI–XVIII веках / Э. Бааш. – М.: Изд-во иностр. лит., 1949. – 395 с.
9. Израэль, Д. И. Голландская республика. Ее подъем, величие и падение. 1477–1806: в 2 т. / Д. И. Израэль – М.: Клио, 2018. – Т. 1. – 608 с.

УДК 930.1

РЕФОРМАЦИИ В ПОЛЬШЕ: ОЦЕНОЧНЫЕ ПОДХОДЫ Н. Н. ЛЮБОВИЧА И Н. И. КАРЕЕВА

Котусев Евгений Николаевич, Кручковский Тадеуш Тадеушевич,
Гродненский государственный университет имени Янки Купалы (г. Гродно, Беларусь)

В статье рассматриваются оценочные подходы к Реформации в Польше наиболее крупных русских историков этой проблематики – Н. Н. Любовича и Н. И. Кареева.

История реформационного движения в Польше являлась для русской историографии новой проблемой, за разработку которой она взялась во второй половине XIX века. Реформация рассматривается русской исторической наукой второй половины XIX – начала XX века в тесной связи с другими важнейшими событиями XVI века для Польши: Люблинской унией, Брестской церковной унией и формированием оригинального шляхетского государственного устройства польско-литовского государства, а так же с точки зрения общеевропейской истории того периода.

По истории реформационного движения в Польше в российской историографии второй половины XIX века имеется ряд специальных исследований, в первую очередь – Н.Н. Любовича [1-5] и Н.И. Кареева [6-10]. Н.И. Кареев стал первым историографом история реформации в Польше в оценке Н.Н. Любовича [10]. Следует назвать и П.Н. Жуковича [11].

Большое влияние на достижения русской исторической науки оказала степень разработки этой проблематики в польской историографии. Она была в начальной стадии разработки [12, с. 1]. Сам В. Закшевски, исследуя данную тематику, обращал особое внимание на политическую сторону реформации.

Труд Ю. Шуйского освещал реформацию с культурологической точки зрения, рассматривая ее как феномен истории культуры Западной Европы и Польши [13, с. 6]. М. Бобжиньски, сторонник сильного государственного устройства, и реформацию рассматривал с этой точки зрения, оценивая период реформации как возможность усиления центральной власти.

За исключением Н.И. Кареева и отчасти Н.Н. Любовича и П.Н. Жуковича, никто в российской историографии не пытался самостоятельно осмыслить характер и особенности этого сложного культурно-общественного явления, имеющего огромные последствия не только в области религии, культуры, но и оказавшего огромное влияние в сфере политики, экономики. Н.Н. Любович по причине своего методологического кредо, не стремился к широким историческим обобщениям.

В позитивистском русле объяснения причин реформации как комплекса равнозначных духовных, политических, экономических причин, где в каждой стране выступают свои определяющие причины, подходила позитивистская историография к проблеме польской реформации (Н.Н. Любович, Н.И. Кареев). В их подходах имелись существенные отличия.

Реформацию Н.И. Кареев рассматривал как чисто западноевропейское явление, уходящее корнями в особенности западноевропейского средневековья: дуализм светского и церковных начал (феодализм и католичество), где первое стремилось к отдельной государственности и национальной обособленности, а второе к космополитическому объединению вокруг Рима христианских народов. По мнению историка, Западная Европа в средневековье была обособленным целым от остального мира. Выражением единства римско-германского мира было папство и империя. Католицизм и феодализм, по Карееву, представляли собой два выдающихся явления средневековья. Католицизм объединял народы Европы в одно целое, давал цельное мировоззрение [9, с. 45]. Средневековый католицизм, считал он, был цельной системой, налагал свои рамки на всю культуру и социальный организм средневековых народов. «Его универсализм, – продолжал ученый, – отрицал национальность, его теократическая идея давила государство, его клерикализм, создавший духовенству привилегированное положение в обществе, подчинял его опеке светские сословия» [6, с. 34].

Исходя из своей методологической концепции о том, что личность, ее развитие, являются основным двигателем исторического процесса, и критерием прогресса, ученый и рассматривал реформацию. Реформация, по Н.И. Карееву, – это изменения в духовной и культурной жизни общества, это целый поворот в мировоззрении западноевропейских народов, который был обусловлен новыми потребностями личности и новыми политическими идеями, которые стали оказывать влияние на фактические отношения государства и общества [14, с. 228]. Поэтому, писал Н.И. Кареев, – следует считать реформацию антикатолическим движением [8, с. 26]. Именно эту сторону реформации подчеркивала чаще всего российская историография (С.М. Соловьев, М.О. Коялович, П.Д. Брянцев, Д.И. Иловайский и др.). В отличие от Н.И. Кареева, считавшего данную особенность характерной чертой реформационного движения во всей Западной Европе, как реакцию на засилье католической церкви, вышеназванные историки делали упор на несоответствие, по их мнению, католичества славянской душе польского

народа. Объясняется это влиянием славянофильской традиции рассматривать гусизм и реформацию в славянских странах как попытку возвращения к православию и общим негативным отношением к католицизму.

Н.И. Кареев выдвигал в отношении причин и характера реформационного движения в Польше комплекс религиозно-политических, нравственных причин, считая, что в отношении Польши – главными были не экономические причины, а идеологические и политические факторы.

В свою очередь Н.Н. Любович считал главными в реформации, в том числе и польской, экономические причины. Эта общая идея была сформулирована историком еще до начала его разработки истории польской реформации [5, с. 6]. Работая над исследованием, Н.Н. Любович приходит к выводу, что все религиозные и духовные движения в каждом конкретном случае опираются на социальные противоречия и борьбу за блага и материальные ценности между различными социальными группами [1]. Исходя из этого вывода, он стал рассматривать европейскую (в том числе и польскую) реформацию преимущественно с точки зрения экономического фактора как доминирующего в этом движении.

Реформацию в Польше Н.Н. Любович оценивал как стремление мелкого дворянства (шляхетства) ослабить духовенство и получить его блага и земли. Итогом стал труд «История реформации в Польше» [1]. Он стал одним из главных исследований в российской науке по истории Реформации в Польше. Он в значительной степени дополнял вышедшее годом ранее исследование П.Н. Жуковича (1882) по истории польской католической церкви и реформации в ней [11]. В отношении польского варианта реформации Н.Н. Любович утверждал, что в ней религиозные мотивы играли далеко не первую роль, и «в сущности под покровом религии совершается часто революция совершенно иного характера и религия служит ей только знаменем» [5, с. 1]. Такой оценочный подход Н.Н. Любовича оказал впоследствии определенное влияние на основные оценочные позиции советской историографии Реформации в Польше.

Литература

1. Любович, Н.Н. История реформационного движения в Польше. Кальвинисты и антитринитари / Н. Н. Любович. – Варшава, 1883. – 376 с.
2. Любович, Н.Н. Начало католической реакции и упадок реформации в Польше / Н.Н. Любович. – Варшава, 1888. – 421 с.
3. Любович, Н.Н. К истории иезуитов в литовско-русских землях в XVI в. / Н.Н. Любович. – Варшава: Типография К.Ковалевского, 1888. – 28 с.
4. Любович, Н. Н. Альбрехт герцог Прусский и реформация в Польше / Н. Н. Любович // ЖМНП. – 1885. – Ч. ССХII. – С. 173–220.
5. Любович, Н. Н. Общественная роль религиозных движений / Н. Н. Любович. – Варшава, 1880. – 27 с.
6. Кареев, Н. И. Очерк истории реформационного движения и католической реакции в Польше / Н. И. Кареев. – М., 1886. – 192 с.
7. Кареев, Н. И. Вопрос о религиозной реформации XVI в. в Речи Посполитой / Н. И. Кареев. – М.: Тип. В. С. Балашева, 1885. – 55 с.
8. Кареев, Н. И. История Западной Европы в новое время : в 7 т. / Н. И. Кареев. – СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1904. – Т. II. – 624 с.
9. Кареев, Н. И. Введение в курс истории нового времени / Н. И. Кареев. – Варшава : ВУИ, 1884. – 117 с.
10. Кареев, Н. И. Отзыв о сочинении проф. Любовича под заголовком «Начало католической реакции и упадок реформации в Польше» / Н. И. Кареев. – СПб., 1892. – 24 с.

11. Жукович, П. Н. Кардинал Гозий и польская церковь его времени / П. Н. Жукович. – СПб., 1882. – 557 с.
12. Zakrzewski, W. Powstanie i wzrost reformacji w Polsce (1520-1572) / W. Zakrzewski. – Lipsk, 1870.
13. Szujski J. Odrodzenie i reformacja w Polsce / J. Szujski. – Kraków, 1881.
14. Кареев, Н. И. Историко-философские и социологические этюды / Н. И. Кареев. – СПб. – 1899. – 518 с.

УДК94(476)“VIII/XIV”+26(091)

РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА ВИТОВТА В ТРУДАХ М. О. КОЯЛОВИЧА

Кравченко Ирина Витальевна,

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

В статье проанализированы взгляды теоретика западнорусизма М.О. Кояловича на развитие государственно-конфессиональных отношений в Великом княжестве Литовском (конец XIV – первая треть XV в.).

С середины XIX в. в российской исторической науке началось интенсивное изучение прошлого белорусских земель, были предприняты попытки разобраться в проблемах этногенеза, исторического пути народа, в результате чего распространение получило особое интеллектуальное движение – западнорусизм. В Виленском учебном округе западнорусизм получил широкую поддержку после подавления восстания 1863–1864 гг. [1, с. 58]. В научно-публицистическом течении западнорусизма особый интерес представляют работы одного из теоретиков этого течения – Михаила Осиповича Кояловича (1828–1891 гг.).

По представлениям М.О. Кояловича, активизация государственно-конфессиональных отношений в ВКЛ произошла после 1386 г. с принятием великим князем Литовским Ягайло католической веры. Ягайло, а вместе с ним и католическое духовенство, стремились распространить католицизм среди жителей ВКЛ. Однако православное население всячески стремилось отстоять свою веру, в связи с чем католическое духовенство пошло на уступки. Православным предложили признать власть Папы Римского над собой, а взамен латинское духовенство не требовало прямого перехода из православия в католицизм [2, с. 11]. М.О. Коялович считал подобные действия власти в лице великого князя попыткой реализовать идею унии в ВКЛ, предпринятую до событий Ферраро-Флорентийского собора 1438–1445 гг.

С приходом к власти Витовта, Ягайло продолжал влиять на государственно-конфессиональные отношения в ВКЛ. По мнению М.О. Кояловича, данное обстоятельство не совпадало с замыслами великого князя Литовского Витовта, который стремился к обретению ВКЛ большей самостоятельности, а в перспективе и получению короны из рук Папы Римского. Витовт, будучи католиком, покровительствовал представителям не только православным, но и представителям этноконфессиональных меньшинств: иудеям – евреям и мусульманам – татарам: «... желая крепче привязать к себе всю Литву, давал свободное развитие всем жизненным её силам, всем народам» [2, с. 13]. Несмотря на покровительство, в Городельском привилее 1413 г. одним из пунктов был прописан запрет схизматикам на занятие высших государственных должностей, приписывание к польским

родовым гербом. Городельский привилей, с точки зрения М.О. Кояловича, уничтожил все стремления Витовта к самостоятельности ВКЛ, фактически разделил шляхту княжества по конфессиональному признаку, закрепив привилегированное положение католиков: «... трудно было господам не давать чувствовать рабам своё господство и трудно было рабам не возмущаться этим господством» [3, с. 132]. Однако восстановлению величия Витовта способствовала внешняя политика князя, которая была направлена на завоевание «татарского мира».

Витовт настойчиво добивался от Патриарха Константинопольского и епископов западнорусских земель избрания в Литовскую митрополию особого митрополита. Не получив желаемого, в 1415 г. после выборов в Новгороде митрополитом Киевским и всея Руси стал Григорий (Цамблак), который оказался неспособен осуществить унию между католиками и православными. По мнению М.О. Кояловича, Витовт использовал религию в качестве инструмента в политической игре: стремясь наладить отношения с великим князем Московским Василием I, в 1420 г. после смерти митрополита Григория он передаёт митрополию под управление Киевскому митрополиту Фотию.

В 1427 г. на сейме в г. Луцке был поднят вопрос об унии между православными и католиками. М.О. Коялович оценил возможность заключения унии как маловероятную по причинам присутствия на сейме великого князя Московского Василия II, а также противодействию с православной стороны; стремление Витовта короноваться историк считал подтверждением ослабления союза Польши и ВКЛ.

Таким образом, научные труды М.О. Кояловича, сторонника теории западнорусизма, значительно расширили историографию конфессиональной истории ВКЛ. При рассмотрении государственно-конфессиональных отношений в ВКЛ при Витовте М.О. Коялович придерживался антикатолических позиций, на что повлияла политика деполонизации, проводимая в крае в 1860 – 1880-х гг. Историк дал негативную оценку идее униатства, считая её фактором, определившим не только религиозно-культурную, но и общественно-политическую зависимость ВКЛ от Королевства Польского.

Литература

1. Вивчар, В.М. «Западно-русистское» понимание Брестской унии М.О. Кояловича / В.М. Вивчар // Вестник Омского университета. – 2012. – № 1. – С. 58–62.
2. Коялович, М.О. Литовская церковная уния : в 2 т. / М.О. Коялович. – СПб. : Тип. Н. Тихмева, 1859. – Т. 1. – 316 с.
3. Коялович, М.О. Чтения по истории Западной России / М.О. Коялович. – 4-е изд. – СПб. : Тип. А.С. Суворина, 1884. – 341 с.

УДК 94(46):322

ИСПАНСКИЙ НАЦИОНАЛ-КАТОЛИЦИЗМ: КРАТКИЙ ОБЗОР ИДЕОЛОГИИ

Настусевич Валерия Игоревна,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

В статье рассматривается зародившаяся в 30-х гг. XX в. идеология национал-католицизма, оказывавшая значительное влияние на идейно-политическую жизнь Испании в период франкизма.

В Испании католицизм на протяжении многих столетий играл важную роль, являясь основополагающим фактором в истории развития страны. «Быть испанцем – значит быть католиком», – вполне традиционное утверждение характерное для первой половины XX в. Католическая Церковь является одним из самых влиятельных религиозных институтов. Однако нигде на протяжении многих веков она не стремилась так подчинить своему контролю все стороны жизни общества, как в Испании. Взаимодействие Католической Церкви с режимом Франсиско Франко представляло собой взаимовыгодный союз государственных и церковных институтов основанный на общих внутри- и внешнеполитических интересах.

Однако еще во время гражданской войны в Испании (1936–1939) Католическая Церковь подвергалась жестким гонениям со стороны республиканцев. Преследованию подвергали клир и простых верующих, разрушались храмы и монастыри. Целью антиклерикальной политики Республики в 1930-е гг. было лишение католицизма практически всех его привилегий и, как следствие, существенное уменьшение влияния церковных институтов в обществе. Это послужило причиной того, что Церковь после победы Ф. Франко над республиканцами была готова идти на уступки новому режиму, который внешне позиционировал свою политику к ней как лояльную. Церковь знала, что военные победы Франко обеспечили ей не просто выживание, но и возможность играть важнейшую роль в испанском обществе. Союз, возникший на этой основе, был назван национал-католическим [1].

После террора 1930-х гг. в среде католиков нарастала потребность в духовном сплочении на основе идей традиционализма. Национал-католицизм, который сочетал в себе религиозные мотивы наравне с патристическими и националистическими идеями, смог утвердиться на несколько десятилетий в качестве официальной для Испании идеологии [2, с. 84]. В ней испанская нация отождествлялась с конфессиональной общностью. Единство нации и целостность государства признавались важнейшими ценностями. Один из идеологов национал-католицизма, испанский священник и философ Мануэль Гарсия Моренте писал: «Испания была, есть и будет католической. Она по своей природе идентична католицизму» [2, с. 85]. Более того, испанцы называли себя «избранными Богом» для осуществления великой миссии – христианизации мира [3, с. 561]. Данные идеи были очевидными и ожидаемыми, поскольку соответствовали многовековым традициям Католической Церкви в государстве. Символами национал-католицизма для многих верующих испанцев были «Каудильо и Святая мать церковь» [4, с. 189]. Католические ценности определяли культуру, социальную жизнь и даже политику. Нельзя было быть нейтральным в вопросах католической веры и ставить под сомнение евангелизаторскую миссию Испании в мировой истории.

Идеологи национал-католицизма использовали концепцию «Церкви Воинствующей» для идейно-политической мобилизации верующих, которые должны были быть готовыми в любой момент вступить в «смертельную схватку» с врагами церкви, нации или государства [2, с. 86]. Главными врагами идеологам национал-католицизма виделись либералы и демократы, марксисты и коммунисты, масоны и евреи. Важнейшими ценностями признавались дисциплина, иерархия и вертикаль власти. Во главе иерархии стоял национальный вождь – каудильо, который был ответственен только перед «Богом и историей», но никак не перед

народом. Каудильо – вне критики и подозрений. Его решения всегда верны и совершаются на благо Родины. Образ вождя был в чем-то приравнен к образу Папы Римского. Немаловажным фактором являлась прерогатива Ф. Франко назначать и низлагать испанских епископов. Таким образом, в руках каудильо оказался мощный инструмент контроля над церковью. Следует отметить, что представители церковной иерархии присутствовали во всех важнейших государственных институтах и многих других организациях. Совместными усилиями церкви и государства Испания должна была не только стать вновь сильной после перипетий гражданской войны, но и явить миру высший образец церковно-государственных отношений [3, с. 559–560].

Таким образом, в результате развития идеологии национал-католицизма стала исчезать подлинная кафоличность церкви, поскольку испанская нация в христианском мире была поставлена выше всех остальных. Испанский католицизм диктовался в качестве образца для всех католиков. Зародившись в 1930-е гг. национал-католицизм оказал большое влияние на идейно-политическую жизнь Испании, став официальной идеологией в эпоху франкизма. При этом привычка Церкви к особому положению в государстве, ее роль нравственного цензора в обществе привела к тому, что всякая критика в ее адрес расценивалась как посягательство на устои государства.

Литература

1. Санчес, С. Испанская католическая церковь и постфранкистская демократизация / С. Санчес, Р. Ромеро // Журнальный зал НЛО [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2009/100/ma45.html>. – Дата доступа: 20.12.2019.
2. Коваль, Т. Б. Уроки истории: испанский национал-католицизм / Т. Б. Коваль // Ибероамериканские тетради. Cuadernos iberoamericanos. Вып. 1. – М.: МГИМО (У) МИД РФ, 2013. – С. 82–91.
3. Коваль, Т. Б. Церковь и государство: испанский опыт / Т. Б. Коваль // Вопросы религии и религиоведения. Кн. 1 (II) – исследования. Религиоведение в России в конце XX – начале XXI в. – М., 2011. – С. 551–586.
4. Пожарская, С. П. Франсиско Франко и его время / С. П. Пожарская. – М.: Алгоритм, 2014. – 352 с.

УДК 94(474/476ВКЛ)(093)

ФЕНОМЕН “БОЖЬЕЙ КАРЫ” ЯЗЫЧНИКОВ ЛИТВЫ ЗА НАПАДЕНИЯ НА ХРИСТИАНСКИЕ ЗЕМЛИ ОРДЕНА В НЕМЕЦКИХ ХРОНИКАХ XIV в.

Риер Янина Александровна,

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

В статье рассматривается феномен «Божьей кары», постигающей язычников Литвы за нападения на земли Немецкого ордена на ранних этапах становления ВКЛ, представленные в немецких хрониках XIV века. Анализируется характер кары, постигающей литовцев за святотатства, совершаемые на орденских землях во время нападения, а также роль Божьего заступничества в отражении подобных атак.

Анализируя нарративные источники немецкой исторической традиции XIV века, касающиеся ранней истории Великого княжества Литовского, невозможно не отметить большое внимание, уделяемое хронистами военным походам, со-

вершаемым литовцами на земли Ордена, а также ответным орденским акциям. Не меньшего внимания заслуживает и ярко выраженный феномен «Божьей кары», которая неизменно преследует язычников из Литвы, осмелившихся напасть на орденские земли и совершать над христианами и их святынями святотатства. Записи о подобной расплате за свои преступления можно найти не только в «Хронике земли Прусской» Петра из Дусбурга, но и в Старшей Оливской Хронике, «Новой Прусской хронике» Виганда из Марбурга, а также труде Германа из Вартберга.

Несомненно, наличие подобных записей и свидетельств во многом можно объяснить прохристианской направленностью текстов, попыткой их создателей объяснить и оправдать деяния Немецкого Ордена на соседних землях, а также положением, занимаемым самими хронистами в орденской структуре. Кроме того, яркие примеры «Божьей кары» являются красноречивыми свидетельствами мировосприятия христианского книжника указанной эпохи, а также своеобразным отражением отношения к языческим соседям со стороны западноевропейского мира.

В тексте вышеуказанных хроник язычники Литвы неизменно представлены злыми и опасными врагами, которые совершают внезапные нападения, несут разрушения и опустошения. Но любое зло наказуемо. Поэтому неизбежным следствием их святотатств является небесная кара, следующая за их преступлениями против христиан.

При этом особенно пристальное внимание вопросу преступления – наказания против Бога уделяет Петр из Дусбурга. Он методично описывает в своем труде ущерб, нанесенный литовцами при нападениях на земли Ордена, а также дает подробные описания свидетельств Божьего заступничества и кары, следующей за такими преступлениями [3, с. 164]. Именно чудом Божиим, заступничеством Господа называет автор хроники спасение маленького отряда у замка Юнигеды и их победу над огромным войском врага: *«... осенью себя знаком святого креста, пробиваясь сквозь упомянутое войско литвинов, они многих убили, других смертельно ранили. Когда остальные обратились в бегство, братья вернулись со своими людьми целыми и невредимыми. Вот как один преследовал тысячу, а двое прогоняли тьму. Разве это не потому, что бог их продал их, а Господь оградил наших?»* [3, с. 157].

Схожие сведения о Божьем заступничестве содержатся в Старшей Оливской хронике при описании событий 1348 года, а именно нападения войск ордена на литовские земли: «В этой битве блаженная Дева Мария зримо защищала христиан... Помощь блаженной Девы можно увидеть особенно в том, что лед на глубокой реке Штребе проломился под язычниками, что христиане прошли по их телам, не замочив ноги, и неоднократно с яростью проходили по льду, в то время как лед этой реки оставался цел» [2, с. 622]. Таким образом, именно благодаря заступничеству Девы Марии совершился данный удачный поход, а язычники понесли заслуженную небесную кару – погрузились в холодные воды реки.

Аналогичное божественное заступничество, а также небесная кара язычников описана Вигандом из Марбурга при описании похода Витеня в 1310 году: *«В это же время король Литвы по имени Витень вторгся в Прусскую землю и опустошал ее на протяжении восемнадцати дней. Не встречая никакого сопротивления, увел он множество верующих. Полагаясь на подобный вели-*

кий успех, он вернулся еще раз. Во время отступления, в ходе которого он уводил огромную людскую добычу, рыцари вместе с верными христианами погнались за ним и перебили почти все его войско. Сам он едва спасся с немногими, христиане же, спасенные Божьей милостью, хваля Господа, увели назад всех пленных. После этого 36 лет литвины не совершали никаких злодеяний в этой стране» [1, с. 606].

Еще более показательным является описание отражения атаки язычников, данное войсками Ордена в ответ на предложение Витеня отречься от веры: «Король Витень прибыл в Попелукен, где множество христиан к нему привели, над которыми стал он насмехаться и приказал, дабы принесли ему Тело Христова. И когда оно принесено было, изрек: «Вы все пленники мои, я помогу вам во всем, но вы должны присоединиться ко мне и следовать за мной и против веры христианской сражаться, потому что вера моя понравится вам, а ваша вера - какое-то заблуждение и бог ваш безвластный и прочее»... Никогда хлеб Богом быть не может! Потому поклонитесь моей мощи и станьте язычниками. Христиане, прослышав про такое ужасное издевательство и богохульство и зная участь своих и мученичество их, по Божьему повелению собрали войско; и шли день и ночь со всеми хоругвями и с образом Божьей Матери из Голланда. Подготовив войско к сражению, в боевом запале окружили поутру они войско язычников, со всех сторон убивая и беря в плен. Королю же Витеню повезло, едва кинулся он бежать, как был убит, и некий отважный брат отсек ему голову, дабы покарать за богохульство, что по отношению к Телу Христову допустил. Так на поле Попелукен пленённые христиане обрели свободу, а в отмщение богохульства язычники жизни лишились и собственной кровью умылись. Свершив это, братья вернулись в Пруссию, хваля Господа нашего, который даровал им эту славную победу и множество пленников, что с собой привели» [4, с. 7]. Таким образом, никто, даже правитель не может избежать «Божьей кары» за свои преступления против веры. Наказание неизбежно за совершенные преступления.

Таким образом, нападения на христианские земли Ордена, а также совершение святотатств против церковных реликвий и верующих являются одним из ключевых сюжетов немецких хроник XIV века. Интересной особенностью данных хроник является также яркие описания «Божьей кары», неизменно следующей за преступлениями язычников литовцев против христиан Ордена. Несомненно, это объясняется проорденской, прохристианской направленностью текстов, но вместе с тем, служит ярким отражением мировоззрения, царившего в христианской духовной среде западноевропейского мира указанного периода.

Литература

1. Die Chronik Wigands von Marburg. Originalfragmente, latenische Uebersetzung und sonstige Ueberreste, herausgegeben von Theodor Hirsch / Wigand von Marburg // Scriptores rerum Prussicarum / ed. by Ernst Strehlke. – Leipzig : Verlag von S. Hirzel, 1863. – S. 429–866.
2. Die Chroniken von Oliva und Bruchstücke älterer Chroniken. Die ältere Chronik von Oliva nach der neu aufgefundenen v. Pawlikowskischen Handschrift // Scriptores rerum Prussicarum. – Leipzig, 1874. – B. 5. – S. 591–624.
3. Dusburg, Peter von Chronicon terrae Prussiae / Peter von Dusburg // Scriptores rerum Prussicarum. – Leipzig : Verlag von S. Hirzel, 1861. – B. 1. – 454 s.
4. Виганд из Марбурга Новая Прусская хроника / Виганд из Марбурга. – Пер. и ком. Н.Н. Машиевского – М. : Русская панорама, 2014. – 256 с.

**ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ДЕЛОПРОИЗВОДСТВА ПРАВОСЛАВНЫМ
ВОЕННЫМ ДУХОВЕНСТВОМ В УСЛОВИЯХ ВОЕННОГО ВРЕМЕНИ
(1914–1917 гг.)**

Старостенко Элеонора Викторовна,
Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

В статье рассматривается делопроизводство православного военного духовенства в условиях военного времени. Особое внимание уделено ведению приходно-расходных и метрических книг. В статье рассмотрены сложности, с которыми сталкивались военные священники при записи убитых в метрические книги.

Православное военное духовенство занималось религиозным обслуживанием российской армии, осуществляло нравственно-патриотическое воспитание военнослужащих. Помимо этого, на плечах военных священников лежал значительный объем бумажной работы: предоставление отчетов о пастырской деятельности, ведение метрических книг, исповедных и клировых ведомостей, контроль за заполнением приходно-расходных книг [1, с. 73].

В начале Первой мировой войны решением протопресвитера военные священники, служащие на театре военных действий, освобождались от ведения исповедных росписей [2, л. 8]. Поэтому основная делопроизводственная работа в годы войны состояла из ведения приходно-расходных и метрических книг.

Приходно-расходные книги предназначались для учета всех финансовых поступлений в церкви военного ведомства, а также их расхода. Основными источниками пополнения церковных сумм были доходы от продажи свечей, кружечные сборы и добровольные пожертвования. По «Положению об управлении церквами и духовенством военного и морского ведомств» приходом и расходом сумм, а также в целом имуществом церковью заведовали священник, ктитор и староста церкви, если таковой имелся. Отчет о суммах, поступающих в церковь, за исключением сумм на незначительные расходы по церкви, предоставлялись ктиторм в виде ведомости, подписанной священником и ктиторм, в хозяйственную часть полка или учреждения [3, с. 476]. О всяком расходе средств следовало сообщать в приказе по части или учреждению. Священник имел право расходовать суммы до 100 рублей с согласия начальства, трата сумм от 100 до 1000 рублей разрешалась только главным священником фронта. Ежемесячно проводились проверки церковных сумм и записей приходно-расходных книг, в начале года благочинным предоставлялись отчетные ведомости. Если церковь была неподвижной, то при выступлении войск в поход суммы сдавались в Государственный банк. Если же церковь была походной, то суммы перемещались вместе с полком, с обеспечением их сохранности. Сами книги должны были вестись ктиторм по правилам, утвержденным Синодом. Были случаи, что книги вел священник или староста церкви [4, с. 738]. При перемещении священника на новое место следовало предоставить преемнику ведомость об имуществе и суммах церкви. При необходимости уехать до прибытия преемника, церковное

имущество сдавалось ктитору, а святыни храма ближайшему военному или приходскому священнику [3, с. 477].

В годы Первой мировой войны для упрощения делопроизводственной работы записи всех поступлений в церкви и расходов по ним вносились в специально приспособленные для похода книги [5, л. 9]. Священникам армий Западного фронта разрешалось вместо приходо-расходных книг заводить тетрадь для движений церковных сумм. Она должна была быть пронумерована, прошнурована и скреплена печатью дивизионного или гарнизонного благочинного (если священник служил в учреждении – то печатью учреждения). В большинстве своем священники при перемещении на новое место передавали имущество новопривышему коллеге без инцидентов. Но встречаются рапорты на имя главного священника Западного фронта и штабных священников, в которых сообщалось об отсутствии или ненадлежащем виде приходно-расходных книг на новом месте. Порой такие ситуации указывали на «нечистых на руку» предшественников.

Важное значение имели метрические книги. Обычно они заводились на год и включали в себя информацию о рождении, браке и смерти. Мобилизационные метрические книги были двоичастные: в них вносились сведения только о родившихся и умерших. Часть о бракосочетаниях не полагалась, исключалась также возможность совершения брака в воинской части священнослужителем. В годы Первой мировой войны метрические книги «по мобилизации» выдавались на все время войны, и передавали в Духовное правление после их полного заполнения: Духовное правление делало из них выписки в случае запросов от граждан. По данным 1916 г. многие священники Западного фронта не сдали в Духовное правление метрические книги еще за 1914 г., чем лишили правление возможности выписывать метрические свидетельства [6, л. 52].

Основное внимание уделялось фиксированию смертей. В метрической книге следовало указать имя и фамилию, дату и место смерти, воинское звание и информацию о погребавшем тело священнике. Кроме того, в метрических книгах военного времени записывалось сословное происхождение погибшего. Если у священника не было метрических книг, то разрешалось использовать простую бумагу, разлинованную по их подобию, чтобы в последующем можно было легко перенести данные в книгу требуемого образца [5, л. 9]. При отсутствии книги в госпитале разрешалось вести записи в общих метрических книгах гарнизона. Во избежание ошибок и помарок также рекомендовалось вести черновики метрических книг [5, л. 11 об.].

Метрические книги были необходимы для установления пенсионных, наследственных и других прав семей умерших. Отсутствие записи о смерти убитого или умершего воина, неточные и неверные сведения могли создать большие затруднения для его родственников. Поэтому при ведении метрических книг священники должны были избегать пропусков в записях, не оставлять не внесенными в метрические книги погибших и умерших солдат, а также указывать только точные, проверенные данные [7, л. 37 об.]. В этом отношении госпитальное духовенство находилось в более выгодных условиях. За исключением случаев, когда больной поступал в бессознательном состоянии, священнослужитель мог получить всю необходимую информацию от самого больного. Все, что требовалось – это ежедневно обходить палаты больных и делать записи.

Полковому духовенству было сложнее. Их паства была многочисленна, иметь необходимую информацию о каждом умершем было невозможно. Эти сведения можно было получить в полковой канцелярии. Другое дело, что на поле боя нередко оставалось множество тел, похоронить или опознать которые не представлялось возможным. Духовенство Северо-Западного фронта сообщало об этой проблеме с самого начала боевых действий [8, с. 91]. Возникла проблема регистрации в метрических книгах неопознанных воинских чинов. По замечанию Главного священника армий Северо-Западного фронта, в ответ на запрос гарнизонного благочинного г. Гродно, запись неустановленных лиц в метрические книги – это просто «трата времени и напрасная порча бумаги» [9, л. 666]. Поэтому циркуляр Главного священника от 23 апреля 1915 г. духовенству фронта было объявлено, что в метрические книги должны заноситься лишь те убитые и умершие, личность которых удостоверена, и которых отпевал и погребал священник. Тех, чьи личности не установлены, разрешалось записывать в отдельную ведомость для сведения [9, л. 698]. Допускалось вносить в метрические книги тех, о ком два или три свидетеля сообщили, что они убиты и остались на поле сражения. Также позволялось вносить в метрические книги записи о погребении воинов-христиан инославного исповедания.

Литература

1. Старостенко, Э. В. К вопросу о ведомстве военного и морского духовенства Российской империи к началу Первой мировой войны / Э. В. Старостенко // Религия и общество – 8: сб. науч. статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ им. А.А. Кулешова, 2014. – С. 71–73.
2. РГИА. – Ф.806. Оп. 5. Д. 9439.
3. Положение об управлении церквами и духовенством военного и морского ведомств, 12 июня 1890 г. // Полное собрание законов Российской Империи. Собр. третье : [в 33 т.]. – СПб., 1893. – Т. 10, отд-ние первое 1890. – С. 470–481.
4. Отцам благочинным соборов и церковей ведомства о. протопресвитера к исполнению // Вестн. воен. и мор. духовенства. – 1915. – № 24. – С. 738–739.
5. РГИА. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 9448.
6. РГИА. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 10026. Ч. 3.
7. РГИА. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 10394.
8. Старостенко, Э. В. Православное военное духовенство на территории Беларуси в годы Первой мировой войны : монография / Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – 200 с.
9. РГИА. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 9435.

УДК 930.1

РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА МИНДОВГА В ОЦЕНКЕ РОССИЙСКОЙ КОНСЕРВАТИВНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ XIX в. (на примере Н. Г. Устрялова и Д. И. Иловайского)

Стукачева Юлия Юрьевна,

Гродненский государственный университет имени Я. Купалы (г. Гродно, Беларусь)

В статье представлена оценка российскими консервативными историками XIX века (на примере Н.Г. Устрялова, Д.И. Иловайского) религиозного фактора в военно-политической деятельности великого князя литовского

Миндовга. Эти оценочные позиции названных историков рассматриваются на общем фоне позиции российской историографии.

С включением Речи Посполитой в состав Российской империи повысился интерес российских историков к истории Речи Посполитой и Великого Княжества Литовского. Миндовг привлекал внимание историков как основатель ВКЛ, который, укрепляя новосозданное государство, активно использует в своей политической деятельности различные приемы, в том числе и религиозный фактор.

Общие оценочные подходы русской исторической науки имперского периода к исторической полонистике (в том числе и к ВКЛ) рассматриваются как ее фундаментальные идеи [1-2]. Они имели консервативно-национальный характер. Среди них были положения, относящиеся к религиозной сфере: о сугубо отрицательной роли католичества в истории Польши и ВКЛ; западнорусские земли (территории современных Беларуси и Украины) признавались только частью единой православной России и не могли интегрироваться в составе польско-литовской государственности или существовать в качестве самостоятельных образований [3].

Суть историософской концепции Н.Г. Устрялова состоит в обосновании того, что Россия представляет собой особую страну и отличается от Запада. В ней господствует порядок жизнеустройства, согласующийся с требованиями истинной веры и политической мудрости [559, с. 165]. Историк говорил о праве Москвы на Западную Русь; ВКЛ в его оценке до соединения с Польшей рассматривалось как русская государственность [3, с. 65]. Исходя из фундаментальных положений ВКЛ как русское государство, отсюда и столь благожелательное отношение к первым князьям ВКЛ, в том числе к Миндовгу.

Н.Г. Устрялов писал о Миндовге как о «храбром и хитром» главе литовских «конунгасов, или князьков», вышедших из своих лесов в то время, когда Русь попала под влияние монголо-татар [3, с. 6]. Миндовг смог завоевать Полоцкое, Минское и Витебское княжества, а после направил напор литовцев на юг, где «раздвинули пределы свои до самого Пинска и грозили завоеванием Волыньских княжеств». Чувствуя опасность, князь Даниил Романович заключил оборонительный союз с князьями польскими и с орденом Ливонским», а также использовал внутренние междоусобицы литовских князей, чтобы ослабить ВКЛ. Осознавая неустойчивость своего положения, Миндовг «прибегнул к хитрости: изъявляя желание креститься со всем народом, он просил покровительства римского папы Александра IV, получил от него сан королевский в награду за мнимое усердие к христианской вере и при посредничестве его избавился от меченосцев». С князем Даниилом Романовичем заключил мирный договор, вернув ему Новогрудок, Слоним и Волковыск, а также выдал «дочь свою за меньшего сына его Шварна, с обещанием не тревожить Волыни». Устрялов отмечает, что Миндовг «обманул и папу, и Даниила: остался язычником» и снова решил захватить Волыньские земли, но не успел, так как был убит своими родственниками [4].

Наиболее известным воплощением теоретических консервативных идей позднего славянофильства была 5-томная «История России» Д.И. Иловайского. Концептуальной основой трудов историка выступала российская государственность в ее историческом развитии, понимаемая как неотъемлемый атрибут национальной жизни. Исходя из фундаментальных положений выдвигалась исто-

риком положение о ВКЛ как втором центре собирания русских земель, благожелательное отношение к литовской государственности до Кревской унии.

Д.И. Иловайский так же, как и Н.Г. Устрялов, вводил оценку личности великого князя литовского. Например, он отмечал находчивость Миндовга, его умение маневрировать и пользоваться обстоятельствами, что способствует усилению его власти и укреплению ВКЛ.

Д.И. Иловайский подробно останавливается на действиях Миндовга против своих противников. Историк отмечает, что первоначально от участия в союзе отказались польские князья («ляхи»). Д.И. Иловайский пишет, что, крестившись, Миндовг «благодаря покровительству папы получил от немцев помощь против своих остальных врагов». В качестве благодарности за помощь Миндовг подарил ордену некоторые территории Литвы и Жмуди. Особую важность имеет следующее замечание Д.И. Иловайского: «но, кажется, он дарил немцам те земли, которые в сущности не только ему не принадлежали, а, напротив, были с ним во вражде» [5].

Все также детально Иловайский прописывает действия Миндовга против Тевтонского ордена: «Пока они были ему опасны или нужны, он ловко прикидывался их другом и усердным католиком; но, сознавая стремление Тевтонского и Ливонского ордена к постепенному порабощению всего литовского народа, хитрый литвин ждал только случая нанести удар и воротить Литовские и Жмудские области». Ранее жители этих территорий боролись с укреплением власти Миндовга, но, испытав «насильственное обращение в христианство, отнятие земель у туземных державцев и раздачу их духовенству и немецким рыцарям», сами попросили помощи великого литовского князя. Как считал Д.И. Иловайский, дождавшись нужного момента, когда языческие племена его поддержат, Миндовг выступил уже открыто. Будучи христианином только де-юре, он тайно «продолжал приносить жертвы старым богам и соблюдать все прежние суеверия». Миндовг отрекся от христианства. В этом действии Д.И. Иловайский видит политический жест, связанный с тем, что литовские племена упорно придерживались язычества и не любили самого Миндовга за принятие христианства [5].

Таким образом, историки консервативной историографии XIX века рассматривали ВКЛ как русское православное государство, как второй центр собирания русских земель, высказывали благожелательное отношение к литовской государственности до Кревской унии

Эти историки сходились на мысли, что принятие Миндовгом христианства было лишь политической хитростью. Некоторая разница наблюдалась не в оценочных подходах, а в описании религиозно-политической деятельности Миндовга: Устрялов писал кратко, не затрагивая деталей, соблюдая общую мысль. Иловайский, используя детали событий, проводил между ними причинно-следственные связи, позволяющие получить полную картину происходящих событий.

Литература

1. Якубский, В.А. Фундаментальные идеи российской полонистики XIX в. / В.А. Якубский // Проблемы социальной истории и культуры средних веков и раннего нового времени. – СПб, 2000. – Вып. 2. – С. 3–15.
2. Кручковский, Т.Т. Фундаментальные идеи и специфические черты русской исторической полонистики XIX – начала XX веков: историографический обзор / Т.Т. Кручковский // ИАВБ. – 2016. – № 2. – С. 29–37.

3. Кручковский, Т.Т. История Польши в основных концепциях русской историографии XIX – начала XX века : моногр. / Т.Т. Кручковский. – Гродно : ГрГУ, 2016. – 383 с.
4. Устрялов, Н.Г. Русская история до 1855 года [Электронный ресурс]. – Петрозаводск: Фолиум, 1997. – Режим доступа: <https://na5ballov.pro/lib/drevrus/1818-ustryalov-ng-russkaya-istoriya-do-1855-goda-v-dvuh-chastyah.html>. – Дата доступа: 4.03.2020.
5. Иловайский, Д.И. История России. Том 1. Часть 2 [Электронный ресурс]. – М.: Типография П. Лебедева, 1880. – Режим доступа: http://az.lib.ru/i/ilowajskij_d_i/text_1880_istoriya_rossii_tom-1-2_vladimirskiy_period.shtml. – Дата доступа: 5.03.2020.

УДК 277.4(476. 6)

ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ПРОТЕСТАНТСКИХ ОБЩИН ЕВАНГЕЛЬСКИХ ХРИСТИАН В ДУХЕ АПОСТОЛОВ (ЕХВДА) В ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ В 20–30-х гг. XX в.

Ступакевич Марина Александровна,

Гродненский государственный университет имени Я. Купалы
(г. Гродно, Беларусь)

В статье исследуется зарождение и развитие движения евангельских христиан в духе апостолов (ЕХВДА) на территории Западной Беларуси в 20–30 гг. XX в. Анализируются истоки и основные постулаты данного вероучения, пути и методы его распространения, этапы развития.

Пятидесятническое движение в Западной Беларуси межвоенного периода было представлено двумя направлениями: евангельские христиане в духе апостолов (ЕХВДА), ориентированные на российский центр движения в Петрограде, и христиане веры евангельской (ХВЕ) [1, с. 52].

Конфессия евангельских христиан в духе апостолов появилась в России в первой половине 1910-х гг. Основателем её был А. И. Иванов (1880–1931 гг.), проживавший в Петрограде, являвшийся прежде пресвитером общины евангельских христиан (конфессии, слившейся с баптистами в 1944 г.), но под влиянием американских и скандинавских миссионеров принявший пятидесятничество. После смерти А. И. Иванова во главе конфессиональной группы стал его соратник Н. П. Смородин (1875–1953 гг.) (её приверженцев поэтому нередко называют «смородинцами», но сами они отвергают такое наименование). Более двадцати лет Иванов и Смородин проповедовали вместе и считались лидерами среди движения христиан в духе апостолов [2, с. 4].

Решающее влияние на Н.П. Смородина и А.И. Иванова оказал американский миссионер-пятидесятник А. Уршан, приехавший из США в Финляндию. Он придерживался унитарной доктрины, и новая конфессия приняла догматические положения, близкие к американской унитарной пятидесятнической организации – Объединённой пятидесятнической церкви. Евангельские христиане в духе апостолов отвергают тринитарную доктрину (учение о Божественной Троице), не признают тринитарное крещение «Во имя Отца и Сына и Святого Духа» и крестят вступающих в церковь по формуле: «Во имя Иисуса Христа» (в связи с этим их сторонников называют иногда «единственниками» или «иисусовцами»). Утверждают, что единый Бог в разные исторические периоды являл себя в разных ипостасях (Бога-Отца в дохристианский период, Сына

Иисуса Христа в начале первого века и Святого Духа после распятия Иисуса и поныне), и не верят в наличие у Бога разных личностей. В остальном их доктрина схожа с пятидесятнической.

После Октябрьской революции Иванов и Смородин обратились с письмом к Ленину с просьбой разрешить им открыть молитвенный дом в Петрограде. Такое разрешение было получено, и в 1918 г. община была зарегистрирована [3, с. 35]. Н.П. Смородин был разъездным служителем, евангелистом, много времени уделяя распространению нового вероучения на территории бывшей Российской империи. В годы Первой мировой войны благодаря его деятельности несколько групп пятидесятников-«единственников» образовалось в Брестском уезде Гродненской губернии [4, с. 26]. В 1913 г. житель д. Страдичи, Н. К. Демчук, находясь на службе в Финляндии, познакомился там со Смородиным и принял новое вероучение. Вернувшись после службы в д. Страдичи, он стал проповедовать односельчанам, организовывать молодежь. В г. Ижевск Н. П. Смородиным был рукоположен в пресвитеры И. Казачий, родом из д. Ханевичи (около Гродно). Вернувшись в Западную Беларусь И. Казачий наладил связь с Н. К. Демчуком, и они начали активную религиозную деятельность по распространению нового учения на территории Брестской, Гродненской областей и Вольнского Полесья. В д. Пожежено в 12 километрах от д. Страдичи, проживали братья Дмитрий и Никита (фамилии неизвестны), уверовавшие также через Смородина, они присоединились к миссионерской работе в д. Страдичи и в близлежащих деревнях Медно, Прилуки, Задворцы, Каменная, Речица, где вскоре были образованы новые общины ЕХВДА [3, с. 54].

Изменение политического положения западнобелорусских земель в результате заключения Рижского мирного договора сыграло решающую роль в развитии протестантизма на западнобелорусских землях в 20–30 годах XX в. Этот этап в развитии новых протестантских течений в Западной Беларуси характеризовался быстрым ростом количества общин и адептов нового вероучения, созданием организационной структуры белорусского протестантизма. Продолжала свою деятельность и являлась наиболее крупной община «единственников» в д. Страдичи Полесского воеводства. В Гродненской области образовались общества верующих в г. Мосты (д. Большие Степанишки), соседних деревнях Сухиничи, Ханевичи. Община в д. Большие Степанишки была организована в 1927 г. [5, с. 3]. В 1933 г. И. Казачим здесь были рукоположены пресвитера М. Фортуна и Ф. Артимович, что способствовало быстрому развитию общины и росту численности ее членов. М. Фортуна являлся бывшим польским ксензом, имел богословское образование и занимался активной миссионерской деятельностью в Украине, Беларуси и Литве. Он пешком проходил большие расстояния, ревностно призывая «возвратиться к истокам первохристианства» [3, с. 67].

Одним из наиболее активных членов мостовской общины был Павел Пецевич, уверовавший и принявший крещение у М. Фортуны в 1931 г. Как отмечали его соратники, «это был очень способный служитель, хорошо знавший Писание, благочестивый человек, ревностно служивший Господу». Он писал духовные трактаты, сочинил несколько сотен христианских гимнов на польском языке. В 1937 г. он занялся изданием христианского песенника «Песни Хвалы», который использовался в богослужениях протестантских общин и переписывался до

этого в рукописном виде. В 1938 г. песенник был издан тиражом 850 штук [5, с. 4]. Ф.И. Артимович, П.П. Пецевич и И.Казачий осуществляли миссионерскую деятельность также на территории Польши, в частности Белостокского воеводства. Часто они подвергались гонениям и побоям за проповедь со стороны католического населения. Во время своего пастырского служения И. Казачий рукоположил пресвитером также А. Ятчуга, который впоследствии стал общепризнанным старшим пресвитером в общинах Западной Беларуси и Западной Украины. В с. Пугачеве был поставлен на служение С. Чабурко, который был арестован за веру и умер в заключении. Сам же И. Казачий в 1941 г. погиб в самые первые дни войны при артиллерийском обстреле [3, с. 79].

Установление советской власти в Западной Беларуси после присоединения ее к БССР в сентябре 1939 г. сопровождалось ограничением религиозной деятельности пятидесятнических организаций. Фактически они оказались под запретом. Верующие со враждебной настороженностью восприняли приход Красной Армии. Компартия развернула среди населения западных регионов широкую антирелигиозную пропаганду. Несмотря на препятствия и трудности военного и послевоенного времени течение евангельских христиан в духе апостолов смогло сохраниться как отдельное направление пятидесятничества, и на сегодняшний день общины ЕХВДА являются одними из старейших на западно-белорусских землях.

Литература

1. Лисовская, Т.В. Деятельность протестантских организаций Западной Беларуси в 1921–1939 гг. / Т.В. Лисовская // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа : зб. навук. арт. / М-ва адукацыі Рэсп. Беларусь, ГрДУ імя Я. Купалы, Ін-т гіст. НАНБ; рэдкал.: С.В. Марозава [і інш.]. – Гродна: ГрДУ, 2008. – 503 с.
2. Шатров, А.К. Евангельские христиане в духе апостолов / А.К.Шатров. – СПб, 1996. – 86 с.
3. Бурдуков, Н. Летопись / Н. Бурдуков. – Lockport, 2000. – 190 с.
4. Дьяченко, О.В. Пятидесятничество в Беларуси: Монография / О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2003. – 188 с.
5. Факты и события из моей жизни. Воспоминания П.П. Пецевича [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.eaglesky.ru/testim-23.html>. – Дата доступа: 22.11.2019.

УДК 21/29(476)

РЕЛИГИЯ И КОНФЕССИИ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

Стурейко Никита Андреевич,

Гродненский государственный университет имени Я. Купалы
(г. Гродно, Беларусь)

Религия существует не только как система представлений, восприятия и объяснения мира, но и как важнейший социальный институт, обеспечивающий соответствующее поведение людей. Рассматривается общая конфессиональная ситуация в современной Беларуси, политика государства в религиозной сфере.

Республика Беларусь – это веротерпимое и многоконфессиональное государство. В нашем государстве официально зафиксировано двадцать шесть разнообразных конфессий и направлений. Суммарное количество религиозных ор-

ганизаций в наши дни составляет 3488 [2]. Традиционную мультирелигиозность достаточно хорошо показывает образ святой княгини Софии Слуцкой – покровительницы православия на белорусских землях. Из православного княжеского рода, она являлась дочерью католички и православного, которая росла в семье католиков, а затем стала женой протестанта-кальвиниста. Ее мощи находятся в Кафедральном соборе Минска – бывшем католическом монастыре бернардинок. Согласно социологическим опросам и исследованиям Аппарата Уполномоченного по делам религий и национальностей Республики Беларусь, доля верующих в нашем государстве составляет примерно от 50% до 60% [1].

Согласно 31 статье Конституции Республики Беларусь у любого человека есть полное право независимо от других выбирать свою позицию к религии, самостоятельно или вместе с другими людьми исповедовать абсолютно любую религию или не исповедовать абсолютно никакой, всячески проявлять и делиться различными убеждениями, которые будут взаимосвязаны с его позицией к религии. Кроме того, участвовать в отправлении религиозных культов, различных обрядов и ритуалов, не запрещенных законом.

В четвертой статье Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» дается и гарантируется возможность каждому человеку на полную свободу в своем выборе атеистических или различных религиозных верований, в частности: независимо выбирать личное отношение к разным религиям, самостоятельно или вместе с иными людьми исповедовать совершенно любое религиозное течение или не исповедовать совершенно никакого [2].

Еще с того времени, когда в X в. приняли христианство на наших землях, огромную важность имела православная церковь, которая и на сегодняшний день привлекает достаточно большое количество верующих. Затем, в XIV в. в ВКЛ, в центре которого были именно белорусские земли, пришла католическая церковь, в будущем историческом развитии она сыграла весомую роль в развитии культуры Беларуси, а также смогла оказать влияние на ее историю. Реформация в Европе в XVI в. привела к тому, что на территории ВКЛ появились протестантские направления, такие как кальвинизм и лютеранство. Примерно в конце XIV – XV в. на наши территории пришли иудеи и мусульмане. Необходимо также отметить, что большое количество разных религиозных течений и конфессий образовались на протяжении XX в. [3].

Православная церковь в Беларуси занимает главное место в религиозной жизни страны. Она объединяет 1545 приходов, 11 епархий, 5 духовных учебных заведений, 32 монастыря, 14 братств, 10 сестричеств. В настоящее время действуют 1334 православных храма, 150 строятся, а в приходах работает 1577 священнослужителей.

В 2003 г. между Белорусской православной церковью и Республикой Беларусь было подписано Соглашение о взаимном сотрудничестве, осуществление которого стало исключительным и успешным опытом поливекторной общей работы церкви и государства в пользу всего общества [3].

Римско-католическая церковь объединяет 4 епархии, в которых насчитываются около 475 общин. В Республике Беларусь действуют три духовных учебных заведения, 9 миссий Римско-католической церкви. Общины имеют 464 костелов, еще 26 костелов строятся. В приходах работает 418 священнослужителей.

Протестантские религиозные организации в Республике Беларусь представлены 1005 религиозными общинами, 21 объединением, 22 миссиями и 5 духовными учебными заведениями 14 религиозных направлений. Наиболее важными являются христиане веры евангельской (пятидесятники) (505 общин), евангельские христиане баптисты (275 общин), адвентисты седьмого дня (72 общины). В ходе истории традиционным на территории РБ является лютеранство, которое на сегодняшний день представлено 27 общинами.

Иудаизм в Республике Беларусь представлен 52 общинами, которые относятся к трем направлениям (ортодоксальному, хесэд-любович, прогрессивному). Зарегистрировано 3 религиозных объединения. В распоряжении этих общин имеется 7 культовых зданий, 4 здания находятся в состоянии реставрации и реконструкции [3].

Ислам представлен 25 общинами, из которых 24 суннитского направления и 1 шиитского. В Республике Беларусь зарегистрировано 2 религиозных объединения. Действуют 5 культовых зданий. Относительно недавно была построена мечеть в г. Минске.

Кроме того, в Беларуси зарегистрированы приходы греко-католической, армянской апостольской церковей, общины кришнаитов и бахаи.

Политика государства в религиозной сфере направлена на поддержание и сохранение межконфессионального мира и согласия, традиций религиозной терпимости и взаимного уважения, на развитие взаимоотношений с исторически традиционными конфессиями в социально значимых направлениях, на предотвращение проявлений дискриминации по национальному или религиозному признаку, ксенофобии и связанной с ними различной нетерпимости. Президент Республики Беларусь оказывает пристальное внимание вопросам, которые связаны с деятельностью религиозных организаций, продвижения межконфессионального диалога, усиления в обществе традиций религиозной терпимости и взаимного уважения. Из государственного бюджета выделяется значительная количество финансовых средств и требуемая помощь на проведение различных ремонтных и реставрационных работ религиозных памятников.

Таким образом, можно сказать, что в республике увеличивается количество верующих людей, растет число храмов, церквей, костелов и других религиозных объектов. Развивается сеть учебных заведений, в которых представители различных конфессий могут получить качественное религиозное образование. Беларусь всячески поддерживает конструктивные инициативы, которые проявляют представители различных религий. В то же время ведется тщательная работа по предотвращению деятельности деструктивного характера в религиозной сфере.

Литература

1. Власти и основные конфессии в Беларуси демонстрируют взаимную лояльность [Электронный ресурс] // Информационный офис солидарности с Беларусью. – Режим доступа: <https://belarusinfocus.info/by/regiony/vlasti-i-osnovnye-konfessii-v-belarusi-demonstriruyut-vzaimnuyu-loyalnost>. – Дата доступа: 09.10.2019.
2. Информация о конфессиональной ситуации в Республике Беларусь [Электронный ресурс] // Уполномоченный по делам религий и национальностей. – Режим доступа: <https://www.belarus21.by/Articles/1439296790>. – Дата доступа: 09.10.2019.
3. Религия и конфессии в Республике Беларусь [Электронный ресурс] // Аппарат уполномоченного по делам религий и национальностей Республики Беларусь. – Режим доступа: http://www.embassybel.ru/files/religion_rus.pdf. – Дата доступа: 09.10.2019.

ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ДРЕВНЕСЛАВЯНСКОГО БОГА СИМАРГЛА

Суровегина Екатерина Сергеевна, Анисимова Елизавета Анатольевна,
Нижегородский государственный педагогический университет имени К. Минина
(г. Нижний Новгород, Россия)

Статья посвящена изучению и анализу историографии посвященной набору функциональных характеристик древнеславянского языческого божества Симаргла. Выбор мифологической фигуры Симаргла из всех известных славянских божеств определяется его непонятностью для исследователей славянской религии и культуры, о чем свидетельствует неоднозначный набор его функционала. Факты, известные о Симаргле, являются противоречивыми, взаимоисключающими друг друга, ввиду недостатка источниковой базы.

Симаргл (Семаргл) – славянское языческое божество, входившее в число семи божеств древнерусского пантеона, идола которых были установлены в Киеве при князе Владимире Святославовиче. Симаргл не считается самым популярным славянским богом, зато является самым загадочным для современных ученых и историков. Ученые не могут прийти к консенсусу по вопросу о его внешнем виде, происхождении, связи с другими иноязычными и славянскими божествами, не говоря уже о разночтениях в количестве выполняемых им функций.

Одной из самых популярных версий среди историков является гипотеза академика Б. А. Рыбакова, который отождествляет Симаргла и Переплута в славянской мифологии, утверждая, что имя первого просто заменяется на имя второго с течением времени, соответственно ему предаются и все функциональные особенности, которые были присущи Переплуту, а именно, охрана посевов, ростков и семян.

Так же Б. А. Рыбаков отмечает изобилие в те времена мелкого рогатого зверья (косули, сервы, дикие козы), указывая на необходимость охраны посевов от поедания и вытаптывания этими животными. Историк называет аграрные функции рассматриваемого нами божества мирными, но наделяет его когтями, зубами и крыльями, олицетворяя как «вооруженное добро» [9, с. 408]. По его мнению, охрана семян, посевов, ростков и корней растений – основная функция Симаргла.

Немаловажной теорией является версия Д. А. Гаврилова и А. Е. Наговицина о присущих Симарглу функций бога огня. Иными словами, он охраняет вечный живой огонь и следит за выполнением точного соблюдения всех огненных обрядов, очищений, жертвоприношений в его честь [3, с. 93].

Сторонником теории о Симаргле-огнебоге является исследователь А. И. Гизбрехт. Анализируя изобразительное искусство, связанное с ним, автор говорит о том, что во всех работах отчетливо прослеживается связь с огнем: костры, языки пламени, из которых выходит данное божество [4, с. 87].

В свою очередь, говоря о Симаргле в работе «Сэнмурв-Паскудж, собака-птица», К. В. Тревер приводит концепцию о том, что рассматриваемое божество считается полным прототипом Сэнмурва (Симурга). Симург – иранское мифологическое существо, сочетавшее во внешнем виде элементы собаки и птицы, ко-

торое К. В. Тревер считала полиорнитозооморфным. Таким образом, исследователь выделяла его функцию посредника между богами и людьми. По ее мнению, этот бог охраняет небесное Древо жизни, на котором находятся семена всех растений, после он слетает с небес на землю и приносит на нее жизнь и плодородие, этим и определяется его роль посредника между богами и людьми [9]. Историк А. В. Великанов также отмечает у Симаргла возможность являться посредником, но не между богами и людьми, а между царством мертвых и миром живых [2, с. 99–100]. Такую же функцию мы можем найти у еще одного персонажа владимировского пантеона – Велеса, встречающего умершего на Калиновом мосту и провожавшего его через реку Смородину [8]. Отечественный писатель и историк Е. Л. Мадлевская является сторонницей теории К. В. Тревер о схожести Симурга (Сэнмурва) с рассматриваемым нами божеством, выделяя у него аналогичные функции. Но интересным является то, что она соотносит данное божество «с образом Дива – древнерусского демонического существа, имеющего птичий облик и «кличущего беду»» [6, с. 51], и даже описывает момент из произведения «Слово о полку Игореве», где Симаргл сидит на верхушке дерева и предвещает русскому войску поражение в битве [6, с. 51–52].

О еще одной функциональной составляющей нам повествует исследователь Г. Климов, который утверждает, что Симаргла призывают при заболеваниях животных и людей, для того, чтобы справиться с болезнью. Считается, что, когда у человека поднимается температура, это огненный бог таким образом лечит заболевшего [5, с. 4].

Активная деятельность ученых по исследованию данного вопроса позволяет нам иметь основу для формирования и вырабатывания выводов о рассматриваемом нами божестве. Таким образом, основываясь на рассмотренных нами версиях, можно сделать вывод о том, что ученые выделяют несколько основных функциональных составляющих данного славянского божества. Во-первых, функция охранителя семян, корней растений и посевов от мелкого рогатого зверья. Во-вторых, предназначением Симаргла является охрана Вечного живого огня и наблюдение за правильным выполнением всех огненных обрядов, очищений, жертвоприношений. В-третьих, многие исследователи присваивают ему функции посредника между богами и людьми, другие – между царствами живых и мертвых. В-четвертых, отмечается роль Симаргла как предвестника беды. В-пятых, считается, что рассматриваемое божество может лечить болезни животных и людей.

Литература

1. Васильев, М. А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси. Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. – М.: Индрик, 1999. – 326 с.
2. Гаврилов, Д.А., Наговицын, А.Е. Боги славян. Язычество. Традиция. – М.: Рефл-Бук, 2002. – 464 с.
3. Гизбрехт, А. И. Старые боги «Новой Руси»: иконография главных персонажей русского неоязыческого пантеона в произведениях современных русских художников // Культурная жизнь Юга России. – 2016. – № 4. – С. 84–91.
4. Климов, Г. А. Семаргл – гиперборейский бог огня. – М.: Амрита, 2010. – 272 с.
5. Мадлевская, Е. Л. Русская мифология. – СПб.: ЭКСМО, 2005. – 784 с.
6. Рыбаков, Б. А. Русалии и бог Симаргл-Переплут // Советская археология. – 1967. – № 2. – С. 91–116.
7. Рыбаков, Б.А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1981. – 608 с.

8. Суrowегіна, Е.С. К Проблеме функционала бога Велеса. – Социосфера. – 2016. – № 1. – С. 20–23.

9. Тревер, К. В. Собака-птица: Сэнмурв и Паскудж. Из истории докапиталистических формаций. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kronk.spb.ru/library/trever-kv-1937.htm>. – Дата доступа: 03.03.2020).

УДК 930.2:27

ПРЫЧЫНЫ ВЯДЗЕННЯ КАСЦЕЛЬНЫХ ХРОНІК У РЫМСКА-КАТАЛІЦКІХ ПАРАФІЯХ НА ТЭРЫТОРЫІ БЕЛАРУСІ Ў ПЕРШАЙ ПАЛОВЕ ХХ ст.

Сыцько Кірыл Валер’евіч,

Інстытут гісторыі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі (г. Мінск, Беларусь)

У тэксце разглядаюцца фактары, якія паўплывалі на стварэнне і вядзенне ў першай палове ХХ ст. хронік рымска-каталіцкіх парафій на тэрыторыі Беларусі.

Парафіяльныя хронікі Рымска-каталіцкага касцёла першай паловы ХХ ст. з’яўляюцца ўнікальным відам гістарычных крыніц, у якіх пробашчы фіксавалі гісторыю асобна ўзятай парафіі ад моманту яе заснавання да моманту, сучаснага ім. Сёння вядомы шэраг падобных дакументаў, створаных у 1930-я гг. у касцёлах у Ішчальне, Свяянцях, Дудах, Волдацішках, Рэплі, Ключчанах і шмат інш.

Па паходжанні тэксты парафіяльных хронік уяўляюць дыскрэтныя сінкрытычныя зводзі інфармацыі з матэрыялаў парафіяльных архіваў, гістарыяграфічных прац, успамінаў парафіян і ўласных назіранняў ксяндзоў-храністаў [2, с. 194–195]. Структура гэтых наратываў і іх крыніцазнаўчы патэнцыял даследаваны, але выклікаюць пытанні тыя фактараў, якія паўплывалі на стварэнне падобных дакументаў у ХХ ст. Так, у часопісе “Гамілетыка” ў 1900 г. адзначалася, што гэтыя хронікі могуць стаць аргументам у абароне тэрыторыі парафіі; адлюстроўваюць яе гісторыю, традыцыю; будуць інструментам для злічэння наяўнай маёмасці з інфармацыяй, запісанай у візітацыях [7, с. 627].

Трэба адзначыць, што дадзеныя аргументы выглядаюць сумнеўным стымулам такой працаёмкай дзейнасці, як напісанне вялікіх наратывных прац і, трэба думаць, не паўплывалі на іх стварэнне. Так, парафіяльныя хронікі сапраўды былі важным інструментам для праверкі візітацый у шэрагу краін (напрыклад – у Аўстрыі) [4, с. 18]. Аднак у беларускіх губернях Расійскай імперыі (пасля і ў Заходняй Беларусі ў Польскай Рэспубліцы) візіты, пачынаючы з другой паловы ХІХ ст., паступова гублялі сваю юрыдычную моц і станавіліся хучэй традыцыяй, чым дакументам, які меў сапраўдную сілу [3, с. 69]. Калі гаварыць аб дэклараванай абароне тэрыторыі, то цяжка ўявіць, якім чынам гэта працавала ў перыяд паўсямяснай секулярызацыі і паступовай страты ўплыву рэлігійных ўстановаў на дзяржаву і сацыум. Што тычыцца адлюстравання гісторыі парафіі, то шмат якія святары не бачылі ў гэтым патрэбы, разглядаючы стварэнне наратывных гістарычных зводаў як дадатковую папяровую працу [6, с. 4]. Доказам таго, што святары не прыдалі прыведзе-

ным вышэй аргументам ўвагі з'яўляецца той факт, што да 1930-х гг. напісана толькі шчучынская парафіяльная хроніка (1912–1917 гг.), астатнія датуюцца 1932–1939 гг. Такім чынам, варта шукаць іншыя фактары, якія пауплівалі на стварэнне гэтых гістарычных крыніц.

Улічваючы падабенства метадаў стварэння парафіяльных хронік з падобнымі дакументамі ранейшых перыядаў (*кляштарнымі хронікамі, беларуска-літоўскімі, рускімі летапісамі*), варта экстрапаляваць звесткі аб іх. Т. В. Гіман бачыў у летапісанні ідэалагічную функцыю. Да летапісаў і хронік звярталіся для таго, каб атрымаць інфармацыю аб мінулым для доказу нечага ў сучаснасці [1, с. 14].

Аналагічна, парафіяльныя гістарычныя крыніцы маглі выкарыстоўвацца для таго, каб даказаць незарыўнасць мясцовага жыцця з касцёлам. Аб гэтым сведчыць адлюстраванне ў тэкстах касцельных хронік штодзённасці жыхароў тэрыторыі Беларусі рымска-каталіцкага веравызнання выключна праз прызму каталіцкага культу; апісанне дзеянняў гэтага рэлігійнага інстытута як установы, якая апякала вернікаў і ўсялякім чынам дапамагала людзям. У асвятленні касцельных хронік жыццё вернікаў, якія пражываюць у межах кожнай асобнай парафіі, набывае атрыбуты іманентнасці, а таксама імплазіўнасці, то бок – некаторай унутранай ізаляванасці і закальцэванасці быцця верніка ў межах тэрыторыі, на якую распаўсюджвалася дзейнасць парафіяльных святароў.

Важнасць ідэалагічна-выхаваўчай ролі касцельных хронік бачыў і падкрэсліваў Віленскі арцыбіскуп Рамуальд Ялбжыкоўскі (*гады біскупства – 1926–1955*), які прапаноўваў зачытваць іх падчас гамілій. Ён жа і з'яўляўся галоўным прыхільнікам ідэі адраджэння летапісання. Шмат якія святары адзначалі ў сваіх творах, што стварылі крыніцы толькі таму, што іх прасіў арцыбіскуп. Так, кс. Т. Калінскі называў галоўным фактарам напісання хронікі парафіі ў Нараўцы вусную просьбу Р. Ялбжыкоўскага, зробленую падчас візітацыі парафіі 23 мая 1932 г. [5, с. 20]. Аб тым, што арцыбіскуп быў асабіста зацікаўлены ў стварэнні хронік, сведчыць і тое, што пасля высылкі яго ў Беласток, адным з першых прынятых ім дакументаў быў дэкрэт аб абавязковым вядзенні хронік у польскай частцы парафій былой Віленскай архідыяцэзіі [8, с. 180]. У выніку прыняцця гэтага дэкрэта, ва ўсіх парафіях Беластоцчыны былі створаны парафіяльныя хронікі, якія на дадзены момант захоўваюцца ў Беластоцкім архідыяцэзіяльным архіве. Трэба думаць, што ў дадзеным выпадку згуляў сваю ролю аўтарытэт, які меў арцыбіскуп Ялбжыкоўскі сярод кліру.

Усе парафіяльныя хронікі, створаныя па просьбе Р. Ялбжыкоўскага святараў, не мелі строгіх фармуляраў, што дазваляла пробашчам уносіць у тэкст свае думкі, заўвагі і адлюстроўвала іх эстэтычнае ўспрыманне гістарычнай рэчаіснасці. Напрыклад, кс. Фларыян Нявера ў надрукаванай пад тытулам “Гісторыя касцёла парафіяльнага ў Жырмунах (1522 – 1624 – 1788 – 1938)” хроніцы апісаў усіх без выключэння жырмунскіх святароў, якія служылі да яго, як станоўчых персанажаў. Яны, паводле крыніцы, працавалі на карысць касцёла, шчыра спачувалі парафіянам, здзяйснялі для іх выключна добрыя ўчынкi і былі патрыётамі Рэчы Паспалітай (*змагаліся супроць русіфікацыі, адчынілі падпольныя польскамоўныя школы і г. д.*), мелі высокі ўзровень адукаванасці і начытанасці, праводзілі актыўную душпастырскую дзейнасць [6, с. 47–55]. У па-

добнай эстэтызацыі і ідэалізацыі гістарычнай рэальнасці бачыцца яшчэ адзін магчымы чынік, які паўплываў на стварэнне парафіяльных хронік – фактар асабістай зацікаўленасці асобнага святара ў працэсе стварэння крыніцы як форме мастацкай і сацыяльнай дзейнасці. Гэта не толькі не абвяргае ідэалагічную функцыю памянёных гістарычных крыніц, але і спалучаецца з ёй. Так, з дапамогай эстэтызацыі дзейнасці касцёла паказваецца яго станоўчая роля ў сацыяльным і культурным развіцці соцыуму на пэўнай тэрыторыі.

Такім чынам, найбольш верагодным галоўным фактарам стварэння ў парафіях Рымска-каталіцкага касцёла на тэрыторыі Беларусі парафіяльных хронік ў першай палове XX ст. з’яўлялася асабістая зацікаўленасць у існаванні падобных гістарычных крыніц Віленскага арцыбіскупа Рамуальда Ялбжыкоўскага, які бачыў у іх інструмент ідэалагічна-выхаваўчага характару. Натуральна, што падобная гіпотэза не абвяргае магчымасць зацікаўленасці святароў у эстэтызацыі і рамантызацыі гісторыі касцёлаў, у якіх яны служылі.

Літаратура

1. Гимон, Т. В. Для чего писались русские летописи? / Т. В. Гимон // Журнал ФИПП. – 1998. – № 1 (2). – С. 8–16.
2. Сыцько, К. В. Парафіяльныя хронікі першай трэці XX ст. як крыніца па гісторыі Рымска-каталіцкай Царквы ў Беларусі / К. В. Сыцько // Архіварыус: зб. навук. павед. і арт. – 2017. – Вып. 15. – С. 188–196.
3. Dębowska, M. Akta wizytacyjne w strukturze zasobów historycznych archiwów diecezjalnych w Polsce / M. Dębowska // Położnik ABMK. – 2012. – Tom 97. – S. 65–71.
4. Erdinger, A. Das Pfarrgedenkbuch / A. Erdinger // Theologische praktische Quartalschrift. – 1892. – Jahrg. 45. – S. 16–21.
5. Kaliński, T. Monografia parafii Narewka, 1932, mps. // Parafia świętego Jana Chrzciciela w Narewce [Zasób elektroniczny]. – Tryb dostępu: http://www.narewka.archibial.pl/files/Historia_parafii_Narewka.pdf. – Data dostępu: 22.02.2020.
6. Niewiero, F. Historia Kościoła Parafialnego w Zyrmunach (1522 – 1624 – 1788 – 1938) / F. Niewiero. – Lida, 1939. – 104 s.
7. P. K. (Odszyfrowanie nieznane) Kronika parafialna / K. P. // Homiletyka. – 1900. – R. 3, T. 5, – S. 627–630.
8. Szot, P. Kronika parafii Majewo autorstwa Mieczysława Skrobota // P. Szot / Rocznik teologii katolickiej. – Tom VI. – 2007. – S. 179–192.

УДК 282 (476) “18/19”

УПОРСТВУЮЩИЕ В РИМО-КАТОЛИЦИЗМЕ: БЫВШИЕ УНИАТЫ ВО ВНУТРЕННЕЙ ПОЛИТИКЕ ПРАВИТЕЛЬСТВА РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX в.

Табунов Василий Васильевич,

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

В статье анализируется политика правительства Российской империи в отношении бывших униатов на белорусских землях в конце XIX – начале XX века.

В 1839 г. на Полоцком соборе состоялся акт воссоединения униатской церкви с православной. Процедура по объединению двух христианских конфессий

в единое целое с точки зрения законодательства и канонических норм первой половины XIX века была выдержана правильно. Но, претворив данное мероприятие в жизнь власти Российской империи и православное духовенство на практике столкнулись с тем, что часть населения белорусских земель из числа «воссоединённых» в повседневной жизни продолжали придерживаться прежних вероисповедных взглядов и традиций. Искоренить униатскую религиозную традицию оказалось не просто. Своими же действиями по неисполнению обрядов православной церкви бывшие униаты доставляли немало проблем местным властям и духовенству даже в начале XX века.

В конце XIX – начале XX века бывшие униаты продолжали хранить память о не так давно исповедуемой ими религии.

Так называемые «упорствующие» в римо-католицизме вызвали особую тревогу у правительственных кругов [1, л. 61].

Поспешность в деле перехода униатов в православие не принесла ожидаемых результатов. В итоге «с православием воссоединилась лишь малая часть упорствующих». Согласно данным Департамента духовных дел иностранных исповеданий, в губерниях Западного края и бывшего Царства Польского таких насчитывалось до 100 тысяч человек [2, с. 51]. В большей части это были крестьяне, перешедшие в православие в 1860-х гг., но не свикшиеся со своим новым статусом и потому продолжавшие втайне придерживаться уже ставших привычными для них обрядов более близкой римско-католической церкви. Время от времени протесты таких «православных» принимали активную форму. Так, в 1895 г., во время вступления Николая II на престол, распространился слух о намерении нового царя восстановить униатскую церковь. Это привело к тому, что в некоторых приходах верующие, ожидая прибытия униатских священников, прогнали православных [3, с. 27, 41].

Как оказалось, «сломать униатскую культурно-религиозную традицию было нелегко», и несмотря на давление как духовных, так и светских властей, у бывших греко-католиков белорусских земель к ней сохранился определённый интерес. «Могилёвские епархиальные ведомости» отмечали по этому поводу, что многие семьи, перешедшие в православие, «остались отчасти тем, чем были до воссоединения. Понятия о вере не могли быть везде изглажены, они сохранили и донныне обычаи посещать в храмовые праздники католические костёлы и молиться в них по польским книжкам» [4, с. 42].

Традиции униатской веры продолжали использоваться тайными сторонниками униатства. Так, в среде бывших греко-католиков сохранились обычаи почитания скульптурных изображений святых. Отмечались униатские праздники, а в домах верующих встречались униатские иконы [5, с. 155–159].

В некоторых местностях «упорствующие» могли составлять целые компактно расположенные селения. Своим поведением – непосещением православных церквей, отсутствием у исповеди и причастия, отказах обращаться к православным священникам за исполнением обрядов и так далее – они доставляли немало хлопот представителям власти и православному клиру. Так, 5 января 1903 г. слуцкий уездный исправник докладывал губернатору об уклонении крестьян «деревень Юрздыка-Медведичи, Мазурки, Гончары, Шарские, Тальмино-

вичи, Ососы, Куриновичи, Смоляники, Городище, Кулени и Русиновичи от исполнения духовных треб по православному обряду» [6, л. 14].

Следует заметить, что после выхода указа о свободе вероисповеданий население вышеозначенных деревень перешло в католицизм [7, л. 34].

По сведениям минского епархиального миссионера К. Попова, «упорствующие» в своём большинстве проживали в уездах: Минском, Борисовском, Новогрудском, Пинском и Слуцком. Их численность составляла 12682 «души обоего пола»; при этом он был убеждён, что указанная цифра не соответствует действительности. Только в Минской епархии «упорствующие» были зафиксированы в 146 приходах [8, л. 1–1об, 9].

В деле борьбы с остатками унии епископы западных епархий возлагали особые надежды на церковно-приходские школы, полагая, что с их помощью можно будет воспитать подрастающее поколение в духе верности православию. Но часть детей школьного возраста предпочитала изучать закон божий у ксендзов. «Упорствующие» ценили правительственную школу лишь с точки зрения приобретения полезных и нужных сведений, оставаясь «вне ея идейно-политического влияния» [9, л. 5об.].

Таким образом, несмотря на решения Полоцкого собора 1839 г., знаменовавшего прекращение деятельности униатской церкви на белорусских землях, в конце XIX – начале XX века определенная часть населения белорусских губерний, недавно являвшегося униатами, продолжала хранить память о своей вере, что проявлялось, прежде всего, в почитании религиозных требований не так давно исповедуемой ими религии, а также в фактическом игнорировании предписаний православной церкви. Своей деятельностью бывшие униаты доставляли немало проблем как властям, так и православному духовенству, боровшихся, но не всегда успешно, с остатками унии на белорусских землях.

Литература

1. ГАРФ. – Фонд 543. – Оп. 1. – Д. 623. Всеподданнейшие записки обер-прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева. 1895–1898 гг.
2. Волхонский, М.А. Национальный вопрос во внутренней политике правительства в годы первой русской революции / М.А. Волхонский // Отечественная история. – 2005. – № 5. – С. 48–63.
3. Канингем, Д.В. С надеждой на собор. Русское религиозное пробуждение начала XX века; пер. с англ. прот. Георгия Сидоренко. – London: Overseas publ. interchange, 1990. – 353 с.
4. Троицкий, А., преподаватель Пензенской духовной семинарии: из истории могилевского женского училища духовного ведомства / А. Троицкий // Могилёвские епархиальные ведомости. – 1898. – 21 янв. – С. 37–46.
5. Марозава, С. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1839 гг.) / С. Марозава; навук. рэд. У.М. Конан. – Гродно: ГрДУ, 2001. – 352 с.
6. НИАБ. – Фонд 136. – Оп. 1. – Д. 36976. Дело по обвинению священника Голдовичской церкви Слуцкого уезда И. Викторского в увеличении платы за исполнение треб 1903 г.
7. НИАБ. – Фонд 136. – Оп. 1. – Д. 37171. Дело по прошениям лиц разных вероисповеданий, перешедших в православное, о разрешении возвращаться в прежнюю веру в связи с выходом указа Синода от 17 апреля 1905 г. о свободе вероисповеданий 1905–1907 гг.
8. НИАБ. – Фонд 136. – Оп. 1. – Д. 37047. Дело о крещении ксендзом Полонечского костёла Новогрудского уезда О. Рутковским ребёнка бывшего католика, жителя местечка Ишкольд Новогрудского уезда К. Рымши 1904–1905 гг.
9. ГАРФ. – Фонд 543. – Оп. 1. – Д. 428. Записки Евлогия, епископа Люблинского, vicария Холмско-Варшавской епархии об униатском вопросе 1905 г.

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В ВЕЛИКОМ КНЯЖЕСТВЕ ЛИТОВСКОМ В XVI в.

Уваров Игорь Юрьевич,

Гомельский государственный технический университет имени П. О. Сухого
(г. Гомель, Беларусь)

В статье представлен материал, указывающий на то, какие факторы влияли на отношение жителей ВКЛ к церкви и духовенству в XVI в.

The article presents material indicating which factors influenced the attitude of the inhabitants of the Grand Duchy of Lithuania to the church and the clergy in the 16th century.

О правах русской православной церкви в ВКЛ было ещё заявлено во времена Витовта. Подтверждение этому находим в подтвердительных специальных грамотах великих князей Казимира и Александра. В начальный период правления Сигизмунда I на сейме в Бресте 2 июля 1511 г. было издано специальное распоряжение о подтверждении прав православной церкви [1, с. 72]. Укреплению позиций православной церкви в ВКЛ способствовало увеличение количества христианской литературы после перевода Ф. Скориной книг Библии, в которой мыслитель видел произведения человеческого разума [2, с. 47]. Это было положительно воспринято читателями из православной среды и способствовало укреплению общения населения на разговорном западно-русском языке [3, с. 8]. О строгости соблюдения норм христианской морали в первой половине XVI в. указано в привилее Сигизмунда I от 10 июля 1539 г. о недопущении перехода христиан в другую веру, текст документа повествует о следующем: «его королевская милость послал двух дворян своих...для каранья людей тых, которые з веры хрестианской к закону иудейскому приступили» [4, с. 83–85]. Подобные примеры подрывали авторитет церкви и создавали условия для противоречий среди православных верующих.

Разговорным языком в ВКЛ в XVI в. оставался старобелорусский язык. Как было сказано в предисловии к описям документов Виленского центрального архива древних актовых книг, до 1696 г. в древней «Жомойти», не говоря о русских землях ВКЛ, документы государственного делопроизводства писались на языке, как его тогда называли, русский, русским письмом – кириллицей [5, с. 4]. На этом языке разговаривали люди как из привилегированных сословий, так и простой народ, даже в пределах г. Ковно [6, с. III].

В XVII в. господствующий класс Речи Посполитой проводил принудительное ограничение сферы употребления старобелорусского языка. В результате этого уменьшается количество печатных книг и памятников литературы, издаваемых в на белорусских землях. Они не выделялись в самостоятельные разделы, а значит, просто были растворены среди польскоязычных книг. При описании документов посольского приказа в 1626 г. писарь, характеризуя язык письма, указывает на то, что «Грамота писана белорусским письмом на двух листах» [7, с. 89]. В другом документе тот же писарь указывает в тексте на то, что документ составлен на литовском языке, имея в виду тот же белорусский язык [7, с. 92].

Однако в повседневной жизни людей и в отношении их к церкви были и негативные побуждения. В описании книг Могилевского магистрата от 5 мая 1590 г., сохранилась запись о заявлении справцев монастыря св. Спаса, что в ночь с 4 на 5 мая недобрый человек «...запаятовши боязни Боже, церков Святого Спаса вскрыл. Подозрение упало на Михаила Микитинича Кушнера, ремесленника из слободы, который многие вещи, крест образа Пресвятой Богородицы украл и продал половину Мстиславскому мещанину Мошейку. Остальные вещи были найдены у него дома и при нём самом. На пытке вор сознался, что грабил еще дом Остапа Митьковича единолично. За содеянные преступления виновнику был вынесен смертный приговор» [8, с. 501–503]. О повседневности одного православного священника свидетельствует документ от 30 июля 1580 г., выявленный в книге Могилевского магистрата. Священник Спасской церкви Тишко Лучникович взял себе в дом на работу крестьянку из села Свендрежи Марью Левонову. Будучи беременной, эта женщина, отправив мужа по делам в Киев, пошла молотить к этому священнику. От чрезмерной физической нагрузки эта женщина умерла [9, л. 91об]. О конфликте прихожан с православным священником повествует ещё один впечатляющий случай. Из жалобы Могилевского городского попа Троицкой церкви за Днепром Павла Григоревича, которая ему досталась от деда его, попа Самуила Ивановича, видно следующее: явившись с жалобой к бургомистру 22 июля 1590 г., П. Григоревич заявил на могилевских мещан, что в субботу, когда звонили вечерню, в церковь пришли злоумышленники и отобрали у П. Григоревича ключ от церкви, книги, всякие церковные сосуды и передали их другому священнику, Овдею Тишковичу, поручив ему служить далее в этом храме. В ходе разбирательства бургомистр спрашивал у людей о причине захвата ими Троицкой церкви и выяснилось, что они упрекали П. Григоревича в чрезмерной гордости с прихожанами. В итоге, осознав свою вину и отказавшись от прежних намерений, уступили Троицкую церковь ее прежнему владельцу. Перепугавшись П. Григоревич обещал больше не относиться с презрением к прихожанам [8, с. 496–498].

В заключении следует отметить, что укреплению позиций православной церкви в ВКЛ способствовало увеличение количества типографий и книжно-издательская деятельность, осуществляемая духовенством. Это способствовало развитию белорусского языка и литературы.

Литература

1. Бучинський, Б. Змагання до унії руської церкви з Римом в роках 1498–1506 / Б. Бучинський // Записки Українського наукового товариства в Києві. – 1909. – № 5. – С. 61–87.
2. Конон, В. М. От Ренессанса к классицизму. Становление эстетической мысли Белоруссии в XVI–XVIII вв. / В. М. Конон ; АН БССР, Ин-т философии и права; ред. А. С. Майхрович. – Минск : Наука и техника, 1978. – 160 с.
3. Мильников, А. С. «Степени» и «границы» Франциска Скорины : к вопросу о феномене культурной модернизации / А. С. Мильников // Белорусский сборник : ст. и материалы по истории и культуре Белоруссии / РНБ, С. – Петерб. ассоц. белорусистов. – СПб., 2005. Вып. 3. – С. 5–13.
4. Метрыка Вялікага Княства Літоўскага. Кніга 28 (1522 – 1552 гг.): кн. запісаў 28 / падрыхтоўка тэкстаў да друку і навук. апарат : В. Мянжынскі, У. Свяжынскі. – Менск : АТНЕНАЕВМ, 2000. – 312 с. : іл. 8 (Калекцыя “Помнікі”, Т. I).
5. Сирогис, И. Д. Виленский Центральный архив древних актовых книг / И. Д. Сирогис. – Вильна : Губерн. тип., 1901. – 8 с.

6. Описание документов Виленского Центрального архива древних актовых книг. – Вып. I. Вып. 10 : Акты Брестского градского суда за 1575 – 1715 годы, № 7027. – Вильна : тип. Гр.Д и Х. Яловцер, 1913. – XLVIII с., 358 стб.

7. Описание архива Посольского приказа 1626 года : в 2 ч. / подгот. к печати В. И. Гальцов ; под ред. С. О. Шмидта. – М. : ЦГАДА : Археогр. комис., 1977. Ч. I. – 528 с.

8. Историко-юридические материалы, извлечённые из актовых книг губерний Витебской и Могилёвской. Вып. 7. Приходно-расходные книги г. Могилёва за 1690 г. Акты, извлечённые из книг Могилёвского магистрата за 1577 – 1591 гг. Витебск , 1876. – 511 с.

9. Белорусский национальный исторический архив. Фонд 1828. Оп. 1. д. 2. Актовая книга.

УДК 39: 008(476)

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ В ГРОДНЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ НА РУБЕЖЕ XIX–XX вв.

Улейчик Наталья Леонидовна,

Гродненский государственный университет имени Я. Купалы

(г. Гродно, Беларусь)

В статье рассматривается своеобразие этноконфессиональной ситуации в Гродненской губернии как области многовекового исторического взаимодействия различных этносов и их культур.

Гродненский регион Беларуси (условно рассматриваемый в административных границах современной Гродненской области, а в исторической ретроспективе основная территория Гродненской губернии) был и остается пограничным в этнокультурном (соседство нескольких этносов), политическом (Белорусско-Польско-Литовское пограничье) и геополитическим (размежевание Восток-Запад). Этот регион достаточно уникален в историческом отношении. Он принадлежит к числу тех мест, где берет свое начало восточноевропейский цивилизационный процесс, и его «стаж» в этом процессе измеряется по меньшей мере полным тысячелетием. Не случайно именно Принеманский край стал одной из колыбелей белорусской государственности и культуры (г. Новогрудок). Вместе с тем, Гродненский регион оказывался последовательно включенным в различные культурно-политические организмы (Киевская Русь – Великое Княжество Литовское – Речь Посполитая – Российская империя – Польша – СССР – Республика Беларусь), что накладывало отпечаток на структуру его населения и предопределило плюралистичность его культурных традиций. При этом сам город Гродно на протяжении столетий в каждом из этих образований был центром политической жизни (великокняжеская и королевская резиденция, место проведения сеймов), или, по крайней мере, имел достаточно высокий административный статус (губернский город), что также играло немаловажную роль в его развитии. Исторически Гродненский регион заметно тяготел к тому, чтобы играть роль одного из культурно-политических центров Восточной Европы.

К концу XIX в. Гродненская губерния начинает выделяться своими регионально-локальными особенностями. Длительное господство католической церкви и ополячивание местного населения, популярность униатской церкви как компромисса католической и православной церквей, борьба белорусов за сохранение своей православной веры, многочисленное еврейское население,

присутствие других этносов (литовцев, татар и др.) – все это предопределило своеобразие этноконфессиональной ситуации в Гродненской губернии в конце XIX – начале XX века.

Материалы Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. дают представление о структуре, размещении и культурно-языковой ситуации этнических общностей Гродненской губернии. Анализ статистических материалов по Гродненской губернии (книга XI), изданных в 1903 г., свидетельствует, что в них содержатся только сведения о вероисповеданиях и родном языке [1]. В группе славянских языков в сводной статистической ведомости выделялись русский язык с подразделением на великорусское, малорусское и белорусское наречия. В материалах переписи губернского и уездного уровней начала XX в., наряду с языком, уже указывается вполне официально и «народность»: белорусская.

По языковому признаку население Гродненской губернии в целом было представлено следующим образом. Белорусы составляли 44 %, украинцы – 22,6 %, евреи – 17,4 %, поляки – 10,1 %, русские – 4,6 %. Из 9 уездов губернии наиболее «белорусскими» были Сокольский (83,8 %), Волковысский (82,4 %) и Слонимский (80,7 %) уезды. Поляков больше всего насчитывалось в Белостокском (34 %) и Бельском (34,9 %) уездах. Украинцы доминировали в Кобринский (79,6 %) и Брестском (64,4 %) уездах. Евреи равномерно были распределены по всем уездам (от 12,2 % до 19,9 %), за исключением Белостокского (28,3 %). Литовцы в числе нескольких тысяч чел. (1,4 %) проживали в Гродненском уезде. Татары, переселенные в Литву великим князем Витовтом между 1395–1398 гг., встречались чаще всего в Слонимском уезде (0,4 %). Значительная часть немцев проживала в присоединённой от Пруссии части Белостокского уезда (3,6 %) [2, с. 46].

В урбанизационные процессы были вовлечены все этносы региона. Среди городского населения евреи составляли 57,7 %, русские – 15 %, поляки – 12,6 % [1]. В самом Гродно традиционным было немецкое население. Перепись 1897 г. отмечает здесь 375 лиц с родным немецким языком.

Полиэтнический состав населения находил свое отражение и в сфере конфессиональной. В 1891 на территории Гродненской губернии действовали 4 православных монастыря, 490 церквей, 2 католических монастыря, 92 костела, 7 протестантских церквей, 6 старообрядческих молельных домов, 57 синагог и 316 еврейских молитвенных домов, 3 мечети [3]. В Гродненской губернии православных насчитывалось 51,6 %, католиков – 24 %, иудеев – 17,5 %, протестантов – 0,8 %, магометан – 0,2 % от всего населения [2, с.50]. Как видим, здесь преобладало православное население.

Принадлежность к римско-католическому Костелу для многих поляков и литовцев была важнейшей чертой национальной самоидентификации, в то время как для белорусов, украинцев и русских – православная церковь. Несмотря на то, что в целом среди белорусов преобладали православные (81 % от общего их числа), статистические данные, преимущественно губернского и уездного охвата, позволяют выявить весьма значительный процент белорусов-католиков, которые именовались местной администрацией поляками, говорящими по-белорусски. На это были свои причины.

Ликвидация униатской церкви в 1839 г., мощный идеологический натиск официальной Русской православной церкви на католический костел привели к усилению последнего как оппозиционного духовного плацдарма по отношению к царизму. В этой роли Костел в Гродненской губернии объединял те разноэтнические силы, которые желали краевого, по сути, белорусского самоопределения и самоутверждения. Не случайно количество католиков прогрессирует в течение XIX в., причем, что характерно, за счет белорусов-католиков, несмотря на сопротивление данному процессу всей идеологической системы Российской империи. С 1905 г. в Гродненской губернии наблюдается довольно массовый (в несколько десятков тыс. человек) переход бывших униатов, а затем православных в римско-католичество [4, с. 87].

В целом, религия была и остается фактором, придающим этническим связям в Гродненском регионе специфический характер. Понятие «этноконфессиональной общности» применимо к полякам-римо-католикам, иудеям, татарам-мусульманам, русским-старообрядцам, немцам-лютеранам и некоторым другим этническим группам. Этноконфессиональная метаморфоза белорусов во многом объяснялась борьбой «польского» и «русского» начал в сфере культуры.

Литература

1. Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. / под ред. Н.А. Тройницкого. Т. II. Общий свод по Империи результатов разработки данных Первой Всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 года. – С.-Петербург, 1905.
2. Улейчик, Н.Л. Этногенез и этническая история Гродненского Помеманья / Н.Л. Улейчик // Этнокультурные процессы Гродненского Помеманья в прошлом и настоящем / А.В. Гурко [и др.]; редкол.: А. Гурко, Л.В. Ракова, А. Вл. Гурко; Нац. акад. наук Беларуси, Центр исследований белорус. культуры, языка и лит. – Минск: Беларуская навука, 2014. – С. 8–101.
3. Гродненская губерния [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.radzima.net/ru/guberniya/grodnenskaya.html>. – Дата доступа: 10.03.2020.
4. На путях становления украинской и белорусской наций: факторы, механизмы, соотношение / отв. ред. Л. Е. Горизонтов; Ин-т славяноведения РАН. – М.: Ин-т славяноведения РАН, 2004. – 255 с.

УДК 94(476) “1919/1939”:314

КАНФЕСІЙНАЯ СТРУКТУРА НАСЕЛЬНІЦТВА ЗАХОДНЯЙ БЕЛАРУСІ (1919–1939) У АДЛЮСТРАВАННІ ПЕРАПІСАЎ НАСЕЛЬНІЦТВА: ПОЛЬСКАЯ ГІСТАРЫЯГРАФІЯ

Цымбал Аляксандр Георгіевіч,

Мінскі дзяржаўны лінгвістычны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

Артыкул прысвечаны вывучэнню польскай гістарыяграфіі канфесійнай структуры насельніцтва Заходняй Беларусі паводле перапісаў насельніцтва, якая прадстаўлена крытычным і апалагетычным накірункамі.

Тэрыторыя Заходняй Беларусі ў складзе Польшчы ўяўляла шматканфесійны і шматнацыянальны рэгіён. Насельніцтва характарызавалася рознымі ўзроўнямі развіцця нацыянальнай ідэнтычнасці, адрознівалася моўна і рэлігійна. Былі прадстаўлены групы з дастаткова сфарміраванай самасвядомасцю, але прысутнічалі і жыхары, сярод якіх працэсы нацыянальнай самаідэнтыфікацыі

не былі завершаны. Вызначальную ролю, такім чынам, працягвала адыгрываць канфесійная ідэнтычнасць, якая ў значнай ступені адлюстроўвала падзелы у грамадстве. У сувязі з гэтым цікавым уяўляецца пытанне аб інтэрпрэтацыях у польскай гістарыяграфіі вынікаў перапісаў насельніцтва адносна канфесійнай структуры насельніцтва ў Заходняй Беларусі.

Адзін з першых перапісаў польскімі ўладамі быў праведзены акупацыйнай часовай адміністрацыяй яшчэ падчас польска-савецкай вайны ў 1919 г. на т. зв. Усходніх землях. Канфесійны падзел грамадства выглядаў наступным чынам: з 3 846 620 чалавек ахопленых перапісам 1 345 377 (35 %) былі каталікі, 1 982 893 (51,5 %) – праваслаўных, 462 078 (12 %) – іўдзеі, іншыя (1,5 %) – 56 272 чалавека [1, с. 26-27]. Асмалоўскі Е. пісаў, што галоўнай мэтай перапісу было прадставіць мясцовае насельніцтва як несвядоמוю, у нацыянальным сэнсе, масу, за выключэннем палякаў [3, с. 650]. Ромер Я. адзначаў вялікую карэляцыю паміж веравызнаннем і нацыянальнасцю ў насельніцтва. Ён развіваў думку аб уплыве ў рэгіёне двух цывілізацый – заходняй і ўсходняй. Першая вызначалася граніцай ад Гродна да Дынабурга, а другая – усходнім Палессем і р. Беразіной [2; с. 8].

Паводле перапісу 1921 г. канфесіі былі прадстаўлены наступнай колькасцю вернікаў: праваслаўе – 1,547 тыс., рыма-католікі – 1 487 тыс., іўдзеі – 406 тыс. і інш. Практычна адразу перапіс патрапіў пад крытыку навукоўцаў. Адзін з вядомых даследчыкаў польскіх перапісаў прафесар Варшаўскага ўніверсітэта і суарганізатар Галоўнай статыстычнай управы Польшчы Л. Кшывіцкі сцвярджаў, што нават час перапісу быў абраны няўдала, бо ішлі яўрэйскія святы, у выніку, традыцыйна настроеная частка грамадства адмовілася ўдзельнічаць у перапісу, што ў выніку дало нагоду і хрысціянам не перапісвацца, але падкрэсліваў, што на ўсходзе Польшчы перапіс прайшоў спакойна. «Славуця пасіўнасць беларусаў праявілася ў поўным аб'ёме» [3, с. 133–134]. У цэлым для Л. Кшывіцкага перапіс 1921 г. і адлюстраваная ў ім нацыянальна-канфесійная структура адпавядалі рэчаіснасці.

Іншай думкі прытрымліваўся К. Сракоўскі, які сцвярджаў аб неабходнасці істотных паправак лічбаў на карысць беларусаў, бо вынікі спісу 1921 г. супярэчылі папярэднім перапісам, напрыклад у Расійскай імперыі, даследванням асобных навукоўцаў і ўвогуле, дадзеныя перапісу супярэчылі самім сабе. Па яго меркаванні, перапіс увогуле не ўлічваў беларусаў-католікаў, якіх было каля 25%. Лічба палякаў павялічылася амаль на 20% праваслаўных, бо з'явіліся палякі праваслаўнага веравызнання колькасцю каля 230 тыс., ці амаль 20% увогуле ўсіх палякаў у трох паўночна-ўсходніх ваяводствах. Непраўдападобна, паводле К. Сракоўскага, выглядала нацыянальна-канфесійная структура перапіса, калі беларусаў налічвалася менш чым праваслаўных, а палякаў больш чым католікаў. Розніца паміж праваслаўнымі і беларусамі складала каля 410 тыс., калі з гэтай лічбы адняць 8,7 тыс. рускіх і 156 тыс. украінцаў, якія відавочна былі праваслаўныя, то заставалася каля 244 тыс. праваслаўных, якія не былі залічаны да беларусаў, рускіх ці ўкраінцаў. Адначасова лічба палякаў на 193 тыс. была больш лічбы католікаў. З улікам таго, што літоўцы з'яўляюцца католікамі, то сярод католікаў атрымлівалася каля 952 тыс. палякаў. З улікам таго, што перапіс падаваў колькасць польскага насельніцтва ў 1 229 тыс., то каля 277 тыс.

палякаў былі некатоліцкага веравызнання. К. Сракоўскі задаваўся пытаннем, хто маглі быць па веравызнанні гэтыя 277 тыс. палякаў? 47 тыс. іўдзеяў падала нацыянальнасць не яўрэйскую, рэшта аднак прыпадала на праваслаўных, але перапіс не ўлічваў ўвогуле групу беларусаў-католікаў, затое ўзнікала польскае праваслаўнае насельніцтва, што давала падставы даследчыку сцвярджаць аб заніжэнні колькасці беларусаў [4, с. 5–6].

У 1931 г. адбыўся так званы Другі агульны перапіс насельніцтва. Улады вырашылі абмінуць пытанне аб нацыянальнай прыналежнасці, але цікавіліся роднай мовай і веравызнаннем. Паводле вынікаў перапісу канфесійнай структура выглядала наступным чынам: Беластоцкае ваяводства складалі 67,8 % – рыма-католікі, 18,5 % – праваслаўныя, 0,1 % – грэка-католікі, 12 % – іўдзеі, 0,9 % – евагелісты і 0,7 % – іншыя. Віленскае ваяводства: 62,5 % – рыма-католікі, 25,4 % – праваслаўныя, 0,1 % – грэка-католікі, 8,7 % – іўдзеі, 0,3 % – евагелісты і 3 % – іншыя. Навагрудскае ваяводства: 40,2 % – рыма-католікі, 51,3 % – праваслаўныя, 0,2 % – грэка-католікі, 7,8 % – іўдзеі, 0,1 % – евагелісты і 0,4 % – іншыя. Палескае ваяводства: 11 % – рыма-католікі, 77,4 % – праваслаўныя, 0,2 % – грэка-католікі, 10,1 % – іўдзеі, 0,5 % – евагелісты і 0,8 % – іншыя [5, с. 357].

Польскія навукоўцы, звязаныя з Інстытутам даследванняў нацыянальных спраў не бачылі ў выніках перапісу ніякіх недахопаў. А. Крысінскі аналізуючы перапіс 1931 г. пісаў аб натуральнай тэрытарыяльнай экспансіі палякаў на ўсход, што з’яўлялася галоўным накірункам развіцця польскай палітыкі [6, с. 22].

Е. Тамашэўскі лічыў, што вынікі перапісу ва ўсходніх ваяводствах былі сфальсіфікаваны і прапаноўваў сваю дыскусійную ацэнку нацыянальна-канфесійнай структуры насельніцтва. 707 тыс. «тутэйшых» з Палескага ваяводства паводле праваслаўнай канфесійнай прыналежнасці % адносіў да беларусаў і ¼ да украінцаў. Колькасць праваслаўных і грэка-католіцкіх вернікаў была на каля 800 тыс. больш, чым агульная колькасць беларусаў, украінцаў і рускіх. Зыходзячы з першанства канфесійнай прыналежнасці, Е. Тамашэўскі лічыў, што асобы, якія дэкларавалі праваслаўную, грэка-католіцкую ці іўдзейскую веру ў пераважнай большасці не маглі быць палякамі. [7].

Такім чынам, частка аўтараў, звяртаючыся да нацыянальнай праблематыкі не бачыла недахопаў у перапісах. Крытыкуючы арганізацыйныя ўмовы, тым не менш лічылі, што на вызначэнне нацыянальна-канфесійнага падзелу насельніцтва ўлады не мелі ўплыву, а колькасны рост польска-католіцкага элементу на ўсходніх землях называўся натуральнай з’явай. У гістарыяграфіі прадстаўлены і крытычны погляд на праблему, які выкрывае і дэманструе ступень маніпуляцый улад з вызначэннем колькасці беларусаў-католікаў, або з’яўленнем праваслаўных палякаў ці катэгорыі «тутэйшых».

Літаратура

1. Romer, E. Spis ludności na terenach administrowanych przez Zarząd Cywilny Ziem Wschodnich (grudzień 1919) / E. Romer. – Lwów – Warszawa, Książnica Polska T-wa Naucz. Szkół Wyzszych, 1920. – 50 s.
2. Osmołowski, J. Wspomnienia z lat 1914-1921 / J. Osmołowski. – Biblioteka Narodowa. – Sygn. akc. 6798.
3. Krzywicki, L. Wartość wyników spisu powszechnego // Spisy ludności Rzeczypospolitej Polskiej 1921–2002. Wybór pism demografów / pod.red. Z. Strzeleckiego i T. Toczyńskiego. – Warszawa, 2002. – S. 131–144.

4. Srokowski, K. Sprawa narodowościowa na kresach wschodnich / K.Srokowski. – Warszawa, 1924. – 56 s.
5. Skoczek, D. Struktura narodowo-wyznaniowa Kresów Wschodnich w Drugiej Rzeczypospolitej. Zarys problematyki / D. Skoczek // Prace naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. – 2010. – Z. XI. – S. 349–358.
6. Krysiński, A. Ludność polska a mniejszości w Polsce w świetle spisów ludności 1921 i 1931 / A. Krysiński. – Warszawa, Drukarnia L. Nowaka, 1937 – 52 s.
7. Tomaszewski, J. Ojczyzna nie tylko Polaków : mniejszości narodowe w Polsce w latach 1918–1939 / J. Tomaszewski. Warszawa : Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, 1985. – 223 s.

ПЯТИДЕСЯТНИЧЕСТВО. ПЯТИДЕСЯТНИЧЕСТВО В СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ

УДК 316.74:2

РЕЛИГИОЗНЫЙ СЕГМЕНТ ИНТЕРНЕТА И НИЖЕГОРОДСКИЕ ПЯТИДЕСЯТНИКИ: СОЦИАЛЬНО-ДЕМОГРАФИЧЕСКИЙ ПОРТРЕТ ПОЛЬЗОВАТЕЛЕЙ

Аникина Анна Валентиновна,

Нижегородская государственная сельскохозяйственная академия
(г. Нижний Новгород, Россия)

В работе анализируются социальные характеристики пользователей религиозного сектора Интернета в одной из нижегородских Церквей христианской веры евангельской «Библейский Центр «Посольство Иисуса»». Рассматривается частота обращения к религиозному контенту и интернет-сайтам. Делается вывод о наиболее активных потребителях религиозного сегмента глобальной паутины.

Электронные и цифровые медиа в современном обществе играют важную роль в процессах социализации личности, в том числе в религиозной сфере. Степень воздействия религиозных медиа на верующих стала одной из задач пилотажного социологического исследования прихожан нижегородского объединения церквей христианской веры евангельской «Библейский Центр «Посольство Иисуса» (N=259, из них 43,2% мужчин и 56,8% женщин), проведенного в мае-июне 2017 года. Цель - изучение интереса верующих к религиозному контенту в сети Интернет, как одному из способов вовлечения в жизнь религиозной группы. Новизна обследования состояла в том, что выявлялись социально-демографические характеристики пользователей глобальной коммуникации.

Исследованием установлено, что религиозную информацию, помимо Церкви, 25,8% респондентов получают от друзей и знакомых, каждый третий (36,7%) просматривает евангельские сайты, 14,2% – евангельское телевидение, 8,2% читают евангельские газеты и журналы, 3,1% затруднились определить. При этом 12,0% предпочли ответ – «другое». Обратим внимание, что ежедневно интересуются телевидением только 4,8% опрошенных, газетами и журналами менее 3,0%, евангельскими сайтами – 13,3%, а христианским сегментом сети – 16,3% верующих. Поскольку интерес прихожан к Интернету существенно, проанализируем социально-демографический портрет пользователей.

Гендерный анализ данных не выявил значимого различия в распределении интереса к христианскому Интернету среди мужчин и женщин в пределах недели (таб.1). Лица женского пола уделяют больше внимания сети Интернет в течение месяца (20,4%), мужчины лишь «от случая к случаю» (17,3%).

Таблица 1

Гендерное распределение интереса верующих к христианскому Интернету, (%)

Варианты ответа	Мужчины	Женщины
Ежедневно	20,9	27,9
Еженедельно	20,0	15,0
Несколько раз в месяц	14,5	20,4
Несколько раз в полгода - год	2,7	2,7
От случая к случаю	17,3	5,4
Не интересуюсь	8,2	8,2
Нет ответа	16,4	20,4
Итого	100	100

Исследованием зафиксировано, что ежедневно интересуется евангельским контентом 23,8% женщин и 15,5% мужчин. В целом, проявляют интерес к подобным ресурсам в равной степени как мужчины (70,1%), так и женщины (69,4%). Отметим, почти половина прихожан (48,3%) в той или иной мере демонстрирует внимание к сайтам: каждый десятый просматривает их еженедельно (11,5%) или «от случая к случаю» (9,2%), 13,3% – ежедневно, 12,0% – несколько раз в месяц, 2,3% – несколько раз в год. При этом, 5,9% респондентов заявили, что вообще не интересуются ими, а 12,0% не дали ответ.

Согласно данным исследования, половина женатых/замужних прихожан (51,0%), треть холостых (29,7%), каждый восьмой из разведенных (12,7%) и 6,6% вдовствующих поддерживают должное внимание к Интернет-ресурсам. В общей сложности, регулярно интересуются религиозным сегментом мировой паутины как семейные (59,0%) и холостые прихожане (58,5%), так и разведенные (57,5%) верующие (таб. 2).

Таблица 2

Распределение верующих, интересующихся христианским Интернетом по семейному положению, (%)

Варианты ответа	Женат / замужем	Холост	Разведен(а)	Вдовству- ющий(ая)
Ежедневно	22,7	28,6	24,2	23,5
Еженедельно	17,4	14,3	18,1	23,5
Несколько раз в месяц	18,9	15,6	15,2	23,5
Несколько раз в полгода – год	2,3	5,2	0	0
От случая к случаю	11,4	13,0	9,1	0
Не интересуюсь	7,6	5,2	18,2	5,9
Нет ответа	19,7	18,1	15,2	23,6
Итого	100	100	100	100

Больше всего христианским Интернетом и евангельскими сайтами увлекаются верующие 35–39 (21,6%) и 30–34 лет (16,6%). Меньше всего – лица старше семидесяти (1,5%) и молодежь 17–19 лет (3,1%). Такие показатели вполне закономерны, поскольку в первом случае повышенное внимание к глобальной сети обусловлено активностью в реализации жизненных установок данных возрастных групп. Во втором, как в случае с пожилыми людьми, либо недостатком знаний по использованию мировой паутины и/или состоянием здоровья, ведущих к снижению интереса к глобальной сети. Либо широким общением в социальных сетях и важным периодом выбора своего профессионального пути в жизни, как у молодежи 17–19 лет.

Исследованием выявлено, что треть (29,7%) верующих, не имеющих детей, а также треть прихожан (30,9%) с одним ребенком в семье, вместе с четвертью (24,7%), воспитывающих двоих, в той или иной степени отмечают интерес к христианскому сегменту сети и евангельским сайтам. Только 9,7% верующих с тремя детьми, 3,1%, воспитывающих четверых и 1,9% пятерых детей отметили, что интересуются глобальной сетью. По-видимому, хлопоты, связанные с воспитанием подрастающего поколения у многодетных семей, не дают родителям возможности быть активными пользователями религиозного контента.

Отметим, что не интересуются христианскими сайтами 8,1% верующих религиозного объединения, которые являются жителями Нижнего Новгорода и незначительное число прихожан (0,8%) из районных центров. В целом, 72,5% горожан и три четверти (75,8%) лиц, проживающих в области так или иначе просматривают религиозный контент Web-пространства.

В исследовании не выявлена зависимость интереса к религиозному сегменту сети от такого фактора, как образование. В целом, каждый пятый (20,5%) верующий, получающий религиозную информацию в сети – лицо со средним профессиональным образованием (техникум, колледж), треть (35,5%) с высшим (18,1% – специалисты и 17,4% – бакалавры) и четверть (27,8%) – среди получивших среднее образование (13,9% – неполное среднее и 13,9% – общее среднее). По-видимому, возможность получения религиозной информации в сети будет и дальше расти в связи с более широким распространением доступного Интернета. Используемые прихожанами ресурсы религиозного сегмента глобальной паутины могут стать маркерами типологизации пользователей в дальнейших качественных исследованиях.

Таким образом, в нижегородском объединении церковью христианской веры евангельской «Библейский Центр «Посольство Иисуса» активными потребителями религиозной информации через Интернет являются лица 30–39 лет с высшим образованием, состоящие в браке и имеющие одного или двух детей. Регулярность обращения к евангельским сайтам более характерна для женщин. В исследовании не зафиксированы значимые различия между женатыми/замужними, холостыми и разведенными прихожанами, а также между горожанами и жителями области при обращении к религиозному сегменту глобальной сети. Тематика, вопросы и ресурсы, интересующие нижегородских пятидесятников в религиозном Web-пространстве, требуют дальнейшего исследования, в том числе качественными методами.

УДК 316.74:2

РЕЛИГИОЗНЫЙ ИНТЕРНЕТ И МОЛИТВА НА «ИНЫХ ЯЗЫКАХ» НИЖЕГОРОДСКИХ ПЯТИДЕСЯТНИКОВ

Аникина Анна Валентиновна,

Нижегородская государственная сельскохозяйственная академия
(г. Нижний Новгород, Россия)

В работе анализируется частота обращения к религиозному сегменту Интернета прихожан одной из нижегородских Церквей христианской веры

евангельской «Библейский Центр «Посольство Иисуса». Рассматривается продолжительность пребывания в объединении и феномен глоссологии в контексте вовлеченности в религиозный контент сети. Делается вывод о взаимосвязи частоты молитвы с регулярностью просмотра Интернет-ресурсов верующими.

Значение электронных и цифровых медиа в современном обществе очень велико. Не меньшую роль они играют в религиозной сфере. Степень воздействия религиозного Web-пространства на молитвенную жизнь верующих стала одной из задач пилотажного социологического исследования прихожан нижегородского объединения церквей христианской веры евангельской «Библейский Центр «Посольство Иисуса» (N = 259, из них 43,2% мужчин и 56,8% женщин), проведенного в мае-июне 2017 года. Цель – изучение влияния религиозного сегмента глобальной сети на молитвенную жизнь нижегородских пятидесятников. Новизна обследования состояла в том, что анализировалась взаимосвязь частоты молитвы на «иных языках» и вовлеченность в религиозный сегмент сети.

Исследование показало, что среди опрошенных, «принявших Иисуса Христа как своего Господа и Спасителя десять и более лет назад» в той или иной степени регулярно интересуются христианским Интернетом 65,4% респондентов (29,2% – ежедневно, 18,1% – еженедельно и 18,1% – несколько раз в месяц). Прихожан, состоящих в объединении больше пяти лет среди постоянно проявляющих интерес к глобальной паутине 54,5% (22,7% – ежедневно, 14,8% – еженедельно и 17,0% - несколько раз в месяц), принявших Иисуса «три-четыре года назад» – 58,8%, обратившихся к Господу «один-два года назад» 62,5% и 46,2%, ставших членами организации «совсем недавно» (табл.1). По-существу, прослеживается аккумулярование внимания к религиозному контенту сети вне зависимости от продолжительности пребывания в объединении Церквей христианской веры евангельской «Библейский Центр «Посольство Иисуса».

Таблица 1

Доля верующих, интересующихся религиозным сегментом сети в зависимости от продолжительности пребывания в религиозном объединении, (%)

	Продолжительность пребывания в религиозном объединении						
	Иисус всегда был в моем сердце	Десять и более лет назад	Пять-девять лет назад	Три-четыре года назад	Один-два года назад	Совсем недавно	Другое
Ежедневно	28,6	29,2	22,7	23,5	20,8	15,4	28,6
Еженедельно	23,8	18,1	14,8	14,7	25,0	0	28,6
Несколько раз в месяц	14,3	18,1	17,0	20,6	16,7	30,8	0
Несколько раз в полгода-год	0	6,9	1,1	0	4,2	0	0
От случая к случаю	9,5	6,9	15,9	14,7	8,3	0	0
Не интересуюсь	14,3	8,3	2,3	11,8	12,5	7,7	28,6
Нет ответа	9,5	12,5	26,1	14,7	12,5	46,2	14,3
Итого	100	100	100	100	100	100	100

Среди респондентов, переживших крещение Святым Духом со знамением говорения на «иных языках» (72,2%) больше половины (62,6%) систематически (до нескольких раз в месяц) просматривает евангельские сайты и столько же (63,6%) христианский сегмент Web-пространства в целом (табл.2). Тех, кто еще не пережил крещение Святым Духом со знамением говорения на «иных языках» зафиксировано 16,6%. Среди них 23,3% заявили, что не интересуются Интернетом, половина опрашиваемых (51,2%) в той или иной степени обращается к христианским ресурсам и четверть (25,6%) не дали ответа совсем.

Таблица 2

Доля респондентов, переживших крещение Святым Духом со знамением говорения на «иных языках», интересующихся религиозным сегментом сети, (%)

Варианты ответа	Всего
Ежедневно	28,9
Еженедельно	18,7
Несколько раз в месяц	16,0
Несколько раз в полгода-год	1,7
От случая к случаю	12,3
Не интересуюсь	5,3
Нет ответа	17,1
Итого	100

Поскольку молитва на «иных языках», как социально-психологический феномен, является важным элементом религиозной жизни прихожан, рассмотрим взаимосвязь частоты такой молитвы и внимания опрошенных к религиозному контенту глобальной паутины.

В исследовании, 40,6% всех интересующихся христианским Интернетом ежедневно – лица, молящиеся на «иных языках» почти всегда. Каждый третий (28,1%) – молится таким образом «довольно часто», каждый десятый (9,4%) – «время от времени» и 4,7% – «крайне редко» (табл. 3). По данным опроса, 8,1% верующих не интересуются Интернетом. Среди них молится на «иных языках» почти всегда только 4,8% верующих, каждый десятый (9,5%) – «довольно часто», каждый третий (33,3%) – «время от времени», 4,8% – «крайне редко».

Таблица 3

Распределение верующих, молящихся на «иных языках», среди ежедневно обращающихся к христианскому Интернету, (%)

Варианты ответа	Всего
Крайне редко	4,7
Время от времени	9,4
Довольно часто	28,1
Почти всегда	40,6
Другое	17,2
Итого	100

Перечислим мотивы молитвы на «иных языках» среди тех, кто ежедневно просматривает религиозный контент: «получение помощи от Духа Святого» (35,9%), «разговор с Богом» (26,6%), «осуществление воли Бога» (12,5%), «духовный рост» (6,3%), «видение планов Бога» (4,7%) относительно себя (3,1%) и своих близких (1,6%). Отметим, что 14,0% уклонились от ответа и предпочли по-

зицию – «другое». В общей сложности, среди систематически интересующихся Интернетом молитву на «иных языках» практикуют 17,0% – с целью «получить помощь от Духа Святого», 14,3% – для «разговора с Богом», 5,1% – как «осуществление воли Бога».

Таким образом, подтвердилась гипотеза о значении феномена глоссолалии в активизации интереса к христианскому Интернету среди верующих. Крещение Святым Духом со знамением говорения на «иных языках» также, как и частота этой молитвы коррелируют с регулярностью появления пользователей на просторах глобальной сети. В тоже время продолжительность пребывания в объединении не является определяющим фактором, влияющим на систематичность обращения верующих к религиозному контенту. Существенная вовлеченность в интернет-коммуникацию обуславливается возрастным составом, поскольку три четверти опрошенных в религиозном объединении – лица моложе 45 лет.

УДК 284

ВЛИЯНИЕ ПРОРОКОВ НА ФОРМИРОВАНИЕ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИХ АРХЕТИПОВ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ СОВРЕМЕННЫХ ПЯТИДЕСЯТНИКОВ

Дьяченко Олег Викторович,

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

В статье анализируется роль пророков в формировании общественно-политических взглядов пятидесятников.

Култ пятидесятнических пророков уходит своими корнями в иудео-христианскую традицию и базируется на представлениях о возможности избранных представителей религиозной общины вступать в прямую связь с божеством и от его имени предсказывать события, которые якобы произойдут в будущем времени. Иными словами, пятидесятнические пророки – это своего рода религиозные футурологи, прогнозирующие развитие социальных, политических и экономических процессов.

С точки зрения пятидесятничества, пророчество является одним из духовных даров и под ним понимается речь, произнесенная по указанию Бога. Наличие пророка или пророчицы свидетельствует об особом религиозном статусе религиозной общины. Для руководителей и прихожан это является видимым знаком божественного присутствия, благодати. Пророки и пророчицы играют ведущую роль в формировании и укреплении религиозного сознания, пропаганде мистицизма и экзальтации. Нередко страдая психическими расстройствами, они индуцируют в религиозных общинах эсхатологические и апокалипсические настроения. Религиозная пропаганда пророков, как правило, ярко окрашена в политические тона, и сопровождается острой критикой политического строя и общественных отношений.

В истории белорусского пятидесятничества пророки и пророчицы попали в фокус внимания исследователей еще в 1950-х гг. Пророки выступали в общинах с политическими заявлениями, были известны своим категорическим неприятием советского политического режима, жесткой критикой атеистической идеологии. Они пропагандировали идею о сатанинском происхождении советской власти, предрекали ее скорое уничтожение сверхъестественным способом. Необходимая аргументация извлекалась из текстов ветхозаветных пророков и книги Откровения Иоанна Богослова.

В периоды ухудшения экономической и, соответственно, политической ситуации в обществе, пророки способствовали индуцированию пятидесятнических общин апокалиптическими настроениями. Недовольство окружающей действительностью, психологическое, идеологическое и административное давление властей, ощущение безысходности, утрата социального оптимизма вызывали у пятидесятников приступы отчаяния, вследствие которого происходило усиление мистицизма и эсхатологических чаяний. Религиозные фанатики с нетерпением ожидали чуда – возвращения Иисуса Христа на землю.

В восточно-белорусском регионе эсхатологические настроения охватили пятидесятников «воронаевцев» еще на рубеже 1940–1950-х гг. В деревне Долгое Кличевского района пятидесятники перестали выходить на работу, собрались в одном из домов, надели белые рубашки и во главе с пророчицей Е. Клепчей приготовились к встрече Иисуса Христа. Только вмешательство участкового милиционера помогло убедить верующих разойтись по своим домам. В том же Кличевском районе в мае 1951 г. пророчица М. Козловская объявила о приближении «дня господня». В деревне Слобода Осиповичского района пророк В. Бондарь ходил по улице и громогласно объявлял: «Скоро появится воздушный корабль и заберет с собой всех праведных, а грешные понесут большие бедствия, поэтому молитесь богу, и он спасет вас от страшного бедствия». В ожидании «воздушного корабля» пророк роздал и продал за бесценок свое имущество, а когда же все сроки прошли – предпринял попытки вернуть его обратно [1].

В 1970-х гг. пророки и пророчицы стали вещать о том, что второе пришествие Иисуса Христа начнется с американского континента. Мотивируя радикально настроенных активистов и руководителей пятидесятников к выезду за пределы СССР, пророки от имени бога заявляли о грядущем приходе Иисуса Христа в США и Канаду. От Дальнего Востока до Беларуси, Украины, Молдовы и прибалтийских республик в общинах образовывались инициативные группы, заявлявшие о своих намерениях эмигрировать из страны. Эмиграционные настроения искусственно подогревались иностранными миссионерскими центрами и дипломатическими представительствами. Вопрос эмиграции плавно переместился из внутривнутриполитической религиозно-правовой сферы в сферу внешнеполитическую, политико-правовую.

Тема прав и свобод человека, соблюдение Хельсинкских соглашений в условиях холодной войны приобрела особую значимость. Чтобы сбить волну эмиграционных настроений, советское правительство пересмотрело политику в отношении пятидесятников и разрешило местным властям начать процесс легализации религиозных организаций на так называемой «автономной основе», чем воспользовались многие пятидесятнические общины. Однако часть

пятидесятников-экстремистов по-прежнему требовала разрешения эмигрировать из страны. Представители этих групп пытались инициировать массовую подачу документов на выезд, обращались в зарубежные правозащитные центры, к правительствам ведущих западных стран. С активистами проводилась разъяснительная работа, в которой принимали участие работники государственных и партийных органов, руководители и проповедники зарегистрированных пятидесятнических общин. Совместными усилиями удалось снять остроту проблемы. Тем не менее, процесс эмиграции пятидесятников начался и стал необратимым после 1991 г. Следует обратить внимание, волна эсхатологических настроений прокатилась в это время по всему западному миру. Отдельные американские пророки, например, назначали приход Иисуса Христа на 1977 г. [2].

В перестроечные годы наиболее популярным у пятидесятников стало пророчество из 12-й книги пророка Даниила. Избрание генеральным секретарем ЦК КПСС М.С. Горбачёва было воспринято пятидесятниками как исполнение ветхозаветного пророчества о «Михаиле, князе великом, стоящем за сынов народа твоего...». Согласно религиозным ожиданиям, миссия М.С. Горбачёва заключалась в освобождении христиан и евреев от власти безбожников, после чего прогнозировалось исполнение евангельских и апостольских пророчеств о «конце времени» и втором пришествии на землю Иисуса Христа. В качестве доказательств истинности религиозных предсказаний приводились события из политической жизни – локальные военные и межэтнические конфликты республиках бывшего социалистического блока и СССР.

В середине 1990-х тематика пятидесятнических пророчеств изменилась. С подачи английского проповедника Дэвида Хасавея в общинах стало распространяться предсказание о возможной военной агрессии России на Ближний Восток. Когда пророчество не сбылось, о нем быстро забыли.

В конце 1990 – 2000-х гг. в белорусских общинах было популярно пророчество американского пятидесятника Вилкерсона, который предрекал рост евангелизма в Беларуси, массовые обращения населения к пятидесятничеству и т.п. Под его влиянием белорусские пятидесятники уверовали в возможность перепрофилирования «ледовых дворцов» в молитвенные арены.

Как правило, пророчества проявляются в религиозном сознании пятидесятников в форме вдохновенных мыслей и речей, дневных и ночных видений, слуховых галлюцинаций. В связи с многочисленными злоупотреблениями руководители общин пытаются предостеречь верующих от неправильного использования дара пророчества. Так, пророчества не должны использоваться вместо Священного Писания, в коммерческой деятельности, при заключении брака, назначении руководителей, для постановки медицинского диагноза, принуждения к жертвованиям.

Вместе с тем поощряются пророчества на общественно-политическую проблематику. В ряде случаев они осознанно инспирируются с целью вызвать недовольство, либо наоборот, одобрение теми или иными политическими процессами в обществе. В настоящее время пятидесятнические пророчества по-прежнему широко используются для критики политического курса государства.

Литература

1. Национальный архив Республики Беларусь. – Фонд 952. – Опись 2. – Дело 30. – Листы 97, 98.
2. Вести от Эвальда Франка // Вестник миссии. – 1994. – декабрь. – С. 7.

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

МАЛЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ГРУППЫ В КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ СТРУКТУРЕ ВОСТОЧНО-БЕЛОРУССКОГО РЕГИОНА

Дьяченко Олег Викторович,

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

В статье кратко анализируется место и роль малочисленных религиозных групп в восточно-белорусском регионе.

В конфессиональной структуре общества определенное место занимают малые религиозные группы, насчитывающие несколько десятков членов. Влияние таких религиозных сообществ на конфессиональные процессы минимально. У таких групп, как правило, отсутствует устойчивая социальная база, четкие доктринально-догматические установки, развитая культовая практика, жестко структурированная организация. Ввиду того, что эти группы малочисленны, не зарегистрированы в установленном законом порядке, а деятельность носит полузакрытый характер, сведения об их существовании не включаются в официальную статистику. Тем не менее, с научной точки зрения эти группы представляют интерес для исследователей, поскольку позволяют рассмотреть на микроуровне процессы возникновения, развития и исчезновения религиозных сообществ.

Малые религиозные группы зарождаются на идейных платформах уже известных религий – христианства, иудаизма, ислама и т.д. Они могут появиться вследствие возникновения интереса у определенной группы людей к религиозным и философским традициям буддизма, индуизма или религиям дальневосточного региона. В этом случае речь идет о религиозном синкретизме, который в условиях постмодернизма претендует на возможную «нулевую», или «исходную» точку в развитии новых форм религиозности, под которой в Беларуси понимают «неокульты».

В восточно-белорусском регионе малые религиозные группы зарождаются на рубеже 1980–90-х гг. и представляют собой небольшие по численности (до 10 человек) объединения людей, включившихся в процесс конфессионального самоопределения и находящих в религиозном поиске. У большинства из них отсутствовал религиозный опыт. Первые попытки его получить предпринимались в официальных структурах Русской православной церкви, евангельских христиан-баптистов, христиан веры евангельской. Разочарование и религиозная неудовлетворенность мотивировала этих людей к дальнейшему эзотерическому поиску. В г. Могилеве, например, в 1990-х гг. образовались внеденоминационные христианские группы Петра Алексея, Василия Яковчица, Анатолия Пахомова с преимущественно женским составом. Собрания единомышленников проходили

в квартирах их лидеров. Группа Алексева придерживалась религиозных идей, присущих консервативным пятидесятникам и баптистам. Сторонники Яковчица практиковали мистические радения, пророчества, а в вероучении пытались синтезировать пятидесятничество с адвентистским профетизмом, нумерологией и астрологией. Многие пророчества, изреченные Яковчицем в середине 1990-х гг., имели ярко выраженную политическую направленность. Так, например, он предсказывал усиление роли Китая в международной экономической и политической жизни, возникновение вооруженного конфликта в Украине.

Еще одним пророком и посланником Божиим позиционировал себя среди единоверцев могилевчанин Анатолий Пахомов. Вокруг него объединились религиозные фанатики маргинального типа, исключенные из общин христиан веры евангельской за еретические убеждения. Пахомов, или как его называли сторонники – «Толик-пророк», организовывал в одном из частных домовладений многочасовые религиозные бдения, в ходе которых люди доводили себя до иступления, глоссолалили, изрекали различные предсказания. Обращение к библейским текстам было фрагментарным. Источником религиозных идей служили «откровения», якобы полученные пророком от Бога.

К малым религиозным группам следует отнести также объединения по интересам последователей религиозно-мистического учения Порфирия Иванова, Юрия Матынги-Христа, В. Полякова, Рудольфа Штайнера, Сергея Торопа-Виссариона, учения Елены Рерих, «Храма радуги» (соврем. – «Ирида»), «Фалуньгун Дафа», центра «Анастасии», «Синтеза Фа», общества «Майтрейи» и др. История людей, вовлеченных в деятельность этих групп, была наполнена драматизмом, внутрличностными конфликтами, глубокими разочарованиями в жизни, следствием которых становились распады семей, попытки суицидов, алкоголизация, с одной стороны, и религиозный фанатизм – с другой.

Вместе с тем, малочисленность таких религиозных групп, их незаметность в конфессиональной структуре общества свидетельствует об отсутствии отторжения у основной массы населения региона религиозных идей и практик, предлагаемых официально признанными государством религиозными институтами.

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

СТРУКТУРА СОВРЕМЕННОГО ПЯТИДЕСЯТНИЧЕСТВА В БЕЛАРУСИ

Старостенко Виктор Владимирович,
Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

Рассматриваются особенности структурирования и состояние пятидесятничества в контексте религиозной статистики в современной Беларуси.

Пятидесятничество – крупнейшее религиозно-мистическое направление в позднем протестантизме, возникшее на рубеже XIX–XX вв. в США. На территории Беларуси получает распространение с первой трети XX в. В годы Советской власти общины пятидесятников не регистрировались, поскольку их культовая практика была признана «вредной» для «здоровья верующих». Легализация ча-

сти общин была достигнута путем вхождения их в 1945 г. в состав Всесоюзного Совета ЕХБ. В 1991 г. пятидесятники создали собственный Объединенный Союз христиан веры евангельский пятидесятников СССР, а в 1993 г. уже в Республике Беларусь был зарегистрирован Союз ХВЕ (с 2007 г. – республиканское религиозное объединение «Объединенная церковь ХВЕ в Республике Беларусь»), в который вошла большая часть общин этого вероисповедания. Значительное развитие в постсоветский период ХВЕ получили благодаря эффективной миссионерской деятельности, в том числе при широком содействии со стороны зарубежных единоверцев [1; 2].

В конфессиональном пространстве современной Беларуси наиболее широко по численности вероисповедных направлений (10 из 25) представлен неопротестантизм, его пятидесятнический сегмент образуют три конфессии: Христиане веры евангельской (ХВЕ), Христиане веры апостольской (ХВА) и Христиане полного Евангелия (ХПЕ). В системе типологии религиозных организаций по признаку «традиционности» пятидесятничество чаще всего относят к «нетрадиционным» организациям.

В 1988 г. государственную регистрацию в БССР имели 39 общин пятидесятников, принадлежащих только к ХВЕ [3, с. 63], на 1 января 2000 г. в Республике Беларусь официально действовали 443 общины, на начало 2010 г. – 501, 2019 г. – 524 общины, [4] в которых насчитывают свыше 50 тыс. верующих.

ХВЕ образуют Объединенную церковь ХВЕ, которая входит во Всемирный Союз «Ассамблеи Бога». Епископом Объединенной Церкви ХВЕ в Беларуси до 2014 г. являлся Сергей Сергеевич Хомич, с марта 2014 г. – Сергей Павлович Цвор, переизбранный на Республиканском Совете объединения в 2018 г. [5] Здесь активно формируется институт профессиональных служителей культа, созданы средние и высшие духовные учебные заведения, широкая сеть воскресных школ, благотворительные организации, издается религиозная литература. В регионах республики действуют 6 областных объединений ХВЕ, евангелизацией и благотворительной деятельностью занимаются 6 миссий. В общинах служат 482 пастора, имеется 239 культовых зданий, 7 строится [4]. Наибольшее количество общин ХВЕ действует в Брестской (165) и Минской (136) областях, менее всего их на Гродненщине (32) и в г. Минске (23). Во всех областях, кроме Витебской области и Гродненской области (где более распространен римо-католицизм), ХВЕ являются второй конфессией по численности общин, уступая лишь БПЦ. В то же время сохраняется значительное «отставание» доли общин ХВЕ восточнобелорусского региона (168, или около 32%) от доли западной Беларуси в общереспубликанском измерении [6; 7; 8; 9, с. 81].

ХПЕ (др.: «неопятидесятники», «харизматы») получили в Республике Беларусь официальную регистрацию в 1992 г., в настоящее время они располагают 60 общинами, проповедуют иудео-христианство, и их культовая практика наиболее экзотична. Действует республиканское религиозное объединение общин ХПЕ, имеется 14 культовых зданий, еще 1 строится; служат 59 пасторов. Наибольшее количество общин ХПЕ действует в Гомельской (16) и Минской (11) областях, менее всего их на Могилевщине (3) и в г. Минске (9) [4].

ХВА, получившие, как и ХПЕ, официальную регистрацию в Республике Беларусь в 1992 г., на 1 января 2019 г. располагали 11 общинами, 12 пасторами и

6 культовыми зданиями, еще одно находится в стадии строительства. Отличительной особенностью этого направления пятидесятничества является отрицание триединства Бога. Наибольшее количество общин ХВА действует в Брестской (8) области, еще 3 организации функционируют на Гродненщине [4].

Наряду с зарегистрированными общинами, часть которых функционирует автономно, хотя и относится официальной статистикой к тем или иным объединениям, нелегально действовало около 40 общин Христиан евангельской веры (ХЕВ-ХВЕ) – воронаевцев. Для них особенно характерны изоляционизм, обостренный эсхатологизм, фундаментализм, негативизм в отношении окружающего мира. В условиях «религиозно-идеологического и институционального кризиса» [10, с. 122] в начале 2000-х гг. ряд общин данного направления проявляет стремление легализовать свою деятельность. С 2007 г. начался процесс их регистрации в качестве автономных церквей ХВЕ «Спасение», которые включаются в официальный реестр религиозных организаций как организации ХВЕ [11, с. 74].

Совокупное пятидесятничество, представленное организациями, имеющими государственную регистрацию, располагает 8 религиозными объединениями (2 республиканскими и 6 областными), 595 религиозными общинами, 259 культовыми зданиями, 553 служителями культа [4].

Наиболее распространенная институциональная форма пятидесятничества, основное направление протестантизма и неопротестантизма в Беларуси – Христиане веры евангельской. В настоящее время ХВЕ – одно из двух, наряду с БПЦ [12], религиозных объединений страны, общины которых представлены во всех административных районах страны. Из 595 общин пятидесятников в Беларуси абсолютное большинство, или 524 принадлежат к ХВЕ.

Объединенная Церковь ХВЕ имеет два духовных учебных заведения – Библейский колледж Христос для народов (1995) и Теологический институт (1996) [13]. Обучение в высшем духовном учебном заведении – Теологическом институте (ректор – Сергей Сергеевич Поднюк) по специальностям «преподаватель богословия», «церковный служитель», «регент церковного хора», «работник христианского реабилитационного центра» ведется на факультете богословия, отделении обучения и подготовки, отделении социальной работы, музыкальном отделении. На базе института действует Миссионерская школа [14]. Печатным органом объединения является журнал «Благодать», публикуемый издательством «Ковчег спасения» с 1996 г.

Литература

1. Дьяченко, О.В. Пятидесятничество в Беларуси: Монография // О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2003. – 188 с.
2. Дьяченко, О.В. Миссионерская деятельность пятидесятнической церкви в Беларуси / О.В. Дьяченко. – Могилев: Издательство МГУ им. А.А. Кулешова, 1999. – 113 с.
3. Старостенко, В.В. Христиане веры евангельской в современной восточной Беларуси / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 14: сборник статей Международной научной конференции, Могилев, 28–29 ноября 2019 г. / под общ. ред. Я.Г. Риера. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2020. – С. 63–64.
4. Архив Аппарата Уполномоченного по делам религий и национальностей Совета Министров Республики Беларусь.
5. О нас // Объединенная Церковь Христиан Веры Евангельской в Республике Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://oцхве.бел/tserkov/>. – Дата доступа: 07.08.2019.

6. Старостенко, В.В. О тенденциях конфессиональных процессов 2000-х гг. в восточном регионе Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Раманаўскія чытанні – XI: зборнік артыкулаў Міжнароднай навуковай канферэнцыі; Магілёў, 26-27 лістапада 2015 г. – Магілёў: МДУ імя А.А. Куляшова, 2016. – С. 176–177.
7. Старостенко, В.В. Специфика конфессионального пространства восточного региона Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 13: сборник статей Международной научной конференции, 25–26 октября 2018 г. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2019. – С. 90–91.
8. Старостенко, В.В. Структура протестантизма в восточном регионе современной Беларуси / В.В. Старостенко // Религия и общество – 12: сборник научных статей. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – С. 176–179.
9. Старостенко, В.В. Динамика развития и особенности структуры Христиан веры евангельской в восточной Беларуси в период 2000-х гг. / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2020. – № 1 (55). – С. 81–86.
10. Дьяченко, О.В. Пятидесятники «воронаевцы» восточной Беларуси: эволюция религиозной теории и практики / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 10: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2016. – С. 122–125.
11. Старостенко, В.В. Религии в современной Беларуси: пособие / В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2012. – 192 с.
12. Старостенко, В.В. Особенности региональной структуры Белорусской православной церкви в восточной Беларуси в 2000-х гг. / В.В. Старостенко // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць: зборнік навуковых артыкулаў удзельнікаў XI Міжнар. навук. канф., 20-21 чэрвеня 2019 г., г. Магілёў. – Магілёў: МДУХ, 2019. – С. 329–334.
13. Библиейский колледж Христос для народов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://biblecollege.by>. – Дата доступа: 07.08.2019.
14. Об институте // Теологический институт ХВЕ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://theology.by>. – Дата доступа: 07.08.2019.

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

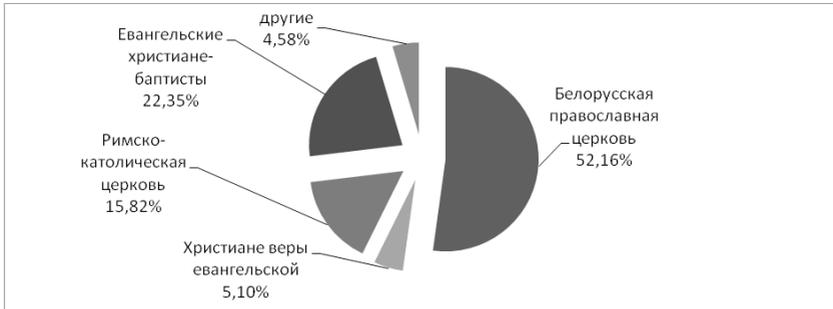
ДИНАМИКА РАЗВИТИЯ ПЯТИДЕСЯТНИЧЕСТВА В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ 1990-х – 2000-х гг.

Старостенко Виктор Владимирович,
Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

На основе анализа религиозной статистики рассматриваются особенности развития пятидесятничества в контексте конфессиональных процессов в современной Беларуси.

Динамика развития пятидесятничества наиболее адекватно прослеживается по новейшей истории его наиболее крупного течения – христиан веры евангельской. Общины ХВЕ легально действовали в Беларуси еще в период БССР, в конце 1980-х гг. 39 из них признавались официально, и составляли четвертую по численности конфессию [1, с. 63], уступая Белорусской православной церкви (БПЦ), Евангельским христианам-баптистам и Римско-католической церкви (РКЦ) [2, с. 81; диаграмма 1]. Конфессиональная ситуация в стране кардинально изменяется в условиях «религиозно-церковного ренессанса» на рубеже 1980–90-х гг. Новыми возможностями вероисповедной свободы воспользовались все наличные конфессиональные направления, в том числе признаваемые «традиционными», но прежде всего новые реформационные течения, объединяемые понятием «неопротестантизм» – пятидесятники, баптисты, адвентисты и другие.

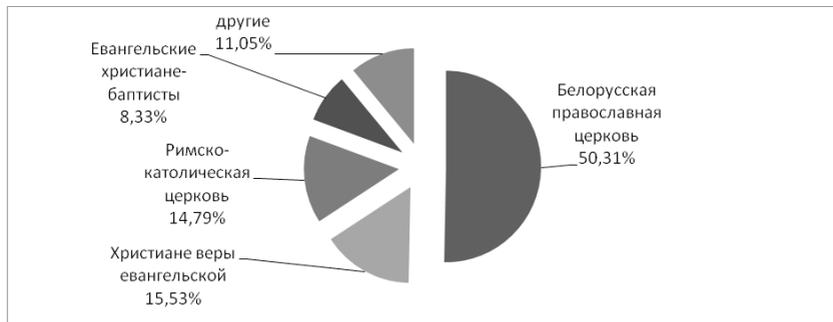
Соотношение общин ведущих конфессий Беларуси (на 1 января 1988 г.)



Наиболее интенсивный период религиозно-церковного развития в современной Беларуси пришелся на 1990-е годы. Неопротестантизм тогда являлся наиболее динамичным конфессиональным конгломератом в Республике Беларусь [3, с. 59], а ХВЕ имели один из самых высоких показателей количественного роста. Численность общин этой конфессии в 1988-1991 г. увеличилась на 107, в 1991-1994 г. – на 69, в 1994-1997 г. – на 117, в 1997-2000 г. – на 111. В 1990 г. ХВЕ стали третьей конфессией (после БПЦ и РКЦ), а в 1999 г. – второй конфессией в республике по числу общин, уступая только БПЦ, как и в настоящее время [диаграмма 2]. В 2000-х гг. на динамику развития оказал влияние ряд факторов, в том числе модернизация законодательства, регламентирующего порядок создания и деятельности религиозных общин и их объединений, включая организацию миссионерского служения. Так, если в 1991-2000 гг. рост ХВЕ составил 324 общины, то в 2001-2018 гг. – только 74. В общем объеме религиозных организаций республики доля ХВЕ за этот период первоначально значительно увеличилась с 5,1% в 1988 г. до 17,8% (2001 г.), но в дальнейшем сократилась до 16,1% (2010 г.) и 15,5% в 2019 г.

Диаграмма 2

Соотношение общин ведущих конфессий Беларуси (на 1 января 2019 г.)



Для сравнения: удельный вес общин ХВЕ в общем объеме общин всех конфессий республики увеличился с 0,2% в 1993 г. до 2,24% в 2002 г., и снизился к 2019 г. до 1,78%. Представленность общин ХВА не имела положительной дина-

мики: уменьшилась с 0,53% с момента возникновения (на 1 января 1993 г.) до 0,33% в 2019 г. Совокупное пятидесятичестие, имея в 1988 г. 5% от республиканской численности общин всех конфессий, к 2002 г. достигло 20,4%, но затем сократило свой сегмент до 17,6% в 2019 г. При этом количество общин увеличилось с 39 в 1988 г. до 556 в 2002 г. и 595 в 2019 г.

В целом организационному строительству ХВЕ в 2000-х гг. свойственна относительная устойчивость. Если в 2000 г. насчитывались 443 общины, в 2010 г. – 501, то в 2019 г. – 524. В 2004 г. в связи с процессом перерегистрации религиозных организаций по требованию нового закона 2002 г. «О свободе совести и религиозных организаций» произошло сокращение на 12 общин, но оно было компенсировано уже в 2008 г. Совокупное пятидесятичестие утратило в 2004 г. 18 общин, и смогло восстановить прежнюю численность только в 2010 г.

Общей для конфессионального пространства современной Беларуси является ситуация снижения темпов ежегодного прироста количества религиозных общин [4, с. 94; 5, с. 176] при сохранении перманентного роста численности организаций. Характерно это и в целом для пятидесятичестия. Если за период с конца 1980-х гг. до 2000 г. рост общин совокупной конфессии составил 498 организаций, включая рост в 1990-х гг. на 391 общину, то в первом десятилетии 2000-х гг. – 32, а во втором десятилетии 2000-х гг. – 26 общин. Несмотря на то, что в 2011–2018 гг. снижение темпов ежегодного роста числа общин стабилизировалось, темпы количественной экспансии конфессии сократились в сопоставимых периодах 1991–2000 гг. и 2011–2018 гг. более чем в 10 раз [таблица 1; диаграмма 3].

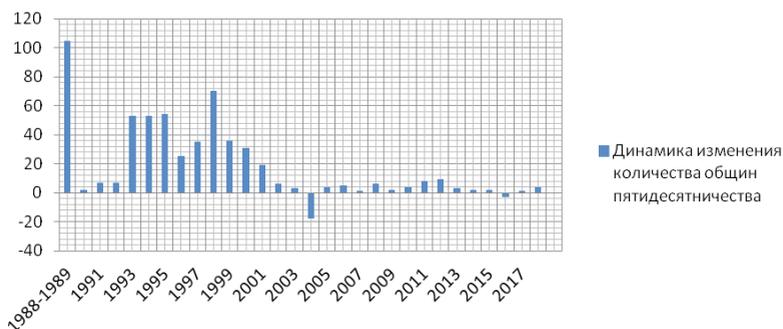
Таблица 1

Динамика изменения (увеличения/уменьшения) количества общин пятидесятичестия в Беларуси по годам (за 1988–2018 гг.)

1988-1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018
105	2	7	7	53	53	54	25	35	70	36	31	19	6	3	-18	4	5	1	6	2	4	8	9	3	2	2	-3	1	4

Диаграмма 3

Динамика изменения (увеличения/уменьшения) количества общин пятидесятичестия в Беларуси по годам (за 1988–2018 гг.)



Особенность пятидесятничества с точки зрения географии религии является стабильность существующих областных сегментов. Анализ конфессиональных процессов 2000-х гг. показывает, что на протяжении последних двадцати лет Брестская область стабильно аккумулировала 30% пятидесятнических общин, Минская – от 25 до 26%, Гомельская – от 14 до 16%, Витебская – 10%, Могилевская – от 6 до 8%, Гродненская – от 7 до 9%, г. Минск – 5-6%.

Литература

1. Старостенко, В.В. Христиане веры евангельской в современной восточной Беларуси / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 14: сборник статей Международной научной конференции, Могилев, 28–29 ноября 2019 г. / под общ. ред. Я.Г. Риера. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2020. – С. 63–64.
2. Старостенко, В.В. Динамика развития и особенности структуры Христиан веры евангельской в восточной Беларуси в период 2000-х гг. / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2020. – № 1 (55). – С. 81–86.
3. Старостенко, В.В. Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории: монография / В.В. Старостенко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2011. – 272 с.: ил.
4. Старостенко, В.В. Особенности региональной структуры и динамика развития Белорусской православной церкви в восточной Беларуси в 2000-х гг. / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2019. – № 2 (54). – С. 91–97.
5. Старостенко, В.В. О тенденциях конфессиональных процессов 2000-х гг. в восточном регионе Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Раманаўскія чытанні – XI: зборнік артыкулаў Міжнароднай навуковай канферэнцыі; Магілёў, 26–27 лістапада 2015 г. – Магілёў: МДУ імя А.А. Куляшова, 2016. – С. 176–177.

УДК 2

ПЯТИДЕСЯТНИЧЕСТВО В СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ

Щуро Татьяна Владимировна,

Ходосовская средняя школа (аг. Ходосы, Беларусь)

Объединенная Церковь ХВЕ в Республике Беларусь сегодня является самым крупным в стране евангельским объединением и второй по числу общин конфессией Беларуси. В статье прослеживается история пятидесятников на современном этапе конфессионального развития.

Пятидесятничество относится к поздним по времени возникновения протестантским течениям, появившимися в США в начале 20 века и являющимся значительным направлением в современном протестантизме. В книге Деяния святых апостолов повествуется о сошествии Святого Духа на учеников Христа на 50-й день после Его воскресения из мертвых. Обретение «даров Святого Духа» рассматривалось зачинателями этого движения как признак возрождения древней церкви и близости Второго пришествия Христа. Пятидесятниками обычно называют тех протестантов, которые особое значение придают «пятидесятническим духовным дарам». На основании Первого послания апостола Павла к коринфянам они насчитывают 9 таких даров: слово мудрости, слово знания, вера, дар исцеления, чудотворение, пророчество, различение духов, разные языки и истолкование языков [1].

В 1919 г. в окрестностях Новогрудка начал проповедовать Евангелие Григорий Красковский. Именно с этого и начинается история Церкви христиан веры евангельской в Беларуси, которая в 2019 г. отметила свой столетний юбилей.

Современным этапом развития пятидесятников можно считать 1991 г., когда в Минске 8 декабря прошел первый съезд христиан веры евангельской. Собравшимися служителями было провозглашено образование Союза христиан веры евангельской в Беларуси. Было официально избрано руководство Союза ХВЕ БССР. Второй съезд христиан веры евангельской проходил в 1994 г. в туристическом комплексе «Юность» на Минском море. Было избрано руководство Союза ХВЕ в РБ на период 1994–1998 гг. Третий съезд проходил в 1997 г. в Минске. Он состоялся раньше назначенного срока в связи со смертью Марчука Федора Кондратьевича – епископа Союза ХВЕ в РБ. Было избрано руководство на период 1997–2002 гг.: Хомич С.С. – епископ, Цвор С.П. – заместитель епископа. Четвертый съезд проходил в 2001 г. В 2003 г. прошел внеочередной пятый съезд, причиной которого послужило принятие новой редакции Закона «О свободе совести и религиозных организациях» и начатой в связи с этим перерегистрацией республиканского и местных религиозных объединений, а также поместных церквей в Беларуси. Новое руководство не избиралось. Шестой съезд Союза ХВЕ в Республике Беларусь проходил в 2006 г., избрано руководство на период 2006–2010 гг.

В 2007 г. в Минске был проведен седьмой внеочередной съезд. Причиной его проведения было утверждение изменения названия (Союз христиан веры евангельской в Республике Беларусь был переименован в Объединенную Церковь христиан веры евангельской в Республике Беларусь), а также внесение изменений и дополнений в Устав ОЦ ХВЕ в РБ. Новое руководство не избиралось. Было принято решение избирать руководство не на съезде, а на заседании Республиканского Совета ОЦ ХВЕ в РБ. Восьмой съезд ХВЕ прошел в 2010 г., а девятый – в 2014. Юбилейный, десятый съезд христиан веры евангельской Беларуси состоялся в 2018 г. в Минске. Совершена молитва благословения за избранное Республиканским Советом руководство ОЦ ХВЕ в РБ на период 2018–2022 гг.: Цвор С.П. – епископ, Бирюк Л.В. – первый заместитель епископа, Поднюк С.С. – заместитель епископа.

Для подготовки служителей был открыт Теологический институт как высшее духовное учебное заведение. Первым ректором был избран Хомич С.С. Первые вступительные экзамены прошли 9 августа 1996 г., и 33 студента были приняты на учебу на очное отделение (срок обучения – 3 года). За 23 года работы Теологический институт ХВЕ выпустил более 600 бакалавров и 50 магистров. В институте действуют следующие факультеты: богословский (обучение бакалавров и магистров богословия), христианского служения, педагогический (преподаватели и инструкторы-методисты Воскресной школы), музыкальный (регент хора) и социального служения (подготовка сотрудников христианских реабилитационных центров). В настоящее время ректором института является Поднюк С.С., который имеет ученые степени доктора философских наук и доктора богословия. 5 сентября 2019 г. в стенах Теологического института ОЦ ХВЕ состоялась презентация первой коллективной монографии «Евангельскія хрысціяне ў Беларусі: пяць стагоддзяў гісторыі (1517–2017 гг.)».

Кроме института в сфере духовного образования с 1994 года работает Библейский колледж ХВЕ, где в рамках программы «Год для Бога» на дневной форме обучения студентам преподают основные богословские дисциплины. Упор делается на практическое служение и личностные отношения с Богом. Также в колледже действует музыкальный факультет (специализация – вокал и игра на музыкальных инструментах).

Объединенная Церковь христиан веры евангельской в Республике Беларусь осуществляет и социальную работу с различными слоями населения. С 1997 г. учрежден отдел по работе среди заключенных и малообеспеченных слоев населения. Стационарная христианская реабилитация людей, зависимых от наркотиков и алкоголя, была начата миссией «Возвращение» в Барановичах осенью 1995 г., а в 2003 г. там же был создан Центр реабилитации осужденных. Всего в братстве 18 центров реабилитации.

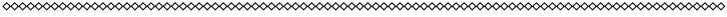
В январе 1996 г. вышел первый 16-страничный номер газеты «Благодать». Сегодня это уже 48-страничный журнал. Издается специальный журнал и для детей «Радость». Разработана программа для Воскресной школы «Из времени в бесконечность»: методические пособия для преподавателя и рабочие тетради для учеников. Пособия разработаны с учетом разных возрастных групп (от 5 до 14 лет). Начата работа над программой для детей 3-4 лет. Данные материалы переводятся на английский язык. Ими пользуются учителя воскресных школ в странах Европы и Северной Америки. На 1 января 2019 г. в 375 воскресных школах ОЦ ХВЕ Беларуси обучалось 15000 детей и трудилось 1796 учителей [2].

Сегодня Объединенная Церковь христиан веры евангельской является самым крупным евангельским объединением в Беларуси. С 1990 г. ХВЕ – третья, а с 1999 г. – вторая по числу общин (поместных церквей) конфессия в республике [3, с. 221, табл. 1.1]. На 1 января 2019 г. братство христиан веры евангельской объединяло 492 поместные церкви [4, с. 82], которые регулярно посещают около 60 тысяч верующих.

Литература

1. Вероучение Объединенной Церкви христиан веры евангельской в Республике Беларусь / под общ. ред. С.С. Хомича. – Минск: Позитив-центр, 2012. – 264 с.
2. Благодать. – 2019. – № 5 (сентябрь-октябрь) [Спецвыпуск: 100 лет Белорусской Церкви ХВЕ]. – 44 с.
3. Старостенко, В.В. Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории: монография / В.В. Старостенко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2011. – 272 с.: ил.
4. Старостенко, В.В. Динамика развития и особенности структуры Христиан веры евангельской в восточной Беларуси в период 2000-х гг. / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2020. – № 1 (55). – С. 81–86.

РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСТРАНСТВО ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ



УДК 2

«МОГИЛЕВСКОЕ БАРОККО» В ИСТОРИИ ХРИСТИАНСКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Аленькова Юлия Васильевна,

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова

(г. Могилев, Беларусь)

Анализируются региональные особенности христианской художественной культуры Беларуси, нашедшие отражение в феномене могилевского барокко XVII–XVIII вв.

Эпоха барокко, начавшаяся в Западной Европе с конца XVI века, и связанная идеями с Контрреформацией, своеобразно преломилась в истории белорусской культуры, став при этом одной из самых плодотворных культурных эпох. Для Беларуси ее отсчет можно начать с двух важнейших социальных и культурных событий – с двух уний: Люблинской унии 1569 г. и Брестской церковной унии 1596 г. Белорусское барокко не было прямым повторением европейских форм. Оно имело свою самобытность, связанную с местными традициями зодчества, изобразительного искусства, литературы и с конфессиональной ситуацией в стране.

В науке о сих пор идут споры, о том, что представляет собой барокко. Эти и стиль, и мировоззрение, и мироощущение. Это отказ от ренессансного гуманизма, и ощущение потерянности человека в громадном мироздании, родившееся в самоощущении европейца в результате научной революции Нового времени. Наиболее ярко принципы стилеобразования проявляются в архитектуре. В случае барокко это особенно важно, поскольку в архитектуре запечатлеваются изменившиеся представления о пространстве и времени, характерные для эпохи. Зародившись в Италии, стиль барокко воплотился в многочисленных национальных вариантах в Европе, в России, в иных странах и континентах. Не прошел этот стиль мимо Беларуси.

Когда говорят о барокко в Беларуси, то выделяют «сарматское барокко», аскетичную форму барочной архитектуры, «виленское барокко», поздний вариант барокко, характеризующийся особой живописностью фасадов, пластичностью силуэтов [3]. Эти особенности барочного стиля были характерны, в большей степени, для западной и северо-западной частей нынешней территории Беларуси, особенно для территории распространения Брестской церковной унии. Однако на Востоке Беларуси выделяется особый регион – Могилевское Поднепровье. Здесь развитие стиля барокко было связано, прежде всего, с православными традициями зодчества.

Могилев был одним из важнейших центров православия на территории Речи Посполитой. 1 ноября 1632 года была учреждена Могилевская епархия, выделенная в самостоятельную единицу из Полоцкой епархии. В городе существо-

вало православное церковное братство, существенно повлиявшее на культурное развитие Могилева и региона в целом.

Архитектурный облик Могилева формировало православное культовое зодчество, и это отличало город от иных крупных центров Речи Посполитой. До начала XVII века на Могилевщине не было католических костелов. К униатству же могилевчане отнеслись с недоверием. Известен факт, что в 1619 году могилевские горожане отказались впустить в город униатского епископа Иосафата Кунцевича.

Особенности конфессиональной ситуации в Могилеве обусловили рождение традиции, которую можно обозначить как «могилевское барокко», где развитие европейской и византийских архитектурных тенденций переплеталось с местными традициями православного зодчества.

Постройки в стиле могилевского барокко весьма сдержанно используют эстетические барочные принципы. Мы не найдем в памятниках могилевского барокко излишней декоративности или «пряничности», характерной для украинского барокко. Барочные фронтоны Могилевских храмов включают в себя элементы ренессансной архитектуры, с их строгостью и ритмичностью. Ренессансный фасад, покрытый нишами, сочетается с барочным двухбашенным фасадом, Здания церквей, Могилевской школы представляют собой синтез традиционного купольного храма и трехнефной базилики. В целом характерными чертами местного барокко было создание центричной композиции в сочетании базиликальностью западно-европейских храмов. Особенностью Могилевской архитектурной школы стали также выносные иконостасы. Наиболее ярко эти особенности воплотились в Богоявленской, Покровской, Успенской и Никольской православных церквях.

Покровская церковь, разрушенная окончательно в 1949 году, ныне восстановлена. Ее облик, воссозданный по чертежам, архивным документам и старым фотосъёмкам показывает, что для нее не характерна вычурность, присущая фасадам западноевропейских церквей. Обращают на себя внимание и ее небольшие размеры, отсутствие гигантизма, свойственного европейскому барокко. Компактная церковь, крестово-купольный храм с большим барочным барабаном на средокрестье. В ней есть еще одна особенность – небольшой выносной иконостас на фронтоне. Но в ней пока отсутствуют те элементы, которые станут отличать могилевские храмы – две башни западном фасаде (элементы европейской культовой архитектуры, которые, видоизменяясь, существовали в ней на протяжении нескольких столетий). Две башенки и криволинейный фронтон между ними вскоре появятся в культовом зодчестве Могилева. Они будут лаконично, но изящно замыкать западный фасад.

Начало этой традиции зодчества положило строительство Богоявленской церкви Братского монастыря. Он строился по плану киевского храма (Киевской Богоявленской церкви) [4, с 109]. От него могилевский храм унаследовал пирамидальность композиции, принцип оформления западного фасада. Единственный сохранившийся образец этой школы (Николаевская церковь Свято-Никольского монастыря в Могилеве) строился по типу Богоявленского храма.

В XVIII веке в Могилевской культовой архитектуре обнаруживаются точки соприкосновения виленского и могилевского барокко. И связаны они с деятельностью двух известных людей – святителя Георгия Конисского и основателя виленского барокко И.К. Глаубица. Именно этого архитектора пригласил Георгий

Конисский для реконструкции Спасо-Преображенского храма в Могилеве. В итоге внешне Спасо-Преображенский собор стал напоминать архитектуру костелов. В плане это был крестово-купольный храм с традиционным для культуры барокко двухбашенным главным фасадом. На западном фасаде возвышались две прорезные башни – визитная карточка Глаубица, но при этом они завершались луковичными куполами. Во внешнем убранстве собора отмечается скромное использование барочного декора: декоративная лепнина только в рисунках фронтона и наличников. Данная черта была присуща православным монастырям Беларуси более позднего периода.

Внутренне убранство могилевских храмов также является уникальной особенностью могилевского барокко. Это связано, прежде всего, с их иконостасами со знаменитой флемской резьбой, а также существующей на территории Могилевщины традиции иконописания [1; 2].

Описанные архитектуре особенности позволяют утверждать, что могилевское православное барокко, впитав в себя инокультурные элементы, творчески их преобразило и создало своеобразный вариант этого общеевропейского стиля. При этом можно заметить, что постройках могилевской школы своеобразно воплотилась ментальность жителей региона и специфика их художественного мышления.

Литература

1. Аленькова, Ю.В. Иконостас Никольской церкви Свято-Никольского монастыря в Могилеве как памятник христианского искусства / Ю.В. Аленькова, Я. П. Волкова // Митрополит Иосиф (Семашко; 1798–1868): личность, эпоха, исторический путь Православия на белорусских землях: Материалы научно-практической конференции, Минск: Белорусская Православная Церковь, Национальная академия наук Беларуси, Отделение гуманитарных наук и искусств НАН Беларуси, Институт философии НАН Беларуси, Минская духовная академия, 24–26 октября 2018 года. – Минск: Издательство Минской духовной академии, 2019. – С. 353–357.
2. Аленькова, Ю.В. Христианская художественная культура Могилевщины как культурное достояние малой родины / Ю.В. Аленькова // Романовские чтения – 14: сборник статей Международной научной конференции, Могилев, 28–29 ноября 2019 г. / под общ. ред. Я.Г. Риера. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2020. – С. 58–59.
3. Габрусь, Т.В. Мураванья харалы: Сакральная архітэктурa беларускага барока / Т. В. Габрусь – Мінск: Ураджай, 2001. – 287 с.
4. Слюнькова, И.Н. Монастыри восточной и западной традиций: Наследие архитектуры Беларуси / И.Н. Слюнькова. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 600 с.

УДК 392:273.2(476.5)

СТАРАВЕРЫ ПАЎНОЧНАЙ БЕЛАРУСІ Ў ДАСЛЕДАВАННЯХ ЗАМЕЖНЫХ ВУЧОНЫХ (1950–2000-я гг.)¹

Аўсейчык Уладзімір Яўгенавіч,
Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Наваполацк, Беларусь)

У артыкуле разглядаюцца даследаванні замежных вучоных аб стараверах Паўночнай Беларусі. У артыкуле прааналізаваны працы, якія былі апублікаваныя

¹ Артыкул падрыхтаваны ў ходзе працы па тэме «Фольклорное осмысление и интерпретация истории в традиционной культуре белорусов Подвинья конца XIX – начала XXI вв.», якая выконваецца ў рамках задання 1.2.06 «Фольклорное наследие белорусов в современном славянском мире: параллели, генезис, локальные особенности» (2016-2020 гг.; № 20160589).

з сярэдзіны XX ст. і да нашага часу. Прыходзім да высновы, што дадзеная праблематыка цікавіла літоўскіх, латвійскіх і польскіх навукоўцаў. Інтэрэс з боку літоўскіх і латвійскіх даследчыкаў быў абумоўлены агульнасцю лёсаў стараверскага насельніцтва Літвы, Латвіі і Беларусі. А цікаваць польскіх вучоных звязана з даследаваннямі этнакультурных працэсаў у міжваенны перыяд у Заходняй Беларусі, якая ў той перыяд знаходзілася ў складзе Польшчы.

У пасляваенны перыяд у беларускай гістарыяграфіі не было спецыяльных даследаванняў, прысвечаных стараверскаму насельніцтву. У той жа час у 1950–1980-х гг. быў апублікаваны шэраг прац па гісторыі і культуры старавераў на літоўскіх і латвійскіх землях. Некаторыя з гэтых даследаванняў закраналі і старавераў Паўночнай Беларусі. У гэты перыяд вывучэннем старавераў Латвіі займаліся А.А. Заварына [1], А.А. Падмазаў [2-3], Т.С. Макашына [4]. Старавераў Літвы вывучалі В.М. Немчанка [5] і М.К. Сівіцкене [6]. Цікаваць да вывучэння гісторыі і культуры старавераў Паўночнай Беларусі з боку даследчыкаў стараверства ў Літве і Латвіі не была выпадковай. У першую чаргу, яна была абумоўлена агульнасцю лёсаў стараверскага насельніцтва Літвы, Латвіі і Беларусі. Паколькі адзін з асноўных арэалаў пасялення старавераў ва Ўсходняй Еўропе лакалізуецца якраз на беларуска-літоўска-латвійскім памежжы, то геаграфічныя рамкі даследаванняў часта выходзілі за межы кожнай з краін. А таму пры даследаванні літоўскіх і латвійскіх старавераў часта разглядаліся і стараверы Падзвіння.

Сярод усіх работ дадзенага перыяду вылучаюцца даследаванні А.А. Заварынай па гісторыі і культуры старавераў Латвіі. У 1956 г. яна абараніла дысертацыю на тэму «Сям'я і сямейны побыт рускага старажыльчаскага насельніцтва Латгаліі ў 2-й палове XIX – пачатку XX ст.». А ў 1986 г. была апублікавана маанграфія А.А. Заварынай «Рускае насельніцтва ўсходняй Латвіі у другой палове XIX – пачатку XX ст.» [1]. У кнізе А.А. Заварына вельмі падрабязна разгледзела гісторыю і матэрыяльную культуру старавераў Рэжыцкага, Люцынскага і Дзвінскага павеатаў Віцебскай губерні. Разам з латгалійскімі матэрыяламі даследчыца прааналізавала і матэрыялы з Паўночнай Беларусі. Пры вывучэнні фарміравання рускага стараверскага насельніцтва ва ўсходняй Латвіі даследчыца вызначыла асноўныя накірункі перасялення старавераў (у якасці аднаго з месцаў кампактнага пасялення старавераў вызначыла тэрыторыю ў раёне Друя-Браслаў-Мёры), вылучыла асноўныя этапы пасялення старавераў на землях Латгаліі і Паўночнай Беларусі ў XVII – пачатку XX ст., ахарактарызавала першапачатковыя рэгіёны пасялення старавераў, у т.л. і на падзвінскіх землях. Разглядаючы гаспадарчую спецыфіку стараверскага насельніцтва Латгаліі (земляробства, прылады працы, жывёлагадоўлю), даследчыца шмат увагі ўдзяліла характарыстыцы стараверскага насельніцтва ўсёй Віцебскай губерні. У той жа час, пры аналізе жылля, адзення і традыцыйнай кухні А.А. Заварына матэрыялы пра старавераў з сучасных беларускіх земляў амаль не выкарыстоўвала.

Даследаванні стараверскага насельніцтва Паўночнай Беларусі літоўскімі навукоўцамі працягваліся і ў 1990–2000-х гг. Важную ролю ў вывучэнні гісторыі і культуры старавераў рэгіёна адыгралі літоўскія даследчыкі В.М. Чэкамнас, Г.У. Паташанка, Н.А. Марозава, Ю.А. Новікаў.

Даследаваннем стараверскіх гаворак літоўска-латвійска-беларускага памежжа ў 1990–2000-я гг. займаўся прафесар Вільнюскага ўніверсітэта В.М. Чэк-

манас. За перыяд з 1996 г. па 2002 г. даследчык арганізаваў больш дзесяці экспедыцый на тэрыторыі Літвы, Латвіі і Беларусі. У 2000 г. былі абследаваны стараверскія вёскі Пастаўскага і Браслаўскага раёнаў Віцебскай вобласці. Матэрыялы гэтых палявых даследаванняў захоўваюцца ў Дыялектным архіве Цэнтра геалінгвістыкі Інстытута літоўскай мовы ў Вільнюсе [7]. Даследаванні В.М. Чэкманаса [8-9] прысвечаны моўным асаблівасцям стараверскага насельніцтва. На аснове іх аналізу даследчык выдзеліў на тэрыторыі Літвы і сумежных беларускіх і латвійскіх тэрыторыях зоны і арэалы распаўсюджвання стараверскага насельніцтва. Важнай высновай В.М. Чэкманаса з’яўляецца вызначэнне тэрыторыі паходжання старавераў літоўска-латвійска-беларускага памежжа. Так, даследчык прыйшоў да высновы, што асноўная маса старавераў рэгіёна з’яўляецца перасяленцамі з паўднёва-усходняй часткі Пскоўскай вобласці і прылеглых тэрыторый Цвярской вобласці.

Прадаўжальніцай даследаванняў В.М. Чэкманаса з’яўляецца Н.А. Марозава. Яна займаецца лінгвістычным вывучэннем старавераў Літвы, а таму і заходняга Падзвіння. Даследчыца ўдакладніла арэалы рассялення старавераў на літоўскіх і памежных з імі беларускіх і латвійскіх землях [12–13]. Н.А. Марозава таксама даследавала кніжную культуру старавераў Рэчы Паспалітай [14], апублікавала шэраг прац гістарыяграфічнага характара [7; 10; 11; 15].

Значнае месца ў даследаванні гісторыі старавераў Літвы належыць Г.У. Паташанку. У працы «Стараверства ў Літве: другая палова XVII – пачатак XIX стст.» (2006) [16] даследчык разгледзеў гісторыю старавераў паўночна-заходняй часткі ВКЛ. А таму на старонках выдання значная ўвага ўдзелена стараверскаму насельніцтву Беларускага Падзвіння (пераважна, яго заходняй частцы). У працы вылучаны этапы пасялення старавераў на гэтых землях, ахарактарызавана геаграфія іх рассялення, прадпрынята спроба прасачыць дэмаграфічныя змены на працягу XVII – пачатку XIX ст., прааналізавана прававое і эканамічнае становішча старавераў у перыяд Рэчы Паспалітай і Расійскай імперыі (да 1825 г.). Асобна даследчык спыняецца на гісторыі стараверскіх прыходаў Літвы і заходніх раёнах Беларускага Падзвіння (сучасныя тэрыторыі Браслаўскага, Пастаўскага і Шаркаўшчынскага раёнаў Віцебскай вобласці).

Істотная роля ў вывучэнні фальклорнай спадчыны старавераў беларуска-літоўска-латвійскага памежжа належыць Ю.М. Новікаву. Шэраг артыкулаў ён прысвяціў аналізу каляндарных традыцый старавераў памежных беларуска-літоўскіх тэрыторый [17–19]. У 2007–2010 гг. у трох тамах былі апублікаваны матэрыялы па фальклоры старавераў Літвы, падрыхтаваныя Ю.А. Новікавым [20–22]. Першы том выдання змяшчае ўводныя абагульняючыя артыкулы Г.У. Паташанкі «Стараверы Літвы: вехі гісторыі (другая палова XVII – пачатак XXI стст.)» [20, с. 13–28], Ю.А. Новікава «Духоўная спадчына продкаў» [20, с. 29–50], Н.А. Марозавы і В.М. Чэкманаса «Гаворкі старавераў Літвы: асаблівасці і праблемы паходжання» [20, с. 51–70]. Акрамя ўласна літоўскіх матэрыялаў, даследчыкі выкарысталі таксама і матэрыялы з Паўночнай Беларусі. У саміх выданнях таксама апублікаваныя некаторыя фальклорныя тэксты, зафіксаваныя ад старавераў заходняга Падзвіння.

У польскай навуцы ў 2000-я гг. таксама быў апублікаваны шэраг прац, дзе разглядалася гісторыя і культура старавераў паўночнабеларускіх зямель. Так,

польская даследчыца І. Янушэўска-Юркевіч у працы «Нацыянальныя адносіны ў Віленскім краі ў 1920–1939 гг.» (2010) [23] разгледзела становішча стараверскага насельніцтва Віленшчыны (у т.л. і беларускіх тэрыторый) у Польскай дзяржаве ў міжваенны перыяд. Асноўная ўвага была засяроджана на аналізе удзела стараверскага насельніцтва ў палітычным жыцці краіны. У кнізе таксама каратка ахарактарызаваны гаспадарчыя заняткі старавераў, прыведзены некаторыя статыстычныя даныя. У 2010 г. была апублікавана праца польскага даследчыка А. Хаміньскага (1844–1943 гг.) «Літоўскі моўны арэал у Польскай дзяржаве 1927–1933» [24], якую да друку падрыхтаваў Л. Бендарчук. У даследаванні вылучаны стараверскія вёскі ў Свянцянскім і Браслаўскім паветах (у складзе Польшчы).

Такім чынам, даследаваннем гісторыі і культуры старавераў Паўночнай Беларусі займаліся літоўскія, латвійскія і польскія навукоўцы. Інтэрэс з боку літоўскіх і латвійскіх даследчыкаў быў абумоўлены агульнасцю лёсаў стараверскага насельніцтва Літвы, Латвіі і Беларусі. А цікаваць польскіх вучоных звязана з даследаваннямі этнакультурных працэсаў у міжваенны перыяд у Заходняй Беларусі, якая ў той перыяд знаходзілася ў складзе Польшчы.

Літаратура

1. Заварина, А.А. Русское население восточной Латвии во второй половине XIX – начале XX века: Историко-этнографический очерк / А.А. Заварина. – Рига: Зинатне, 1986. – 246 с.
2. Подмазов, А.А. Старообрядчество в Латвии / А.А. Подмазов. – Рига: Лиесма, 1970. – 112 с.
3. Подмазов, А.А. Современная религиозность: особенности, динамика, кризисные явления / А.А. Подмазов. – Рига: Зинатне, 1985. – 162 с.
4. Макашина, Т.С. Фольклор и обряды русского населения Латгалии / Т.С. Макашина. – М.: Наука, 1979. – 160 с.
5. Немченко, В. Русские старожилы Литвы и их говоры / В. Немченко // *Kalbotyra*. – 1963. – № VII. – С. 63–86.
6. Сивицкене, М.К. Русские говоры Литвы в связи с исходной локализацией / М.К. Сивицкене // *Псковские говоры в их прошлом и настоящем: межвуз. сб. науч. тр. / Ленинградский гос. педагогический ин-т им. А.И.Герцена; отв. ред. Л.Я. Костючук. – Ленинград, 1988. – С. 126–134.*
7. Морозова, Н. Научное наследие В.Н. Чекмонаса (1936–2004): изучение старообрядчества Литвы / Н. Морозова // *Kalbotyra: Slavistica Vilnensis*. – 2017. – № 62. – С. 139–150.
8. Чекмонас, В.Н. К социолингвистической характеристике старообрядческих говоров Литвы / В.Н. Чекмонас // *Труды по русской и славянской филологии: Лингвистика. Новая серия. – Тарту: Из-во Тартуского университета, 2000. – Т. IV: Русские староверы за рубежом. – С. 200–224.*
9. Чекмонас, В. Об основных этапах социолингвистической истории старообрядчества Литвы / В. Чекмонас // *Труды по русской и славянской филологии: Лингвистика. Новая серия. – Тарту: И-во Тартуского университета, 2000. – Т. III: Языки диаспоры: проблемы и перспективы. – С. 135–147.*
10. Морозова, Н.А. Литовское старообрядчество: история, культура, язык (библиографический указатель) / Н.А. Морозова // *Kalbotyra: Slavistica Vilnensis*. – 2001. – №50(2). – С. 195–218.
11. Морозова, Н. Библиография научных трудов В.Н. Чекмонаса / Н. Морозова // *Kalbotyra: Slavistica Vilnensis*. – 2009. – № 54(2). – С. 21–36.
12. Морозова, Н.А. Староверы Литвы: места компактного проживания в прошлом и настоящем / Н.А. Морозова // *Историко-культурный ландшафт Северо-Запада / Четвертые Шёгреновские чтения: сб. статей. – Санкт-Петербург: Европейский Дом, 2011. – С. 248–259.*
13. Морозова, Н. Староверы Литвы: к вопросу о местах компактного проживания в прошлом и настоящем / Н. Морозова // *Перекрестки*. – 2012. – № 3–4. – С. 136–147.
14. Морозова, Н. Сочинения старообрядцев-беспоповцев в Речи Посполитой в XVIII веке / Н. Морозова // *Kalbotyra: Slavistica Vilnensis*. – 2013. – № 58(2). – С. 79–97.
15. Морозова, Н. Анатолий Павлович Непокупный и изучение старообрядческих говоров Литвы / Н. Морозова // *Kalbosistorijos ir dialektologijos problemos 5. – Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2018. – С. 250–273.*

16. Поташенко, Г. Староверие в Литве: Вторая половина XVII – начало XIX вв. Исследования, документы, материалы / Г.Поташенко. – Вильнюс: Aidai, 2006. – 543 с.
17. Новиков, Ю.А. Пасхальный обход дворов у старообрядцев белорусско-литовского пограничья / Ю.А. Новиков // Kalbotyra: Slavistica Vilnensis. – 2002. – № 51. – Р. 81–92.
18. Новиков, Ю.А. Фольклор старообрядцев стран Балтии (истoki, динамика развития, особенности бытования) / Ю.А. Новиков // Kalbotyra: Slavistica Vilnensis. – 2009. – Т. 54. – Р. 140–155.
19. Новиков, Ю.А. Календарные праздники старообрядцев стран Балтии / Ю.А. Новиков // Славянские чтения VII. – Daugavpils, 2009. – Р. 12–18.
20. Фольклор старообрядцев Литвы: Тексты и исследования. Т. 1: Сказки. Пословицы. Загадки / Изд. подгот. Ю. Новиков; вст. статьи Г. Поташенко, Ю. Новикова, Н. Морозовой и В. Чекмонаса. – Вильнюс: Вильнюсский педагогический университет, 2007. – 570 с.
21. Фольклор старообрядцев Литвы: Тексты и исследования. Т. 2: Народная мифология. Поверья. Бытовая магия / Изд. подгот. Ю. Новиков. – Вильнюс: Вильнюсский педагогический университет, 2009. – 568 с.
22. Фольклор старообрядцев Литвы: Тексты и исследования. Т.3: Народные песни. Частушки. Детский фольклор. / Изд. подгот. Ю. Новиков; при участии Ю. Марченко, И. Захаровой, Н. Захарова. – Вильнюс: Вильнюсский педагогический университет, 2010. – 564 с.
23. Januszewska-Jurkiewicz, J. Stosunki narodowościowe na Wileńszczyźnie w latach 1920–1939 / J. Januszewska-Jurkiewicz. – Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2010. – 710 s.
24. Chomiński, O. Obszar językowy litewski w państwie polskim 1927–1933 / O. Chomiński // Acta Baltico-Slavica. – 2010. – № 34. – S. 197–261.

УДК 30: 2 (476)

МНЕНИЕ МОГИЛЕВСКИХ РЕСПОНДЕНТОВ О ПРЕДНАЗНАЧЕНИИ РЕЛИГИИ В ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

Выборный Виталий Дмитриевич, Воробьев Александр Александрович,
Могилевский институт Министрства внутренних дел Республики Беларусь
(г. Могилев, Беларусь)

В статье на основании данных социологического исследования 2018 года анализируется мнение респондентов Могилевской области о предназначении религии в жизни современного человека. Анализируются новые тенденции в отношении жителей региона к религии.

Проведенное в 2018 году отделом социологических исследований и информационно-аналитической работы КИУП «Информационное агентство «Могилевские ведомости» исследование свидетельствует об определенной тенденции в изменении мнения могилевских респондентов о предназначении религии в жизни современного человека. Это можно проследить на основании ответов респондентов. Так, ответы респондентов на вопрос о предназначении религии в жизни современного человека и общества распределились следующим образом:

- помогает сохранить традиции и культуру народа – 38,2%;
- способствует нравственному совершенствованию людей – 33,8%;
- даёт человеку утешение и смирение – 28,0%;
- удерживает людей от плохих поступков – 21,5%;
- помогает обрести смысл жизни – 12,7%;
- снижает конфликтность в обществе – 11,4%;
- охраняет от несчастий и болезней – 7,4%;
- никакого значения не имеет – 7,3%;

- помогает понять и объяснить этот мир – 6,0%;
- способствует достижению согласия в обществе – 5,6%;
- смягчает политическое противостояние – 4,7%;
- даёт надежду на загробную жизнь – 4,6%;
- способствует передаче опыта новым поколениям – 3,5% [1, с.23].

Приведённые данные свидетельствуют о понимании населением области значительного потенциала религии как социального института. Они акцентируют внимание о предназначении религии именно, о выполнении ею позитивных функций. Так респонденты выделили положительным моментом в предназначении религии ее способность транслировать на уровне всего общества социокультурный опыт. Это проявляется в её способности сохранять культурные ценности и приобщать к ним население. А также минимизировать социальные конфликты, достигать согласия в обществе и др. Одновременно жители области указали, что религия на индивидуальном уровне способствует нравственному совершенствованию человека, оказывает ему помощь в поиске смысла жизни и жизненных ориентиров, оказывает духовную поддержку, оберегает от болезней и т.д.

Однако 7,3% опрошенных респондентов полагают, что религия вообще не имеет никакого значения для социальной и индивидуальной жизни. Небольшое количество жителей (0,2%) отметило, что церковь живет за счет людей. Затруднение на поставленный вопрос у 3,1% респондентов [1, с. 23-24].

Проанализируем, в какой же мере жители Могилевской области оценивают важность религии в своей жизни, а также в жизни современного человека и общества.

В целом респонденты практически в равной мере расценивают важность религии в своей жизни (55.4%), в жизни современного человека (46.7%) , а также общества (52.6%). Причём лица старшего возраста, в отличие от молодых респондентов, дают более высокие оценки необходимости присутствия религии как в своей, так и общественной жизни в целом. Однако практически треть опрошенных респондентов затруднились ответить на поставленные вопросы.

Что касается отдельных сфер общественной и личной жизни, то, по мнению респондентов, религия должна иметь определяющее значение в следующих из них:

- отношение к другим людям – 29,9%;
- воспитание детей – 29,4%;
- моральные убеждения – 36,6%;
- повседневная жизнь человека – 25,8%;
- семейные отношения – 21,3%;
- межнациональные отношения – 7,3%;
- отношение к работе – 2,8%;
- политические взгляды – 2,9% [1, с.25].

Идея о том, что религия как социальный институт способна выполнять свое предназначение за счет упорядочения духовной и общественной деятельности находит понимание у большинства респондентов (более 82%). Несогласие с этим выразил чуть более чем каждый десятый респондент (13,0%). Однако прослеживаются определённые различия во взглядах респондентов разного возраста по вопросу, в каких сферах жизни религия должна иметь определяющее значение.

Молодежь отводит религии важное место в основном в морально-нравственной сфере (37,9%). Люди среднего возраста считают, что таковой сферой должны быть не только морально-нравственные отношения, но и межличностные отношения (32,8%), а также сфера, связанная с воспитанием детей (32,3%). Представители старшего поколения полагают, что религия должна иметь определяющее значение в морально-нравственной сфере и обязательно в повседневной жизни человека (33,4% / 30,5%) [1, с. 26].

Население области считает, что религии должно отводиться важное место во всех сферах духовной и социальной жизни. При этом важна сама по себе религиозность (как основа духовности), а не определенные вероисповедания человека, его принадлежность к конкретной религиозной системе. 58,8% опрошенных жителей области указали, что в сфере индивидуальных социальных контактов (прежде всего, дружеские отношения, осуществление совместной работы или учебы) религиозная принадлежность человека для них никакого значения не имеет. Значительных расхождений по этому вопросу в суждениях представителей разных возрастных групп не отмечено. В тоже время 31,6% респондентов считают, что для них принадлежность друга или коллеги к определенной религиозной вере имеет некоторое, но не определяющее значение [1, с. 26].

Подводя итог изучению мнения могилевских респондентов о предназначении религии в жизни современного человека следует, отметить, что, религия в их жизни занимает далеко не последнее место. А в ряде сфер индивидуальной и социальной жизни, по мнению жителей области, религии должна отводиться перво-степенная роль. Религия ими воспринимается не только как существующее изолированное средство выражения и удовлетворения религиозных потребностей верующих (бог почитание, интерпретация смысла жизни, утешение и смирение в горе, удержание от недобрых дел и т.д.). Она воспринимается, как основа духовного развития и совершенствования индивида и общества, мощный канал сохранения и обеспечения преемственности традиций. В этом проявляется надындивидуальный характер религии, а также ее особые системные качества.

Литература

1. Религиозные воззрения как фактор духовности жителей могилевской области : отчет о НИР (социологический анализ) / отдел социологических исследований и информационно-аналитической работы КИУП «Информационное агентство «Могилёвские ведомости» ; рук. Н. В. Нови́кова. – Могилев, 2018. – 50 с.

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

СТРУКТУРА И ДИНАМИКА ЦЕРКВИ АДВЕНТИСТОВ СЕДЬМОГО ДНЯ В СОВРЕМЕННОЙ ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ

Габрусевич Олег Владимирович,

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

Рассматриваются особенности структурирования и состояние адвентизма в контексте религиозной статистики в современной восточной Беларуси.

Адвентизм – сравнительно давняя институциональная форма протестан-

тизма в Беларуси. Общины Адвентистов Седьмого Дня (АСД) на белорусских землях впервые были официально признаны в 1906 г. [1]. В 1990-х гг., когда неопротестантизм являлся наиболее динамичной христианской конфессией в Республике Беларусь [4, с. 22], церковь АСД с 1991 по 2000 гг. увеличилась с 15 до 48 общин, и по состоянию на 1.01.2017 г. достигла 73 общин. В общем количестве религиозных общин доля АСД за этот период увеличилась с 1,33% (1991 г.) до 2,2% (2017 г.) [6, с. 221; 7].

В современной Восточной Беларуси (Витебская, Могилевская и Гомельская области) действуют 32 общины АСД, или около 45% от их республиканской численности. Наибольшее число общин (14) расположено в Витебской области, в Гомельской – 12, в Могилевской области – 6. [5, с. 60] Среди адвентистских церквей Витебская область является второй после Брестской по количеству зарегистрированных общин, а Могилевщина – наименьшая по количеству общин среди других областей Беларуси [8].

Более одной общины в одном городе имеются только в Витебске – 3, Гомеле – 3 и в Могилёве – 2. По состоянию на 1 января 2017 г. общины располагали 23 культовыми зданиями (11 – в Гомельской, 9 – в Витебской и 3 – в Могилевской областях) из 42 в Республике в целом. В общинах региона священнические обязанности выполняли 25 пасторов (11 – в Гомельской, 10 – в Витебской и 4 – в Могилевской областях) из 67 в Республике в целом.

Все 32 общины АСД региона входят в состав Республиканского религиозного объединения «Конференция Церквей Христиан Адвентистов Седьмого Дня в Республике Беларусь». Она была создана в 1991 г. на съезде делегированными представителями от религиозных общин АСД¹. Численность адвентистов в Беларуси на тот момент составляла 800 человек, объединенных в 15 общин. Старшим епископом был избран Иван Иосифович Островский. Руководитель объединения избирается на пятилетний срок, не более двух сроков подряд. В настоящее время им является избранный в августе 2015 г. Вячеслав Владимирович Бучнев [2].

Заметный рост адвентистских общин произошёл в период с 2000 по 2007 гг. За это время Конференция церквей АСД в Восточной Беларуси увеличилась с 19 до 34 общин. В Витебской области количество адвентистских общин выросло на 7, в Гомельской на 5 и в Могилёвской на 3. Вышедший в 2002 г. в Беларуси новый закон «О свободе совести и религиозных организациях» не препятствовал росту численности адвентистских общин. В последующие пять лет после выхода закона количество адвентистских церквей в восточном регионе увеличилось на 13 [6, с. 243-252; 8].

Таблица 1

Общины АСД в восточной Беларуси в 2000-е гг.

Регион	Количество общин																	
	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017
Витебская область	9	9	11	15	15	16	16	16	15	14	14	14	14	14	14	14	14	14
Гомельская область	7	7	7	11	11	11	11	12	12	12	12	12	12	12	12	12	12	12
Могилевская область	3	3	3	3	3	4	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6
Восточная Беларусь	19	19	21	29	29	31	33	34	33	32	32	32	32	32	32	32	32	32
Республика Беларусь	48	48	51	61	63	69	72	74	73	72	72	72	73	73	73	73	73	73

¹ Религиозное объединение Церкви АСД тогда имело название – «Белорусская Конференция АСД». В 1992 году «Белорусская Конференция АСД» была реорганизована.

С точки зрения регионального измерения в условиях постоянного роста численности религиозных организаций других направлений доля общин АСД Восточной Беларуси в общей совокупности общин всех конфессий региона имеет относительную стабильность. Показатели в процентном соотношении следующие – 2,3% (2000 г.), 3% (2008 г.) и 2,6% в 2017 г. В том числе в Витебской области в указанные годы – 2,5%, 3% и 2,6%; в Гомельской – 2,4%, 3,4% и 2,9%; и Могилевской 1,8%, 2,4% и 2% [6, с. 243-253; 7].

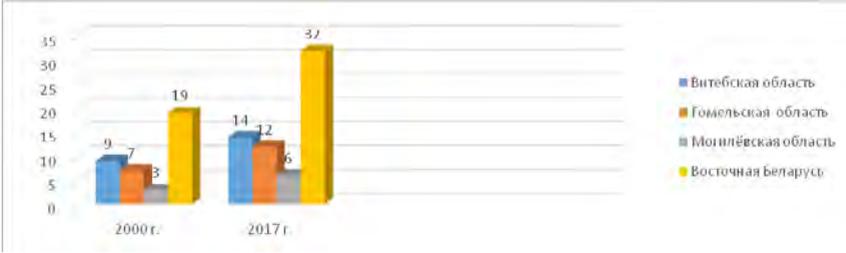
Доля адвентистских общин восточного региона в общем объеме Конференции церквей АСД в Республике в 2000-2017 гг. увеличилась: с 39,6% до 44,8%. Этот рост наблюдается в каждой области региона. В Витебской области виден наименьший рост (с 18,7% до 19,2%), в Гомельской (с 14,6% до 16,4%) и на Могилевщине (с 6,2% до 8,2%). Областные сегменты АСД в общем объеме белорусского адвентизма в этом же регионе изменились с небольшим отличием: увеличение на Могилевщине с 15,8% до 18,7%, на Гомельщине с 36,8% до 37,5%, и уменьшение на Витебщине (с 47,4% до 43,7%) [6, с. 243-253; 8].

Таблица 2

Общины АСД в восточной Беларуси на 1 января 2000, 2008, 2017 гг.

Регион	2000 г.					2008 г.					2017 г.				
	количество общин АСД	количество общин всех конфессий	доля общин АСД от количества общин всех конфессий, %	доля от числа общин АСД в восточной Беларуси, %	доля от республиканской численности общин АСД, %	количество общин АСД	количество общин всех конфессий	доля общин АСД от количества общин всех конфессий, %	доля от числа общин АСД в восточной Беларуси, %	доля от республиканской численности общин АСД, %	количество общин АСД	количество общин всех конфессий	доля общин АСД от количества общин всех конфессий, %	доля от числа общин АСД в восточной Беларуси, %	доля от республиканской численности общин АСД, %
Витебская область	9	363	2,5	47,4	18,7	15	498	3	45,4	20,6	14	546	2,6	43,7	19,2
Гомельская область	7	288	2,4	36,8	14,6	12	354	3,4	36,4	16,4	12	419	2,9	37,5	16,4
Могилевская область	3	170	1,8	15,8	6,2	6	245	2,4	18,2	8,2	6	289	2	18,7	8,2
Восточная Беларусь	19	821	2,3	X	39,6	33	1097	3	X	45,2	32	1254	2,6	X	44,8
Республика Беларусь	48	2518	1,9	X	X	73	3003	2,4	X	X	73	3337	2,2	X	X

Общины АСД в восточной Беларуси в 2000 и 2017 гг.



Общей для конфессионального пространства современной Беларуси, включая ее восточную часть, является ситуация снижения темпов ежегодного прироста количества религиозных общин [3, с. 176]. В целом это характерно и для АСД. В отличие от 1990-х гг., с 2008 по 2017 гг. наблюдается отсутствие роста количества общин. Если в 2000 г. насчитывалось 19 общин, в 2007 г. – 34, то в 2017 г. – 32. Начиная с 2010 по 2017 гг. не было зарегистрировано ни одной общины, а в 2008 и 2009 гг. в Витебской области на 2 адвентистские общины стало меньше.

Сегодня церковь АСД в Беларуси – динамично функционирующий сложный организм со всеми структурными подразделениями. Более 90% адвентистских пасторов имеют степень магистра богословия. Пять проповедников имеют степень доктора богословия. Ежегодно церковь АСД осуществляет социальные, благотворительные, просветительские программы, детские, музыкальные и хоровые фестивали. Для детей и подростков организовываются каникулярные школы и лагеря. Проводятся международные научно-практические конференции по вопросам истории, богословия и библеистики с участием видных светских и церковных исследователей [9].

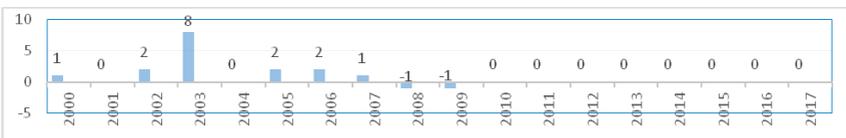
Таблица 3

Количество регистрируемых по годам религиозных общин АСД в Восточной Беларуси в 2000-х гг.

годы	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017
количество общин	1	0	2	8	0	2	2	1	-1	-1	0	0	0	0	0	0	0	0

Диаграмма 2

Количество регистрируемых по годам религиозных общин АСД в Восточной Беларуси в 2000-х гг.



Литература

1. Габрусевич, О. В. Возникновение адвентизма на территории Беларуси / О.В. Габрусевич // Религия и общество – 11: сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2017. – С. 104–106.

2. Изменения в руководстве Белорусского Униона Церквей // Христианская Семья. – 2015. – № 8 (157). – С. 1.
3. Старостенко, В.В. О тенденциях конфессиональных процессов 2000-х гг. в восточном регионе Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Раманаўскія чытанні – XI: зборнік артыкулаў Міжнароднай навуковай канферэнцыі. – Магілёў: МДУ імя А.А. Куляшова, 2016. – С. 176–177.
4. Старостенко, В.В. Религии в современной Беларуси: пособие / В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2012. – 192 с.
5. Старостенко, В.В. Религиозная ситуация в Могилевской области / В.В. Старостенко. – Могилев: Могилевский облисполком, 2019. – 68 с.: ил.
6. Старостенко, В. В. Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории: монография / В. В. Старостенко. – Могилев: УО «МГУ им. А. А. Кулешова», 2011. – 272 с.: ил.
7. Старостенко, В.В. Специфика конфессионального пространства восточного региона Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 13: сборник статей Международной научной конференции, посвященной 105-летию МГУ имени А.А. Кулешова, Могилев, 25–26 октября 2018 г. / под общ. ред. А.С. Мельниковой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2019. – С. 90–91.
8. Старостенко, В.В. Структура протестантизма в восточном регионе современной Беларуси / В.В. Старостенко // Религия и общество – 12: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – С. 176–179.
9. Улитёнок, Г. Душа нараспашку / Г. Улитёнок // Беларусь Сегодня. – 2010. – 17 августа. – С. 7

УДК 282

ЗАКРЫТИЕ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКИХ ХРАМОВ В 1864–1868 гг. В ВИТЕБСКОЙ ГУБЕРНИИ

Гавриленков Алексей Федорович,

Смоленский филиал Саратовской государственной юридической академии
(г. Смоленск, Россия)

В статье впервые в научный оборот вводится документ из Государственного архива Смоленской области, посвященный закрытию римско-католических храмов в Витебской губернии в 60-е годы XIX века.

В 1863–1864 гг. проходило восстание в Царстве Польском и западных губерниях Российской империи, в котором приняли активное участие многие представители католического духовенства [5, с. 3]. Белорусский исследователь В.В. Григорьева по этому поводу пишет: «Што тычыцца каталіцкіх свяцэннослужыцеляў, то тут можна сцвярдаць адназначна: большая частка ксяндзоў і манахаў беларускіх губерняў удзельнічала ў паўстанні або спачувала паўстанцам» [6, с. 58].

Российский исследователь А.К. Тихонов насчитал 183 случая за 1863 год, когда католические священнослужители были обвинены в прямом или косвенном участии в восстании [9, с. 162]. Ближайшим ответом правительства стали репрессивные мероприятия, такие как казни и ссылки ксендзов, упразднение монастырей, приходов и даже целых епархий, закрытие костелов, введение жесткого контроля за порядком отправления религиозного культа. Было закрыто 2500 римско-католических церквей, упразднены епархии [4, с. 8].

Белорусский историк А.Ю. Бендин отмечает: «Польское восстание 1863 г. на территории Северо-Западного края кардинально изменило отношение правительства к местному римско-католическому духовенству, которое начало вос-

приниматься в качестве политического врага империи» [1, с. 4]. Из западных и польских губерний священников римско-католического исповедания как политических ссыльных высылали в российские губернии под надзор полиции [8, с. 127]. На территории Российской империи были закрыты восемьдесят католических монастырей, священники высылались в российские губернии под надзор полиции.

В Смоленске, уже после ссылки в сибирские губернии, в начале 70-х гг. XIX века, появились польские католические священнослужители [2, л. 2-11 об.]. По данным за 1874 год в Смоленске проживали девять ксендзов, из общего числа которых шесть проживали при костеле.

В данной статье речь идет о закрытии костелов, каплицы и монастырей в одной из губерний Западного края – в Витебской губернии в 1864-1868 гг. по материалам Смоленско-Витебского управления государственными имуществами.

Причинами закрытия костелов, по материалам Государственного архива Смоленской области, были 1) малочисленность прихожан католических костелов, 2) вредное влияние на православное население костелов (католических священников. – А.Г.), 3) ветхость костелов, 4) неблагонадежность монахов католических монастырей в политическом отношении [3, л. 39-39 об.]. Власть хотела представить закрытие храмов и их передачу в православное ведомство как действие добровольное.

Санкт-петербургские исследователи С. Козлов-Струтинский и П. Парфентьев доказывают, что закрытие храмов было не всегда добровольным. Примером может служить ситуация вокруг храма в Сокольниках Невельского уезда. В документе из ГАСО видно, что храм в Сокольниках был закрыт по причине того, что часть прихожан-католиков перешла в православие [3, л. 27 об.]. Исследователи приводят ссылки на ряд документов РГИА и НИАБ, из которых следует, что прихожан-католиков принуждали перейти в православие, следствием чего затем становилось закрытие костела, так как приход действительно становился малочисленным. Так, относительно упомянутого храма в Сокольниках дело обстояло следующим образом: «В Сокольниках 21.12.1864 г. над приходом впервые нависла угроза ликвидации, о чем они писали Могилевскому епископу-суффрагану Максимилиану Станевскому, прося предпринять необходимые шаги к тому, «чтобы церковь их не была ... обращена в православие», одновременно (19.12.1864 г.) Невельский декан Семашко сообщал, что уездный исправник Коровин ПЫТАЛСЯ УГРОЗАМИ ССЫЛКИ В САМАРСКУЮ И ТОМСКУЮ ГУБЕРНИИ ДОБИТЬСЯ ОТ МЕСТНОЙ ШЛЯХТЫ – СОКОЛЬНИКОВСКИХ ПРИХОЖАН – ПЕРЕХОДА В ПРАВОСЛАВИЕ (выделено мной. – А.Г.). В результате угроз Коровина, примерно шестая часть прихожан – т.е. около 250 человек – оставила католическое вероисповедание и присоединилась к православному» [7, с. 280].

Очевидно, что представители уездных и губернских властей пытались использовать административный ресурс и вынудить верующих католиков перейти в православие. Таким образом, причина закрытия храмов и следствие менялись местами.

Из материалов архивного дела видно, что на территории Витебской губернии в 1864–1868 гг. было закрыто семнадцать костелов, монастырей и ка-

плица. При этом католические храмы были закрыты в девяти из одиннадцати уездов Витебской губернии¹. Исключение составили Городокский и Режицкий уезды.

Процесс закрытия католических храмов в Витебской губернии носил явно идеологический характер. Католики испытывали давление со стороны органов государственной власти, которое выражалось в принуждении к переходу в православие через угрозы местного населения.

Литература

1. Бендин А. Ю. Проблемы веротерпимости в Северо-Западном крае Российской империи (1863–1914 гг.). – Минск : БГУ, 2010. – 439 с.
2. Государственный архив Смоленской области (ГАСО). Ф.1. Канцелярия смоленского губернатора. Оп. 5 (1874). Д. 231.
3. ГАСО. Ф. 53. Смоленско-Витебское управление государственными имуществами. Оп. 5. Д. 205.
4. Гурзов А.И. «Да светит свет ваш пред людьми...». Жизнеописание римско-католического епископа Стефана Денисевича. – Смоленск: Годы, 2006. – 32 с.
5. Долбилов М.Д., Сталюнс Д. «Обратная уния»: проект присоединения католиков к Православной церкви в Российской империи // Славяноведение. – 2005. – № 1. – С. 3–34.
6. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / В.В. Грыгор'ева, У.М. Завальнюк, У.І. Навіцкі, А.М. Філатава; навук. рэд. У.І. Навіцкі. – Мн.: Экаперспектива, 1998. – 340 с.
7. Козлов-Струтинский С., Парфентьев П. История Католической Церкви в России. – СПб.: Белый камень, 2014. – 740 с.
8. Лиценбергер О.А. Римско-католическая церковь в России: история и правовое положение. – Саратов: Поволжская Академия государственной службы, 2001. – 384 с.
9. Тихонов А.К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2007. – 368 с.

УДК 908(476)

ТРИ СИМВОЛА ВЕРЫ В ВОСКРЕСЕНСКОЙ ЦЕРКВИ ГОРОДА МОГИЛЕВА: ИЗ ИСТОРИИ МОГИЛЕВСКОЙ ЕПАРХИИ

Горбацкий Александр Владимирович,
краевед (г. Могилев, Беларусь)

В статье на основе документальных источников и воспоминаний очевидцев исследуется история смены конфессиональной принадлежности Воскресенской церкви г. Могилева.

Во время проведения экскурсий по городу Могилеву экскурсоводы, останавливаясь возле этнографического музея, рассказывают, что некогда рядом со зданием нынешнего музея находился храм конца XVII в., от которого сохранились одни фундаменты. Причем именуют экскурсоводы этот храм порой по-разному. Одни называют его костелом Св. Ксаверия, другие – Воскресенской церковью, а третьи вообще церковью Рождества Пресвятой Богородицы. Чтобы понять, почему тут такое разночтение, нам необходимо окунуться в глубины истории.

¹ Витебская губерния во второй половине включала первоначально двенадцать уездов: Велижский, Витебский, Городокский, Двинский, Дриссенский, Лепельский, Люцинский, Невельский, Полоцкий, Режицкий, Себежский и Суражский (упраздненный в 1866, его территория разделена между Велижским, Витебским и Городокским уездами).

В 1534 г. для борьбы с Реформацией Папой Римским был создан в Париже монашеский орден Иезуитов. В 1579 г., пользуясь покровительством Стефана Батория, иезуиты направились в Беларусь. Тогда же они обосновались в Полоцке, открыв первый на территории Беларуси коллегиум [1, с. 38]. В 1678 г. иезуиты были приглашены в Могилев, где им были отведены лучшие земли, сначала при фарном костеле Св. Казимира, а затем близ цитадели, где был построен каменный костел и двухэтажное здание коллегиума [2, с. 55].

В 1697 г. царский стольник П.А. Толстой во время пребывания в Могилеве, отметил в своих путевых дневниках: «в Могилеве строят иезуиты каменный кляштор, то есть монастырь не малый, построено уже много того монастыря каменным строением» [3]. Точную дату строительства костела установить достаточно сложно. Так, в паспорте Воскресенской церкви (бывший костел Св. Ксаверия), составленном 8 мая 1940 г. Экспедицией по учету памятников искусства по Могилёвской области под руководством Винера, указано: дата начала работ – 1675 г., дата окончания работ – 1680 г. [4]. В коллекции документов Могилевского областного краеведческого музея указаны: дата закладки каменного костела 1699 г., дата окончания строительства – 1723 г. [5]. Наиболее вероятным объяснением этого разночтения является то, что вначале иезуиты построили деревянный костел, который сгорел, а на его месте затем построили каменный. Вызывает вопросы и такой длительный, в четверть века, срок строительства. Видимо, одной из причин тому явился пожар 1708 г., когда по приказу Петра I город был сожжен, и в огне, наряду с другими строениями, пострадал и костел иезуитов [5]. В 1725 г. храм был освящен как костел Св. Франциска Ксаверия [5].

Здание представлял собой типичное произведение католической барочной архитектуры в Беларуси XVII–XVIII вв., находящейся под влиянием итальянского барокко. Заметим, что барочный стиль был свойствен не только католическим, но и православным храмам [6, с. 163]. При этом с конца XVI – XVIII в. наибольшее распространение на белорусских землях получает базиликальный тип церквей [7, с. 113–114].

Здание костела Св. Франциска Ксаверия являлось 3-х нефной, одноабсидной базиликой, с ризницами по бокам абсиды. В 1828 г. над центральным нефом был сооружен купол-восьмерик. Пространство главного нефа было расчленено четырьмя столбами, которым отвечали пилястры на стенах боковых нефов и на фасадах. Фасад был трактован, как двухэтажное здание, расчлененное пилястрами, соответствующими внутреннему конструктивному членению пространства, увенчанный двумя фасадными башнями по углам. Пилястры главного фасада имели капители в виде обломов, и по 2-му этажу увенчаны разорванными фронтонами [4].

Не останавливаясь на деятельности ордена иезуитов, уточню лишь, что после высылки в 1799 г. папского нунция [9, с. 50] в 1820 г. иезуиты были повсеместно изгнаны из России и в том числе из Могилева, а их здания коллегиума и костел были переданы в распоряжение штаба 1-й Армии [5]. В костеле была устроена армейская церковь, переданная в 1828 г. в Могилевское епархиальное управление, при этом был перестроен интерьер, а над ним был построен большой купол-восьмерик. Так как штаб 1-й Армии в 1830 г. переехал в

Киев, а в бывшем здании коллегіума разместился госпиталь на 952 места, то бывший костел превратился в госпитальную церковь Рождества Богородицы. В 1858 г. госпиталь был переведен, а в освободившееся здание на верхний этаж была переведена, как зимняя церковь, церковь Рождества Богородицы, а в бывшем костеле открылась приходская Воскресенская церковь. Церковь действовала как православный храм до 1930 г., а затем до войны служила как зерносклад [5]. Во время войны храм вновь открыл двери, но уже как немецкая кирха. Могилевский старожил А.Т. Андрейчиков рассказывает, что во время войны, будучи подростком, он зашел во время службы в кирху и, оказавшись среди немецких солдат, побоялся выходить, пока не закончилась служба. В результате войны здание костела сильно пострадало и в 1952 г. оно было разобрано [5].

Документы Могилевской Воскресенской церкви за период 1803–1920 гг. в объеме 133 единиц, включая метрические книги, исповедные ведомости, книги брачных обысков, формулярные списки, ведомости о численности прихожан, дела о необходимости ремонта церкви, контракты на аренду земли и другие, хранятся в настоящее время в Национальном историческом архиве Беларуси [8].

Литература

1. Демьянович А.П. Иезуиты в Зап.России в 1569-1772гг. – СПб., 1872.
2. Дембовецкий, А.С. Опыт описания Могилевской губернии. – Кн. 1. – Могилев на Днепре, 1884.
3. Путевой дневник П.А. Толстого // Русский архив – 1888. – №2.
4. Воскресенская церковь (бывший костел Св.Ксаверия) // Паспорт №50. Составлен экспедицией по учету памятников искусств по Могилевской области. – Могилев, 1940.
5. Коллекция документов Могилевского областного краеведческого музея.
6. Старостенко, В.В. Общественная и философская мысль в Беларуси X–XVII вв.: Учебное пособие / В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А.А.Кулешова, 2005. – 216 с.
7. Старостенко, В.В. Становление национального самосознания белорусов: этапы и основополагающие идеи (X–XVII вв.) / В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2001. – 200 с.
8. Информация о фонде «Могилевская Воскресенская церковь, город Могилев Могилевского уезда Могилевской губернии» // Фондовый каталог государственных архивов Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://fk.archives.gov.by/fond/73795/>. – Дата доступа: 07.12.2019.
9. История религии и свободы совести в Беларуси в документах и материалах: пособие: в 4 ч. – Ч. 3: Со второй половины XVIII в. до октября 1917 г. / авт.-сост. В.В. Старостенко, Э.В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова», 2015. – 260 с.

УДК 271.5(476.4)“17”:37

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПОЛОЦКОГО ИЕЗУИТСКОГО КОЛЛЕГИУМА В ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕТВЕРТИ XVIII – НАЧАЛЕ XIX в.

Даниленко Сергей Николаевич,

Могилевский государственный областной лицей № 2 (г. Могилев, Беларусь)

До присоединения белорусских земель в состав Российской империи на территории Белоруссии (так в правительственных актах Российской империи конца XVIII – XIX в. назывались восточные земли современной Беларуси) не было единой школьной системы. Светское образование фактически отсут-

ствовало. Существующие немногочисленные учебные заведения находились под непосредственным контролем различных религиозных орденов. Крупнейшим и наиболее авторитетным среди них был Орден Иезуитов. Главным образовательно-культурным центром, находящимся под управлением иезуитов, был Полоцкий иезуитский коллегийум.

В последней четверти XVIII века учебный процесс в коллегийуме состоял из двух отделений: 1) младшее и старшее отделения училища, состоящее из 6 классов; 2) дополнительный богословский класс (7-й класс). Образовательный процесс был организован в соответствии с уставом Ордена 1599 г., хотя и с некоторыми отступлениями. Так, например, обучение в старшем классе коллегийума, которое должно было продолжаться два года, продолжалось только один год. Столько же длилось обучение в дополнительном классе, вместо положенных по уставу четырех лет [2, с. 31–32]. На рубеже XVIII–XIX веков при иезуитском коллегийуме в Полоцке появилось подготовительное отделение – «фара». В этом классе ученики учились «читать, писать, первым основаниям грамматики и науки христианской». Из отчета 1802 г. мы узнаем о работе при коллегийуме «семинарии», в которой дети бедной шляхты, кроме изучения учебных предметов, в свободное время занимались музыкой, вокалом, игрой на инструментах.

Полоцкий коллегийум находился на полном содержании Ордена (за счет доходов с имения, которое еще в 1582 г. король Речи Посполитой Стефан Баторий передал Ордену), а обучение в нем было бесплатным. Оплата взималась только с тех, кто постоянно проживал в специальном жилом корпусе с т.н. «пансионерай» – «детей благородного дворянства». В 1802 г. таких находилось 30 человек, а при них 17 слуг. Бедные ученики, сироты благородного дворянства находились на полном содержании Ордена, «то есть пище, одежде и услуге и прочее, начав от 1-го класса до окончания красноречия» [3, с. 573]. Кроме того, более 100 учеников бесплатно получали еду, учебные принадлежности, книги, а самые бедные получали даже одежду [3, с. 573].

Для «ближайшего присмотра и приготовления к школьным урокам» руководством коллегийума из старших учеников избирались специальные «директора». Они контролировали младших учеников, которые проживали в квартирах в городе и всегда при них находились.

В последней четверти XVIII века коллегийум обладал значительным штатом учителей, всего – 24 преподавателя. Штат преподавателей коллегийума полностью формировался за счет членов Ордена.

Ежегодно в коллегийуме проходили экзамены. Они проходили несколько раз в год, в присутствии ректора, префектов и учителей (приватные экзамены). В конце июля проходило главное «публичное испытание всех классов» (публичный экзамен). На нем экзаменуемые по очереди отвечали на вопросы учителей, префектов, ректора и других желающих, «о испытании трактовать могущими», в присутствии различных гражданских и духовных чиновников. Для учеников старших классов (философии, богословия и др.), экзамены проходили еще чаще. По итогам экзаменов, наиболее отличившиеся ученики награждались книгами, картинами и прочими вещами «поощряющими юношество к наукам» [3, с. 573–574].

Иезуитский коллегиум в Полоцке пользовался большой популярностью как среди жителей города, так и за его пределами. В рапорте Полоцкого городского магистрата от 9 сентября 1784 г. отмечалось «...здесьних граждан малолетние дети все для обучения с прочими отдают в школы иезуитской коллегии, в коих на разные языки по желанию оных и обучают» [4, с. 889].

Особое место в иезуитских училищах, и коллегиум в Полоцке не исключение, придавалось дисциплине. Жизнь учеников коллегиума в учебное время регламентировалось специальным расписанием. Каждый день в Полоцком иезуитском коллегиуме начинался с утренней молитвы. Затем начинались учебные занятия, которые проходили до и после полудня. В воскресенье во всех классах изучалась Христианская наука (с перерывами на 1-2 часа), а в остальное время, как и в будние дни (после уроков), ученики занимались выполнением упражнений и другими делами «надобным к училищам приготовлению» [3, с. 583].

Проведению занятий в Полоцком иезуитском коллегиуме на высоком уровне способствовало наличие богатой материально-технической базы. В коллегиуме находилась собственная библиотека, «состоящая с разных иностранных и российских книг, служащих ко всем предметам наук» [3, с. 572]. Также имелся специальный физический музей, который состоял из: 1) химической лаборатории «к разным операциям химическим стеклянных и медных сосудов и орудий, печки для расплавления и чищения металлов», 2) собрания различных металлов, драгоценных и других редких камней, мрамора и окаменелых вещей, «между которыми отменное есть собрание металлов сибирских... и вещей окаменевшихся, во окружности города Полоцка собранных», 3) разных моделей машин, инструментов гидравлических, электрических, геометрических, оптических, «что все употребляется ко объяснению и очевидному познанию ученикам, обучающимся истории естественной, физике экспериментальной, архитектуре и прочее» [3, с. 572].

Интересно, что в период проведения образовательных реформ последней четверти XVIII – начала XIX в., когда создавалась сеть светских учебных заведений, в которых работали профессионально подготовленные учителя, популярность обучения в Полоцком иезуитском коллегиуме не снизилась. Наоборот, растет как число учеников (с 200 в 1796 г. до 372 в 1802 г.), так и количество преподавателей (до 25).

Литература

1. Сведения, собранные пред открытием Полоцкого наместничества, о состоящих в здешних школах и богадельнях : сборник материалов для истории просвещения в России, извлеченных из архива Министерства Народного просвещения. Т. 1: Учебные заведения в западных губерниях до учреждения Виленского учебного округа, 1783–1803 / введение И. Корнилова. – Спб.: Издание Министерства Народного Просвещения, 1893. – С. 883–886.

2. Белецкий, А. В. Исторический обзор деятельности Виленского учебного округа за первый период его существования, 1803–1832 гг.: В 3 ч. Ч. 1, отд. 3: Учебные заведения Витебской и Могилевской губерний в 1803–1832 гг. / А. В. Белецкий. – Вильно: Тип. А. Г. Сыркина, 1908. – 147 с.

3. Полоцкая иезуитская коллегия // Сборник материалов для истории просвещения в России, извлеченных из архива Министерства Народного просвещения. Т. 1: Учебные заведения в западных губерниях до учреждения Виленского учебного округа, 1783–1803 / введение И. Корнилова. – Спб.: Издание Министерства Народного Просвещения, 1893. – С. 571–583.

4. Наряд о городских школах 1784 года // Сборник материалов для истории просвещения в России, извлеченных из архива Министерства Народного просвещения. Т. 1: Учебные заведения в западных губерниях до учреждения Виленского учебного округа, 1783–1803 / введение И. Корнилова. – Спб.: Издание Министерства Народного Просвещения, 1893. – С. 886–890.

**РЕПРЕССИВНАЯ ПОЛИТИКА АННЫ ИОАННОВНЫ
В ОТНОШЕНИИ СТАРООБРЯДЦЕВ ЮГО-ВОСТОКА БЕЛАРУСИ
(ПЕРВАЯ ВЕТКОВСКАЯ «ВЫГОНКА»)**

Рогинский Ростислав Маратович
(г. Гомель, Беларусь)

В статье рассматривается депортация русских старообрядцев, осевших ранее на территории Речи Посполитой (на юго-востоке Беларуси) в приделы Российской империи, ее причины и последствия. Депортация была инициирована императрицей Анной Иоанновной в 1735 г.

К 1730 г. торгово-промышленные слободы во главе с Веткой процветали не хуже многих уездных городов. Сюда стекались богатые пожертвования от единоверцев из России, что привлекло внимание русского правительства. Авторитет Ветки как духовного центра поповского старообрядчества к этому времени значительно вырос. В 1731 г. на основании ветковского собора, игумен Покровского монастыря иеромонах Василий просил молдавского господаря Григория Гику и Ясского митрополита Антония о поставлении им епископа. Боясь обострения отношений с Россией, Антоний предложил ветковцам либо переселиться в Молдавию, либо обратиться за помощью к новому Константинопольскому патриарху Паисию II, после чего Василий с другими ветковскими скитоначальниками Авраамием и Лаврентием отправили прошение в Константинополь, но патриарх оставил их просьбу без ответа. Однако в 1732 г. уже новый Ясский митрополит Георгий по подложным документам рукоположил пятидесятилетнего киевского монаха Епифания Яковлева в сан Чигиринского епископа. Приняв этот сан, Епифаний в 1733 г. осел в Ветке (с этого времени она стала его резиденцией), где начал посвящать старообрядцев в священники и диаконы. Но вскоре он был арестован и сослан в Сибирь. Однако старообрядцам удалось его освободить и переправить обратно в Ветку [2, с. 112].

Укрытие в Ветке старообрядцами Епифания Яковлева вызвало негодование в Петербурге и по приказанию императрицы Анны Иоанновны в начале 1735 г., киевским губернатором генералом графом фон Вейсбахом была сформирована и направлена в Ветку военная экспедиция из пяти полков (один Азовский драгунский, два казачьих, и два тысячных - Стародубский и Черниговский) во главе с полковником Азовского полка Яковом Сытиным. Чтобы операцию провести в строжайшей секретности, солдатам было объявлено, что они направляются под Киев в Белую Церковь. При подходе к Ветке, согласно полученному указу «полкам велено приближаться таким образом, чтоб оныя все места, в которых те беглецы жилище имеют, вдруг войсками окружены и они забраны и выведены были в Российскую сторону, а жилище их разорить, чтоб впредь прибежище к поселению их не было» [6].

Гомельская Спасова Слобода (старообрядческий поселок, основанный в начале 18 в. на окраине Гомеля между современными улицами Комисарова и Плеханова) соперничала с Веткой за право считаться центром старообрядчества на юго-востоке Беларуси. После того, как ветковцы укрыли у себя спасенного ими от каторги Епифания, предводители гомельских староверов священники Иоаким

и Матвей призвали обитателей Спасовой Слободы отнять епископа у ветковцев и устроить у себя епископскую кафедру. 31 марта 1735 г. толпы старообрядцев из Спасовой Слободы двинулись к Ветке с самыми решительными намерениями. Однако этому помешали русские солдаты [4, с. 176].

3 сентября 1735 г. в отношении старообрядцев вышел новый указ. Он устанавливал очень жесткие наказания за распространение раскола. Согласно данному указу Сытину, последовало повеление ветковских монахов и монахинь разослать по русским монастырям на покаяние, а мирян, добровольно сообщивших о месте своего прежнего пребывания возвратить; не желающих же сообщить о прежнем месте жительства [1, с. 659], а также лиц польского, шведского и украинского происхождения, примкнувших к старообрядчеству отправить на поселение в Ингерманландию, где содержать под надзором начальства [2, с. 309].

Сытин провел целый год в Ветке, исполняя этот указ. Был совершен повальный обыск монастырей, скитов, домов, келий. Епифаний был схвачен и заключен в киевской Печерской крепости, где вскоре и скончался. В скитах и монастырях Ветки было захвачено около 300 монахов и 800 монахинь. Их разослали по многочисленным монастырям под строгий надзор: где их насильно вводили в храмы на церковные службы, принуждали перейти в официальную церковь, содержали скованными в цепях, посылали на непосильные работы. Всех же жителей Ветки было захвачено 40 тыс. человек. Их сослали в Восточную Сибирь и Забайкалье [3].

Во время разорения ветковцам удалось упросить Сытина, чтобы он позволил им разобрать Покровскую церковь и перевезти в Стародубье в Святскую слободу. Разобрав церковь, староверы сделали из ее бревен плоты и пустили по реке Сож. Иконостас и другие мелкие вещи повезли сухим путем, но поднявшаяся буря разбила плоты, и бревна погибли. Привезенные же мелкие части церкви сгорели от удара молнии на берегу недалеко от Святской Слободы [5, с. 62].

Также старообрядцам, согласно их просьбе, было позволено взять с собой мощи своих первых настоятелей: Иоасафа, Антония, Феодора и его брата Александра. К мощам был приставлен караул, к которому было предъявлено требование «содержать их в добром сбережении». Предварительно запечатав гробы, Сытин сообщил о своем дозволении в Петербург. Вскоре он получил приказ вскрыть гробы. 11 февраля 1736 г., около Новгорода-Северского гробы были распечатаны и в присутствии свидетелей вскрыты. Присутствующим были показаны останки усопших. Затем по приказу Сытина останки переложили в новые гробы, запечатали печатью и отправили в слободу Святскую. 15 апреля 1736 г., по именному указу императрицы Анны Иоанновны они были тайно сожжены генералом князем Алексеем Шаховским, а пепел брошен в реку. Это случилось около Новгорода-Северского, на реке Колоске [5, с. 62].

Таким образом, экономическое и духовное процветание старообрядцев юго-востока Беларуси привлекло внимание Петербурга. Императрица Анна Иоанновна, правление которой характеризовалось гонениями на староверов, не могла примириться с «раскольничьим» центром у самых России. В следствии чего по ее повелению в Ветку была направлена военная экспедиция, по итогам которой этот старообрядческий центр на юго-востоке Беларуси был разорен, а его население депортировано в приделы Российской империи.

Литература

1. Гарбацкі, А.А. Да вытокаў духоўнай спадчыны // Народная асвета. – 1998. – № 2. – С. 63–71.
2. Лилеев, М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье 17 – 18 вв. / М.И. Лилеев. Вып. 1. – Киев : Типографія Г.Т. Корчакъ-Новицкаго, 1895. – 596 с.
3. Мельников, Ф.Е. Краткая история древлеправославной старообрядческой церкви. Барнаул [Электронный ресурс] // «Семейские – староверы Прибайкалья». – Режим доступа: http://semeyskie.narod.ru/bibl_meln_kiss.html. – Дата доступа: 14.06.2008.
4. Рогалев, А.Ф. От Гоминюка до Гомеля: Городская старина в фактах, именах, лицах / А.Ф. Рогалев. – 2 изд. перераб. и доп. – Гомель : ОДО «Барк», 2006. – 220 с.
5. Рубановский, И. Великорусы – старообрядцы // Опыт описания Могилевской губернии в историческом, физико-географическом, этнографическом, промышленном, сельскохозяйственном, лесном, учебном, медицинском и статистическом отношениях. В 3 книгах. Сост. по программе [с предисл.] и под ред. А.С. Дембовецкого. – Книга 1. – Могилев : 1892. – С. 653–678.
6. Юркин, И.Н. «От города до города на прежняя жилища» [Электронный ресурс] // «Самарское староверие». – Режим доступа: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/50-1-0-315>. – Дата доступа: 05.09.2008.

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ В ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ 2000-х гг.

Старостенко Виктор Владимирович,

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова

(г. Могилев, Беларусь)

Анализируется специфика современного состояния и развития римо-католицизма в восточной Беларуси в статистическом измерении.

Римско-католическая церковь (РКЦ) – господствующая институциональная форма католицизма, одно из ведущих направлений христианства в Беларуси, получивших значительное развитие в условиях постсоветского «религиозно-церковного ренессанса». РКЦ в период БССР являлась второй по численности конфессией, уступая только Белорусской православной церкви (БПЦ). В 1990-х гг. РКЦ имела один из самых высоких показателей развития, но в условиях возросшей активности неопротестантизма [1, с. 333] уже в 1999 г. стала третьей (после БПЦ и Христиан веры евангельской – ХВЕ) конфессией в республике по числу общин. В общем объеме религиозных организаций республики доля РКЦ увеличилась с 15,8% в 1988 г. до 20,1% (1993 г.), в дальнейшем уменьшилась до 14,8% в 2017 г.

На начало 2017 г. в восточной Беларуси (Гомельской, Могилевской и Витебской областях) действовало 138 общин РКЦ, что составляло около 11% от численности общин всех религий региона и около 28% от республиканской численности РКЦ [10, с. 91]. Наибольшее число общин в регионе расположено в Витебской области (94), тогда как в Гомельской – 21, в Могилевской области – 23 [табл. 1]. В областях восточной Беларуси наибольшее количество общин – в Браславском (16), Глубокском (12) и Поставском (10) районах Витебской области. Причем на Витебщине общины РКЦ составляют 68% от числа общин этой конфессии в восточной Беларуси, и 19% от ее республиканской численности [таблица 1], в двух районах области – Браславском и Поставском, – РКЦ имеет

приоритет по числу общин, опережая другие конфессии [9, с. 92]. К территории Витебщины отнесены также 12 деканатов РКЦ из 16 в восточной Беларуси.

По состоянию на 1 января 2017 г. общины РКЦ региона официально располагали 113 культовыми зданиями (86 – в Витебской области, 16 – в Гомельской и 11 – в Могилевской), еще 9 (главным образом на Витебщине – 7) находились в стадии строительства. В общинах региона священнические обязанности выполняли 123 ксендза (93 – в Витебской, 16 в Гомельской и 14 в Могилевской областях). Характерен для региона значительный удельный вес ксендзов-иностранных (40, или 32,5%), что может вызывать сложности политического характера [2, с. 99].

Таблица 1

Общины РКЦ в восточной Беларуси в 2000-е гг. (на 1 января указанных лет)

Регион	2000 г.					2017 г.				
	количество общин РКЦ	количество общин всех конфессий	доля общин РКЦ от количества общин всех конфессий, %	доля от числа общин РКЦ в восточной Беларуси, %	доля от республиканской численности общин РКЦ, %	количество общин РКЦ	количество общин всех конфессий	доля общин РКЦ от количества общин всех конфессий, %	доля от числа общин РКЦ в восточной Беларуси, %	доля от республиканской численности общин РКЦ, %
Витебская область	67	363	18,5	65	16,5	94	546	17,2	68	19
Гомельская область	19	288	6,6	18,4	4,7	21	419	5	15,2	4,2
Могилевская область	17	170	10	16,5	4,2	23	289	8	16,7	4,6
Восточная Беларусь	103	821	12,5	X	25,4	138	1254	11	X	27,9
Республика Беларусь	405	2518	16,1	X	X	495	3337	14,8	X	X

Отражением высокой централизации конфессии является то, что все общины РКЦ региона входят в состав трех местных (из четырех в республике) религиозных объединений: Минско-Могилевской митрополии, Пинской и Витебской епархий. Могилевская область, наряду с Минской, входит в состав Минско-Могилевской митрополии, учрежденной в 1991 г., с 2007 г. ее возглавляет архиепископ Тадеуш Кондрусевич. Гомельщина, наряду с Брестчиной, – в составе Пинской епархии (1991 г.), которой с 2012 г. управляет епископ Антоний Демьянко. Общины Витебщины входят в состав Витебской епархии, выделенной из Минско-Могилевской митрополии в 1999 г., и управляемой с 2013 г. епископом Олегом Буткевичем [3; 8, с. 16, 21].

Организационному строительству РКЦ в восточной Беларуси 2000-х гг. свойственна относительная устойчивость. Если в 2000 г. насчитывались 103 общины, то в 2017 г. – 138. Наибольший рост в период 2000-х гг. – на 27 общин – произошел в Витебской области, тогда как в Могилевской – на 6, а в Гомельской – на 2 [табл. 1]. С точки зрения регионально измерения в условиях перманентного роста численности религиозных организаций конфессиональных конкурентов, прежде всего БПЦ, доля общин РКЦ восточной Беларуси в общей совокупности общин всех конфессий региона сократилась с 12,5% (2000 г.) до 11% в 2017 г. Причем

эта тенденция проявилась в схожих параметрах во всех областных сегментах конфессии, включая Витебскую область [табл. 1; 4, с. 166–167]. В динамике доли общин РКЦ восточной Беларуси в общем объеме организаций конфессии в республике наблюдается иная тенденция: в 2000–2017 гг. она выросла с 25,4% до 27,9%, прежде всего за счет Витебщины (16,5% и 19%) [табл. 1].

Для конфессионального пространства современной Беларуси, включая ее восточный регион, общей тенденцией выступает снижение темпов ежегодного прироста количества религиозных общин, что характерно и для ведущих конфессий, включая БПЦ [9, с. 94–95] и ХВЕ [5]. В развитии РКЦ 2000-х гг. наблюдается прогрессирующая утрата положительной динамики роста, что демонстрируют сопоставимые подпериоды 2000–2008 гг. и 2009–2017 гг.: рост на 28 общин и 6 общин соответственно [табл. 2; диагр. 2].

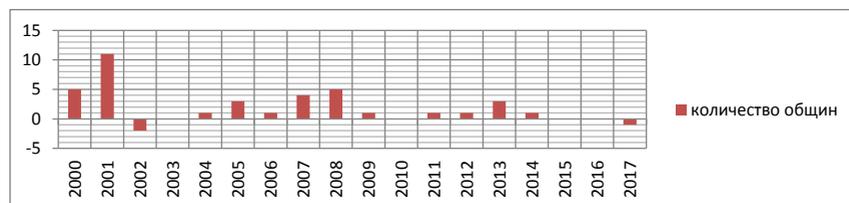
Таблица 2

Количество регистрируемых по годам общин РКЦ в восточной Беларуси в 2000-х гг. (в течение указанных лет)

годы	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017
количество общин	5	11	-2	0	1	3	1	4	5	1	0	1	1	3	1	0	0	-1

Диаграмма 2

Количество регистрируемых по годам общин РКЦ в восточной Беларуси в 2000-х гг.



Применительно к общему конфессиональному пространству Республики Беларусь наибольшее количество общин РКЦ действует в Гродненской (176), Минской (97) и Витебской (94) областях, менее всего их в г. Минске (21), на Гомельщине (21) и Могилевщине (23). Сохраняется значительное «отставание» доли общин РКЦ восточнобелорусского региона от западной Беларуси (около 28% и 72% соответственно). Витебщина – единственная область восточной Беларуси, где РКЦ является второй (после БПЦ) конфессией по числу общин. В Гомельской и Могилевской областях, напротив, РПЦ уступает не только БПЦ, но и ХВЕ и ЕХБ [6, с. 173; 7, с. 95; 11, с. 175; 12, с. 65–67].

Литература

1. Духовно-нравственные ценности в формировании современного человека / О.А. Павловская [и др.]; под ред. О.А. Павловской; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск: Беларус. навука, 2011. – 451 с.
2. Дьяченко, О.В. Римско-католическая миссия в восточном регионе Беларуси (1989–2014 гг.) / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 9: сборник научных статей. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2015. – С. 98–99.

3. Мінска-Магілёўская архідыяцэзія Рымска-каталіцкага Касцёла ў Рэспубліцы Беларусь [Электронны ресурс]. – Режим доступа: <https://catholic.by/3/news>. – Дата доступа: 07.02.2020.
4. Старостенко, В.В. Динамика католицизма в Республике Беларусь и ее восточном регионе в статистическом измерении / В.В. Старостенко // Религия и общество – 10: сборник научных статей. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2016. – С. 165–167.
5. Старостенко, В.В. Динамика развития и особенности структуры Христиан веры евангельской в восточной Беларуси в период 2000-х гг. / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія). – 2020. – № 1 (55). – С. 81–86.
6. Старостенко, В.В. К вопросу о специфике конфессиональной структуры Могилевской области в контексте религиозной жизни Беларуси (2000-е гг.) / В.В. Старостенко // Религия и общество – 11: сборник научных статей. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 172–174.
7. Старостенко, В.В. Католицизм в конфессиональной структуре Могилевской области / В.В. Старостенко // Религия и общество – 8: сб. науч. статей. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2014. – С. 93–96.
8. Старостенко, В.В. Католицизм на современном этапе развития белорусского общества (религиоведческий анализ): монография / В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – 168 с.: ил.
9. Старостенко, В.В. Особенности региональной структуры и динамика развития Белорусской православной церкви в восточной Беларуси в 2000-х гг. / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2019. – № 2 (54). – С. 91–97.
10. Старостенко, В.В. Специфика конфессионального пространства восточного региона Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 13: сборник статей Международной научной конференции, 25-26 октября 2018 г. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2019. – С. 90–91.
11. Старостенко, В.В. Специфика конфессиональной структуры Витебской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 12: сборник статей Международной научной конференции. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 175–176.
12. Старостенко, В.В. Специфика конфессиональной структуры Гомельской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А.А. Кулешова 2016 г.: материалы научно-методической конференции, 25 января – 1 февраля 2017 г. – Могилев: МГУ имени А.А.Кулешова, 2017. – С. 65–67.

УДК 2

РЕПРЕССИВНАЯ ПОЛИТИКА ВЛАСТЕЙ В ОТНОШЕНИИ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ И ВЕРУЮЩИХ НА ПОЛОТЧИНЕ В 1919–1939 гг.

Тригорлова Людмила Брониславовна,

Краеведческий музей Полоцка – филиал Национального Полоцкого
историко-культурного музея-заповедника (г. Полоцк, Беларусь)

В статье рассматриваются вопросы, связанные с насильственными действиями властей Полоцкого уезда и округа в отношении религиозных организаций в межвоенный период. Прослеживаются этапы активизации репрессий и категории верующих, пострадавших от репрессивной машины советской власти в регионе.

На территории Полотчины в межвоенный период происходили те же процессы, что и по всей стране. Одним из таких процессов была антирелигиозная кампания, поскольку церковь являлась серьезным конкурентом советской власти в

борьбе из сознание людей. Использовались разные формы этой борьбы: установление жёсткого контроля над руководителями религиозных общин; конфискация церковных ценностей [6, с. 87-89]; вскрытие мощей личностей, канонизированных церковью [5, с. 40-42]; поддержка «обновленцев» с целью углубления раскола православной церкви; закрытие храмов; открытые насильственные действия против священнослужителей, их семей и простых прихожан по сфабрикованным обвинениям. Главные инструменты репрессивной политики властей на Полотчине – ограничение или лишение прав, конфискация имущества, высылка за пределы мест постоянного проживания, заключение в тюрьму или лагерь, расстрел.

В силу политической ситуации, сложившейся в Полоцком уезде в 1920 г., одними из первых были арестованы священник Начской церкви А. Навысоцкий и его жена – А. Навысоцкая, обвинённая в пособничестве польским властям. Поводом к аресту самого священника послужила гибель в д. Нача нескольких красноармейцев, оставшихся там после отступления Красной Армии. Односельчане обратились к А. Навысоцкому с просьбой об отпевании убитых, но он отказался. После восстановления советской власти священника арестовали и выслали в Витебск, а его жену расстреляли.

В мае 1922 г., когда в Полоцком уезде началось изъятие церковных ценностей, многие священнослужители открыто выражали свой протест. Одним из них был М. Дубровский, священник Полоцкой Иоанно-Богословской церкви, оказавший сопротивление Уполкомиссии. Последовал арест и дальнейшая судьба священника неизвестна. В этом же году властями в Полоцке было организовано вскрытие мощей Ефросиньи Полоцкой и Андрея Боболи. Отказавшихся присутствовать при этом, ксендза костёла Матери Божьей Ю. Демьяна и его помощника Ю. Лукьянина арестовали. Однако вскоре по ходатайству верующих освободили. В 1924 г. за антисоветскую агитацию арестован Полоцким погранотрядом ГПУ и расстрелян священник Экиманской церкви В. Смирнов.

Следующий виток репрессий против священнослужителей на Полотчине пришёлся на 1927–1930 гг. В антисоветской агитации в 1927 г. был обвинён и выслан в Сибирь на 3 года священник д. Зябки В. Черепнин. Аресту подверглись и некоторые представители католической конфессии: ксендз костёла Матери Божьей в Полоцке А. Филип, сторож того же костёла А. Цивинский и прихожанин Л. Венцкович. За шпионаж и связь с польским разведорганами А. Филип осуждён на 10-летний срок заключения в Соловецких лагерях, но в 1937 г. расстрелян. В 1927 г. был арестован ещё один ксендз костёла Матери Божьей в Полоцке – М. Цакуль, которого также через 10 лет расстреляли [3, с. 257, 413, 426]. Репрессии 1927 г. затронули и «обновленческую» церковь: был арестован и через 10 лет расстрелян архиепископ Полоцкой обновленческой церкви С. Добромыслов, а в 1930 г. приговорён к 3 годам заключения настоятель обновленческой Свято-Духовской церкви в Полоцке Е. Каришев.

В 1929 г. последовал арест и приговор к разным срокам заключения священника д. Поречье Ф. Гудкова и дьякона Малоситнянской церкви П. Слупского. В 1930 г. арестованы священник церкви д. Меницы И. Шатковский, священник д. Усаево И. Веременок, священник Юровичской церкви М. Ракуса, священник Ореховской церкви А. Сырников, настоятель Покровской церкви Полоцка С. Покровский. Им также предстояли длительные сроки заключения. К ограничению

в правах в 1932 г. приговорены бывшая послушница Полоцкого Спасо-Ефросиниевского монастыря А. Казакова и псаломщица Козьянской церкви М. Пурвин.

В 1937–1938 г. власти нанесли последний крупный удар по религиозной жизни на Полотчине. По обвинению в деятельности контрреволюционной кулацко-церковной группировки были арестованы и приговорены к 10 годам заключения священник Юровичской церкви А. Гавриленко, священник д. Шуматенки С. Игнатовский, бывший священник Покровской церкви Полоцка И. Фролов, жена священника д. Пески М. Соколовская. Арестована и М. Комарова, прихожанка церкви д. Замошье, имевшая 7 детей. Её обвинили во враждебном отношении к советской власти, осудили на 10 лет заключения в Сиблаге, где она и погибла. По такому же обвинению арестованы и расстреляны в 1937 г. церковный староста д. Дубровка А. Слабкович, священник Баноньской церкви Д. Александров, священник Сиротинской церкви И. Гнедовский.

В 1937 г. за организацию молитвенных собраний и антисоветскую агитацию арестована и приговорена к 10-летнему заключению А. Володько, член протестантской общины д. Святица. Понесла потери в 1937 г. и старообрядческая община д. Жарцы: арестованы с конфискацией имущества и расстреляны К. Гуков, Ф. Гуков, П. Зуев, Н. Колосов. Арестованный в это же время М. Гуков избежал расстрела, но был приговорён к 10 годам лишения свободы [4].

В условиях репрессий некоторые священники отказывались от сана и пытались восстановить свои гражданские права. Они обращались в сельсовет с заявлением, чтобы тот ходатайствовал «...перед надлежащей инстанцией о предоставлении... прав гражданина БССР» [1]. С таким заявлением в Юровичский сельсовет обращался Я. Никонович. В отношении его решение было положительным: Президиум Покрисполкома восстановил Я. Никоновича в правах и выдал ему соответствующий документ. Однако не все священники, отказавшиеся от сана, получали возможность восстановить свои права: священникам д. Лисно Ф. Лапотинскому и К. Ширкевичу было отказано без объяснения причин [2].

Таким образом, насильственные действия властей в период с 1919 по 1939 г. коснулись представителей всех религиозных общин, существовавших на Полотчине. Значительная часть священнослужителей была физически ликвидирована по обвинениям, не имеющим под собой реальной основы, подтверждением чего является их последующая реабилитация.

Литература

1. Зональный государственный архив в г. Полоцке. Ф. 104. Д. 42а. Л. 94, 95, 97, 98.
2. Зональный государственный архив в г. Полоцке. Ф. 104. О. 1. Д. 62а. Т. 3. Л. 8.
3. Маракоў, Л. Рэпрэсаваныя каталіцыя духоўныя, кансэкраваныя і свецкія асобы Беларусі 1917-1964 / Л. Маракоў. – Мінск: Смэлтак, 2009.
4. Судьбы православного духовенства и мирян Витебщины (1917-1990). По страницам архивных документов. [Электронный ресурс] / В. В. Горидовец. – Витебск: В.В. Горидовец, [2012]. – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM); 12 см.
5. Тригорлова, Л.Б. Конфессиональная политика советской власти в Полоцком уезде в 1919-1924 гг. // Религия и общество – 9: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилёв: МГУ имени А.А. Кулешова, 2015. – С. 40-42.
6. Тригорлова, Л.Б. Изъятие церковных ценностей в Полоцком уезде (1922 г.) в контексте конфессиональной политики советской власти // Религия и общество – 10: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилёв: МГУ имени А. А. Кулешова, 2016. – С. 87-89.

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА, ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ЯЗЫКОЗНАНИЕ

УДК 82-8

ТРАДИЦИИ ХРИСТИАНСТВА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Анастасьева Татьяна Александровна,
средняя школа № 39 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)

Русская литература тесно связана с христианством. Русская литература XIX века справедливо считается одной из высочайших вершин мировой литературы. Ее главной особенностью, отличающей от литературы Запада того же периода, является религиозная направленность, глубокая связь с православной традицией.

В течение многих веков Православие оказывало решающее влияние на формирование русского самосознания и русской культуры. В допетровский период светская культура на Руси практически не существовала. В послепетровскую эпоху в России сформировалась светская литература, поэзия, живопись и музыка, достижения своего апогея в XIX веке. Неслучайно мы видим генетическую связь русской литературы с христианством. Именно христианскими традициями русская литература отличается от западной. В ней мы наблюдаем внимание к духовным проблемам, нравственности, совести, поиск жизненной правды, истины, этического идеала, отражение идеи соборности, учительство, восприятие писателей как духовных наставников. Важнейшее качество нашей отечественной литературы, начиная с древнерусской литературы XI века, – это ее православное миропонимание, религиозный характер отображения реальности. Причем религиозность литературы проявляется не только в связи с церковной жизнью и не в исключительном внимании к сюжетам Священного Писания, а в особом способе воззрения на мир.

Русская литература XIX века справедливо считается одной из высочайших вершин мировой литературы. Но ее главной особенностью, отличающей ее от литературы Запада того же периода, является религиозная направленность, глубокая связь с православной традицией. «Вся наша литература XIX века ранена христианской темой, вся она ищет спасения, вся она ищет избавления от зла, страдания, ужаса жизни для человеческой личности, народа, человечества, мира. В самых значительных своих творениях она проникнута религиозной мыслью», – пишет Н.А. Бердяев [1, с. 31]. Тесная связь литературы с жизнью человека, его мыслями и переживаниями, поисками истины прослеживается в произведениях Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, А.М. Горького, М.А. Булгакова, Л.Н. Андреева, А.И. Солженицына и многих других. В основу замечательных поэтических творений А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Н. С. Гумилёва, А. А. Ахматовой и многих других положены христианские молитвы, сказания, сюжеты и притчи.

Выбор веры – один из постоянных сюжетов мировой культуры.

Ф. М. Достоевский рассматривал вопросы веры, приближения человека к Богу. Самопознание, совершенствование человека есть принятие вечной борь-

бы, выживания добра в хаосе зла, любви среди всеобщей ненависти и жестокости. С христианской точки зрения, у человека один главный и страшный грех – гордыня. Именно отсюда ненависть к людям, презрение, чувство разъединенности с человечеством, преступление и непокорность Родиона Раскольникова, главного героя романа Ф.М.Достоевского «Преступление и наказание». «Твари дрожащие» бесят Раскольникова своей жертвенностью, которую он отвергает. Вопрос о том, почему они так слабы и покорны, не даёт ему покоя, он мучительно ищет на него ответ. Покорилась судьбе и Соня, но внутренне осталась чиста. Сохранить в себе человеческое ей помогает вера в Бога и Евангелие. Раскольников понял это через мучения, страдания совести, через унижения каторги. Возрождение героя – нравственный центр романа. В момент чтения Соной Евангелия главный герой Достоевского стремится ответить на вопрос: что делать? Героев спасает глубокая и искренняя вера, которая творит чудеса. Библейский сюжет говорит о возможности каждого человека очистить свою душу, вернуться к Богу, в праведную жизнь, даже если он совершил страшное преступление. Божественная гармония, снимающая все противоречия, была для Достоевского не абстрактной мыслью и не бесплотной мечтой фантазии, а живой данною опыта, настолько превосходящего условия земной жизни, что видение ее заканчивалось для него утратой сознания. Об этом сокровенном опыте он расскажет от имени князя Мышкина в романе «Идиот» [1, с. 211].

Путь к воскрешению, возвращению к Богу и возрождению труден и требует огромных усилий. Однако ещё страшнее богоотступничество. Это доказывает предательство Иуды Искариота, главного героя одноименного произведения Леонида Андреева.

В романе «Мастер и Маргарита» наряду с другими проблемами рассматривается проблема человека и веры. Слово «вера» неоднократно звучит в романе не только в привычном контексте вопроса Понтия Пилата к Иешуа Га-Ноцри, но и в гораздо более широком смысле: «Каждому будет дано по его вере» [2, с. 535]. Вера как величайшая нравственная ценность, идеал, смысл жизни, является тем, чем проверяется нравственный уровень любого из персонажей. Вера во всемогущество денег – это кредо Босого, буфетчика. Вера в любовь – смысл жизни Маргариты. Вера в доброту – главное определяющее качество Иешуа [2, с. 27]. Мастер теряет веру в свой талант, в свой гениально угаданный роман. Иван Бездомный не имеет веры. За веру в мнимые ценности в романе Булгакова персонажи наказаны болезнью, страхом, муками совести.

Конец 80-х и 90-е гг. XX в. ознаменовались ростом интереса к религии в обществе. Увеличение числа верующих, возвращение Церкви храмов и монастырей, их восстановление и строительство новых – все это характерные приметы жизни в конце второго тысячелетия. Большими тиражами стала выходить различная религиозная литература. Были переизданы работы русских религиозных философов Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, И.А. Ильина, Д.С. Мережковского, В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, Г.В. Флоровского и др., произведения русских религиозных писателей Б.К. Зайцева, И.С. Шмелева, сочинения писателей-классиков Н.В. Гоголя, Н.С. Лескова, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, поднимающие вопросы религии. Усилилось воздействие религии и на творчество современных писателей, в произведениях которых затрагиваются

библейские притчи (Ч.Айтматов) и библейская символика. Русская литература в своих лучших традициях направлена на отражение христианских ценностей, поиск веры [3, с. 53].

Литература

1. Бердяев, Н. А. О русских классиках / Н. А. Бердяев. – М.: Высш. шк., 1993. – 368 с.
2. Булгаков, М.А. Избранные произведения в 2 т. Т.1. Белая гвардия; Мастер и Маргарита: Романы / М.А. Булгаков. – Минск : Маст. лит., 1990. – 656 с.
3. Панченко, А. М. Эстетические аспекты христианизации Руси / А. М. Панченко // Русская литература. – 1988. – № 1. – С. 50–59.

УДК 141.4

ПРОБЛЕМА СМЕРТИ В УЧЕНИИ ОБ АПОКАТАСТАСИСЕ

С. Н. БУЛГАКОВА

Антоненко Виктория Владимировна,

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (г. Москва, Россия)

В статье раскрывается видение проблемы смерти в учении об апокатастасисе С. Н. Булгакова.

На протяжении многих веков мыслители пытались решить проблему смерти. Среди них был и С. Н. Булгаков. Задуматься над проблемой смерти его подтолкнули обстоятельства жизни: смерть сына Ивана и личная болезнь – рак горла.

Личные переживания способствовали написанию двух статей: «Проблема «условного бессмертия»» [2] и «Софиология смерти» [3], в которых он первоначально раскрыл вышеуказанную проблему, попытавшись определить главную роль смерти для человека и человечества.

Поскольку для него смерть – не полное уничтожение человека, а лишь отделение духа от тела, он задается вопросом – в каком смысле можно говорить о смерти человека?

Для С. Н. Булгакова смерть являлась этапом, который разделяет бытие человека на две части: душевно-телесное и духовно-душевное. «Дух потерял способность удерживать постоянную связь со своим телом, а постольку и сила его сделалась ограниченной, смертность стала общим состоянием жизни павшего человека» [1, с. 380].

По его мнению, дух, имеет божественное происхождение, а значит, в человеке с рождения заложена возможность бессмертия. Люди подвержены не только умиранию, но и причастны одновременно к вечному миру. Именно дух соединяет человека в единое целое.

По утверждению С. Н. Булгакова, смерть является составляющей частью человеческой жизни и истинным ее продолжением. Однако, человек, как правило, боится смерти и пытается ее избежать. Причина страха смерти заключается в том, что человек не может смириться с исчезновением человеческого «Я» и не верит в существование жизни после смерти.

С. Н. Булгаков предполагает, что Богом даровано человеку «условное бессмертие»: в результате грехопадения человечество должно было быть уничтожено, но этого не произошло. Это привело его к мысли о том, что во время смер-

ти дух человека остается целостным, чтобы соединиться с телом. Именно в этом он видел соединение Бога и человека.

Особую роль смерти в контексте учения об апокатастасисе С. Н. Булгакова играет идея временности существования. Связывая время с существованием человека, всей материи и истории, он понимает историю как благодатный Бого-человеческий процесс.

Изложив основные идеи в «Проблеме «условного бессмертия»» и «Софиологии смерти», Булгаков развивает их в «Большой трилогии».

Приняв парадигму смерти Христа за основную точку отчета для человеческой жизни, он считает, что именно его смерть стала доказательством возможности наблюдать факт смерти как акта жизни и дала надежду верить в возможность всеобщего восстановления (апокатастасис). Он считает, что воскресение Христа дает надежду на возможность воскресения и всего человечества. Однако в контексте переосмысления смерти как возможности к воскресению, С. Н. Булгаков подчеркивает, что воскресение – это не новый акт творения, а восстановление (апокатастасис) изначального творения, но обновленного, готового к новому духовному бытию. «Человек воссоздается в своем первоизданном виде, как состоящий из души и тела» [1, с. 462].

Важным моментом в размышлениях над проблемой смерти является вопрос о природе смерти. Для него смерть, как явление возможна только как акциденция, но не субстанция – «она может быть понята лишь, как состояние жизни» [1, с. 379]. Для С. Н. Булгакова смерть – это естественный процесс и состояние, которое возникает еще до творения человека, ведь «Бог, творя мир из ничего, тем самым дает место не только бытию, но и не-бытию» [1, с. 379]. В момент создания человека, Бог допускает не только жизнь, но и смерть: «Смерть, вошедшая в мир, была не уничтожением, а лишь ослаблением жизни» [1, с. 380].

Следовательно, С. Н. Булгаков понимает смерть как неотъемлемую составляющую жизни. В человеке изначально была вложена возможность бессмертия. Сама возможность человека умереть, то есть лишиться привязки к тварному миру – своего тела, есть наилучший дар для человека.

Согласно С. Н. Булгакову, именно смерть задает смысл человеческой жизни. Следовательно, смерть способствует подведению итогов, переосмыслению жизни. Для него это состояние само по себе и есть суд. Смысл суда заключается в осознании прижизненных деяний. Он считает, что человек не сможет избежать мук совести. Следовательно, мучения символичны, онтологически их не существует.

Поскольку в человеке онтологически заложено бессмертие, в идее загробной жизни он раскрывает возможность апокатастасиса. С. Н. Булгаков понимает под загробной жизнью новый духовный опыт. Важным аспектом этого опыта есть то, что, он специфичен для каждого человека. Индивидуальная смерть каждого человека становится переходным и необходимым этапом во всеобщем воскресении. Несмотря на то, что онтологически человеку предоставлена возможность бессмертия, в своем греховном, тварном бытии он приобретает «дар» смерти, который пребывает с ним всю его жизнь, через страх конечности.

Итак, С. Н. Булгаков рассматривает смерть как парадоксальный феномен. Осознание смерти и переживание смертности делает ценной саму жизнь. Фактически смерть является не окончательным актом жизни, а важным ее элементом.

Человеческую смерть он понимает не как уничтожение жизни, а как временное и переходное состояние жизни. Как считает С. Н. Булгаков, осознание смерти и переживание смертности задают смысл человеческой жизни и способствуют подведению ее итогов.

Литература

1. Булгаков, С.Н. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Часть III. – Париж, 1945. – 621 с.
2. Булгаков, С.Н. Проблема «условного бессмертия» (Из введения в эсхатологию) // Путь. № 52. ноябрь 1936 – март 1937. С. 3–23; № 53. апрель – июль 1937. – С. 31–49.
3. Булгаков, С.Н. Софиология смерти // ВРСХД. 1978. № 127. С. 18–41; 1979. № 128. С. 13–32. (Переизд. в: Булгаков, С.Н. Тихие думы. – М., 1996. – С. 273–306).

УДК 82.091

РЕЛИГИОЗНО-ЭТИЧЕСКИЙ ГЕНЕЗИС ЗАМЫСЛА «МЕРТВЫХ ДУШ»

Бегчина Алёна Александровна,

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
(г. Москва, Россия)

В данной статье рассмотрена проблема религиозно-этического генезиса произведения «Мертвые души» Н.В. Гоголя. Проанализированы различные подходы к данному вопросу.

Цель данного исследования – определить религиозные и философские основы произведения Н.В. Гоголя «Мертвые души» через анализ образов, освоенных в тексте.

Обратимся к обложке первого тома поэмы «Мертвые души» (1842), сделанной с литографии рисунка самого автора, Н.В. Гоголя. Верхнюю часть обложки венчает изображение брички, запряженной конями, в которой сидят Селифан, Чичиков и Петрушка [4]. Бричка, оставив позади себя имение, мчится к востовому столбу, прокладывая дорогу над рюмками, бокалами, закусками – приметами земной, «суетной» жизни.

Образ дороги в рамках повествования становится символом то жизненного пути Чичикова, то исторического пути общества, Руси-тройки [5, с. 206]. Но по какому принципу избирается эта «дорога»? В диалоге Платона «Федр» человеческая душа уподобляется крылатой парной упряжке с возничим: один конь тянет колесницу к благу, к свету, другой – мчится к земле, к греху, возничий же пытается обуздать дурного коня [6, с. 186]: здесь мы можем выделить в описании брички Чичикова философский подтекст. Так, перед человеком/обществом лежит два пути: к Благу (Богу) или же к пороку (Аду), и этот путь метафорически проходит в каждой человеческой душе.

Н.В. Гоголь понимал душу, «как внутренние возможности личности, основанные на ощущении братства с другими людьми, которые позволяют ей противостоять господствующему вокруг нее отчуждению» [7, с. 10] – это душа живая, откликающаяся на страдания мира, ищущая путь к совершенству. Но есть и мертвые души, забывшие о своем высоком назначении, погрязшие в тщете будничной жизни.

Олицетворением «мертвых душ» в поэме стали образы помещиков. Сама композиция произведения говорит об отчужденности этих людей: бричка Чичи-

кова мчится по дороге от одной стационарной точки к другой. Имена Манилова, Коробочки, Ноздрева, Собакевича, Плюшкина – отдельные локусы в пространстве поэмы.

Путешествие Чичикова может восприниматься двояко. Многие исследователи (Герцен А.И., Вяземский П.А., Смирнова Е.А., А. Белый, Иваницкий А.И. и др.) соотносят этот путь с путешествием Данте по кругам Ада, в таком случае образы помещиков могут рассматриваться в данной последовательности как переход от меньшей степени греховности (мертвенности) к большей.

Первым помещиком, которого посетил Чичиков стал Манилов – единственный, кто продал души бесплатно. Он не знает сколько в его имении крепостных, живет фантазиями и, по сути, не делает ничего. Его состояние соотносится с Лимбом. При посещении Коробочки главный герой впервые падает в грязь, что в данном контексте имеет особое значение – грязь, мрак и буря – у Данте так описаны второй и третий круги Ада, в которые грешники помещены за неумеренность чувственных проявлений. Коробочка бедна, что говорит не только о ее материальном положении, но и скудости душевных качеств. Ею мертвые души воспринимаются как товар. Она стремится узнать: не продала ли она их слишком дешево. В доме Ноздрева Чичиков уже не просто падает в грязь, но вязнет в ней, как в болоте. Ноздрев – азартный, страстный человек. Души для него – предмет мены. Он не умеет совершать разумные траты, что соответствует четвертому кругу Ада. К нему же можно отнести и Собакевича, и Плюшкина, приверженных противоположному пороку – непомерной скупости.

Однако наиболее «мертвым» воспринимается Плюшкин – «прореха на человечестве». «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе» (Мф. 6:19-21). Сердце Плюшкина, его душа, привязаны к тому, что на земле, к вещам, к собственности, что воспринималась писателем противоположностью любви к людям [1]. Но Ад Данте – это воронка, имеющая выход, ведущий к Чистилищу, освобождению от страданий. И только Плюшкин, по записям Н.В. Гоголя оказывается достойным возрождения и выхода из Ада [2, с. 69]. Это первый персонаж поэмы, показанный в развитии: имеет прошлое, воспоминания, историю; в отличие от остальных, статичных персонажей, он имеет шанс на оживание души [5, с. 278].

Другой принцип восприятия текста изложен Ю.В. Манном в тексте «Поэтика Гоголя». По его мнению, поэма не имеет единого принципа построения, но является многоуровневым произведением [5, с. 272]: образы темноты и грязи все более часто встречаются по мере развития поэмы не вследствие погружения Чичикова в пучину греха, а из-за концентрации «пошлости» в тексте – ее становится всё больше и больше. Помещики, по Ю.В. Манну, типы, состоящие из множества свойств, которые невозможно заранее предугадать, они живой клубок противоречий. Но только Плюшкин имеет шанс на спасение – его душа не окаменела – на лице порой встречаются отблески внутренней радости. [3, с. 196]

Возвращаясь мыслью к Платону, в душе Плюшкина еще остался отпечаток предвечного Блага. Воспоминание души о вечной красоте также сохранилось и в Чичикове – втором персонаже поэмы, показанном в развитии: его душа радуется при виде женской красоты, воплощенной в образе губернаторской дочери [7,

с. 137] Ее образ, словно красота Беатриче, описан как «гармония»; она воплощает один из главных христианских принципов: «Будьте, как дети» (Мф. 18:3).

Благодаря рассмотрению религиозных, философских, а также литературных корней текста, мы обнаруживаем мессианское обращение Н.В. Гоголя к современникам. «Не оживет, аще не умрет – говорит апостол» [2, с. 86] – слова Гоголя в «Выбранных местах из переписки с друзьями»: через обращение к порокам общества, писатель стремился привести людей к покаянию, религиозному возрождению – текст поэмы «Мертвые души» рассматривался им как трехчастная композиция, третий том которой, должен был быть посвящен высшим свойствам человеческой души, обращению ее к Благу, к Богу.

Литература

1. Балакшина, Ю.В. Пометы Н. В. Гоголя в Книге Бытия: материалы и интерпретация [Электронный ресурс], 2007. – Режим доступа: <http://www.domgogolya.ru/science/researches/1480/>
2. Гоголь, Н.В. Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 6.: Выбранные места из переписки с друзьями. – Москва–Киев: Издательство Московской Патриархии, 2009. – 744 с.
3. Гоголь, Н.В. Мертвые души. – М.: Детская литература, 2018. – 445 с.
4. Джулиани, Р. О жанре и источниках обложки «Мертвых душ» [Электронный ресурс], 2010. – Режим доступа: <http://domgogolya.ru/science/researches/1433/>
5. Манн, Ю.В. Поэтика Гоголя. – М.: Coda, 1996. – 474 с.
6. Платон. Сочинения: в 4 т. Т. 2. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007. – 626 с.
7. Смирнова, Е.А. Поэма Гоголя «Мертвые души». – Ленинград: Наука, 1984. – 202 с.

УДК 821.161.1

ПИТАЯ ДУШИ СЛОВОМ БОЖИИМ

Боровская Ирина Анатольевна,

Гомельский государственный медицинский университет (г. Гомель, Беларусь)

В статье исследуется раскрытие образа Христа в русской литературе и истории, отмечаются наиболее яркие образные средства, способствующие раскрытию темы веры в христианском мире

Господь постоянно учит и вразумляет человека, направляет Свой голос через голос совести людей. На протяжении нескольких столетий к образу Христа обращалась русская поэзия, ибо духовное начало первостепенно. В названиях большинства поэтических произведений отображаются Библейские сюжеты: «Воскресение Лазаря» (И. П. Мятлев), «Мария Магдалина» (Н. П. Огарев), «Моление о чаше» (И. С. Никитин), «Галилейская проповедь» (Л. И. Пальмин), «Иуда» (С. Я. Надсон) и многие другие.

Ещё в 1857 году Ф. И Тютчев задавался извечным вопросом: *Взойдешь ли ты когда, Свобода, Блеснёт ли луч твой золотой?... Растленье душ и пустота, Что гложет ум и в сердце ноет, – Кто их излечит, кто прикроет?.. Ты, рица чистая Христа* [1, с. 190]. Вначале 20 столетия уже Максимилиан Волошин, вспоминая наиболее драматические эпизоды российской истории, приняв революцию, как неизбежность, как суровое испытание, через которое Россия должна пройти, сохраняя в сердце любовь ко Христу, понимал, что России необходимо очиститься и возродиться, как птица Феникс.: *Не дойдем и в снежной выюге сгинем Иль найдем поруганный наш храм – Нам ли весить замысел Го-*

сподний?! – Все пойдем, все вынесем, любя – Жгучий ветер полярной преисподней – Божий Бич! Приветствую тебя! («Северовосток») [2, с. 335].

У каждого поэта Христос свой, каждый поэт достигает определенных целей через разнообразные образно-языковые средства. Во многих текстах необходимое настроение передается через специфическую звукопись, повторение определенных групп звуков, что в сочетании с другими средствами, создает определенную эмоциональную картину, как например в следующих строках повтор звука **о** и повторы существительных с союзом **и**: *Голгофа, и могила, И спор, и смута, и вопрос...* (В. И. Иванов, «Путь в Эммаус» [1, с. 264]. И далее лексемы всё с тем же звуком **о**: *беспощадная, коварно, стоит, ночь, солнце, лучезарно, превозмочь, гроб, где-то, белое*. Интересно обыгрывание поэтом звуков **м, р, з, л, о**: *Над мраком зол, над морем злоб*. [1, с. 264]. Звукопись выполняет важную смысловую функцию, подчеркивая важный мотив, художественный образ.

Игру со звуками, как гласными, так и согласными, и использованием метафор (*дорога в серебре, смутный шёпот ходил*) наблюдаем в строках Соловьёва С. М. «Вечера»: *Лишь луною пахнуло в лицо* [1, с. 267]. Интересно, что в поэтических строках С. Я. Надсона «Иуда» тоже прослеживается повтор звука **о**: *Полночь голубая горела кротко.. Поднялся месяц золотой... Виднелся город с высоты, подобно великанам... [1, с. 218]; Вдруг отовсюду узнает, Что тот, Кого народ толпою, Склонясь усталой головою [1, с. 219]; С тоской и страстною мольбою Своей порочною душой Не с телом Господа проститься [1, с. 220]; взор Его очей [1, с. 222].*

Помимо звуковых средств, в поэтических строках очень часто поэты используют тропы, наиболее часто – эпитеты и олицетворение. Эпитет – это важный троп художественной речи, при котором понятия употребляются в переносном значении, приняв образное определение: *святая любовь, невинная кровь, месяц золотой, задумчивое мерцанье, трепетное сияние, грозные кресты, все-сильное слово (с. 219), изумрудная листва (с. 225), небесный взор (с. 222), глухие страдания (с. 225), вечер багровый (с. 258)* и другие.

Олицетворение – это присвоение неодушевленным предметам свойств человека, важнейшее средство образной речи: *Мир себя замятнал, полночь горела, лучи глядели (с. 218), страданье горит (с. 219), венец язвот (с. 222), горя луной, ночь разметалась над землёй (с. 223), заря пожаром обняла (с. 224), проснулось солнце (с. 224) над бездной плакал голос новый (с. 258).*

Русская поэзия, таким образом, часто обращалась к теме Христа. Поэтов во все времена волновал вопрос: Легко ли любить врагов? «Любить ненавидящих тебя и врагов могут те, у кого сердце чистое, в ком живет Дух Святой. Основные свойства любви – жалость и сострадание. Дух Любви может обитать только в чистом и смиренном сердце. И мы о многом должны молиться, но непрестанной и основной должна быть молитва о том, чтобы Господь очистил сердце от злобы, подал кротость и смирение» [3, с. 210].

Сам святитель Лука Крымский – яркий пример беззаветного следования всем заветам Христа. Святитель прожил тяжелую, но светлую жизнь, в смирении и служении Богу и людям. Попав в тюрьму НКВД, пройдя через ужасающий почти двухнедельный пыточный конвейер, он кротко переносил оскорбления, вспоминая, как вёл себя Христос, как Он реагировал на оскорбления и безза-

коня. И всегда святитель повторял: “Куда меня ни пошлют, везде Бог” [3, с. 206]. Тюремь, ссылки, жуткие условия работы в годы войны в больнице Красноярска (он был великим хирургом), голод, холод, нищета, – всё переносил святитель со стойкостью и смирением, с глубокой преданностью Господу: “Я полюбил страдание, так удивительно очищающее душу” [3, с. 213]. Только благодаря своей вере, этот многострадальный человек перенёс всё, выжил и освятил путь множества людей. А когда люди впервые узнают о подвиге жизни святителя Луки, уже не могут о нем забыть и по его молитвам получают помощь. “Наше горе – ничто по сравнению с тем, что претерпел за нас Господь наш Иисус Христос. Вот чем надо укрепляться, откуда можно без конца черпать терпение” [3, с. 91].

В заключении необходимо отметить следующее: образ Христа постоянно присутствует в нашей жизни. Русская поэзия еще в 19 столетии обращалась с вопросом о свободе, любви христианского мира. Бог есть любовь, любовь есть Бог. Но как многострадальна эта любовь, какой путь проходят многие люди, чтобы доказать эту любовь, не предавая, не отступая, люди, сильные духом, которых укреплял Дух Святой, всегда был рядом и поддерживал. Сила человека в его вере, в чистоте его души, совести. Нельзя не согласиться со словами преподобного Исаака Сирина: “Если можешь оправдаться сам в себе, в душе своей, то не заботься искать другого оправдания”.

Литература

1. Христос в русской поэзии XVII – XX вв. / сост. вступ. ст., подг. текста и примеч. Б. Н. Романова. – М.: Новый ключ; Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2001. – 384 с.
2. Боровская И. А. “Вселенная свободы и любви”: идеи идеализма и христианского гуманизма в творчестве Максимилиана Волошина / Прорывные научные исследования : сборник статей V Междунар. научно-практич. конф. / под общ. ред. Г. Ю. Гуляева. – Пенза : МЦНС «Наука и Просвещение». – 2016. – С. 86–89. [открытый доступ в Научной электронной библиотеке Elibrary.ru].
3. «Я полюбил страдание, так удивительно очищающее душу». Год со святителем Лукой Крымским. Православный календарь на 2014 год / сост. Анатолий Плево. – М.: Издательство Сечричества во имя святителя Игнатия Ставропольского, 2013. – 368 с.

УДК 2

«МОДА НА НЕОЯЗЫЧЕСТВО» КАК ЭЛЕМЕНТ СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ СРЕДЫ В БЕЛАРУСИ

Бучнева Наталья Болеславовна,
НИЗИ Министерства экономики Республики Беларусь
(г. Витебск, Беларусь)

В докладе рассматривается процесс трансформации религиозных взглядов белорусского общества. Отмечается возрастающий интерес к нетрадиционным верованиям, особенно в молодежной среде. Прослеживаются изменения, происходящие в системе ценностей современных белорусов, и их причины. Дается оценка возможным последствиям, обусловленным расширением количества приверженцев неоязычества. Отмечается важность и необходимость поддержания традиционных духовных основ белорусского общества.

Процесс оформления религиозных взглядов любого общества является продолжительным и сложным. Он предусматривает формирование, распростра-

нение и принятие обществом определенных религиозных течений, а также построение системы религиозных организации, которые, в свою очередь, выстраивают отношения с действующими институтами власти либо сами становятся таковыми, что, например, характерно для мусульманских государств. Долгий путь, полный вражды, конкуренции и других негативных моментов, сопровождающих историю становления мировых религий, в результате привел к налаживанию взаимовыгодных отношений религии и государства, которые осуществляются на основе действующего законодательства, и по сути являются основополагающей идейно-духовной основой того или иного общества.

Несмотря на то, что существование традиционных религий имеет тысячелетнюю историю, в современном мире становится очевидной их уязвимость. Это, в первую очередь, касается христианства, поскольку европейский мир, где оно превалирует, подвержен большим социальным и культурным трансформациям, чем исламский, который и сегодня остается традиционным и сохраняет прежние устои.

Увлеченность европейского общества новыми религиозными взглядами формировалась постепенно. Начало этому процессу положило постепенное проникновение на европейский континент элементов азиатских культур. На фоне традиционных ценностей христианского мира культурные, религиозные и иные особенности жизни неевропейских, преимущественно азиатских, стран вызвали повышенный интерес в европейском обществе, особенно среди молодого поколения. Особое мировосприятие, отношение к природе и человеку, присущие азиатским народам в силу их культурно-религиозных традиций, вызывали у европейцев симпатию и желание приобщиться к этой культуре. Интерес к восточной философии среди молодежи постепенно приводил к формированию отдельных сообществ (молодежных субкультур), причастность к которым становилась своего рода «элитной», подчеркивала стремление к гармонии и духовному освобождению. Благодаря такому позиционированию в период с середины до конца 20 века интерес к Востоку в европейских странах и США постепенно стал массовым.

Беларусь долгое время находилась в стороне от этих процессов. В период существования СССР любая религиозная деятельность, включая функционирование традиционных христианских институтов, официально сдерживалась, поскольку она не соответствовала идейным основам советского общества. Такой своего рода идейный щит препятствовал и распространению других течений философского, культурного, просветительского и иного толка.

Ситуация постепенно менялась, начиная с 90-х годов 20 века, когда после распада Советского Союза начался процесс становления новых независимых государств на постсоветском пространстве. Параллельно с этим стали распространяться и новые религиозные движения. Политика гласности и свобода слова, подготовившие почву для этого процесса, привели к тому, что пропаганда новых идей проводилась свободно и позволяла достаточно быстро набирать в их ряды активных приверженцев «новых истин». Социальные и экономические проблемы, характерные для этого периода жизни новых государств, способствовали стремлениям общества к поиску новой идейной и духовной основы в жизни. Далеко не все находили ее, обращаясь к традиционным религиям. Эти же тенденции затронули и Республику Беларусь.

В настоящее время, спустя почти 30 лет с момента первого появления в нашем обществе новых религиозных взглядов и псевдорелигиозных культов, интерес к данным течениям не угасает. Значительную роль в этом играет их постоянная трансформация, в результате которой появляются разнообразные формы обновленного трактования тех или иных идей, претендующие на новую истину. Объектом их активной «обработки» является, в первую очередь, молодежь, которая в силу возраста более восприимчива к любым новшествам. Вместе с тем некоторые новые идеи находят активный отклик и среди людей постарше. Так, довольно популярной стала идея возврата к исконным славянским традициям дохристианских времен, когда человек жил в гармонии с природой и был ее частью, или неоязычество.

Увлечение неоязычеством, на наш взгляд, обусловлено современными социально-экономическими процессами, а также культурным вакуумом, который испытывает часть общества. Жизнь становится динамичнее, конкуренция на рынке труда возрастает, имущественное расслоение общества ощущается все сильнее. Массовая культура постепенно перестает удовлетворять духовные потребности части населения. На этом фоне проявляется и недовольство традиционной церковью, которую обвиняют в слишком активном участии в политических процессах, излишней коммерциализации и медийности церковной деятельности, отдалении от исконных христианских традиций. В этих условиях нарастает стремление человека сделать свою жизнь более упорядоченной, вернуться к так называемым истокам, обрести духовность. Эти поиски становятся благоприятной почвой, которую активно используют проповедники неоязычества.

Противостояние христианства и язычества имеет глубокие корни. Но его идейная основа и сейчас в целом остается прежней. Современное неоязычество обвиняет христианскую церковь в утрате истинной веры, излишнем доминировании в обществе, нетерпимом отношении к культуре и науке, игнорировании национальных традиций отдельных народов и т. д. Поддержание языческой обрядности и уклада жизни транслируется как возврат к исконно славянскому, «чистому» миру. При этом подчеркивается особая экологическая ответственность неоязычников, возрождение ими родовых и семейных традиций, что находит свое проявление в формировании экопоселений, родовых поместий, где, по сути, формируется замкнутая социально-культурная среда. Следствием такого обособления в перспективе может стать духовный раскол общества. Возврат к якобы исконно славянским традициям уже сейчас трансформируется в практику языческих культов, разрушающих морально-нравственные устои, институт традиционной семьи. Увлечение идеей единения с природой и построения гармоничного мира в результате не сможет дать человеку той духовной основы, которую несет традиционная христианская церковь, т. е. ее мировоззренческие, морально-нравственные и культурные основы гораздо глубже, чем языческая обрядность и философия. Однако понимание этого не всегда осознается обществом, особенно молодыми людьми, чье восприятие жизни еще поверхностно. Именно поэтому сегодня возрастает роль христианской церкви как источника и вдохновителя мировоззренческих поисков молодежи, морально-нравственной опоры для той части общества, которая переживает идейный и культурный кризис. Расширение количества последователей неоязычества не станет, как про-

пагандируют его приверженцы, содействовать сохранению и популяризации национальной белорусской культуры. В то же время этот процесс способен расшатать традиционные духовные основы белорусского общества. Противодействие этому – общая задача институтов власти, религиозных, культурных, образовательных, молодежных организаций и общественных объединений, реализация которой возможна только при активном участии каждого субъекта.

УДК 94(476.5)

ИЗУЧЕНИЕ БЕЛОРУССКОЙ ИСТОРИИ В РАБОТАХ ДЕЯТЕЛЕЙ ОРГАНИЗАЦИЙ ЗАПАДНОРУССКОЙ НАПРАВЛЕННОСТИ НА ТЕРРИТОРИИ ВИТЕБСКОЙ ГУБЕРНИИ

Заблоцкая Марина Валентиновна,

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова

(г. Могилев, Беларусь)

В статье рассматриваются предпосылки создания и основные направления деятельности научно-просветительских организаций и церковно-религиозных объединений западнорусской направленности на территории Витебской губернии во второй половине XIX – начале XX в.; дается оценка издательской деятельности их членов.

Среди основных проблем белорусской этнографической науки и отечественной истории проблема происхождения белорусской народности занимает одно из важнейших мест. Белорусский народ в течение многовековой истории проживал на землях, которые входили в состав Великого Княжества Литовского, Речи Посполитой, Российской империи, но при этом сумел аккумулировать и сохранить свои особенности в политическом, экономическом, этноконфессиональном и культурном развитии.

Начиная со второй половины XIX в., членами различных научных, церковных и просветительских обществ и организаций были собраны и опубликованы обширные материалы по истории Беларуси, включающие историко-географические очерки, зарисовки быта белорусов, описание церковных учреждений и религиозных святынь.

В том, что большинство публикаций датируются временем, начиная со второй половины XIX в. нет ничего удивительного, т.к. прежде Беларусь, ее история, характерные особенности, отличный исторический менталитет оставались темными вопросами для общественного сознания. «Народ и страна без прошлого и будущего...», – господствующее мнение правительственных кругов империи в отношении белорусского народа. Такое положение дел было обусловлено рядом факторов. Во-первых, сосуществовали различные точки зрения по вопросу национальной принадлежности белорусов. Так, польские этнографы записывали белорусов в провинциальную разновидность польской нации, наряду с мазурами и малопольяками. Некоторые литовско-латышские публицисты, в свою очередь, считали белорусов славянизированными литовцами. В русской литературе и правящей сфере второй половины XIX в. вопрос о существовании

белорусской народности вообще ставился под сомнение. Во-вторых, значительную роль сыграло многовековое разделение населения Северо-Западного края по вероисповеданию. Несомненно, последствия религиозного дуализма сказывались на политической и культурной жизни белорусского народа. В-третьих, процесс формирования белорусской нации с его самобытной культурой сдерживался общим направлением общественно-политической и научно-исторической мысли Беларуси второй половины XIX – начала XX в., известным в исторической науке как западнорусизм. Отметим, однако, что, появившиеся во второй половине XIX – начале XX в. научно-просветительские организации церковно-религиозные объединения, разделяя общие положения данной доктрины, имели и собственные оригинальные подходы к определению прошлого, современности и будущей судьбы белорусского народа.

Уже в 80-х г. XIX в. наряду с другими белорусскими городами центром западнорусизма стал Витебск, особенностью которого было в большей степени развитие культурной и общественной деятельности западнорусов, нежели политической. В переориентировании исторического сознания населения Беларуси чиновники пошли на открытие в западных губерниях исторических центров археографического и краеведческого характера, в обязанность которых вменялось через историю способствовать возвращению исконно-русской природы края к первоначальной утраченной чистоте русского характера. В этой связи и оказываемое властями финансирование проектов объяснялось стремлением царизма идеологически обосновать русскую природу белорусских земель. Выводы и изыскания членов комиссий в этом направлении имели принципиальное значение. Если они не соответствовали официальной идеологии, то не только прекращалось их финансирование, но и деятельность. Особенно внимательно власти следили за исследованиями в области истории, языкознания и этнографии. Приведем некоторые примеры таких организаций и центров.

В 1864 г. начала функционировать Виленская археографическая комиссия. Научный потенциал и возможности белорусских историков-краеведов вполне позволяли организовать археографическую комиссию и в Витебске. Между тем Петербург проект отклонил и на территории Витебской губернии таким центром стал Витебский центральный архив древних актов. Наряду с государственными учреждениями археографическую деятельность вели и церковные историко-археологические комитеты с музеями и древлехранилищами, возникшие в конце XIX – начале XX в. во всех епархиальных городах. В Витебске таким учреждением стал церковно-археологический музей и древлехранилище. Нетрудно предположить, что его функционирование определяла идеологическая заданность. Однако участие в его работе известных историков-архивистов, краеведов, археографов, несомненно, способствовало собиранию, сохранению и введению в научный оборот многих уникальных письменных и вещественных источников.

Среди других научно-исторических организаций, придерживавшихся идеологии западнорусизма, следует выделить деятельность Витебской ученой архивной комиссии, Витебского церковно-археологического общества. Главными задачами эти организации считали изучение и охрану вещественных и письменных памятников, полемическую борьбу с польскими публицистами и историками об исконной природе белорусского края, пропаганду исторических знаний.

За время существования вышеуказанных учреждений и организаций Белорусский отдел трудов по истории, археологии, этнографии, статистике, географии, литературе белорусского края, в особенности Витебской губернии, пополнили работы А. П. Сапунова, В. К. Стукалича, В. С. Арсеньева, Д. И. Довгялло, Е. Ф. Карского, Н. Н. Богородского, М. В. Довнар-Запольского, А. И. Соболевского и других исследователей. Обладая определенным набором фольклорно-этнографических и археологических знаний, опытом в исторических исследованиях, ученые по-новому взглянули на известные факты, заложили целую эпоху в историографии Беларуси.

Наиболее существенное место среди изысканий ученых принадлежит церковно-историческим исследованиям, в которых переплетаются установки западнорусизма с передовыми подходами к изучению исторического процесса, раскрывается новый взгляд ученых на национальную проблему, сделан упор на фактор национального самосознания [2]. Все чаще в своих исследованиях этого периода ученые опровергают мнение о неисторичности белорусского народа, подчеркивают наличие у него своей истории, особенностей в общественной жизни, отмечают богатство духовной и материальной культуры белорусов, призывают интеллигенцию и население края к изучению исторического прошлого Беларуси. Все чаще звучит мысль, что основой для возникновения и развития национального самосознания белорусского народа, явился отличный от других народов исторический менталитет, который складывался у белорусского народа, независимо от его государственно-политических отношений с соседними государствами.

Таким образом, обобщая анализ научного наследия западнорусизма с точки зрения его концептуального видения развития белорусских земель, следует признать значительный вклад ученых в процесс накопления знаний о прошлом белорусского народа. Также нельзя не согласиться с мнением ряда исследователей, что в рамках господствующего положения российской историографии второй половины XIX в., большинство трудов историков данного направления в рассматриваемый период выражали монархическое видение истории Беларуси.

Литература

1. Заблоцкая, М. В. Проблематика церковно-исторических работ А. П. Сапунова / М. В. Заблоцкая // Религия и общество – 8: сборник научных статей / под общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2014. – С. 49–51.

УДК 2

МЕСТО РЕЛИГИИ В КУЛЬТУРЕ ПОГРАНИЧЬЯ

Круглова Галина Анатольевна,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

Рассматривается феномен белорусского пограничья, выделяются его особенности и специфика проявления в различных сферах, показаны основные проявления пограничья в сфере конфессиональных отношений.

Пограничье как социокультурный феномен неразрывно связан с историей развития многих культур и народов. Изменение границ (культурных, социальных,

политических) является неизбежным следствием развития человеческой цивилизации. Необходимость исследования культуры пограничья актуализируется в современную эпоху в связи с процессами глобализации, затрагивающими все страны и народы. Современная социокультурная ситуация характеризуется все более интенсивным процессом взаимодействия стран, народов, этносов, культур. Прежде всего, пограничье представляет интерес для культурологических исследований с точки зрения наличия по обе стороны границы, как минимум, двух различных культур, которые тесно переплетаются и взаимодействуют друг с другом. Культура пограничья – это специфический социокультурный и этноконфессиональный феномен, расположенный на границе культур, религий и этносов. Здесь происходит наложение социокультурных структур на политическую сферу жизни общества.

Исследование культуры пограничья предоставляет возможность изучить особенности взаимодействия различных культурных традиций в полиэтнических и многоконфессиональных регионах, определить их специфику и выявить общие закономерности развития. Особый статус белорусского пограничья определяется тем, что белорусы становятся субъектами различных политико-экономических, социокультурных и этно-конфессиональных процессов в силу своего положения – «на границе», то есть в состоянии постоянной готовности к переходу от «своего» к «чужому». Сегодня белорусская культура непосредственно испытывает на себе влияние двух альтернативных полюсов: Запада и Востока. Вместе с тем волей исторических событий ни в одну культуру пограничья Беларусь полностью не интегрирована. Имманентное присутствие двух начал в религии, искусстве, образе жизни, картине мира создает уникальную ситуацию: отказавшись или преодолев одно из начал, белорусская культура теряет свою самобытность.

Пограничье привычно рассматривают как переход от одной культуры к другой, как существование, или смежное бытие, разных идентичностей, т.е. как внутренне разорванное образование. Но в ней ведь нужно видеть и некую внутренне хоть и дифференцированную, но относительно самостоятельную, охваченную целостностью реальность. По справедливому замечанию Я.Г.Шемякина, «граница перестает быть переходом от одного типа бытия к другому, и сама становится бытием особого рода, качественно отличным от иных разновидностей устойчивого социокультурного бытия» [1, с. 48].

Границу (пограничье) с ее особым бытием резонно назвать реальностью между. Возникает, формируется эта реальность специфическим образом – не за счет механического объединения или сложения усилий всех заинтересованных сторон, не в результате простого знакомства с вовлекаемыми в коммуникацию смыслами. Это нечто третье и безусловно новое – культурно-смысловая реальность, создаваемая в самом процессе пограничной коммуникации. В рамках пограничья как «реальности между» не принято слепо держаться своего и не видеть, не понимать чужого. Это область особого культурного, политического и экономического взаимодействия, и здесь пограничье выступает как символ, коллективный образ культуры близких народов.

Современное белорусское пограничье намного шире зоны, примыкающей к современным государственным границам. В этой связи имеющее свою много-

вековую историю и богатые традиции оно может рассматриваться как особый объект культурного наследия.

С XIV века Беларусь стала своеобразным «рубежом» между Востоком и Западом Европы. Здесь происходило столкновение не только экономических и политических интересов России и Польши, но и сложное переплетение двух духовных систем (хотя и в рамках одной христианской религии) – католицизма и православия. Позднее в это противостояние включается протестантизм. И с XVI века уже более острые формы оно принимает после принятия на белорусских землях униатства. Это особая страница развития духовной культуры Беларуси, которая наложила свой отпечаток на формирование белорусского пограничья во всех его проявлениях.

Исторически сложившаяся трансграничность Беларуси характеризуется целым рядом особенностей. Прежде всего это полиэтничность и многоязычность. В современной Беларуси два государственных языка. Но из истории мы знаем периоды, когда государственными языками, кроме русского и белорусского были польский, еврейский и даже литовский. Поэтому национальная самоидентификация по родному языку в Беларуси в принципе невозможна.

Не менее сложная проблема и с конфессиональной принадлежностью. Более половины исторически сохранившихся религиозных строений в разные периоды принадлежали различным конфессиям (особенно это касается христианских храмов). Зачастую на центральной площади города или местечка совершенно мирно соседствуют храмы различных конфессий. На бытовом уровне мы видим уникальную ситуацию, когда в одной семье спокойно отмечают религиозные праздники различных конфессий (и речь здесь идет не только о христианских).

В белорусском обществе традиционно отсутствовали религиозные конфликты и войны, за исключением политизированных религиозных конфликтов после Люблинской унии. Но при этом сам факт существования и деятельности униатской церкви говорит о ее уникальности, ведь ни одна мировая культура не обладала столь самобытной конфессией. Она сохраняла восточный обряд, но признавала верховенство Римского Папы.

Именно в рамках христианства наиболее ярко и проявился всем известный принцип белорусской толерантности. Веротерпимость проявляется прежде всего в существовании двоеверия в рамках христианства, что затем успешно распространялось и на другие конфессии. Толерантность белорусов проявилась также и в полиэтничности населения. Но при этом толерантность для белоруса, живущего в условиях пограничья, не просто терпимость, но и уважительное отношение к другому, чьи ценности интегрировались в национальной культуре, вере, традициях. Вместе с византийским обрядом христианства на территории Беларуси распространяется и римский обряд. Поэтому важнейшим атрибутом толерантности для белорусов как раз и являлась веротерпимость.

Почти три десятилетия наша республика является независимым государством. Но постсоветская действительность оказалась во многом непредсказуемой. И реальность позволяет говорить о формировании «нового пограничья». Достаточно зримо проявляются нередко диаметрально противоположные векторы – от стремления переосмыслить историческое прошлое и обосновать противоборство народов до стремления абсолютизировать общую историю и сохранить традиции.

И сегодня в республике достаточно мирно не просто сосуществуют, но и нередко сотрудничают 25 религиозных конфессий.

Литература

1. Шемякин, Я.Г. Цивилизации «пограничного» типа: формирование концепции // Я.Г. Шемякин Социокультурное пограничье как феномен мировых и российских трансформаций: Междисциплинарное исследование / отв. ред. И.В. Следзевский, А.Н. Мосейко. – М., 2008. – С. 43–56.

УДК 2

РЕЛИГИОЗНАЯ КОММУНИКАЦИЯ И ИНТЕРАКЦИЯ В ВИРТУАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ: «РЕЛИГИЯ ОНЛАЙН» И «ОНЛАЙН-РЕЛИГИЯ»

Круподеря Елена Анатольевна,

Институт философии НАН Беларуси (г. Минск, Беларусь)

Рассматриваются форматы присутствия религии в интернет-пространстве (информационно-миссионерский, коммуникационный, культовый) как бэкграунд для проявлений религии онлайн и онлайн-религии.

Фактор информатизации существенно сказывается на социальной организации, коммуникации и интеракции, индуцируя новые формы и связи, том числе и в религиозно-мировоззренческом сегменте общества, что, соответственно, влияет на формирование и изменение религиозной и культурной идентичности.

Во-первых, информационно-коммуникационные технологии и структура глобальной сети, обеспечивающие возможности для евангелизации и катехизации, а также поддержание горизонтальных социальных связей и мобилизацию пользователей вокруг общих ценностей и интересов, благоприятствуют развитию и количественному росту религиозного сегмента. Так, по последним исследованиям, около 80 % религиозных организаций Минска (в силу наибольшей репрезентативности религиозного разнообразия - в столице зарегистрированы сторонники двадцати одной конфессии, которые представлены 153 религиозными организациями) презентированы в Интернете собственными сайтами, многие из них имеют аккаунты в таких социальных сетях, как Фейсбук, ВКонтакте, Твиттер, Инстаграм, YouTube [1, с. 45].

Во-вторых, активное использование электронных технологий изменяет сам формат проведения богослужений и иных культовых действий, культовое пространство и организацию деятельности общин вплоть до их переноса в виртуальность. Цифровизация выводит функциональность религии на новый уровень, переводя удовлетворение религиозных потребностей в киберпространство: включая само отправление культа во всем многообразии способов, так же как выполнение утилитарных функций (от внесения безличных пожертвований и онлайн-коммуникаций с единоверцами до виртуальных паломничеств).

Глобальная сеть и мультимедийные технологии позволяют симулировать религиозные переживания воздействием на визуальное и аудиальное восприятие и фиксировать их в виртуальной локации. Это обеспечивает интеграцию религиозного сообщества – как реального, так и виртуального: посредством информационных технологий создается коммуникативное и пространственно-временное единство, позволяющее членам религиозной группы включаться в

ее жизнедеятельность вне временных и географических рамок. Как отмечает К. Хелланд: «Для тех людей, кто принимает участие в онлайн-религиозной деятельности, нет разделения между их жизнью и переживаниями оффлайн и тем, как они живут и что переживают онлайн, и их религиозная деятельность и мировоззрение охватывают обе среды. Для тех, кто практикует онлайн-религию, Интернет не представляется неким «иным» местом, но воспринимается частью их повседневной жизни, на которую они просто распространяют свои религиозные смыслы и деятельность» [2, p. 12].

В то же время новая коммуникационная система создает и обратную форму религиозной интеракции – локализованную в сетевом пространстве, своего рода виртуальную автономию. В Интернете трансцендируются пространственно-временные ограничения, осуществляется религиозная конверсия и социальная коммуникация, равно как культовая практика и продажа спиритуальных товаров и услуг. Фактически, социальные сети религиозной направленности способны образовывать виртуальные анклав, в которых люди имеют возможность не только удовлетворять свои религиозные и коммуникативные запросы, но и получать необходимые предметы и услуги потребления с наполнением их сакральной легитимацией. Так при помощи информационно-сетевых технологий формируется виртуальная область сакрализованного пространства, способная охватить спектр основных жизненных потребностей человека, минимизируя для него необходимость в аутгрупповых контактах и взаимодействиях.

Таким образом, трансформация религиозного поведения под воздействием информатизации проявляется, во-первых, на уровне коммуникации: как подчеркивал образовавшуюся дивергентность еще М. Кастельс – если традиционные религиозные структуры, как иерархии, коммуницируют по вертикальной модели «один со всеми» (one-to-all), то Интернет обеспечивает горизонтальную коммуникацию, на уровне «все со всеми» (all-to-all); во-вторых, на уровне интеракции: возникают новые формы интериоризации религиозного опыта и религиозных отношений – в виртуальном пространстве. Здесь нужно отметить, что методологическим основанием для многих современных исследований по этой проблематике стала концепция К.Хелланда, предложившего дифференциацию на «религию онлайн» (religion online) и «онлайн-религию» (online religion) [2]. В первом случае речь идет, собственно, об информационных площадках и ресурсах религиозных организаций, существующих в физическом пространстве, – то есть Интернет выступает лишь одной из локаций функционирования религии, практики и структуры которой по большей части существуют за его пределами (например, официальные сайты и электронные средства коммуникации церковью «мировых религий»). Онлайн-религия же представляет собой, по существу, чисто виртуальные религиозные структуры, – то есть происходит перенос религиозных коммуникаций, взаимодействий и переживаний в интернет-сферу, можно сказать, религиозная жизнедеятельность буквально осуществляется в киберпространстве; более того, возникают специфические, новационные формы религиозного опыта и веры, связанные с виртуальностью.

Например, одним из современных неорелигиозных феноменов в этой сфере является киберрелигия – в понимании как генерации непосредственно виртуальной религиозной среды: «Манифест кибер-веры» – идея Кибер-Бога, «хай-

тек-пандемониум» – сетевое мифотворчество, кибершаманизм, цифровая магия и вера в интернет-приметы, сакрализация самой Всемирной паутины и процесса обмена знаниями в ней – «копимизм» (хотя параллельно возникают и обратные реакции на такую киберрелигиозность – иронического, пародийного характера, например, текст «Сетеизм»).

Таким образом, в условиях отсутствия существенных ограничений на обмен информацией образуются религиозные интернет-сообщества, представляющие собой социально-коммуникационные структуры, члены которых имеют возможность непосредственного взаимодействия в виртуальной среде как друг с другом, так и с виртуальным религиозным центром. В рамках сетевых структур формируются собственные субкультуры и виртуальные поколения, универсальные для членов таких интуитивных групп вне зависимости от локализации и социальной идентификации. Базирующаяся на информационном поле культура индуцирует новые и уникальные феномены, и этот процесс коррелирует с трансформациями в религиозной сфере, обуславливая эклектичность, фрагментарность, релятивизм мировоззрения. В таких условиях актуализируется проблема рефлексии при осуществлении мировоззренческого самоопределения и религиозного выбора, и соответственно – повышения уровня гуманитарной образованности и религиозно-информированности, особенно в среде молодежи.

Литература

1. Безнюк Д.К., Цыбульская Н.В. Религиозные практики онлайн: опыт Беларуси / Д.К. Безнюк, Н.В. Цыбульская // Logos et Praxis. – 2019. – Vol. 18. No. 2. – С. 39–47.
2. Helland, C. Online Religion as Lived Religion Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet / C.Helland // Online - Heidelberg Journal of Religion on the Internet. – 2005. – Vol. 1.1. Special issue on theory and methodology. – Pp. 1-16(pdf).

УДК 811.161.1'373.21(043)

ОРФОГРАФИЧЕСКОЕ ОФОРМЛЕНИЕ ЭККЛЕЗИОНИМОВ БЕЛАРУСИ

Лукина Ольга Анатольевна,

Могилевский институт Министерства внутренних дел Республики Беларусь
(г. Могилев, Беларусь)

В статье показаны разные виды орфографического оформления экклезионимов Беларуси; выявлены причины данного явления; представлена авторская интерпретация написания наименований культовых объектов.

Названия культовых сооружений Беларуси – экклезионимы – представляют собой сложную систему наименований религиозных объектов разных религиозных течений, конфессий. Отсутствие лингвистического словаря экклезионимов приводит к вариативности как структуры данных онимов, так и их орфографического оформления.

Цель статьи – показать различные виды написания экклезионимов Беларуси и дать наше представление об их орфографическом оформлении.

На территории Республики Беларусь официально зарегистрированы православные, старообрядческие, католические, греко-католические, протестантские, иудейские и мусульманские религиозные объекты. При их номинации использо-

вались правила и особенности не только русского языка. Например, названия католических костелов во многом представляют собой перевод с польского на русский с сохранением специфики языка-источника. Названия православных церквей более вариативны.

Итак, возьмем для примера православный храм, названный во имя святого Николая (г. Верхнедвинск Витебской области). Вот такие варианты наименований мы находим в разных источниках: *церковь Святого Николая Чудотворца* – *Церковь Святого Николая Чудотворца* – *храм Святого Николая Чудотворца* – *Свято-Никольский храм* – *церковь святого Николая Чудотворца*. В рамках заявленной темы нас интересует написание прописной и строчной букв в экклезионимах. Являясь многокомпонентным образованием, название культового сооружения содержит в своем составе как имена собственные, так и нарицательную лексику. Имена собственные (в нашем случае *Николай Чудотворец*) не представляют сложностей в их написании и во всех найденных нами вариантах пишутся с прописной буквы.

Разнится написание географических апеллятивов *храм* и *церковь*. В зависимости от источника информации, в котором представлен экклезионим, эти слова пишутся как с прописной, так и со строчной буквы. Прописная буква встречается в большинстве своем в религиозной периодической печати.

Разделяя точку зрения А.М. Мезенко о включении экклезионимов в урбанонимное / виконимное пространство [1, с. 15–16], мы предлагаем придерживаться правил написания, предложенных для других видов урбанонимов: номенклатурный термин (географический апеллятив) пишем со строчной буквы, проприальную часть – с прописной. Следовательно, *храм (церковь) во имя Святого Николая Чудотворца, костел Святой Варвары*.

Если название представлено более сложным комплексом и содержит в своем составе иконим или геортоним, то мы предлагаем проприальную часть писать в соответствии с правилами орфографического оформления наименования иконы или праздника: *часовня в честь Тихвинской иконы Божией Матери* (г. Гродно), *храм в честь Благовещения Пресвятой Богородицы* (г. Витебск).

Наименования протестантских религиозных сооружений нами изучены в рамках трех течений: это баптизм, христиане веры евангельской и христиане полного евангелия. Проприальная часть данных экклезионимов пишется в кавычках с прописной буквы: *церковь евангельских христиан-баптистов «Благодать»* (г. Брест), *церковь христиан веры евангельской «Источник жизни»* (г. Сморгонь Гродненской области).

Синагоги и мечети на территории Беларуси как таковых названий не имеют и представляют собой следующую модель: географический апеллятив *синагога*, *мечеть* + предложно-падежная форма имени существительного, указывающая на населенный пункт, где находится религиозный объект (*Синагога в Ружанах*, *Мечеть в Слониме*). В этом случае апеллятив становится именем собственным, так как выполняет его функцию – выделение из ряда подобных (синагога – это не просто молитвенный дом, а иудейский молитвенный дом и т.п.).

В настоящее время известны два противоположных принципа написания топонимов. Согласно первому, представленному у А.В. Суперанской, «в топонимии с прописной буквы пишутся все знаменательные слова, кроме номенклатур-

ных терминов» [2, с. 38]. Согласно второму, «в неоднословных географических собственных именах с прописной буквы пишется первое слово и все слова, являющиеся именами собственными до вхождения в состав данного географического собственного имени» [3, с. 23].

Таким образом, в наименованиях культовых сооружений Беларуси отмечается варьирование употребления прописной и строчной буквы. Это связано и с различиями во мнениях ученых в орфографическом оформлении многословных топонимов, и со спецификой обозначаемого экклезионимами объекта – отнесенностью его к религиозной сфере жизни. Со временем все вариативные наименования будут нормализованы, т.е. будет выбран и кодифицирован в качестве официального один из вариантов написания.

Литература

1. Лукина, О.А. Экклезионимное пространство Беларуси : монография / О.А. Лукина. – Витебск : ВГУ имени П.М. Машерова, 2014. – 110 с.
2. Суперанская, А.В. Прописная и строчная буква в собственных именах разных категорий / А.В. Суперанская // Орфография собственных имен. – М. : Наука, 1965. – С. 25–43.
3. Ильин, Д.Ю. Употребление прописной буквы в топонимии (проблема совершенствования орфографической нормы): автореф. дис. ... канд. филол. наук / Д.Ю. Ильин. – Волгоград, 1997. – 25 с.

УДК 726.5

ПОЛОЦКАЯ ШКОЛА ЗОДЧЕСТВА XII ВЕКА И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА ДРЕВНЕРУССКУЮ ЦЕРКОВНУЮ АРХИТЕКТУРУ

Мандрик Светлана Владимировна,

Белорусский государственный аграрный технический университет;

Горанский Андрей Олегович,

Минское духовное училище (г. Минск, Беларусь)

В данной статье сделана попытка выявить самобытные черты, присущие полоцкой школе зодчества XII в. и проследить ее влияние в различных регионах Восточной Европы (Смоленске, Поднепровье, Новгороде, Пскове, Московском великом княжестве)

Одним из истоков храмового зодчества Беларуси является полоцкая школа зодчества. К сожалению, памятников этой школы доступных обозрению осталось чрезвычайно мало, да и те, что сохранились, находятся не в первоначальном состоянии. У истоков храмостроительства на территории Беларуси стоит величественный Софийский собор в Полоцке, построенный в 50-е гг. XI в. Анализ композиции собора убедительно показывает, что он является выразителем тенденций, характерных в будущем для полоцкого зодчества. Такой тенденцией является строгая центричность его плана и симметричность фасадов, что в сочетании с куполами придавало храму устремленность вверх. В 30-е гг. XII в. был построен Большой собор Бельчицкого Борисоглебского монастыря в Полоцке. Предполагают, что тут работала киевская артель, которая до этого участвовала в строительстве церкви Спаса на Берестове в Киеве. Но полоцкий собор отличается строго центрической планировкой. В дальнейшем эта тенденция приводит в

середине XII в. к образованию нового башнеобразного типа храма, который был необычен для киевской архитектуры.

В XII в. в Полоцке появляются и распространяются новые самобытные черты. Сначала изменяется плановая структура храмов и подкупольное пространство смещается на одно членение к западу (упомянутый собор Бельчицкого монастыря). Затем храмы начинают строить лишь с одной алтарной апсидой и окружают их с трех сторон галереями с расширениями на углах (храм-усыпальница в Евфросиньевском монастыре и церкви на Нижнем замке в Полоцке и на Рву или на современной улице Горького) [1, с. 175].

Оригинальные черты нового стиля впервые вполне проявились в Спасском соборе Евфросиньевского монастыря, а также, вероятно, в Борисоглебской церкви Бельчицкого монастыря в Полоцке. Выразителем этого стиля является зодчий Иоанн, который, как это известно из жития прп. Евфросинии Полоцкой, был строителем Спасского собора. На этом основании можно предположить, что он мог соорудить сходные по стилю храмы в Бельчицком Борисоглебском монастыре. Иоанн впервые употребил новый прием динамизации архитектурных масс и поставил барабан купола на особый постамент, украшенный снаружи тройными арками, центральная из которых представляет собой трехлопастной «кокошник», а боковые – четверть окружности. Такая арка органически объединила фасад в вертикальную композицию [2, с. 57].

Таким образом, в Полоцке в середине XII в. возник новый архитектурный стиль сформировавшийся на основе принципиальной переработки византийско-киевских архитектурных традиций. Через полстолетия этот архитектурный стиль стал усваиваться во всей Древней Руси. В 1193–1194 гг. полоцкая артель строила в Смоленске церковь Архангела Михаила по образу храма на детинце в Полоцке. Деятельность этой артели привела к расцвету местной смоленской школы зодчества. В 1207 г. черты полоцкого стиля обнаруживаются в Новгороде в связи со строительством там церкви Параскевы Пятницы. Видимо, облик этого храма церкви настолько поразил новгородцев, что на несколько последующих столетий трехлопастной мотив сделался особенностью новгородских храмов (церкви Успения на Волотовом поле 1352 г., Феодора Стратилата 1361 г., Спаса Преображения на Торговой стороне 1374 г., Петра и Павла в Кожевниках 1406г, Дванадесяти апостолов на Софийской стороне 1455 г.). И. М. Хозеров прослеживает это влияние еще раньше в церкви Благовещения на Мячине близ Новгорода (1179 г. сохранившейся с оборванными верхами пилястр, которые первоначально имели трехлопастное завершение) и продлевает его до XVI в., когда Новгородские зодчие переходят от трехлопастных фронтонов к трехчастному расчленению фасадов с помощью центральной арки и примыкающих к ней по сторонам дуг, как в церкви мученика Прокопия на Ярославовом Дворище (1529 г.) Прототипом для этого храма послужила церковь Николы на Липне (1292 г.), стены которой имели трехлопастное завершение [3, с. 8].

Полоцкая школа повлияла также на храмовое строительство во Пскове (Троицкий собор 1367 г., церкви Николы со Усохи и Сергия с Залужья). Во Владимиро-Суздальской Руси полоцкое влияние проявилось в Георгиевском соборе Юрьева-Польского (1324 г.). Полоцкие традиции повлияли на формирование особой школы зодчества в Поднепровье (Пятницкая церковь в Чернигове на-

чало XIII в.) В XV в. черты полоцкой школы обнаруживаются в московском храмовом строительстве (Спасо-Преображенский собор Андронникова монастыря в Москве 1427 г. Троицкий собор Троице-Сергиевой Лавры 1423 г.). Кроме того, исследователи считают, что применение этих традиций привело к созданию Вознесенской церкви в селе Коломенском под Москвой (1582 г.) [4, 37].

Таким образом, мы имеем богатую традицию строительства храмов в Полоцкой земле, прерванную вероятно, в начале XIII в., по-видимому, из-за общего ослабления Полоцкого княжества.

Большинство из этих храмов до нас не дошло. Многие из них были обнаружены и открыты только в XX в. по счастливой случайности или в результате планомерных раскопок.

Но даже из того, что сохранилось и исследовано можно сделать вывод о том, что полоцкое зодчество явилось наследником византийских традиций, пришедших на Русь после ее крещения, но не стало их повторением, а явилось творческой переработкой этих традиций. Полоцкая школа зодчества является самобытной по отношению к другим древнерусским школам. Но эти школы не были изолированными друг от друга, между ними происходил постоянный обмен творческими находками и решениями, приводивший к возникновению новых направлений в храмостроительстве.

Литература

1. Комеч, А. И. Древнерусское зодчество конца X – начала XII в. / А. И. Комеч. – М.: Наука, 1987. – 317, [3] с.
2. Якімовіч, Ю. А. Полацкая школа дойлідства і яе гістарычны лёс / Ю. А. Якімовіч // Тэзісы навуковай канферэнцыі, прысвечанай 1000-годдзю Полацкай епархіі і Праваслаўнай Царквы на Беларусі. – Мн., 1992. – С. 57–58.
3. Хозеров, И. М. К исследованию конструкции Спасского храма в Полоцке / И. М. Хозеров. – Смоленск, 1928. – 21 с.
4. Романов, К. Псков, Новгород и Москва в их культурно-художественных отношениях / К. Романов // Известия Российской Академии истории материальной культуры. – 1925. – Т. 4. – С. 36–40.

УДК 2-1(476)

РЕЛИГИОЗНОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ: ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ

Одиноченко Виктор Александрович

Гомельский государственный университет имени Ф. Скорины
(г. Гомель, Беларусь)

Актуальность понимания, что такое религиозность, обусловлена процессами системной трансформации, происходящими в современной Беларуси. Религиозность является характеристикой сознания и поведения приверженцев той или иной религии, в то же время она не имеет чисто субъективный характер и обусловлена положениями вероучения. Мы исходим из того, что трактовка религиозности должна учитывать ее понимание самими верующими.

Понимание, что такое религиозность имеет в настоящее время практический характер. Это обусловлено происходящим в современном мире, процессом

десекуляризации, частью которой является возрождение религиозной жизни в республиках бывшего Советского Союза.

В современной Беларуси проведено несколько социологических исследований религиозности. В них были сделаны сходные выводы о том, что религиозность большинства населения Беларуси имеет преимущественно декларативный характер. В качестве примера сошлемся на исследование Информационно-аналитического центра при Администрации Президента Республики Беларусь 2016 года, согласно которому «анализ полученных данных свидетельствует о преобладании номинального религиозного сознания у большинства респондентов, отнесших себя к какой-либо религии» [1, с. 105].

Следует учитывать, что сделанные выводы обусловлены установками, использованными в исследованиях. Исходили из предварительного понимания того, что такое религиозность и какой она должна быть.

При этом: «остаётся неясным, что именно означает для современных белорусов – постсоветских, «постатеистических», переживших «религиозный бум», но по-прежнему принадлежащих секулярной культуре, – быть религиозным и причислять себя к той или иной конфессии?» [2, с. 4].

В ситуации происходящей в современной Беларуси системной трансформации актуальным является осмысление таких понятий как «свобода совести», «свободомыслие», «атеизм», «религия», «религиозность» и т. д. Речь не идет о придании им нового смысла, но о понимании их сложного характера.

Мы исходим из того, что само понятие «религиозность» вводится в рамках определенной исследовательской программы. Посредством его осуществляется характеристика сознания и поведения приверженцев той или иной религии.

Также сама трактовка религиозности может быть ориентирована на ее понимание в той или иной конфессии. Если учитывать, что «в качестве основных признаков религиозности в социологии традиционно выделяются три: наличие веры в Бога, конфессиональная самоидентификация и ритуальное (культовое) поведение» [3, с. 16], то сразу же можно сказать, что, во-первых, данное понимание относится только к монотеистическим религиям и, во-вторых, при применении трех названных критериев наибольшую степень религиозности будут демонстрировать приверженцы протестантских направлений (при исследовании религиозности в Беларуси это и произошло). Между тем сами протестанты рассматривают религиозность как чисто внешнее поведение и противопоставляют ей веру.

Религия – многомерный феномен. Она включает в себя веру, сознание, культ, мораль и организацию. Мы можем рассматривать религию с точки зрения каждого из этих компонентов, и тогда формируется ее различное понимание. Это же относится и к пониманию религиозности. Она может изучаться различными дисциплинами. У нас этим занимается в основном социология. Этим объясняется и ее понимание религиозности. Она рассматривается как характеристика поведения приверженцев, которая может быть изучена при помощи анкетирования.

На понимание причин «религиозного бума» в постсоветских странах, принадлежащих к восточнославянской культуре, оказал влияние образ маятника, предложенный К. Каарияйненом и Д. Фурманом: «Эволюцию отношения к религии, к православной вере, в России в течение Нового времени можно предста-

вить в виде своего рода движения маятника» [4, с. 7]. С ослаблением атеистических гонений маятник качнулся в сторону религии.

Если применить данный образ к развитию религиозной ситуации в Беларуси, следовало бы ожидать, что с течением времени произойдет движение маятника в другую сторону. Но пока статистические данные это не подтверждают. Количество религиозных организаций в Беларуси постоянно увеличивается. Также не наблюдается тенденций движения «от религии».

При изучении религиозности мы считаем продуктивным различия объяснения и понимания, учитывая при этом их диалектическую взаимосвязь. Объяснение направлено на выявление причин и предполагает ответ на вопрос «почему?». Понимание же – это ответ на вопрос «что?» и означает характеристику явления в его сущности.

Мы рассматриваем религию как один из видов человеческой деятельности, наряду с наукой, искусством, моралью и т. д. Специфика религиозной деятельности заключается в том, что она направлена на взаимодействие со сверхъестественным (при этом мы отвлекаемся от онтологического статуса последнего). Также следует учитывать условность разделения на естественное и сверхъестественное. Оно может быть осуществлено только в тех религиях, где существует отличие между «этим» и «тем» миром.

На понимание религии в нашей культуре по-прежнему определяющее значение оказывают концептуальные схемы, разработанные в рамках марксизма. Религия в нем рассматривается как превращенная форма сознания, дающая искаженную картину мира. Ее основной функцией считается иллюзорно-компенсаторная. Соответственно, и религиозность трактуется как способ преодоления травматического опыта: смерти, старости, болезней, несправедливости и т. д. Но тогда должна быть обратная корреляция между уровнем социальной защищенности в обществе и религиозностью. Однако этого не наблюдается. Значительная часть благополучных стран демонстрирует более высокий, по сравнению с Беларусью, уровень религиозности.

При изучении религиозности мы считаем плодотворным использование подхода к пониманию чужих культур американского антрополога К. Гирца: «Описание должно быть выполнено с точки зрения тех интерпретаций, в которые люди облекают свой опыт, ибо полагается, что именно этот опыт оно должно изобразить» [5, с. 22]. Религиозность первоначально должна быть понята в ее трактовке самими приверженцами той или иной религии. И лишь на этой основе ей следует давать научную интерпретацию.

Литература

1. Республика Беларусь в зеркале социологии : сб. материалов социол. исслед. за 2016 г. / А. В. Папуша [и др.] ; Информ.-аналит. центр при Администрации Президента Респ. Беларусь ; под общ. ред. А. П. Дербина. – Минск : Беларус. Дом печати. – 2017. – 209 с.
2. Карасёва, С. Г. Типология религиозности в современной Беларуси / С. Г. Карасёва. – Минск : БГУ, 2018. – 219 с.
3. Новикова, Л. Г. Религиозность в Беларуси на рубеже веков: тенденции и особенности проявления: социологический аспект / Л. Г. Новикова. – Минск : БТН-информ, 2001. – 132 с.
4. Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / год ред. Киммо Каарияйнена, Дмитрия Фурмана. – М. ; СПб. : Летний сад, 2007. – 416 с.
5. Гирц, К. Интерпретация культур / К. Гирц. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 560 с.

СООТНОШЕНИЕ МИФОЛОГИИ «ПРОРЫВА» И ИСКУССТВЕННОЙ МИФОЛОГИИ В СОЗНАНИИ СОВРЕМЕННОГО ИНДИВИДА И ОБЩЕСТВА

Петев Николай Иванович,

Владимирский государственный университет имени А. Г. и Н. Г. Столетовых
(г. Владимир, Россия).

Мифология «прорыва» и искусственная мифология – это две актуализированные современностью формы традиционного мифа, находящиеся в диалектическом противостоянии. Они обладают различным содержанием и имеют различное соотношение с традиционным мифом.

Понятие мифа и его содержание в мышлении современного индивида проходит определённые метаморфозы и трансформации, часто совершенно не связанные со сферой не только религиозного как институционального феномена¹, но и в первую очередь как феномена сакрального (нуминозного). Традиционный миф секуляризован современным обществом и мышлением индивида и вытеснен из сферы человеческой действительности. Он стал частью поп-культуры: фильмы, комиксы, видеоигры и т.д. С одной стороны такая тенденция имеет свои плюсы в том, что глубокое наследие различных религиозных и культурных традиций освещается и популяризируется, с другой – эти явления становятся причиной искажения мифологии и их последующей редукцией (в частности, упрощение для массового «потребления»²). Обыденное сознание современного индивида, а также СМИ превратили слово миф в синоним лжи, выдумки, суеверия и т.д. [2, с. 13–14]. Поп-культура трансформирует мифологемы различных народов в красивые экранные или книжные сказки, умиляющие и развлекающие людей, не вызывая никаких глубоких нуминозных переживаний. Традиционный миф страдает и от науки, так как она своими интерпретациями и широкими объяснениями закрыла путь к пониманию мифологии (хотя именно она и должна восстановить эту дорогу) [13, с. 11–12]. И лишь с недавних пор некоторые учёные возвращаются к пониманию мифа как сакрального феномена [11, с. 11]. Процесс

¹ Мифология является частью той или иной религии как определённого института, отражающей содержание вероучения, а также систему ценностей исповедующих её. Церемониал, регламентированный правилами обряда, культовыми действиями является по сути лишь добавлением к ним. Однако существует опасность, что церемониал по причине излишней пышности и блеска, способен затмить смысл самого обряда, исказить его или привести к формализации [4, с. 260]. Для современного мышления многие ритуальные действия и обстановка рассматриваются лишь как игра или театральное представление, не имеющие серьёзности и сакрального характера. Подобная позиция доминирует и в отношении мифа, он рассматривается лишь как элемент архаичной культуры, не имеющий наследия в будущем. Это некий рудимент сознания, от которого человек избавился в процессе развития цивилизации и эволюции мышления. Подобное отношение к мифу не только его дискредитирует, искажая внутреннее содержание, но и приводит к кризису религиозного сознания индивида в целом, в частности к возникновению специфического состояния «вакуума».

² Фромм Э. отмечал, что современный индивид (пассивный и отчуждённый от себя), отличающийся особой отстранённостью и безразличием, имеет тенденцию превращать всё в продукт «потребления» (вещь, товар и т.д.) [10, с. 99–100]. Этот процесс не сопровождается удовольствием или пользой, это потребление ради потребления. В рамках актуализации мифа как элемента массовой культуры он становится продуктом, который перерабатывают для его «съедобности», что ведёт к потере его внутреннего содержания и характерных черт, в частности нуминозного характера.

этого возвращения очень медленный, и пока он набирает обороты, место традиционного мифа занимает миф искусственный.

Искусственно создаваемые мифологии можно разделить на мифологию «прорыва» и собственно искусственную мифологию. Первая, несмотря на то, что создаётся искусственно, в том смысле, что возникает не в сфере религиозного, а в совершенно иной области, но её истоком, тем не менее, является чувство нуминозного (сакрального) в человеке. Мифология «прорыва» – это современная форма традиционного мифа, но актуализированная в современных формах в соответствии с ментальностью и различными установками индивида. По причине специфического нуминозного герметизма религиозное как сакральное подавляется. Однако оно находит выход через иные сферы, не связанные с религиозной областью, как правило, смежные с ней. То есть это сферы, обладающие аналогичными характеристиками и долго находившиеся в диалоге, в том числе в аспекте взаимопроникновения. Таковой является сфера искусства¹, по причине иррационального и индивидуального аспекта творчества и сакрального. Они схожи, но не тождественны.

Мифология «прорыва» не тождественна искусственной мифологии. Последняя синтетически и синкретически создаётся в рамках современного социума, заменяя традиционный миф, заимствуя его функции и инструменты влияния для корректирования и воспитания индивида с определёнными целями. Внутреннее содержание данной формы мифологии является механическим. Она имеет технический и рецептурный характер. Цель большинства искусственных мифологием современного мира – не дать знания, а создать некую систему или машину, которой будут подчиняться другие индивидуумы. Миф перестаёт быть «живым» и индивидуальным, он становится мёртвым и массовым², так чтобы им могли пользоваться все, подобно вещам и товарам, имеющим общее распространение. Кроме того, механический аспект искусственной мифологии предполагает коммерческий (буржуазный) подход, как к самому индивиду, так и к свойствам, которые в нём формируют целенаправленно, предполагающий приоритет количества над качеством [1, с. 150], приоритет массовости [8, с. 114] без учёта аспекта качества.

Искусственная мифология адаптирована под деятельность в своих обыденных формах, где эмпирика является главным методом объяснения и одновременно эталоном истинности. Несмотря на то, что и традиционный миф связан с практической стороной экзистенции индивида (он является примером подражания для приспособления [2, с. 15; 11, с. 12]), тем не менее, сводить его лишь к эмпирическому аспекту значит отвергать как рудименты остальные его особенности. Это девальвация мифа как явления сакрального. Искусственная

¹ Религия с древних времён обращалась к искусству для своей актуализации и массового распространения, хотя отношение к ней не всегда однозначно, а иногда негативно [3, с. 23-24]. Фромм Э. от мечал, что религия и искусство были способами ухода от обыденности, но сами стали её формами [10, с. 102]. Иными словами, и то и другое служило инструментом реализации нуминозного в различных его проявлениях. Хотя несомненно, что кризис как религии, так и искусства могли превратить их в объекты с пустым содержанием, однако как феномен веры, так и творчества (в том числе мифотворчества, даже неосознанного) они остаются живыми и стремятся найти способы реализации.

² Люди в большинстве своём желают найти некое высшее начало (которое будет вести их), кто же не найдёт его сам, получит его из чужих рук и станет массой [8, с. 122-123]. Аналогично этому через искусственную мифологию в сфере социума, межличностных отношений и т.д. формируются мифы, контролирующие и определяющие вектор поведения и мышления индивида.

мифология избыточно символична, что отражается в таких негативных факторах как скрадывание (замалчивание) содержания [7, с. 139] и возможности перехода качественного (нематериального) в количественное (материальное) [1, с. 152]. Тавтология искусственной мифологии одновременно отменяет рациональный анализ её содержания и наделяет её некой особой привлекающей «чистотой» [1, с. 162–163], что делает её инструментом манипулирования, но не формирования идентичности. Ещё одна специфика искусственной мифологии заключается в том, что она принимается как таковая и не требует каких-либо доказательств (ни эмпирических, ни рациональных).¹ Хотя иногда, дабы искусственный миф был более наглядным и легче проникал в сознание индивида, может быть использовано суждение по аналогии² или приведён пример.³ Но, то и другое, в подобной ситуации носит лишь спекулятивный прагматический характер, и может быть вообще не связано с содержанием интегрированной мифологии. Искусственная мифология может быть внедрена и латентно присутствовать в сознании индивида до момента своей активации.

Стоит указать на то, что современный миф (точнее то, чем он будет) определяется состоянием индивида и тем, что его окружает. Традиционный миф, хотя и переживается массово [11, с. 28], тем не менее, как феномен сакрального имеет индивидуальный опыт [9, с. 174]. Если мифология «прорыва» соответствует этому требованию, то искусственная мифология – нет (она абсолютно массовая). Традиционный миф девальвируется и теряет свой религиозный аспект.⁴ Искусственная мифология, будучи массовой, зависит от многих социальных аспектов в процессе активации, интенсивности, динамики развития, глубине проникновения и т.д. Иногда, если таковой является главная цель, искусственная мифология может быть суррогатом традиционного мифа, основной задачей которой является заполнить «вакуум» сферы религиозного, хотя сама она не имеет ничего общего с ним.

Литература

1. Барт Р. Мифологии. – М.: Академический проект, 2014. – 351 с.
2. Бирлайн, Дж. Ф. Параллельная мифология. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1997. – 336 с.
3. Вебер, М. Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – 704 с.
4. Генов Р. Кризис современного мира. – М.: Эксмо, 2008. – 784 с.
5. Кант И. Критика чистого разума. – М.: Эксмо, 2014. – 736 с.
6. Ницше Ф. Падение кумиров: Избранное. – СПб.: Лениздат, 2014. – 224 с.
7. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. – М.: Э, 2018. – 320 с.
8. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. – М.: АСТ, 2018 – 256 с.
9. Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. – 272 с.
10. Фромм Э. Отделение от себя // Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса». – М.: Алгоритм, 2009. – С. 97–104.
11. Элиаде М. Аспекты мифа. – М.: Академический проект, 2010. – 251 с.
12. Юм Д. Диалоги о Естественной Религии. – М.: Профит Стайл, 2007. – 192 с.
13. Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. – М.: Port-Royal, 1997. – 384 с.

¹ Подобную тенденцию можно описать идеей Ницше Ф. о том, что то, что нужно прежде доказать, не имеет цены [6, с. 22]. То есть, в подобной ситуации требование доказательства – это признак ложности.

² Рассуждение по аналогии может быть слабым и сопряжённым с заблуждением [12, с. 32].

³ Иногда примеры могут наносить ущерб правильности и точности способности суждения и снижают напряжение рассудка [5, с. 155].

⁴ Мифология «прорыва» может и не восприниматься как феномен религиозный, например, если её возникновение связано со сферой эстетического. Воспринимаясь как продукт творчества, она непосредственно является результатом нуминозного переживания.

**ЖАНРОВЫЕ ТРАДИЦИИ БИБЛЕЙСКОЙ ПРИТЧИ
В ПРИТЧЕВОМ ПОВЕСТВОВАНИИ В РОМАНЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО
«БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ»**

Понуждаев Артем Дмитриевич,
Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

В статье рассматриваются особенности притчeveго повествования в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». Анализируются жанровые традиции ветхозаветных и новозаветных притч и их жанровые модификации в повествовательной структуре произведения. Доказывается, что жанровые модификации библейских притч в романе «Братья Карамазовы» обусловлены спецификой художественного мышления Ф.М. Достоевского.

Взаимодействие притчи с другими текстами внутри как одного, так и нескольких произведений Достоевского являются предметом пристального внимания исследователей творчества писателя и теоретиков литературы. С одной стороны, «диалог» между текстами открывает новые смыслы как произведений писателя, так и всего его творчества; с другой стороны, притчeveе повествование произведений Ф.М. Достоевского создает основу для постановки и решения важнейших теоретических проблем, связанных с литературной интерпретацией «чужого текста», жанровых текстопорождающих значений. В этой связи нельзя не отметить труды В. Н. Габдуллиной, Е. Г. Новиковой, В. Н. Захарова, посвященных библейским мотивам в творчестве Ф.М. Достоевского.

Однако жанрово-типологические особенности библейской притчи в повествовательной структуре произведения писателя нуждаются в уточнении и требуют конкретизации. Наиболее отчетливо роль библейской притчи просматривается в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы».

В литературно-энциклопедическом словаре можно найти определение С.С. Аверинцева: «Притча – это дидактико-аллегорический жанр литературы, в основных своих чертах близкий басне» [1, с. 307]. Мораль притчи делается понятной слушателю благодаря ее яркой житейской образности, поскольку главная мысль в ней предельна заострена. Особую важность играет деталь (символ), на которой акцентируется внимание. Действующие лица в притче описаны весьма сжато, характеристика персонажей детально не разработана, а сюжет ограничен и краток. У притчи всегда строгая и простая композиция, она лаконична, речь рассказывающего точна и не содержит излишеств, по этой причине ее можно считать афористичной.

В художественной структуре романа Достоевский использует различные типы притчeveго повествования, которые, однако, ни разу не называет притчей. Писатель определяет их жанровую принадлежность по-разному, в соответствии с характером и логикой персонажа. Так, рассказ Грушеньки про луковку называется «легендой», а истории Ивана Карамазова – «картинками», «анекдотами».

Легенда о луковке является сюжетной притчей. Сюжетная притча есть законченный художественный текст, заключающий определенную сентенцию, генетический ее жанр близок к новозаветной притчи Иисуса Христа. Такой тип

притчи может быть самостоятельным произведением: ее можно изъять из романа, но она все равно будет обладать художественной цельностью.

Притча о луковке, с одной стороны, стремится к ясности и простоте, с другой – требует анализа, без которого смысл притчи оказывается недоступным. У Достоевского притча органично вписывается в текст и служит для более глубокого понимания содержания. Главным мотивом «легенды» о луковке становится спасение человеческой души, которая находится на краю гибели. Достоевский осознанно объединяет идею всеобщей вины и взаимного спасения при помощи внедрения сюжетной притчи о луковке, без которой связать определенных героев в одной сюжетной сцене было бы сложнее.

К другому типу притчевого повествования относятся две «картинки» Ивана Карамазова: о травле мальчика собаками, об издевательствах родителей над маленькой девочкой. Рассказчик (Иван) ссылается на «достоверный» источник, повествуя своему брату о «картинках»: «...и главное, только что прочел в одном из сборников наших древностей, в «Архиве», в «Старине», что ли, надо справиться, забыл даже, где и прочел» – говорит перед рассказом Иван [2, с. 164]. Это усиливает правдоподобность рассказа. Читатель должен убедиться в реальности приведенного Иваном «фактика», что, однако, не отменяет ее иносказательности. Сюжет, основанный на «реальном» факте, служит Ивану подтверждением его идеи о «слезинке ребенка». Такое иносказание весьма удобно для Ивана, который таким способом может проиллюстрировать свои доводы в пользу существования (несуществования) Бога, допускающего такие страдания.

Особое место в романе занимает притча о философе, представленной во сне Ивана Карамазова. Это единственный тип притчи в романе, где рассказ прерывается комментариями «рассказывающего» (Черта) и «слушающего» (Ивана), что свидетельствует о явном отступлении от классического жанра, а самой притче придает пародийный характер. Под осмеяние попадают не только «юные» мысли самого Ивана, но и изречения старца Зосимы.

Если сравнивать эту притчу с другими притчевыми иносказаниями Ивана, то складывается впечатление незавершенности, возможно, из-за того, что, как было в других «анекдотах» Ивана, все сводилось к вопросу, к морально-нравственному вопросу-выбору, который был определяющим в мыслительных исканиях Ивана. В притче о философе таковой отсутствует. Хотя Иван и называет эту притчу «анекдотом», в других «анекдотах» и «картинках» он ссылается на определенный источник (журналы «Старина», «Архив»). Здесь притча выполняет другие функции, чем «картинки». В ней как бы отсутствует лицо слушающее, точнее Иван и есть рассказывающий и воспринимающий информацию. Эти отличительные черты и позволяют обособить данную притчу как сюжетную притчу, в отличие от других изречений Ивана Карамазова.

К притчевому повествованию можно отнести сон Мити Карамазова, в котором ему снится мать с плачущим ребенком, главным образом-символом становится «дитё» [2, с. 335]. В притче-символе основную смысловую нагрузку несет знак (символ), обозначающий иносказательную идею. Пользуясь символом, Достоевский лишь намекает на какие-то мысли, заставляет нас угадывать. Опорными в структуре притчи-символе о плачущем дите являются также мотивы дороги, тройки и скачки на лошадях. Эти мотивы используются и в других эпизодах,

которые предшествуют сну и подготавливают читателя: бешеная скачка Мити в Мокрое и сон Грушеньки перед самым его арестом. Сон был навеян звуками колокольчика подъезжающей комиссии и словами Дмитрия о возможном для него исходе (отправке в Сибирь).

В притче-символе нам дана лишь «картина» с небольшим диалогом. Ужас горя дополнительно подчеркивается в притче некрасивой природой, погорелой деревней и холодом, что служит фоном, картиной для больше сочувствия к плачущему ребенку. Образ плачущего ребенка соотносится со страданиями детей в рассказах Ивана Карамазова в главе «Бунт». Так, из практически идентичных ситуаций два брата (Иван и Дмитрий) приходят к разным выводам по поводу существования страданий вообще. Притча-символ становится одним из центров романа, взаимодействуя с другими текстами, притчами и притчевыми иносказаниями в произведении. Притчу-символ можно посчитать продолжением притчевых иносказаний Ивана, поскольку они затрагивают те же темы: страдания невинных, наличие зла в мире.

Итак, Ф. М. Достоевский использует различные типы притчeveго повествования в романе «Братья Карамазовы». Благодаря использованию элементов этого жанра, можно утверждать, что автор обладает специфическим мышлением, позволяющим исследователям соотнесенности роман и его части с одним из важнейших жанров литературы – притчей. Это позволяет Достоевскому создать дополнительную характеристику персонажей и создать подтекст для всего романа.

Литература

1. Аверинцев С. С. Притча // Литературный энциклопедический словарь / под ред. В. М. Коженикова, П. А. Николаева. – М., 1987.
2. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30-ти т. – Л.: Наука, 1976. – Т. 14. Братья Карамазовы. – 511 с.

УДК 2(075.8)

АРХИТЕКТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПРАВОСЛАВНЫХ МОНАСТЫРЕЙ БЕЛАРУСИ (XI – нач. XX в.)

Савчук Татьяна Петровна,

Брестский государственный университет имени А. С. Пушкина
(г. Брест, Беларусь)

В статье рассматривается генезис архитектурного стиля белорусских православных обителей. Показаны особенности и отличительные черты православного культового строительства на территории Беларуси в XI – нач. XX в.

Православные монастыри с момента возникновения на белорусских землях и по сегодняшний день являются неотъемлемой частью жизни общества, составным элементом культурно-исторического наследия Беларуси. Концептуальное оформление монашества состоялось ещё до появления в восточнославянском регионе. Однако в результате распространения среди местного населения оно со временем приобретает национальную окраску.

Монастыри представляли собой влиятельные центры по распространению православной веры, христианской культуры и образования, вели благотворительную деятельность. Особенности их функционирования в большинстве своём определяли политические и социально-экономические тенденции, характерные для того или иного периода истории Беларуси.

Доля монастырских ансамблей православной церкви, которые дошли до нашего времени, в сравнении с монументальными комплексами католических орденов, выглядит совсем незначительной, хотя, по сведениям архиепископа А. Мартоса, на белорусских землях в разное время насчитывалось около 85 православных обителей [1, с. 97–105].

Специфика изучения белорусского монастырского строительства заключается в том, что сохранились описания отдельных памятников, которые позволяют представить обличье монастырских строений в различные периоды их профессиональной принадлежности.

В XI–XIII вв. монументальное культовое строительство на территории Беларуси развивалось в рамках единой восточнославянской традиции. Но в XII в. именно в полоцком церковном строительстве раньше, чем в других архитектурных школах Руси, проявились черты, которые позднее стали характерны для всего восточнославянского зодчества. Исследователь древнерусской архитектуры П.А. Раппопорт объясняет это теми своеобразными условиями, в которых развивалось местное храмостроительство. Полоцк, находившийся в оппозиции Киеву, совершенствовал свою архитектуру с большей свободой, чем, например, Смоленск или Владимир-Волынский. От полоцких зодчих требовалось подальше уйти от киевских образцов, что и послужило мощным импульсом для возвышения полоцкой школы [2, с. 16].

В XIII–XIV вв. белорусская культовая архитектура расширяет контакты со строительством Запада, влияние которого усилилось в XVI в. [4, с. 82].

Характерные особенности православной монастырской архитектуры складываются в XV–XVI вв., что связано с понятием белорусского Возрождения. Этот период обозначен процессами архитектурного синтеза восточных и западных традиций храмостроительства в условиях доминирующей роли православной церкви. Определяющее влияние имела военно-замковая архитектура западно-белорусских земель, оборонительного типа храмы, которые сочетали стилевые черты готики и ренессанса.

В XVI в. в полную силу начали проявляться явные отличия между, с одной стороны, белорусским и украинским монастырским строительством, с другой, – русским церковным строительством, что было реакцией на общие изменения церковной жизни. В 1458 г. константинопольским патриархом были утверждены два митрополита: «один на Москве и другой в Киеве». С этого времени и до подчинения в 1684 г. киевского митрополита московскому патриарху православная церковь Беларуси самым тесным образом была связана с Киевом, а не с Москвой. Военное противостояние с Россией и направленность Великого княжества Литовского вместе с Коронай Польской на Запад содействовали введению в церковную культуру элементов западных традиций.

Окидывая взором историю строительства обитателей XVII в., можно заметить определённое сходство монастырских церквей Левобережной Украины и Беларуси. Оно сводилось к двум системам: крестовому базиликальному двухбашенному и купольному храму в монументальном строительстве и крестовому центричному пятиголовому храму в деревянной архитектуре.

Главной особенностью православного монастыря являлась многослойная концентрическая композиция. Она выстраивалась по иерархии строений, определённых функциональным назначением, высотными характеристиками и архитектурной значимостью монастырских строений.

Композиция ансамбля распространялась от центра к периферии, по несчитанной численности радиальных направлений. Самым главным строением обители был собор, который размещался в центре комплекса. Более отдалённым кольцом построений шли жилые, служебные и хозяйственные корпуса, которые вместе с оградой формировали контуры границ ансамбля.

Второй основополагающей единицей, которая выделяла православный монастырь, можно назвать многохрамье. Причём возведение в рамках одного монастырского комплекса группы церквей, нельзя объяснить одним аргументом на необходимую вмещаемость храмов, численность священников, насельников монастыря, паломников, прихожан.

Многохрамье ансамбля белорусского монастыря представляется свидетельством верности символическим нормам общей восточнославянской традиции. Православный церковный канон даёт широкое поле для свободной интерпретации восточнохристианского образа «Небесного града Иерусалима», который не может идентифицироваться с одним храмом, потому что «это – центр храмов, своего рода город, который образует церкви». Таким образом, монастырь – это своеобразный «город храмов» [3, с. 215–228].

Общий вид панорамы монастыря – пятиголовое завершение собора в обрамлении малых храмов – под любым ракурсом, с различных точек города или пригорода воспринимался неизменным. Ансамблем задавался образ постоянной строгой тихой задумчивости, молитвенной сконцентрированности. Православному монастырю в большей степени присущи статичность и внутренняя напряжённость образа. Обоюдная зависимость между образно-символическим содержанием архитектуры монастырского ансамбля и сферой духовных и интеллектуальных поисков становится явной.

Таким образом, архитектурное обличие монастыря, подобно городу, формировалось непрерывно во времени и не может быть фиксировано каким-нибудь конечным этапом процесса построения. Обязательной оставалась только преемственность общих принципов пространственно-планировочной организации восточнославянского монастырского ансамбля.

Литература

1. Мартос, А. Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни / А. Мартос. – Минск: Белорусский экзархат, 2000. – 351 с.
2. Православное зодчество Беларуси. – Минск: Четыре четверти, 1995. – 101 с.
3. Слюнькова, І. Праваслаўныя манастыры Беларусі / І. Слюнькова // Польшыя. – 1995. – № 8. – С. 215–229.
4. Якімовіч, А.Ю. Драўлянае дойлідства Беларускага Палесся: XVII–XIX стст. / А.Ю. Якімовіч. – Мінск : Навука і тэхніка, 1978. – 152 с.

ОСОБЕННОСТИ ОТРАЖЕНИЯ МИФОЛОГЕМЫ «МОКОШЬ» ПО ДАННЫМ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Суровегина Екатерина Сергеевна, Коробова Юлия Сергеевна,
Нижегородский государственный педагогический университет имени К. Минина
(г. Нижний Новгород, Россия)

Статья посвящена рассмотрению основных точек зрения на этимологию слова «мокошь». Основываясь на отечественной историографии составляется анализ концепций на происхождение слова «мокошь». Выбор рассматриваемого мифологического персонажа связан с тем, что, Мокошь единственное женское божество в пантеоне Владимира.

Мокошь (Макошь) – одно из самых неоднозначных божеств древнеславянской мифологии, культ которого своими корнями уходит в праславянскую эпоху. Мокошь единственный женский образ в древнерусском пантеоне Владимира Святославовича, чей идол стоял на вершине Киевского холма рядом со статуями Перуна, Хорса, Дажьбога, Стрибога и Семаргла. Ее часто называют богиней плодородия, богиней судьбы, покровительницей женских занятий.

Мнения историков на происхождение слова «Мокошь» («Макошь»), а также само возникновение божества и его функции разнятся. Рассмотрим несколько точек зрения по данному вопросу.

Слово «Мокошь» происходит от слова «мокнуть», а Мокошь – богиня плодородия. С. Соловьёв в своём сочинении «Очерк нравов, обычаев, и религии славян ...» указывает, что славянская мифология построена на отождествлении богов со стихиями. Автор задается вопросом: «Обоготворялась ли вода в образе Мокоша?». Также С. Соловьёв отмечает, что Мокошь пользовалась уважением у древних славян [7, с. 27]. Связь Мокоши с водой наталкивает на её покровительство плодородию, так как в древние времена жизнь людей зависела от количества урожая, таким образом, вполне вероятно, что Мокошь была одним из наиболее почитаемых божеств.

В сочинении Г. Глинки «Религия древних славян» упоминается «бог скотов – МогошЪ» [1, с. 83]. В различных вариациях употребления слова «МокошЪ» звучит как «МакошЪ», «МокослЪ», но всё это истолковывается одним словом – «Могушь». Обращая внимание на трактовку слова, можно заметить, что божество в данной интерпретации отнюдь не женского пола. По Нестору функции «Могоша» схожи с функциями Велеса (Волоса) [8], однако есть различия между ними. Дело в том, что Велес, по мнению Глинки, бог мелкого рогатого скота, поэтому он и изображается соответственно: «с мохнатой козлиной бородою, с бараными рогами, в шубе бараньей на вывороте; в руках палка или пастуший посох» [1, с. 83]. А «МогошЪ» покровительствовал крупному рогатому скоту [1, с. 83–84].

О связи Мокоши со скотоводством свидетельствует и тот факт, что в народных поверьях при стрижке овец клочок шерсти клали в жертву Мокоше, а если овцы начинали линять в неурочное время, считалось, что это Мокоша «стрижет овец» [2, с. 114–116].

Имя Мокоши происходит от индоевропейского «mokos», что означает «прядение», а Мокошь – покровительница женских дел, в особенности прядения и

ткачества. Данную теорию выдвинули В. Иванов и В. Топоров. По мнению авторов, Мокошь типологически схожа с греческими мойрами, скандинавскими норнами и славянскими рожаницами, прядущими нити жизни [5, с. 192]. Связь Мокоши с прядением и ткачеством, можно проследить в народных обрядах. В северорусской этнографии она часто изображалась в виде женщины с длинными руками, прядущая в избе по ночам, поэтому запрещалось оставлять кудель, а то «Мокоша опрядет» [3, с. 23].

Святым днём Мокоши считалась пятница, так как во многих традициях пятница связана с женщиной. Следуя украинским поверьям нельзя было пряхть и ткать в этот день недели [4, с. 3]. Тезис о том, что Мокошь покровительствует ткачеству, также описывается и в художественной литературе. В произведении русского писателя рубежа XIX–XX вв. Алексея Ремизова «К морю-Океану» указано: «На прибойном сыром берегу вещая Мокуша, охраняя молниенный огонь, щелкала всю ночь веретенком, прядла горящую нить из священных огней» [4, с. 10].

В свою очередь В. Иванов и В. Топоров не отрицают тот факт, что «Мокошь» может переводиться как «мокнуть». Связь с «прядением» и «мокнуть» можно проследить в обряде «мокрида», который заключался в кидании в колодец пряжи или кудели. Правда данный обряд относится к рудименту Мокоши в православии – Параскеве-Пятнице. Образы пряжи и колодца могут натолкнуть на их связь с обрядами и мифологическими образами жизни и смерти, рождения и гибели [5, с. 198].

По версии принадлежащей Б.А. Рыбакову, Мокошь – древнее земледельческое божество, «мать урожая», богиня жизненных благ и изобилия. Производное «ма» обозначает «мать», что является отсылкой к славянскому божееству – Матери-Земли. В своих работах Рыбаков называет данное божество «Макошь-Дива», что означает «богиня» и утверждает, что она изображается чаще всего в компании вил-русалок и с рогом изобилия в руке. Также он отмечает, что этимология слова связана и со словом «кошь» – корзина, возок для снопов; «кошница», или «кошуля» – плетеные из прутьев емкости, которые служили для хранения зерна. «Кошара» же плетённый закут для овец, что еще раз подтверждает выдвинутый ранее тезис о связи рассматриваемого божества со скотоводством [6, с. 455–457].

Таким образом, исходя из приведённых выше данных, можно сделать следующие выводы, во-первых, среди мнений исследователей преобладает тенденция связывать этимологию слова «Мокошь» с водой, плодородием и скотоводством. Во-вторых, рассматриваемому божеству приписывают покровительство ткачеству, судьбе, женским занятиям, что присуще мойрам, норнам и рожаницам, а исходит это от перевода слова «мокошь» как «прядение».

Литература

1. Глинка Г.А. Древняя религия славян. – Митава: тип. И. Ф. Штефенгагена и сына, 1804. – 150 с.
2. Гудимова С.А., Левкиевская Е. Мифы русского народа. – Вестник культурологии, 2005. – 119 с.
3. Зайцев П.Л. Статико-циклическая модель в познании истории: основания и следствия. – Омск: Омский научный вестник, 2000. – С. 23–25
4. Комков А.А. Духовные проявления в культуре дохристианской Руси. – Липецк: Аналитика культурологии, 2010. – С. 2–10

5. Осиновская И. Поэтика сказки: пряжи и башмачники // Вестник культурологии, 2015. – 215 с.
6. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1981. – 608 с.
7. Соловьёв С.М. Очерк нравов, обычаев и религии славян, преимущественно восточных, во времена языческие. – М.: Книга по Требованию, 2012. – 50 с.
8. Суروهвина Е.С. К Проблеме функционала бога Велеса // Социосфера. – 2016. – № 1. – С. 20–23.

УДК 378.016'243

NONVERBAL COMMUNICATION IN FOREIGN LANGUAGE TEACHING

Tadeush Tatyana Nikolaevna,
Mogilev State University named after A. Kuleshov

The relevance of nonverbal communication in foreign language teaching is enormous. Mastering the verbal system of a foreign language does not guarantee effective communication because mastering the nonverbal systems of that foreign language is also essential. These verbal and nonverbal systems are connected, and the use of one without the other might cause a disequilibrium.

Nonverbal communication is the transmission of messages or signals through a nonverbal platform such as eye contact, facial expressions, gestures, posture, and the distance between individuals. This form of communication is characterized by multiple channels and scholars argue that nonverbal communication can convey more meaning than verbal communication. Some scholars state that most people trust forms of nonverbal communication over verbal communication. Nonverbal communication accounts for 60–70 percent of human communication.

Nonverbal communication includes the use of visual cues such as body language (kinesics), distance (proxemics) and physical environment appearance, of voice (paralanguage) and of touch (haptics). It can also include the use of time (chronemics) and eye contact and the actions of looking while talking and listening, frequency of glances, patterns of fixation, pupil dilation, and blink rate (oculesics).

Just as speech contains nonverbal elements known as paralanguage, including voice quality, rate, pitch, loudness, and speaking style, as well as prosodic features such as rhythm, intonation, and stress, so written texts have nonverbal elements such as handwriting style, spatial arrangement of words, or the physical layout of a page. However, much of the study of nonverbal communication has focused on interaction between individuals, where it can be classified into three principal areas: environmental conditions where communication takes place, physical characteristics of the communicators, and behaviors of communicators during interaction.

Culture plays an important role in nonverbal communication, and it is one aspect that helps to influence how learning activities are organized. In many Indigenous American Communities, for example, there is often an emphasis on nonverbal communication, which acts as a valued means by which children learn. In this sense, learning is not dependent on verbal communication; rather, it is nonverbal communication which serves as a primary means of not only organizing interpersonal interactions, but also conveying cultural values, and children learn how to participate in this system from a young age.

Non-verbal communication is different from person to person and especially from one culture to another. Cultural background defines non-verbal communication as many forms of non-verbal communications like signs and signals are learned behavior. As there are differences in meanings of non-verbal communication, miscommunication can occur when inter-cultural people communicate. People can offend others without meaning due to their cultural differences in non-verbal communication. Facial expressions are mostly similar in most cultures as many of them like smile and cry are innate. According to researches, six expressions are universal; they are happiness, sadness, disgust, fear, anger and surprise. But it might also be different like the extent to which people show these feelings, in some cultures people express openly and in some people do not.

Western cultures mostly consider eye contact to be a good gesture. It shows attentiveness, confidence and honesty. Other cultures such as Asian, Middle Eastern, Hispanic and Native American do not take it as a good expression..It is vital to know what eye contact communicates before you visit a new culture and so that you can better connect with people in a foreign country.

A touch is another example of nonverbal communication which is normal between the same sex and forbidden between the opposite sex in Arab culture unless if the members are male relatives. Every culture is different in their nonverbal expression of emotion. Feelings of friendship exist universally in the world, however their expression differ. It is okay in some nations for men to hug and for women to hold hands; in other countries, these shows of warmth and liking are disheartened or forbidden.

Non-verbal gestures and greetings vary across countries, cultures, and religions. Bowing, kissing, saluting, touching fingers, tapping shoulders, clasping hands together, shaking fists, and pounding the chest are all gestures used to greet people, both formally and informally, in various countries around the world. Muslims also have strict cultural rules about touching.

Teachers can help the students to avoid such misunderstandings knowing and using the cues of nonverbal communication, students can increase their comprehension and expression and be more successful in communication process. There are a variety of ways to teach nonverbal communication.

One alternative is through readings. Several books and articles about nonverbal behavior are available.

A second possibility is found in interviews. Students might interview people from different cultures about acceptable behaviors in different situations. After students have surveyed many people about these issues, they can share their findings with the rest of the class.

Observations can also offer a very powerful tool for teaching nonverbal communication. Students can observe people, videos, pictures and television. Then they might compare these people's behavior in relation to the situation, culture, sex of participants, etc. It is very important for students to observe without judging; they need to understand that these behaviors are just different, not better or worse. Roleplay is another possible activity to teach nonverbal communication. This is important because students can experience what a person feels in inappropriate situation.

These are just some of the alternatives to incorporate nonverbal communication into the foreign language class. There are many other possibilities to explore for teachers who like to be creative.

List of references

1. Pennycook, S. Actions speak louder than words: Paralanguage, communication, and education / S. Pennycook. – Michigan : Tesol Quarterly, 1985. – 259 p.
2. Non-verbal Communication in Different Cultures: Final Report [Electronic resource] / ed/ Rohail Nisar, 2019/ – Mode of access: https://www.academia.edu/31759812/Nonverbal_Communication_in_Different_Cultures_Final_Report. – Date of access: 14.02.2020.

УДК 329.7:28]:[316.4+316.7](476)

ДЗЕЙНАСЦЬ МУСУЛЬМАНСКИХ АБ'ЯДНАННЯЎ ЯК ІНСТРУМЕНТ ІНТЭГРАЦЫІ НОСЬБІТАЎ ІСЛАМСКАЙ КУЛЬТУРНАЙ ТРАДЫЦЫІ Ў БЕЛАРУСІ

Татарэвіч Марына Аляксандраўна,

Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт культуры і мастацтваў (г. Мінск, Беларусь)

У дадзеным артыкуле дзейнасць мусульманскіх аб'яднанняў Рэспублікі Беларусь разглядаецца як адзін з дамінатных фактараў іх культурнай інтэграцыі.

Сучасны свет характарызуецца тэндэнцыямі да павелічэння этнічных кантактаў, размывання культурных межаў. Палітычная ўстойлівасць і функцыянальнасць дэмакратычнай дзяржавы будуюцца на аб'яднанні людзей розных рэлігій і культур, на фарміраванні грамадзянскай ідэнтычнасці. Рэспубліка Беларусь з'яўляецца шматнацыянальнай дзяржавай. Гісторыя ўзаемаадносін паміж народамі, якія насяляюць беларускія землі, мае шматгадовы вопыт сумеснага пражывання, што прывяло да ўзаемапрацікнення культурных традыцый. У сувязі з гэтым вялікае значэнне набывае сістэмнае вывучэнне культурнай інтэграцыі мусульман у сацыякультурную прастору Беларусі. Айчынная гуманітарыстыка ўнесла значны ўклад у вывучэнне працэсаў фарміравання нацыянальных культурных каштоўнасцяў і ідэалаў, сцвярджаецца ўнікальнасць сумарнага культурнага здабытку шматнацыянальнай дзяржавы.

Па выніках перапісу насельніцтва 2009 года іслам у краіне, магчыма, выносяць каля 30 000 чалавек (татары (7316), азербайджанцы (5567), туркмены (2685), узбекі (1 593), казахі (1355), башкіры (607), таджыкі (871), туркі (469), афганцы (429), чачэнцы (265), аварцы (149), абхазы (98), кіргызы (95), даргінцы (88) і інш.) [1]. Многія мусульмане ўваходзяць у склад абшчын і актыўна ўдзелічаюць у іх сацыякультурнай дзейнасці. Па дадзеных прадстаўленым на сайце Упаўнаважанага па справах рэлігій і нацыянальнасцяў на 1 студзеня 2019 года ў Рэспубліцы Беларусь афіцыйна зарэгістраваныя мусульманскія абшчыны ў наступных рэгіёнах: Брэсцкая вобласць – 2, Віцебская вобласць – 4, Гомельская вобласць – 1, Гродзенская вобласць – 7, Магілёўская вобласць – 1, Мінская вобласць – 6, г. Мінск – 3 [3]. Усяго на тэрыторыі Рэспублікі Беларусь налічваецца 24 абшчыны, якія вызнаюць іслам.

У нашым даследаванні абшчыны разглядаюцца як інструмент адаптацыі і інтэграцыі носьбітаў ісламскай культурнай традыцыі. Амаль усе абшчыны ўваходзяць у склад Рэспубліканскіх рэлігійных аб'яднанняў. Дзякуючы дзейнасці гэтых структур у мусульман абуджаецца самасвядомасць, якая выяўляецца ў

імкненні адрадзіць сваю культуру. Непасрэднымі арганізатарамі і праваднікамі гэтых складаных працэсаў становяцца нацыянальна-культурныя цэнтры, аб'яднанні, якія ствараюцца дзяспарамі мусульманскіх этнасаў а таксама асобамі, зацікаўленымі ў рэалізацыі названых вышэй мэтаў. Даследаванне ролі мусульманскіх абшчын у рэгіянальных міжнацыянальных адносінах заканамерна і неабходна, так як яны ўсё ў большай меры становяцца паўнапраўнымі ўдзельнікамі ўсяго комплексу палітычных, эканамічных і сацыякультурных адносін і адкрыта заяўляюць пра свае інтарэсы.

Даследаванне фіксуе ўзмацнелы працэс структуравання і самаарганізацыі абшчын у рэлігійных аб'яднанні для адстойвання сваіх інтарэсаў. Аб'яднання выстрайваюцца ў сістэмы з трывалымі гарызантальнымі і вертыкальнымі сувязямі. Структураванне мусульман можна ўмоўна прадставіць наступным чынам: этнічная група – абшчына – рэлігійнае аб'яднанне. Іншымі словамі, усведамленне этнічнай групай сваіх інтарэсаў перакладае яе на ўзровень абшчыны як этнакультурнай цэласнасці, а ўжо пэўная арганізацыйная сталасць апошняй спрыяе стварэнню рэлігійных аб'яднанняў рознага тыпу.

Рэлігійныя аб'яднанні спрыяюць задавальненню спецыфічных інтарэсаў і запытаў кожнага мусульманіна і яго нацыянальнай групы, сцвярджаюць у міжнацыянальных зносінах узаемнай павагі, устанаўленню і падтрыманню культурных сувязяў з нацыянальна-дзяржаўнымі ўтварэннямі ў Рэспубліцы Беларусь і роднаснымі нацыянальнымі групамі за мяжой. Натуральна, што задавальненне нацыянальных запытаў грамадзян мусульманскага веравызнання не павінна наносіць шкоды правам і законным інтарэсам тых нацыянальных супольнасцяў, сярод якіх яны пражываюць.

Прааналізаваўшы дзейнасць рэлігійных аб'яднанняў мусульман можна вызначыць асноўныя мэты і напрамкі іх дзейнасці: захаванне і развіццё культуры і рэлігіі мусульман; захаванне рэлігійных традыцый; падтрымка і абарона інтарэсаў прадстаўнікоў мусульманскіх абшчын; развіццё супрацоўніцтва з іншымі рэлігійнымі аб'яднаннямі і нацыянальна-культурнымі аўтаноміямі; захаванне мусульманскіх сямейных каштоўнасцяў; праца з моладдзю па выхаванню талерантнасці.

Дзейнасць мусульманскіх абшчын і рэлігійных аб'яднанняў ажыццяўляецца ў асноўным у наступных формах: этнакультурныя мерапрыемствы, праекты, семінары; публікацыі ў СМІ; стварэнне ўласных сайтаў, груп у сацыяльных сетках; вывучэнне арабскай мовы; сустрэчы з прадстаўнікамі абшчын; рэгулярныя заняткі па вывучэнню асноў іслама; удзел у дзейнасці абшчыны; моладзевыя лагеры для хлопчыкаў і дзяўчат на базе мячэцей Мінска і Іўя [2].

Мусульманскія аб'яднанні змаглі арганізаваць сістэматычную працу па вывучэнні сваёй культуры, а таксама яе прэзентацыі ў рамках маштабных этнакультурных мерапрыемстваў, якія праводзяцца на рэгіянальным, абласным і рэспубліканскім узроўнях. Вынікам шматграннай дзейнасці аб'яднанняў з'яўляецца значны ўклад ва ўмацаванне этнакультурнага адзінства мусульманскіх народаў, далейшае іх культурна-грамадскае развіццё. Дзейнасць аб'яднанняў аказвае вельмі значны ўплыў на асяроддзе мусульман. Часта суайчыннікі з'яўляюцца для мусульман галоўным колам зносінаў, а традыцыйны калектывізм усходніх народаў варта разглядаць як фактар, які дапамагае мусульманам не

растварыцца ў беларускім грамадстве. Неабходна адзначыць і ролю традыцыйнага калектывізму ўсходніх народаў у захаванні мусульманскай ідэнтычнасці ў беларускім грамадстве.

Такім чынам, нацыянальна-культурныя аб'яднанні з'яўляюцца важным сродкам выяўлення і задавальнення этнакультурных запытаў носьбітаў ісламскай культурнай традыцыі, дасягнення міжнацыянальнай стабільнасці, папярэджання канфліктаў у шматнацыянальным грамадстве.

Літаратура

1. Перепись населения 2009 : стат. сборник: в 3 т. / Нац. стат. ком-т Респ. Беларусь; редкол. : В.И. Зиновский (пред.) [и др.]. – Мн. : РУП «Информационно-вычислительный центр Национального статистического комитета Республики Беларусь», 2011. – Т. III: Национальный состав населения Республики Беларусь. – 433 с.
2. Республиканское Религиозное Объединение “Мусульманское Религиозное Объединение в Республике Беларусь” [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.mechet.by/post/детский-лагерь-1>. – Дата доступа: 26.02.2020.
3. Религиозные общины в Республике Беларусь // Уполномоченный по делам религий и национальностей (официальный сайт) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://belarus21.by/Articles/kolichestvo-religioznyh-obshhin-v-respublike-belarus-na-1-yanvarya-2019-g>. – Дата доступа: 26.02.2020.

УДК 233

П. Д. ЮРКЕВИЧ О НРАВСТВЕННОЙ АНАТОМИИ ЧЕЛОВЕКА

Уткевич Ольга Ивановна,

Витебский государственный технологический университет
(г. Витебск, Беларусь)

В работе анализируется понимание нравственной анатомии человека русским религиозным философом П. Д. Юркевичем. Показывается, что главенствующая роль в метафизическом, духовном составе принадлежит сердцу. Именно в сердце соединяются все нравственные состояния человека. Наряду с сердцем огромная роль принадлежит голове, которая является органом мышления. Однако существенное значение мышления, по мнению русского философа, значительно ниже значения движений сердца.

Памфила Даниловича Юркевича (1827–1874) можно отнести к тем выдающимся представителям русской философской мысли, чьи произведения не только не были широко известны современникам, но и впоследствии остались малоизученными. А ведь этот мыслитель стоял у истоков отечественной философской школы. Кроме того, одним из первых познакомил русского читателя с современной ему проблематикой, характерной для западной философии. Важно также подчеркнуть, что в своем творчестве Юркевич занимал непримиримую позицию по отношению к материалистическому направлению в философской мысли. Необходимо понимать, что в этот промежуток времени материализм был в крайней степени популярен в Российской империи, а некоторые его представители называли русского мыслителя «мракобесом». С другой стороны, в работах представителей русской эмигрантской мысли произведения Юркевича оценивались достаточно высоко.

В начале своей работы «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия» П. Д. Юркевич отмечал следующее: «Во всех священных книгах и у всех богодухновенных писателей сердце человеческое рассматривается как средоточие всей телесной и духовной жизни человека, как существеннейший орган и ближайшее седалище всех сил, отправлений, движений, желаний, чувствований и мыслей человека со всеми их направлениями и оттенками» [23, с. 69].

После такого вступления философ перечисляет те функции, которые выполняет сердце в жизни людей. Во-первых, оно является носителем и хранителем всех телесных человеческих сил. Во-вторых, именно сердце представляет собой средоточие духовной и душевной жизни людей. В-третьих, сердце выполняет свою гносеологическую функцию, так как именно в нем сосредоточены все познавательные действия души. В-четвертых, если человеческое слово является выражением мысли, то, следовательно, оно также исходит из самого сердца. А поскольку мышление во многом является разговором души с самой собою, то, следовательно, размышляющий ведет внутренний разговор в сердце. В-пятых, человеческое сердце является средоточием самых различных страстей, волнений и чувств. «Наконец, – подчеркивал Юркевич, – сердце есть средоточие нравственной жизни человека. В сердце соединяются все нравственные состояния человека» [23, с. 71–72].

Наряду с сердцем, огромную роль в человеческой жизни играет другой орган – голова. П. Д. Юркевич отнюдь не отрицал значения этого органа в духовной жизни людей, но одновременно подчеркивал, что это значение ниже по отношению к сердцу, которое является сосредоточением всей духовной жизни человека. Он отмечал следующее: «Голова имеет значение органа, посредствующего между целостным существом души и теми влияниями, какие она испытывает совне или свыше, и что при этом ей приличествует достоинство правительственно в целостной системе душевных действий» [23, с. 75].

Для философа голова в первую очередь является органом мышления. Конечно, существуют и такие антропологические взгляды, согласно которым именно мышление является самым главным атрибутом человеческой личности. Однако П. Д. Юркевич резко выступал против подобного рода концепций. «Мышление, – подчеркивал он, – не исчерпывает всей полноты духовной человеческой жизни, так точно, как совершенство мышления еще не обозначает всех совершенств человеческого духа. Кто утверждает, что «мышление есть весь человек» и надеется изъяснить все многообразие душевных явлений из мышления, тот успеет не больше того физиолога, который стал бы изъяснять явления слуха – звуки, тоны и слова – из явлений зрения, каковы протяжение, фигура, цвет и т. д.» [23, с. 77–78].

На наш взгляд, в данном отношении глубокими и интересными представляются его рассуждения о том, что исследователи, которые утверждают главенство рационального мышления в людях, по существу, лишают человеческую личность полной свободы. Дело в том, что философия рационализма утверждает, что мыслящий человек вынужден действовать несвободно, а только лишь в силу разумной необходимости, вытекающей из каких-то рациональных пред-

посылок. Соответствующим образом, с нравственной точки зрения такую необходимость целесообразно называть «долгом». Таким образом, любовь к людям будет основываться только лишь на холодном расчете [23, с. 77]. В этих рассуждениях, безусловно, сказывается влияние философии И. Канта, с трудами которого Юркевич был хорошо знаком.

Необходимо отметить, что большое значение в концепции метафизической анатомии человека отводилось понятию совести. Само это явление рассматривалось Юркевичем, в первую очередь, в качестве некоего закона, написанного в человеческом сердце. Конечно, подобного рода законы в радикальной степени отличаются от материальных законов бытия. Для русского философа естественно, что действие ни тех, ни других мы не в состоянии нарушать или отменять. И в этом смысле они существуют объективно, то есть независимо от наших желаний. Кроме того, материальным законам мы вынуждены подчиняться. Законам же, написанным в человеческом сердце, люди вольны и не подчиняться, то есть они имеют полную свободу действий по отношению к ним.

П. Д. Юркевич отмечает, что совесть как закон является не только предписывающим повелением человеческой жизни, но также выступает и в качестве некоей метафизической инстанции, с помощью которой формируется критерий подлинного нравственного поступка, осуществленного высшим законодательным предписанием. Данное положение было более подробно раскрыто им в работе «Из науки о человеческом духе». В этом произведении он говорил, что слушающие голос совести начинают использовать тот самый объективный критерий, с помощью которого они оценивают, как свои, так и чужие поступки. Говоря о совести, русский философ не мог не коснуться проблемы мук, терзаний совести. Он отмечал, что совесть никогда непосредственно не «сообщает» человеку об ошибочности совершенных им поступков, о руководстве в своих действиях неправильными рациональными положениями.

Поэтому не каждый человек, поступающий не по совести, сразу же начинают ощущать муки совести от этих действий. По мнению П. Д. Юркевича, эгоистичные натуры вначале будут наслаждаться полученными ими с помощью несправедливых способов практическими результатами. Однако с течением времени такое наслаждение будет постепенно «отравлено» воспоминаниями о тех страданиях, которые они принесли другим людям своими поступками. «Иначе наслаждается собственностью тот, кто приобрел ее честным трудом, – пишет он далее, – и иначе – тот, кто украл ее у другого. Последний не выразил в своем поступке истины, о которой он имеет теоретическое познание, но эта истина или мысли об этой истине тем не менее отзываются в нем чувствованиями, которые теперь противоречат его поведению и рождают или могут родить в нем невольное душенастроение». [24, с. 183-184].

В заключение отметим, что исследование метафизики человека, проведенное П. Д. Юркевичем, послужило основой для дальнейшего изучения антропологии в рамках религиозного направления русской философской школы.

Литература

1. Юркевич, П. Д. Философские произведения / П. Д. Юркевич. – М.: Правда, 1990. – 670 с.

НОРМЫ МОРАЛИ И ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

Цмыг Андрей Сергеевич,

Институт философии Национальной академии наук Беларуси
(г. Минск, Беларусь)

В рассматриваемой нами работе нормы морали вплотную связаны с духовно-нравственными ценностями, которые играют определяющую роль в воспитании и образовании подрастающего поколения. Мы попытаемся ответить на вопрос, какую роль играют духовно-нравственные ценности в современном белорусском обществе, является ли религия определяющим фактором в развитии личности на современном этапе развития социума. Духовно-нравственные ценности старообрядчества являются важной темой не только в современной науке, но и в культуре. В настоящее время эта тема становится всё более актуальной в связи с общим вниманием к истории конфессий в нашем государстве.

Влияние религиозного фактора в среде верующих-старообрядцев находится на ведущем месте. Это влияние выражается: во-первых, в опосредованном влиянии института старообрядческой церкви, религиозной мысли и типа сознания, которые в совокупности своего влияния формируют устойчивую картину мира верующего, основанную на традиционности мышления; во-вторых, религиозный тип сознания верующего формирует установки в практической и повседневной жизни члена общины, его социальной позиции; в-третьих, роль духовного наставника во многом определяет отношение верующих к межконфессиональному диалогу, к социальным институтам и в целом к государству. Особое внимание следует уделить традиции, которая служит сохранению и приумножению духовных и материальных ценностей, которые накапливаются и передаются на протяжении всей истории старообрядческой церкви. Традиция понимается в среде верующих как специфический способ социального наследования, который ориентирован на точное воспроизведение прошлых образцов социальности [1]. Эти образцы нередко воспринимаются членами общины как обязательные, непреложные, естественные законы жизни в обществе.

Обязательной чертой человека, согласно нравственным идеалам старообрядцев-беспоповцев, являлась вера. Отсутствие церковной иерархии породило у них активное и сознательное отношение к вопросам веры, а необходимость обустроить жизнь на истинных, по их мнению, религиозных основах в новых условиях сделала этот интерес живым и практичным. Необходимость отстаивания собственных религиозных убеждений, невзирая на преследования со стороны государства и официальной церкви, способствовали формированию исключительной гибкости менталитета староверов. Тесно соединенные с другими сторонами культуры нравственные ценности стали необходимой основой для жизненных представлений и поведения староверов, вошли в повседневный быт и стали реальными основами устройства всего образа жизни человека.

Этика старообрядчества является разновидностью христианской морали, основанной на общих для всех христиан библейских предписаниях, десяти бо-

жественных заповедях и на евангельских заповедях Нагорной проповеди [2]. В нем, так же, как и в других системах христианской этики, используются общечеловеческие принципы и нормы поведения человека в социуме.

Система ценностей староверов включает уважительное отношение к старшим и к окружающим, трудолюбие, совестливое отношение к труду, понятие чести и долга, твердость в выполнении взятых на себя обязательств. Две черты нравственности: товарищеская взаимопомощь в беде и выполнение взятых на себя обязательств.

Среди нравственных норм особенно ярко проявлялось милосердие в самых разных формах: помощь, взаимопомощь, сочувствие и помощь пострадавшим и нуждающимся, забота о стариках, детях, беспомощных родственниках. Наряду с этим исследователи обращали внимание на их бескорыстие, честность, приветливость.

Важной характеристикой старообрядчества является его энергичная и успешная хозяйственная деятельность. Культурно-исторические, социально-экономические традиции и особенности обеспечили самостоятельное развитие хозяйства и культуры старообрядцев.

Одной из характерных особенностей старообрядцев является их приверженность религиозному ритуалу, доходящая до восприятия всех жизненных процессов как некой совокупности сакральных обрядов. Духовно-нравственная культура с ее символическим языком определяла не только сакральную, но и бытовую и хозяйственную стороны жизни староверов. Поэтому для старовера не было различий между нравственным и физическим трудом, между этической и хозяйственной деятельностью, которые понимались как единое целое [3].

Центральное место в системе духовно-нравственных ценностей старообрядцев занимала религиозная оценка каждодневного труда как наиболее верного и очевидного способа утверждения человека в земной жизни и последующего духовного спасения. Старообрядческая духовность складывалась под очень сильным влиянием трудовой аскезы [2]. Восприятие старообрядцами жизни как постоянного труда привели к формированию у них особой системы ценностей, во многом схожей с протестантской.

Таким образом, отстаивание собственных религиозных убеждений, необходимость выживания, природно-климатические и социальные факторы способствовали формированию особой системы нравственных ценностей староверов, которые помогли им не только выжить, но и добиться высокого уровня жизни. Трудолюбие стало для староверов устойчивой нормой поведения и главной духовно-этической ценностью.

Если говорить про современное состояние духовно-нравственной жизни старообрядческой церкви, то следует отметить характерные черты, присущие обоим направлениям современного старообрядчества. Так, можно отметить перенесение центра тяжести религиозной жизни на формальную богослужебную сторону, на сам процесс богослужений, функция которого в настоящее время несколько изменилась. Будучи в прошлом одной из основных форм религиозной деятельности значительных масс народа, сейчас оно оказалось низведенным до роли объединяющего фактора сравнительно небольших групп верующих в местах традиционного размещения старообрядцев. В более или менее полном

виде культовая деятельность ведется в тех объединениях, где имеются священники, а также в крупных беспоповских общинах с подготовленными наставниками-уставщиками, которые уделяют большое внимание поискам действенных средств воздействия на верующих. При этом система влияния на сознание старообрядцев у поповцев и беспоповцев в основных чертах сходна: и для одних, и для других важно любыми путями оживить ослабевающую потребность верующих к обычаям, к культовой практике. Такая активность в некоторой степени замедляет размывание старообрядчества, а в отдельных случаях ведет к росту верующих в религиозных объединениях.

Литература

1. Митрюшкин, С.А. Понятие «Социальное поведение» в социологической науке / С. А. Митрюшкин // Cyberleninka [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/ponyatie-sotsialnoe-povedenie-v-sotsiologicheskoy-nauke>. – Дата доступа: 26.11.2019.
2. Мукаева, Л. Н. Духовно-нравственные ценности старообрядцев Южного Алтая / Л. Н. Мукаева. – Евразийцы. – № 1. – 2005.
3. Керов, В. В. Конфессионально-этическая мотивация хозяйствования староверов в XVIII–XIX веках / В. В. Керов // Анти-раскол [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.anti-raskol.ru/pages/2508>. – Дата доступа: 25.06.2019.

УДК 801.3=82(045/046):26

ВЕРБАЛИЗАЦИЯ МОРАЛЬНО-ЭТИЧЕСКОГО КОМПОНЕНТА В ДЕТСКОМ ТЕЛЕДИСКУРСЕ

Шевцова Алеся Константиновна,

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

Статья посвящена вербальным способам реализации концептов «счастье» и «несчастье» в англо- и белорусскоязычном медийном дискурсе, как одном из наиболее популярных путей транслирования современных социальных, а также моральных и этических норм.

Во все времена язык был и остается визитной карточкой любого этноса. Пифагор утверждал, что «для познания нравов какого ни есть народа старайся прежде всего изучить его язык» [3]. Современная лингвистика проявляет повышенный интерес к проблемам взаимосвязи языка, сознания и культуры. Особенно актуально исследование ментальных образов и их языковых воплощений в разных языках, поскольку контрастный материал позволяет обратить внимание на общее, специфическое и уникальное в этнокультурах, приближая нас к пониманию ментального образа мира. Изучение концептов в преломлении к языку является одним из самых успешно развивающихся направлений лингвистических исследований.

Согласно теории А. Вежбицкой, концепты этноспецифичны, поэтому они могут быть использованы для сопоставления культур разных народов с целью изучения их своеобразия и общих черт [1, с. 137]. Отдельный интерес представляет изучение концептов на уровне медийного дискурса, адресованного детской аудитории. Посредством средств массовой информации происходит продвижение и адаптация отдельных норм и ценностей в массы «юных умов». Дети при-

выкают воспринимать конкретные эпизоды действительности как позитивные моменты своей жизни, а другие события – в негативном плане. И такое восприятие происходит не только инстинктивно «нравится – не нравится», но и следуя заложенному социумом и СМИ алгоритму [2; 4; 5].

Концептосфера характеризуется взаимооднозначным соответствием и обозначает систему концептов, представляющих информацию, которой владеет человек о действительном или возможном положении вещей в мире (то, что он думает, знает, предполагает, воображает и т.д.). Концептосферы людей, принадлежащих разным культурам, могут отличаться и быть схожими.

Концептуальный анализ есть основной метод исследования концептов. Он позволяет восстановить все знания и представления, которые ими связывает воедино.

Рассмотрим особенности актуализации концептов «счастье» и «несчастье» на материале детских телепередач на английском и белорусском языках («Sesame Street», «Barney & Friends», «Steve and Maggie», «Bear behaving badly», «Дабраранак», «Калыханка»). Путем построения семантических полей и вычленения в них лексико-семантических групп было установлено наполнение обозначенных концептов в каждой из исследуемых лингвокультур. Отдельно нами были подсчитаны классы лексических единиц, несущих семантику «счастье» и «несчастье», по частям речи. В результате проведенного исследования было установлено, что счастье и несчастье для детей разных стран имеет много общих черт, так как для обеих лингвокультур составляющими счастья являются: хорошее здоровье, семья и дружба, праздники, развлечения и прекрасное настроение. Также в детских телепередачах делается акцент на личностные положительные и отрицательные качества человека. Рассмотренные английские передачи скорее делают упор на развлекательную и образовательную функции, а белорусские программы прежде всего выполняют образовательную функцию.

Семантические поля концептов «счастье» и «несчастье» представляют собой иерархическую структуру, которая на первичном уровне сводится к единому ядру, репрезентируемому лексемой «happiness/шчасце» и «unhappiness/няшчасце». С ядерной лексемой взаимодействуют все остальные репрезентанты концепта, описывающие различные ситуации (см. Рисунки 1, 2).

Концепт «счастье», как показал анализ, чаще реализуется в английских детских передачах, нежели в белорусских, концепт «несчастье» – наоборот чаще актуализируется в белорусских передачах для детей. Вероятнее всего это связано с образовательным потенциалом данных телепередач, которые на контрасте формируют морально-этическую составляющую порастающего поколения. С развлекательной ролью англоязычных телепередач связано и то, что в английской лингвокультуре концепт «счастье» репрезентируется большим количеством слов разных частей речи, относящихся к категориям «здоровье», «отношения», «эмоции», «праздники и развлечения» по сравнению с белорусской лингвокультурой.

Таким образом, сопоставление полученных результатов позволило установить, что счастье и несчастье для детей разных лингвокультур имеют больше сходств, нежели различий. Рассмотренные английские передачи делают упор на развлекательную функцию, в то время как белорусские телепрограммы реализовывают в основном образовательную и назидательную функции.

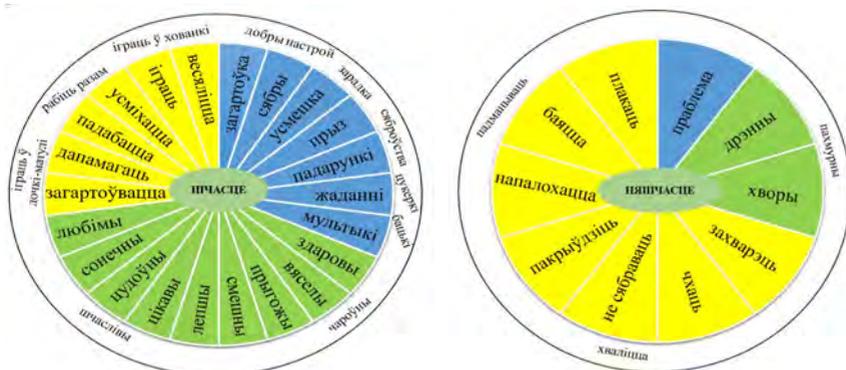


Рис. 1, 2. Семантычная полевая структура канцэптов «счастье» і «несчастье» в беларускай лінгвокультуре

Літаратура

1. Вежбіцкая, А. Лексикография и концептуальный анализ / А. Вежбіцкая. – М. : Анн-Арбор, 1985. – 180 с.
2. Динькевич, А. В. Вербальные средства реализации речевого воздействия (на материале англоязычных интервью) / А. В. Динькевич // Куляшоўскія чытанні : матэрыялы Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі, Магілёў, 19 красавіка 2018 г. / пад рэд. С. Э. Сомова. – Магілёў : МДУ імя А. А. Куляшова, 2018. – С. 220–222.
3. Пифагор Самосский. Афоризмы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://persons-forism.ru/aforizm/15417>. – Дата доступа: 20.03.2020.
4. Шевцова, А. К. Коммуникативно-прагматическая структура детских передач белорусского телевидения / А.К. Шевцова // На перекрестке культур: единство языка, литературы и образования-1 : сборник научных статей 1 Междунар. научно-практич. интернет-конф., Могилев, 3–17 декабря 2018 г. / под ред. А.К. Шевцовой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2019. – С. 126–129.
5. Shevtsova, A. Overview of researches in the field of media discourse addressed to children in the Republic of Belarus / A. Shevtsova // Романовские чтения – 13 : сборник статей Междунар. науч. конф., посвященной 105-летию МГУ имени А.А. Кулешова, Могилев, 25–26 октября 2018 г. / под общ. ред. А.С. Мельниковой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2019. – С. 152–153.

УДК 316.74:2(476)

ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ АКТИВНОСТИ ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ ТРАДИЦИОННЫХ КОНФЕССИЙ БЕЛАРУСИ (НА ПРИМЕРЕ РИТУАЛЬНЫХ ОГРАНИЧЕНИЙ В ПИТАНИИ)

Шкурова Елена Валерьевна,

Институт социологии Национальной академии наук Беларуси
(г. Минск, Беларусь)

В статье представлены результаты изучения внеритуальных форм религиозной активности последователей основных конфессий Беларуси на примере практик ограничений в питании. Данные являются частью исследовательской модели, разработанной на основе многомерного подхода к изучению религиозности в поликонфессиональных средах.

Любые формы социологического изучения религиозного поля актуализируют вопрос о концептуализации религиозности. Интерес к данному явлению проявляется как в западной, так и российской и белорусской социологии. В первую очередь исследования столкнулись с проблемой определения критериев ее изучения. Их обобщение сопоставимо с дихотомией структурно-функционального и эволюционно-динамического подходов, сложившихся в истории социологической мысли.

Первый подход функциональный или формальный (его реализуют Д. Е. Фурман, С. Б. Филатов, Л. М. Воронцова, Р. Н. Лункин) базируется на строго фиксированных критериях определения религиозности: подтверждении культовой позиции субъекта регулярной культовой практикой, т.е. соответствии поведения респондента определенным канонически предписанным формам. Второй – динамический или процессуальный – представлен работами В. Ф. Чесноковой, Ю. Ю. Синелиной. Они ключевым признаком религиозности считают самоидентификацию, которая в первую очередь является результатом выбора и определяется потенциалом его углубления (воцерковленностью), т.е. позволяет рассматривать респондента «на пути к вере». Естественно, что оба подхода имеют определенные преимущества и ограничения в применении.

Комплексное изучение религиозности обеспечивает возможность интеграции различных исследовательских стратегий, при этом одним из значимых ее компонентов являются формы религиозной активности. Такое изучение реализуется в рамках кросс-конфессиональной многомерной модели религиозности [1]. В представленной модели измерение вовлеченности в систему религиозной деятельности, как одно из ключевых для изучения религиозности, включает, помимо показателей индивидуальной и религиозной активности [2], более широкий набор [3]. В данном случае представлены характеристики сводного показателя соблюдения норм религиозного благочестия среди последователей традиционных конфессий в Беларуси (православия, католицизма и ислама). Элементом показателя выступает характер соблюдения ограничений в питании, специфика которых обусловлена тем, что, будучи нормой религиозных предписаний, проявляет себя он в первую очередь в повседневных практиках.

Соблюдение предписанных традицией ограничений в питании – одна из наиболее распространенных форм религиозного благочестия среди опрошенных. На их периодическое совершение (стремление к совершению) указали более 80 % респондентов во всех группах (последователей католицизма – более 90 %). Несмотря на свою простоту, отказ от употребления определенных продуктов питания тоже служит формой религиозной самодисциплины часто оказывается широко доступной практикой и используется за пределами конфессий – сочувствующими, ищущими, интересующимися и т. п. Этим, вероятно, обусловлен тот факт, что характер соблюдения ограничений в питании в конфессиональных группах и основной массы населения преимущественно схож. Наиболее распространенной формой соблюдения ограничений в питании служат их периодические попытки: более 40 % респондентов практикуют ограничения по возможности. Около трети респондентов соблюдают посты близко к предписаниям религии, еще более 10 % (несколько меньше последователей православия) – в полном соответствии с предписаниями. Более 10 % (меньше последователей католицизма) практически не соблюдают (табл.).

Распределение ответов религиозного населения и последователей традиционных конфессий на вопрос «Как строго Вы соблюдаете ограничения в питании, которые предписывает Ваша вера (религия)?» (%)

Как строго Вы соблюдаете ограничения в питании, которые предписывает Ваша вера (религия)?	Религиозное население	Последователи православия	Последователи католицизма	Последователи ислама
Соблюдаю в полном соответствии с предписаниями религии	12,7	7,7	17,1	16,7
Соблюдаю близко к предписаниям религии	28,1	31,8	30,9	25,0
Соблюдаю по возможности	42,0	46,2	43,3	40,8
Практически не соблюдаю	10,8	11,8	7,3	16,7
Не считаю это необходимым	2,0	1,6	0,7	0
Для моей религии это неважно	3,2	0,1	0,1	0
Следую собственным принципам в жизни	0,4	0,2	0,1	0
Затрудняюсь ответить	0,9	0,7	0,3	0,8
<i>Всего</i>	100,0	100,0	100,0	100,0

Количество респондентов, строго соблюдающих данную практику, невелико, и, учитывая ее несложный характер, можно судить, что совершается она чаще из общекультурных соображений: как средство приобщения к традиции или даже как способ поддержания здорового образа жизни. Общая тенденция культурного поведения такова, что в основе его мотивации часто лежит не столько собственно религиозный смысл, сколько стремление к социально одобряемому нормативу. Соответственно, внеритульные формы активности чаще всего связаны не с религиозной мотивацией, а с приобщением к социально и нравственно значимым делам.

Литература

1. Каарияйнен К., Фурман Д. Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности // *Вопр. философии.* – 1997. – № 6. – С. 35–52; Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России / под ред. К. Каарияйнена, Д. Фурмана. – М.; СПб. : Летний сад, 2000.
2. Филатов С. Б. Парадоксы советского благочестия // *Религия и демократия: На пути к свободе совести.* Вып. 2. – М. : Прогресс-Культура, 1993.
3. Воронцова Л. М., Филатов С. Б., Фурман Д. Е. Религия в современном массовом сознании (1995) [Электронный ресурс] // Библиотека Якова Кротова. – Режим доступа: <http://krotov.info/history/20/tarabuk/1995voro.html>. – Дата доступа: 22.12.2011.
4. Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Статистика Российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // *Социол. исслед.* – 2005. – № 6. – С. 35–45.
5. Чеснокова В. Ф. Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. – М. : Академический Проект, 2005.
6. Синелина Ю. Ю. Динамика процесса воцерковления православных // *Социол. исслед.* – 2006. – № 11. – С. 89–97.
7. Карасева С.Г., Шкурова Е.В. Многомерный кроссконфессиональный подход к исследованию религиозности в Беларуси: актуальность и концептуализация / С.Г. Карасева, Е.В. Шкурова // *Социология.* – 2012. – № 3. – С. 123–133.
8. Карасева С.Г., Шкурова Е.В. Особенности индивидуальных и коллективных религиозных действий как характеристики степени религиозной активности // *Журнал Белорусского государственного университета. Социология.* – 2018. – № 2. – С. 67–75.
9. Вовлеченность в религию как жизненная ценность: результаты исследования религиозного населения Беларуси / Карасева, С.Г., Шкурова, Е.В., Шатравский, С.И. // *Журнал Белорусского государственного университета. Социология.* – 2017. – № 2. – С. 103–110.

МИФОТВОРЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС В ПРОЗЕ Д. С. МЕРЕЖКОВСКОГО

Шумская Лилия Михайловна,

Гродненский государственный университет имени Янки Купалы;

Комарова Ирина Константиновна,

Гродненский филиал ЧУО «БИП-Институт правоведения»

(г. Гродно, Беларусь)

В статье рассматриваются особенности символистского мифа в процессе создания Д.С. Мережковским авторской модели мира, включающей мифологиемы «богочеловек» и «богочеловечество».

Традиционно считается, что обретение смысла человеческого существования, выработка соответствующих идеальных представлений о перспективе будущего развития, происходит через прямое утверждение высших идеалов, норм, идей, установлений. Однако обращение к мифам в литературе Серебряного века позволяет использовать многочисленные приемы аналогий, параллелей, игр. Понимание диалектики рационального и иррациональных начал, демонического и сакрального в душе человека, эстетизация зла, восприятие мира как театра обуславливает выбор своеобразных художественных средств. Русские символисты в этих условиях обращаются к мифу, который удерживает и сохраняет положительный опыт в виде устойчивых связей между поколениями и эпохами, фиксирует преобразование человека в направлении к совершенно иной цели жизни, обретение истинного пути как исполнения Божьей воли. Влиянием мифа, способным гармонизировать общественную сферу жизни людей, объясняется поиск вечных, незыблемых основ мироздания, стремление обнаружить непреходящие ценности человеческой жизни. Именно миф заключает в себе способность подчеркнуть идею преемственности, гармонично соединить элементы памяти и фантазии, стать одним из способов обновления культуры. Обращаясь к этой универсальной модели, они выдвигают главный принцип реформирования искусства – «утверждение символического характера любого подлинного искусства (религии)», моделируют действительность по законам мифологического мышления [1, с. 71].

Одним из основоположников индивидуального символистского мифа становится Д.С. Мережковский. В основе художественного мышления писателя лежит индивидуальный миф, а все элементы художественной системы подчинены «высшей» идее, функционально и идейно переосмыслены и иллюстрируют мифологиемы «богочеловек», «богочеловечество». Как в начале века, так и в эмиграции в центре внимания творчества Мережковского – личность, сверхчеловек, которому предстоит общение с Богом для последующего изменения собственной природы в богочеловеческую. Безличность, по мнению писателя, главная негативная черта людей, разделенных на «реальнейших» («сущих») и «не сущих». «Доброе семя – настоящие люди – те, у кого высокое лицо – личность, образ и подобие Божье, а «плевелы» – те, у кого вместо лица только пустая личина и вместо действительного бытия мнимое. Первые могут грешить, падать, погибать, но погибнуть не могут, потому что они есть, а вторые ни спастись, ни погибнуть не могут, потому что их нет» [2, с. 5].

В обосновании концепции мира основной акцент писателем делается на наличии «Ума» и «Демиурга», добра и зла. Одним из путей к богочеловечеству является Вселенская церковь, которая должна осуществиться через объединение всех христианских церквей: православной, католической и протестантской. В мировой истории Мережковский видит последовательную смену Трех Заветов. После первых двух Заветов: «Отца» (язычества и иудаизма) и «Сына» (христианства) наступает «Третье Царство Духа», «Царство Божие на земле», «Третий Завет», «Завет Духа-Матери» грядущего богочеловечества. Именно в Третьем Завете Духа, по мнению писателя, происходит восстановление утраченного единства. «Дух-Матери» в произведениях разных лет имеет разные названия: «Третье Царство» в «Юлиане Отступнике», «Третье Царство Духа» в «Данте», «Третий Рим» в «Царстве Зверя». Свой миф о Духе-Матери Мережковский не просто переносит вовне. Содержание субъективного мифа-представления базируется на уже известных, апробированных образах Отца, Матери, Святого Духа. В сознании читателя на этой основе формируется если не идентичное, то весьма схожее с исходным представление. На практике это означает включение носителей сознания в процесс коммуникации [3, с. 47].

Мережковский обращается к тем историческим персонажам, в судьбе и учении которых наиболее полно воплотились мифологемы его символистского мифа. Одной из главных характеристик персонажа является уподобление архетипу европейской культуры, мифическому герою. Многократно повторяясь, сравнение героя с мифологическим существом становится лейтмотивом романов писателя. Герои уподобляются Янусу, Пану, Прометею (Леонардо да Винчи), Орфею, Пифагору (Максим Эфесский), Антихристу (Петр 1), Аполлону (Петр 1, Николай 1). К мифологеме богини-матери Мережковский впервые обращается в «Леонардо да Винчи». В трактатах «Тайна Трех» и «Тайна Запада» представлены языческие богини-матери, соответствующие умирающим-воскресающим богам: Изиды воскрешает Озириса, Иштар – Таммуза, Кибела – Аттиса, Афродита – Адониса, Анагита – Митру и Деметра – Диониса. Возведение к определенному архетипу, в основном языческому богу или богине, отражает стремление героя стать богочеловеком. Герой, стремящийся стать Богом, центральный, сюжетообразующий для всех произведений Мережковского; высшей его целью становится такое же изменение всего человечества, превращение в богочеловечество, установление Царства Божьего на земле, «Третьего Завета». Не случайно в «Юлиане Отступнике» Максим в первом диалоге благословляет своего ученика на жизнь и величие. Именно здесь впервые появляется тема примирения двух истин: «Соедини, если можешь, правду Титана с правдой Галилеянина» [4, с. 83]. В последнем же разговоре с Юлианом Максим благословляет его на смерть «за неведомого, за Грядущего, за Антихриста» [4, с. 222]. Таким образом, героические мифы в образной форме отражают модель требуемых поступков. Герой того или иного мифа, позитивно воспринимаемый значимыми «другими», сам приобретает статус эталона для подражания.

Единый миф Мережковского определяет и единство сюжета, связанного с главным героем. Ключевая мифологема Мережковского – «богочеловечество» – проявляется в микросюжете, иллюстрирующем попытку героя достичь богоподобия и привести к нему других людей. Так, в трилогии «Христос и Антихрист»

Мережковский демонстрирует величие Петра 1, воспринимаемого как Демиург, Великий Кормчий, работающего так, как будто в нем было «что-то нечеловеческое, над людьми и стихиями властное, сильное, как рок» [5 с. 474]. Вместе с тем, писатель представляет Петра 1 и как царя-Антихриста. Миф об этом реализуется в трагедии сыноубийства, мотиве нарушенного самовластия личности и гонениях на раскольников.

Таким образом, для прозаического творчества Мережковского характерна установка на миф, которая становится способом самоидентификации писателя. Писатель использует мифологический материал, который актуализируется в художественных произведениях посредством осмысления культурных традиций Античности и создания коммуникативных кодов эпохи. Он использует темы, сюжеты, идентичные культуре прошлого, безграничные значения которых объясняются коммуникативными кодами авторской модели мира и выступают в качестве культурных медиаторов, создающих универсальную знаковую систему.

Мережковский не прямо декларирует идеалы, образцы для подражания, а дает объяснения, «почему» программы деятельности таковы. Он добивается убедительности, совмещая горизонты социального и идеального: указывает, какими должны быть люди для сохранения социального целого, и объективирует те или иные нужные качества в повседневных поступках, связанных с культовой обрядностью, предписываемыми межличностными взаимодействиями, этикетными правилами. Мережковский приписывает значимые блага в Царстве Третьего Завета (помощь богов, загробное блаженство, человеческое уважение, правильную судьбу) конкретным программам в качестве результата.

Литература

1. Флоренский, П.А. Философия культа. Опыт православной антропологии / П.А. Флоренский // М.: Мысль, 2004. – 232 с.
2. Мережковский, Д.С. Реформаторы: Лютер, Кальвин, Паскаль. – Томск: Водолей. – 447 с.
3. Тихонова, С. В. Социально-онтологический статус мифа / С.В. Тихонова // Философия и общество. – 2008. – № 3. – С. 45–51.
4. Мережковский, Д.С. Собр. соч.: в 4 т. / Д. С. Мережковский. – М.: Правда, 1990. – Т. 1. – 591 с.
5. Мережковский, Д. С. Собр. соч.: в 4 т. / Д. С. Мережковский. – М.: Правда, 1990. – Т. 2. – 764 с.

УДК 94(476):27

ДА ПЫТАННЯ АБ Выхаваўчай РОЛІ РЭЛІГІ НА БЕЛАРУСКІХ ЗЕМЛЯХ У ПЕРЫЯД СЯРЭДНЯВЕЧЧА

Шчэрбін Марына Міхайлаўна,

Мазырскі дзяржаўны педагагічны ўніверсітэт імя І. П. Шамякіна
(г. Мазыр, Беларусь)

У артыкуле разглядаецца значнасць рэлігіі і яе ўплыў на развіццё выхаваўчых ідэй на беларускіх землях у перыяд Сярэднявечча. Раскрыта важная роля рэлігіяна-этычнай прасторы ў фарміраванні асобы, падтрыманні грамадскай згоды і наладжанні дыялогу ў межах полікультурнай і поліканфесійнай супольнасці.

Духоўна-светапогляднае яднанне народа на беларускіх землях гістарычна забяспечвала рэлігія, якая дэтэрмінавала і агульнасць каштоўнасных арыенціраў, і замацаванасць традыцыйных форм светаўспрымання, і прынцыпы будаўніцтва адносін паміж асобай і соцыўмам. Гэта дае падставы сцвярждаць, што ў перыяд Сярэднявечча існавала пэўная рэлігійна-этычная прастора, якая абапіралася на спалучэнне рэлігійна-філасофскіх ідэй з народна-педагагічнымі традыцыямі. Яна выступала тым выхаваўчым асяроддзем, у межах якога адбывалася не толькі перадача сацыяльнага вопыту, але і фарміраванне чалавека запатрабаванага часам і абставінамі быцця канкрэтнага грамадства.

На думку даследчыкаў, менавіта хрысціянства як адзіная рэлігія нашых продкаў шмат у чым садзейнічала таму, што ўяўленні аб Радзіме “перарастаюць межы сялянскай абшчыны і нават княства, пашыраючыся да зямлі-краіны” [1, с. 179]. З рэлігійным аднадумствам атаясамлівалася патрыятычная ідэя аб’яднання, абароны супраць знешняй пагрозы як першасных умоў існавання народа і краіны. У якасці аднаго з самых цяжкіх выпрабаванняў для чалавека гістарычныя крыніцы, што апелявалі да хрысціянскай этыкі, адзначалі быць “прішэльцамі в земле не своей”, падкрэсліваючы важную ролю Радзімы ў жыцці асобы [4, с. 108].

Прынцыпам хрысціянскага светаразумеання адпавядала асабліва ўвага беларусаў да ўзаемаадносін чалавека з соцыўмам, у аснове якіх павінна быць агульнае дабро. У плюралістычным грамадстве ВКЛ пошук кампрамісу абпіраўся на неабходнасць фарміравання асобы з пэўным наборам альтруістычна-гуманістычных якасцей з ярка выражанай хрысціянскай накіраванасцю. Сярод такіх якасцей служэнне сваёй зямной Айчыне прызнавалася адной з найважнейшых дэбрачыннасцей і важнай маральнай рысай чалавека. Актыўная грамадская дзейнасць, вайсковая служба, абарона дзяржаўных інтарэсаў – прызнаваліся царквой праяўленнямі адданасці грамадству, краіне, Богу. Гераізм і самаахвяраванне суседнічалі з міласэрнасцю, клопатам пра іншых і не ўтрымлівалі нянавісці ці пачуцця перавагі над іншымі людзьмі. Гэта спрыяла фарміраванню міралюбівасці, згоды, чуллівасці, абумовіла прыярытэт дыялогу і супрацоўніцтва як запатрабаваных асобасных якасцей у нашых продкаў. Па гэтай жа прычыне рэлігійна-асветніцкая і дэбрачынная дзейнасць з’яўлялася найлепшым увасабленнем рэалізацыі хрысціянскіх заповедзяў, а жыццё хрысціянна разглядалася як выкананне свайго маральнага абавязку. Такія перакананні садзейнічалі прывучэнню чалавека да справядлівага быцця сярод іншых людзей, выступалі гарантам устойлівых грамадскіх адносін.

Ядром этыка-гуманістычных поглядаў, атрымаўшых падтрымку ў шырокіх грамадскіх колах, з’яўлялася хрысціянская аксіёма: *“Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы с ними ибо в этом закон и пророки”* (Евангелие от Матфея, 7:12) [2, с. 21]. Нават пашырэнне гуманістычных ідэй на беларускіх землях, на думку даследчыкаў, адбывалася ў “спалучэнні з традыцыйнымі праваслаўнымі дамінантамі беларускай культуры” (У.М. Кохан, С.А. Падокшын, А.С. Майхрович) [3, с. 102]. Гэта садзейнічала развіццю гуманістычна арыентаваных нацыянальных пачуццяў, абумовіла запатрабаванасць агульнага дабра і згоды як важных грамадскіх здабыткаў на беларускіх землях. Адсюль глыбокае перакананне адзінства веры, чалавекалюбства і

імкнення быць карысным вызначыла накіраванасць шляхоў удасканалення ча-лавека і грамадства.

Такім чынам, выхаваўчую ролю рэлігію на беларускіх землях у перыяд Ся-рэднявечча цяжка пераацаніць. Менавіта абумоўленае рэлігіяй ментальна-света-погляднае аднадумства выступала ў якасці крыніцы выхаваўчых ідэй, з'яўлялася сродкам сацыялізацыі асобы, разглядалася гарантам упарадкаванасці грамад-скага жыцця.

Літаратура

1. Забияко, А.П. История древнерусской культуры : учеб. пособие для средних художе-ственных учебных заведений и профильных школ / А.П. Забияко. – М. : Интерпракс, 1995. – 304 с.
2. История общественной и философской мысли в Беларуси: эпоха Средневековья: хресто-матия : пособие / авт.-сост. В.В. Старостенко. – Могилев : УО “МГУ им. А.А. Кулешова”, 2009. – 396 с.
3. Конан, В.М. Становление и развитие философской мысли в X–XVII вв. / В.М. Конан, А.С. Майхрович, С.А. Подокшин // Очерки истории науки и культуры Беларуси IX – начала XX в. / П.Т. Петриков [и др.]. – Минск : Навука і тэхніка, 1996. – С. 98–116.
4. Слово о законе и благодати Иллариона, митрополита Киевского // Златоструй: Древняя Русь X–XIII веков / сост., авт. текст, коммент. А.Г. Кузьмина, А.Ю. Карпова. – М., 1990. – С. 106–121.

УДК 37.034:378+316.245-32

РЕЛИГИОЗНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ В МЕХАНИЗМЕ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ СТУДЕНЧЕСТВА

Ясев Владимир Викторович,

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

Рассматриваются элементы религиозной самоидентификации студен-ческой молодежи, которая содержит в себе субъективное переживание ин-дивидом своей принадлежности, причастности к конкретному религиозному сообществу.

Студенческая молодёжь находится в стадии поиска себя в основных сфе-рах общественной жизни (профессиональной, семейной, духовной), её взгляды только формируются, а потому неустойчивы и подвержены различным внешним влияниям. Это обуславливает высокую актуальность социологических монито-рингов, в том числе в части самоопределения студентов в отношении религии [1; 2; 3; 5].

Согласно нашим новейшим исследованиям, 38,6% студенчества считают себя верующими людьми, 27,5% категорически отказались назвать себя приверженцами какой-либо веры, и для 33,9% опрошенных этот вопрос показался за-труднительным. По критерию конфессиональной самоидентификации к право-славным отнесли себя около 35% респондентов, католикам – 5,7%, протестан-там – 1,3%, мусульманам – 3%, иудеям – 0,3%.

Стоит отметить, что религиозная самоидентификация порой осуществляет-ся не по принадлежности к той или иной религии, а на основе соотнесения себя с определенной культурой, национальным образом жизни, сформировавшимся во многом под действием данной религии.

При использовании так называемого «этнического принципа», в качестве приверженцев основных конфессий и религий, действующих на Беларуси, автоматически попадут люди, придерживающиеся атеистических взглядов, безразличные к религии, не причисляющие себя ни к какой из действующих конфессий или религий [4, с. 88].

Например, среди опрошенных студентов 88,6% крещенные, из них 84,2% крещены не по собственной воле, а по воле своих родителей, родственников.

Культурная религиозность проявляется еще и в привычке наших студентов обращаться к Богу, причем в независимости верят они в него или нет. 75% студентов хоть раз в жизни обращались к Богу. Основная причина этого обращения – конечно же, просьба (51,7%), с благодарностью к Богу обратились 13,1% студентов, покаялись 8,4%, исповедовались – 7,7%. Так, 18,8% опрошенных считают, что человек должен исповедовать религию своего народа или религию, принятую в его семье. Однако 84,9% респондентов убеждены, что человек самостоятельно должен прийти к какой-либо вере, что говорит о достаточно ответственном и осознанном подходе к религиозной идентификации.

Основным источником религиозности для четверти опрошенных респондентов явилась религиозная литература. Сегодня религиозная литература включает в себя различные жанры и направления. Однозначно сказать, хорошо это или плохо, нельзя, потому что некоторые современные авторы иногда искажают религиозные сюжеты, догмы и убеждения.

Для 18,6% респондентов источником религиозных убеждений выступает семья, что вполне объяснимо тем, что семья и религия находятся между собой в тесной связи, семья может быть понята как «естественный» носитель религии, как первичное религиозное образование.

По собственному опыту к религии пришли 17,7% студентов. Именно этот показатель говорит о достаточно высокой степени религиозности молодых людей, поэтому ставим его пока что под сомнение и далее эмпирически проверим его справедливость. 17,4% студентов источником своих религиозных убеждений назвали проповедь.

Говоря о конфессиональной составляющей в механизме самоидентификации студенчества, необходимо отметить и нетрадиционную религиозность молодежи в нашем обществе, связанную со стремлением молодых людей верить хоть во что-нибудь, что проявляется в росте парарелигиозности (вера в гадания, порчу, переселения душ) и паранаучных верований (НЛО, астрология, экстрасенсы).

Процент нетрадиционной религиозности современных студентов колеблется от 24,1% до 57,7%. Студенты продемонстрировали достаточно высокий процент веры в Бога (57,7%), в слзл (53%), сверхъестественные силы (52%), астрологию (46%).

Религиозное поведение является одной из составляющих, характеризующих религиозность населения. Религиозное поведение, в его культовой форме, проявляется в культовой деятельности.

Согласно опросам, 28,4% девушек принимают участие в религиозной обрядности, для юношей это показатели немного меньше – 20,7%.

Однако, по своей религиозной убежденности, а значит и по своему личному желанию принимают участие в религиозных обрядах всего 12% девушек и юно-

шей. Процент девушек, истинно заинтересованных участвовать в религиозных практиках, несколько больше – 13,9%. Для большей части молодых людей участие в богослужениях – это проявление так называемой «культурной религиозности», которая предполагает присоединение некоторой части респондентов к определенной религиозной традиции. Только половина студентов, из числа тех, кто назвал себя верующими, читали Библию. 37,8% «неверующих», читавших Библию, отметили, что их больше всего интересовала эта книга своим историческим сюжетом, 28,6% «неверующих» отметили ее художественную ценность.

Таким образом, становление религиозности студентов в подлинном смысле идет довольно сложно, подтверждением чему является не самое серьезное отношение студентов к религиозным обрядам и текстам, формирующим религиозные взгляды на мир и человека в нем, что, в свою очередь, отражается на их религиозном сознании, характеризующемся высокой неопределенностью. Парадоксальность религиозности верующей православной молодежи проявляется на уровне религиозного сознания, в котором уживаются положения различных религиозных систем. Зачастую многие верующие не разделяют основ вероучения той церкви, к которой себя причислили. Парадоксальность культурной деятельности проявляется в нарушениях правил и установок церкви. Верующая студенческая молодежь не знает основных правил и предписаний веры. Для многих молодых верующих характерна нерелигиозная мотивация их культурной деятельности.

Литература

1. Дьяченко, О.В. К вопросу о религиозности студенческой молодежи / О.В. Дьяченко, В.В. Старостенко // Идеология и жизнь: материалы регионального семинара преподавателей гуманитарных дисциплин вузов Могилевской области / науч. ред. Ю.М. Бубнов. – Могилев: Могилевская областная укрупненная типография имени Спиридона Соболя, 2004. – С. 98–111.
2. Старостенко, В.В. Современное состояние процессов самоопределения в отношении религии в студенческой среде Могилевского региона / В.В. Старостенко // Молодежная галактика. – 2014. – № 11. – С. 113–119.
3. Старостенко, В.В. Особенности самоопределения в отношении религии в современной молодежной среде (на примере студенчества Могилевщины) / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2016. – № 1 (47). – С. 70–73.
4. Шпенглер, Освальд. Закат Европы / Освальд Шпенглер; пер. Н. Ф. Гарелина. – Новосибирск: Наука, 1993. – Т. 1: Образ и действительность. – 584 с.
5. Юдин, В.В. Особенности религиозности молодежи восточных регионов Беларуси / В.В. Юдин. – Минск: Изд. центр БГУ, 2009. – 150 с.

РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

УДК930.2-77(476)

ВЫКЛАДЧЫКІ “ЗАКОНУ БОЖАГА” РЫМСКА-КАТАЛІЦКАГА ВЕРАВЫЗНАННЯ Ў НАВУЧАЛЬНЫХ УСТАНОВАХ МІНІСТЭРСТВА НАРОДНАЙ АСВЕТЫ Ў СЯРЭДЗІНЕ XIX ст. (ПА МАТЭРЫЯЛАХ ФАРМУЛЯРНЫХ СПІСАЎ (НГАБ))

Антановіч Зінаіда Васільеўна,
Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

Прыводзіцца агульная характарыстыка асабовага складу выкладчыкаў вучэбнай дысцыпліны “Закон Божы” для навучэнцаў рымска-каталіцкага веравызнання сярэдніх навучальных устаноў міністэрства народнай асветы Расійскай імперыі. Улічваючы значнасць іх уплыву на фарміраванне светапоглядаў новага пакалення, выкладчыкі павінны былі мець спецыяльную адукацыю, досвед парафіяльнай работы і прызвание да педагагічнай дзейнасці. Іх кандыдатуры ўзгадняліся з канфесіянальным кіраўніцтвам, але зацвярджэнне на пасадзе, утрыманне і ўзнагароды за выкладчыцкую дзейнасць рымска-каталіцкае духавенства атрымлівала з казначэйства або сродкаў навучальнай установы.

У сярэдзіне XIX ст. атрыманне адукацыі не было масавым, а выпускнік навучальнай установы параўнальна з неадукаванымі і малаадукаванымі сляямі насельніцтва меў шырокае магчымасці працаўладкавання і самарэалізацыі. Таму, высокія патрабаванні прад’яўляліся як да арганізацыі навучальнага працэса, так і да выкладчыцкага складу. У сярэдніх навучальных установах, да якіх адносіліся мужскія і жаночыя гімназіі, прагімназіі, вучылішчы дзяржаўнай і недзяржаўнай форм уласнасці [10, арт. 1463], адной з абавязковых дысцыплін з’яўляўся “Закон Божы”.

Зыходзячы з таго, што права навучацца мелі асобы розных веравызнанняў [10, арт. 1487], прадугледжвалася забеспячэнне навучання неправаслаўных навучэнцаў пры магчымасці святарамі адпаведнай канфесіі з дазволу органаў дзяржаўнай улады, а ўтрыманне выдавалася з казны або ўласных сродкаў установы адукацыі [10, арт. 1478]. Пры гэтым, калі пэўныя даследчыкі звярталіся да характарыстыкі асабовага складу выкладчыкаў з ліку праваслаўнага духавенства Расійскай імперыі, то рымска-каталіцкае імі амаль не закраналася, хаця яны ўдзельнічалі ў выхаванні навучэнцаў у Віцебскай, Магілёўскай, Мінскай і іншых губернях, чым абумоўлены іх уплыў на фарміраванне светапогляду маладога пакалення [1; 3; 4]. Крыніцамі ажыццяўлення падобных даследаванняў з’яўляюцца архіўныя фонды навучальных і канфесіянальных устаноў [5]. Выкарыстанне першых выклікае складанасці па прычыне іх дакументальна і храналагічна абмежаванай захаванасці, а ў другіх падставовай крыніцай выступаюць фармулярныя спісы духавенства [2, с. 89–97; 6–9]. Яны дазваляюць высветліць падрыхтоўку, досвед і далейшыя лёсы выкладчыкаў “Закону Божага” рымска-каталіцкага веравызнання ў сярэдзіне XIX ст.

Выкладчыкі з ліку вопытнага рымска-каталіцкага духавенства (ва ўзросце каля 40 гадоў) абіраліся кіраўніцтвам навучальных устаноў па папярэднім узгадненні з канфесіянальным кіраўніцтвам і зацвярджаліся на пасадзе Алекуном навучальнай акругі [10, арт. 1515, 1735]. Напрыклад, Пётр Валіцкі быў зацверджаны на пасадзе настаўніка Закона Божага бабруйскага дваранскага вучылішча 16 верасня, а прыступіў да выканання сваіх абавязкаў 24 верасня 1854 г. [6, арк. 3 адв.–5; 11, с. 4.]. Святары часта сумяшчалі парафіяльныя абавязкі і выкладчыцкую дзейнасць, як Эдуард Дубовік, які быў вікарыем Мінскага катэдральнага касцёла, выкладчыкам царкоўнай абраднасці і спеваў у мінскай семінарыі і настаўнікам Закона Божага ў Мінскім дзіцячым прытулку ў 1862 г. [6, арк. 34 адв.–35; 11, с. 5]. Адначасова некалькі пасадаў у навучальных становах займаў Юзаф Вальдэн – у віцебскай губернскай гімназіі, павятовым і ланкастарскім вучылішчах, школе для бяднейшых дзяўчынак [7, арк. 286–289; 8, арк. 153–158; 9, арк. 125–132]. Пры гэтым у апошняй ён працаваў бясплатна. Пасля паўстання 1863–1864 гг. блуганадзейнасць выкладчыкаў павінна была пацвярджацца, а іх прызначэнне адбывалася па распараджэнні губернатара, як у выпадку Браніслава Завуцінскага, які ў 1865 г. прызначаны настаўнікам мужчынскай і жаночай Мінскіх гімназій [6, арк. 6 адв.–8].

Аплата за выкладчыцкую дзейнасць прызначалася з дзяржаўных або ўласных сродкаў навучальнай установы. Так, на пасадах выкладчыка Закона Божага ў Першым і Другім мінскіх народных вучылішчах вікары Казімір Пацынка атрымоўваў 60 руб. [6, арк. 8 адв.–10]. Адначасова 150 руб. у Чэрыкаўскім павятовым вучылішчы атрымоўваў мясцовы вікары Ігнаці Чарняўскі [9, арк. 82 адв.–83]. Навучальнымі ўстановамі маглі кампенсаватца асноўныя выдаткі святарам, для якіх гэта было асноўным месцам працы. Напрыклад, Аляксандру Янкоўскаму, выкладчыку бабруйскай прагімназіі, 40 руб. выдзялялася на арэнду кватэры ад міністэрства народнай асветы [6, арк. 264 адв.–266].

Іншыя памеры ўтрымання былі ў гімназіях. Так, у пінскай гімназіі на аналагічнай пасадзе будучы канонік мінскай капітулы Францішак Яшчолт атрымліваў 400 руб. [9, арк. 264 адв.–266]. Пры сумяшчэнні пасадаў Юзаф Вальдэн як выкладчык гімназіі атрымліваў 400 руб., а вучылішча – 150 руб. Іншыя выкладчыцкія абавязкі ён выконваў бясплатна [9, арк. 125–132]. Утрыманне залежала таксама і ад узроўню адукацыі святара. Напрыклад, выкладчыкам сестрацэвіцкага павятовага вучылішча ў Санкт-Пецярбургу ў 1856 г. з утрыманнем 310 руб. з'яўляўся маістр Багаслоўя Францішак Клімашэўскі. Яго пераемніку на гэтай пасадзе ў 1863 г. Міхаілу Ручынскаму плацілі 300 руб. Цікава, што абодва атрымалі гэтае прызначэнне адразу пасля ардынацыі [8, арк. 896 адв.–897; 9, арк. 373 адв.–374, 377 адв.–378].

Акрамя ўтрымання, за значны ўнёсак у адукацыю і выхаванне выкладчыкаў маглі ўзнагароджваць. Напрыклад, Фама Плахоцкі выкладаў Закон Божы ў слускай гімназіі. За сваю дзейнасць ён атрымаў 160 руб. прэміі, а па прапанове міністра народнай асветы ў 1859 за 25-гадовую службу – пажыццёвую пенсію (200 руб.) [6, арк. 96 адв.–98]. Пахвальны ліст ад Алекуна віленскай навучальнай акругі, а таксама прэміі ў памеры 100 і 140 руб. атрымаў Аляксандр Капцэвіч [6, арк. 210 адв.–212]. Шэраг пасадаў у Санкт-Пецярбургу займаў Гіяцынт Навіцкі, які

за працу ў выхаваўчым таварыстве для шляхетных дзяўчынак і Аляксандраўскім вучылішчы быў узнагароджаны ўдзячнасцямі [9, арк. 359 адв.–362], як і настаўнік Закона Божага палтаўскага інстытута для шляхетных дзяўчынак і кадэцкага корпуса Сікстус Бабан. Апошні таксама атрымаў прэмію ў памеры паўгадавога заробку і залаты гадзіннік [9, арк. 438–439].

Такім чынам, у навучальных установах міністэрства народнай асветы ў сярэдзіне XIX ст. нарматыўнымі актамі Расійскай імперыі была забяспечана рэлігійная адукацыя навучэнцаў, шляхам уключэння ў адукацыйную праграму дысцыпліны “Закон Божы”. Яго выкладалі прадстаўнікі духавенства канфесіі, да якой належалі навучэнцы, у тым ліку рымска-каталіцкай царквы. Іх колькасць абумоўлівала неабходнасць наяўнасці адпаведнага выкладчыка, якім з’яўляўся мясцовы пробашч або вікары. Да апошніх прад’яўляліся патрабаванні па адукацыйным узроўні і досведзе душпастырскай дзейнасці, што абумоўлівала іх узрост. У рэдкіх выпадках пасады маглі займаць выпускнікі семінарыі або духоўнай акадэміі (Ф. Клімашэўскі, М. Ручынскі). Яны зацвярджаліся на пасадзе свецкім кіраўніцтвам па ўзгадненні з дыяцэзіяльным біскупам, зыходзячы са здольнасцей. За выкананне выкладчыцкіх абавязкаў ім выплочвалася ўтрыманне з дзяржаўнай казны або сродкаў навучальнай установы ў залежнасці ад яе ўзроўню (звычайна ад 60 да 400 руб.). Пры гэтым у дабрачынных навучальных установах яны працавалі бясплатна. Акрамя таго за поспехі ў выкладчыцкай дзейнасці прадстаўнікі духавенства маглі атрымліваць матэрыяльныя (ад 100 да 200 руб., залаты гадзіннік) і ганаровыя (падзяка) ўзнагароды. Нягледзячы на гэта, выкладчыцкая дзейнасць для прадстаўнікоў рымска-каталіцкага духавенства з’яўлялася пераважна прызываннем.

Літаратура

1. Алметева, И.В. Законоучители земских училищ марийского края во второй половине XIX – начале XX вв. // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/zakonouchiteli-zemskih-uchilisch-mariyskogo-kraaya-vo-vtoroy-polovine-xix-nachale-xx-vv>. – Дата доступа: 05.03.2020.
2. Антановіч, З.В. Архівы Магілёўскай і Мінскай рымска-каталіцкіх кансісторый: гісторыя, структура, склад дакументаў (1782–1918 гг.). – Мінск: Экоперспектива, 2016. – 226 с.
3. Ефремова, У.П. Начальное образование и преподавательские кадры церковно-приходских школ на урале в конце XIX – начале XX в. // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/nachalnoe-obrazovanie-i-prepodavatelskie-kadry-tserkovno-prihodskih-shkol-na-urale-v-kontse-xix-nachale-xx-v>. – Дата доступа: 05.03.2020.
4. Зянюк, Р. Адукацыйная дзейнасць рымска-каталіцкага духавенства ў Гродне ў канцы XVIII – XIX ст. // Гарадзенскі палімпсест. – Мінск, 2012. – С. 195–207.
5. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (НГАБ). – Ф. 466, 497, 1176, 2254, 2262, 2272 і інш.
6. НГАБ. – Ф. 937. Воп. 6. Спр. 107.
7. НГАБ. – Ф. 1781. Воп. 25. Спр. 149.
8. НГАБ. – Ф. 1781. Воп. 25. Спр. 150.
9. НГАБ. – Ф. 1781. Воп. 25. Спр. 151.
10. Об учебных заведениях министерства народного просвещения // Свод законов Российской империи / Сост. Н.П. Балканов, С.С. Войт, В.Э. Герценберг / под ред. И.Д. Мордухай-Болтовского. – Санкт-Петербург: Русское книжное товарищество «Деятель», 1896. – Т. XI. – Ч. 1. – С. 41–459.
11. Ordo divini officii et missarum pro archidioecesi Mohiloviensi. – St. Petesbourg: Imperiae de Th. Stellowski, 1865 – 148 s.

ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ В ГУМАНИТАРНОМ ВУЗОВСКОМ ОБРАЗОВАНИИ

Варич Вероника Николаевна,

Брестский государственный технический университет (г. Брест, Беларусь)

В докладе производится анализ проблем, связанных с недостаточным объемом освещения вопросов религии в современном гуманитарном вузовском образовании Беларуси.

Принятие Концепции оптимизации содержания, структуры и объема социально-гуманитарных дисциплин в учреждениях высшего образования Республики Беларусь (2012 г.) привело к существенному сокращению количества аудиторных часов по обязательным дисциплинам, включенным в интегрированные модули, и к почти полному исчезновению тех гуманитарных дисциплин, которые до принятия Концепции также были обязательными. Речь идет о культурологии, религиоведении, логике и этике. Согласно Концепции, данные дисциплины и новые теоретические курсы на их основе должны были стать специализированными модулями, которые бы преподавались студентам по их выбору. Дополнением каждого интегрированного модуля должны были стать восемь специализированных, из которых студент мог бы выбрать четыре. За прошедшие после оптимизации годы преподаватели белорусских вузов смогли убедиться, что такое количество спецкурсов по каждому модулю осталось лишь декларацией, но не реальной практикой.

Все это привело к тому, что религиоведение изучают лишь отдельные студенческие потоки на отдельных факультетах, между тем как вопросы религии относятся к числу тех, которые вызывают постоянный и живой интерес студенческой аудитории. С другой стороны, их научное рассмотрение в ходе учебных занятий играет немаловажную роль в формировании рациональной картины мира в сознании молодых людей и их ценностных ориентаций. Кроме этого, общая образованность применительно к религиозной тематике жизненно необходима в современном мультикультурном мире, равно как и для профессиональной деятельности в качестве специалиста. Вопросы религии, безусловно, затрагиваются в курсах философии, культурологии и этики. Однако последние две дисциплины также имеют факультативный характер, а в рамках философии в современном ее объеме уделить указанным вопросам сколько-нибудь существенное внимание не представляется возможным.

Вместе с тем даже те скромные возможности, которые имеются у преподавателей социально-гуманитарных дисциплин белорусских вузов в настоящее время, позволяют судить о целом ряде общемировоззренческих, теоретических и этических проблем, которые обнаруживаются в процессе общения со студентами на темы религии. Самая очевидная из них – элементарное незнание множеством студентов азов той религии, принадлежности к которой они позиционируют. Это касается в первую очередь фактического и нравственного содержания той или иной религиозной доктрины – в первую очередь христианства как конфессии, преобладающей в Беларуси. К примеру, в беседах со студентами можно выяснить, что они никогда не читали Библию – ни Новый, ни уж тем более

Ветхий Завет, что они не знают содержания Нагорной проповеди Христа и не могут назвать Десять заповедей, а многим известным высказываниям из Священного Писания приписывают совершенно другое авторство. (К примеру, слова апостола Павла «кто не хочет трудиться, тот и не ешь» считают придуманными большевиками в первые годы Советской власти).

Несколько лучше дело обстоит с культовой стороной религии, однако и здесь есть существенные пробелы, поскольку знания о смысле и значении христианских праздников, как правило, ограничиваются Рождеством и Пасхой, а представления о таинствах, постах, молитвах и других культовых практиках имеются лишь у очень немногих. Проблема недостаточности знаний относится также и к религиозным институтам – например, даже те студенты, которые родились и выросли в Бресте, зачастую затрудняются сказать, в чем заключался смысл Брестской унии. История церкви, равно как и история религии в целом, к сожалению, почти не известны студентам, хотя они не единожды затрагиваются в школьных курсах всемирной и белорусской истории. Незнание такого рода как раз и преодолевалось в процессе изучения курса религиоведения, который дает теоретический анализ религии как сложного социального феномена и общую характеристику крупнейших мировых и национальных религий.

Если необразованность в религиозных вопросах довольно легко преодолима, то неразделенность в сознании многих студентов научной и вненаучной картин мира затрагивает основы их мировоззрения. Речь не идет о самой «возможности религиозной веры в условиях неопределенности, т. е. в эпоху, когда ни один социальный институт уже не дает догматической уверенности, о состоятельном философском доказательстве бога тоже уже никто не мечтает, а основное когнитивное содержание христианской традиции, в частности, учение о творении мира можно считать однозначно опровергнутым наукой» [1, с. 62]. Проблема заключается в том, что у многих современных молодых людей вообще нет какой-либо единой картины мира. Фрагменты научных знаний соседствуют с религиозными представлениями, христианские идеи – с языческими образами, идентификация себя как христианина – с верой в возможность сглаза и следованием приметам.

Было бы замечательно назвать такое мировоззрение синкретическим, однако более подходящий для него термин – эклектизм. Можно именовать его «клиповым сознанием», «мозаичной культурой» или как-нибудь иначе – суть от этого не изменится: все эти названия фиксируют отсутствие цельной картины мира, неразвитость ценностной иерархии и того, что в прежние времена называли убеждениями. Все это затрудняет культурную самоидентификацию в целом и те конкретные житейские выборы, которые молодой человек должен делать едва ли не ежедневно. Именно поэтому изучение вопросов религии в рамках социально-гуманитарных дисциплин имеет огромное мировоззренческое значение. Понимание различий религиозного и нерелигиозного сознания, религиозной веры и научного предположения, мистического и обыденного опыта, религиозного обряда и культурной нормы как таковой позволяет упорядочить имеющиеся у студентов знания и взгляды и обрести цельный взгляд на мир.

Формированию развитой системы взглядов в немалой степени способствует понимание специфики религиозной морали и выявление тех общих оснований, которые можно обнаружить в различных системах нравственности, включая нерели-

гиозные. Знакомство с нравственными учениями христианства, ислама, буддизма, равно как и с этическими идеями представителей свободомыслия, приводит к осознанию простых норм нравственности как базы морального поведения и основы коммуникации с представителями различных конфессий. Поэтому изучение религиоведения можно считать своего рода противоядием к различным формам религиозной ксенофобии и к обвинениям в аморальности в адрес неверующих людей.

Подводя итоги сказанному, можно утверждать, что изучение вопросов религии образования является неотъемлемой и важной частью социально-гуманитарного вузовского образования.

Литература

1. Йоас Х. Возникновение ценностей / Х. Йоас. – СПб.: Алетей, 2013. – 312 с.

УДК 94(47).072/073+355.231

ПРЕПОДАВАНИЕ ЗАКОНА БОЖЬЕГО В КАДЕТСКИХ КОРПУСАХ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В 1-й ПОЛОВИНЕ XIX в.

Гребенкин Алексей Николаевич, Антошкин Александр Николаевич,
Среднерусский институт управления – филиал РАНХиГС
при Президенте Российской Федерации (г. Орел, Россия)

В статье дана краткая характеристика организации преподавания Закона Божьего в кадетских корпусах России в 1-й половине XIX в. в контексте трансформации задач военной школы и изменения учебных программ.

Существенные изменения, произошедшие на рубеже XVIII–XIX вв. в жизни русской военной школы, способствовали не только усилению милитаристского начала в учебных курсах, но и возвышению роли Закона Божия. Отныне кадетские корпуса должны были выпускать из своих стен не философов и ученых, а православных воинов. Религия была превращена в фундамент системы образования и воспитания, а Закон Божий занял первое место среди учебных дисциплин. Корпусным законоучителям предписывалось выстроить учебный курс исходя из того, что «изложение христианских обязанностей должно состоять не столько в научении, сколько в том, чтобы возбудить и расположить слушателей к христианскому православному образу жизни, развить и укрепить в них христианское настроение и добрые навыки» [5, с. 295–296]. Должности законоучителей были введены в штат, что способствовало укреплению их авторитета. Руководство военно-учебного ведомства зорко следило за тем, чтобы преподавание велось с должной эффективностью. Так, в 1816 г. цесаревич Константин Павлович, являвшийся Главным начальником Пажеского, всех сухопутных кадетских корпусов и Дворянского полка, «усмотрев, что молодые дворяне, определяющиеся в дворянский полк, хотя и не моложе 16-летнего возраста, но многие из них по небрежному как видно воспитанию не имеют в законе божеском почти никаких или весьма недостаточные познания» [4, л. 1], распорядился организовать обучение Закону Божию и христианской нравственности следующим образом: «... чтобы каждой недели в назначенный день приходили все греко-российского исповедания дворяне и юнкера по две роты в церковь, где им будут проповедовать

попеременно иеромонах Феофил и священник Евенхов, закон божий и христианскую нравственность» [4, л. 1 об.].

Преимущественное внимание к православию вовсе не порождало пренебрежительного отношения к другим религиям. Так, в Пажеском корпусе сохранялась великолепная католическая церковь, унаследованная от мальтийских рыцарей, которые ранее занимали Воронцовский дворец. На ее фоне православная церковь выглядела достаточно бледно. Заветы мальтийских рыцарей, судя по воспоминаниям А.А. Игнатьева, и в конце XIX в. играли в жизни пажей более существенную роль, нежели православная религия.

Следует отметить, что предельная милитаризация кадетской подготовки, присущая александровскому царствованию, все же несколько умалила роль Закона Божия в процессе формирования духовного и культурного облика русского офицерского корпуса. Так, в том же Пажеском корпусе, где срок обучения составлял 8 лет и делился на 4 двухгодичных класса, Закон Божий преподавался лишь в 1-м и 2-м классах, 3-й и 4-й же были посвящены изучению исключительно военных дисциплин [1, с. 64-70]. Вместе с тем даже в Дворянском полку, который в первые годы своего существования представлял собой краткосрочные курсы подготовки офицеров с упором на военно-специальную подготовку и полным небрежением к общему образованию («дворяне», в большинстве своем безграмотные, обучались лишь чтению, письму и началам арифметики) руководство старалось изыскать возможность организовать обучение Закону Божьему на максимально высоком уровне. Так, в марте 1816 г. Амвросий, митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, писал директору 2-го кадетского корпуса полковнику А.И. Маркевичу: «Отношение вашего высокоблагородия об обучении Закону Божию и нравственности молодых дворян, определяющихся в Дворянский полк, вследствие повеления Его Императорского Высочества (цесаревича Константина Павловича. – А.Г., А.А.), получить... честь имел. Преподавать оное по вашему распоряжению они согласны и обещают употребить всевозможное старание, дабы юношей сих сердца наполнены были истинным познанием богопочитания, догматов веры и нравственности на светлом Его законе основанной. Дано им и от меня на первой случай нужное наставление с тем чтобы приступая к делу, представили мне образ кратчайшего, но успешного наставления» [4, л. 2-3].

Упорядочение программ преподавания наук в кадетских корпусах, осуществленное в правление Николая I, не замедлило отразиться на состоянии духовного воспитания кадет. В 1826 г. для упорядочения учебных программ Пажеского корпуса, кадетских корпусов и Дворянского полка был создан Комитет о военно-учебных заведениях под председательством инженер-генерала К.И. Оппермана. В 1830 г., после завершения работы комитета, перечень дисциплин, которые должны были преподаваться в кадетских корпусах, нашел закрепление в «Уставе для военно-учебных заведений второго класса». Закон Божий занимал в этом перечне почетное первое место [3, ч 2, § 5]. В 1836 г. был утвержден учебный план для кадетских корпусов. В соответствии с ним, преподаванию Закона Божия уделялось по одному уроку в неделю в каждом классе. Законоучителям следовало основывать преподавание не только на текстах Священного Писания, но и на примерах из повседневной жизни, приносившая последние к

возрасту и степени развития своих подопечных. Чтобы поднять общий уровень преподавания, в столичные кадетские корпуса стали назначаться иеромонахи и архимандриты, известные своими глубокими познаниями.

В 1840 г. впервые были изданы подробные программы по всем учебным предметам в военно-учебных заведениях. Через несколько лет, после существенной переработки и расширения, они увидели свет в составе «Наставления для образования воспитанников военно-учебных заведений», написанном начальником штаба военно-учебных заведений генерал-майором Я.И. Ростовцевым и Высочайше утвержденном 24 декабря 1848 г. В инструкции по преподаванию Закона Божия говорилось: «Изучение Закона Божия в военно-учебных заведениях не должно быть наукой: пусть воспитанники воспринимают его не столько умом, сколько сердцем; цель преподавания им Закона Божия следующая – утверждение в любви к Богу, в православной вере, в безусловной преданности своему государю, в бескорыстной любви к своему Отечеству, в полном самопожертвовании долгу службы и чести и во всех христианских добродетелях: семейных, гражданских, воинских...» [2, с. 21–22]. Преподаванию Закона Божия в «Наставлении для образования воспитанников военно-учебных заведений» по-прежнему отводилось почетное первое место: «после Закона Божия, из предметов учения, родной язык есть, для русского юноши, предмет самый важный» [2, с. 25].

Таким образом, преподавание Закона Божьего в течение 1-й половины XIX в. обрело прочную методическую основу и благодаря неизменному вниманию со стороны руководства, всемерно старавшегося улучшить состав законоучителей, стало оказывать существенное влияние на духовное развитие будущих офицеров.

Литература

1. Материалы для истории Пажеского Его Императорского Величества корпуса. 1711–1875. – Киев: Тип. М. Фрица, 1876. – 264 с.
2. Наставление для образования воспитанников военно-учебных заведений. – СПб., 1849. – 185 с.
3. Полное собрание законов Российской империи. – Собр. 2-е. – Т. V. – Отд. 1-е. – 3598.
4. Российский государственный исторический архив. – Ф. 815. – Оп. 16. – Д. 778.
5. Шутько, Д.В. Реализация потенциала религии в воспитании военнослужащих Российской армии / Д.В. Шутько // Вестник Государственного университета управления. – 2012. – № 9-1. – С. 294–299.

УДК 378

FEATURES OF VOCATIONAL TRAINING OF PRIMARY SCHOOL TEACHERS IN THE REFLECTION OF RELIGIOUS AND PEDAGOGICAL IDEALS OF V. V. ROZANOV

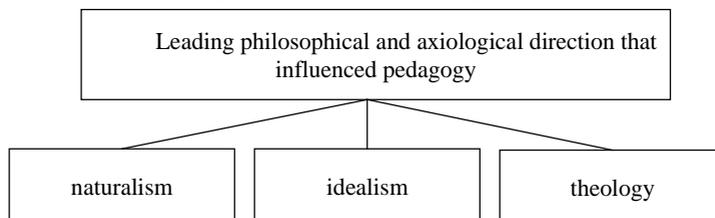
Konstantinova Natalia Dmitrievna,

School №1285, Moscow City Teachers' Training University (MGPU) (Moscow, Russia)

Reflecting on the situation of Russian secondary and higher schools, on the problems of the formation and upbringing of the younger generation, answering the

most important practical question, what is pedagogy: is it craft, is it art, – V.V. Rozanov clearly formulated the fundamental didactic requirements for the art of educating a person's personality, which are still relevant for academic teachers.

In order to understand what Russian pedagogy created in the 20th century in order to understand the internal dialectics of Russian pedagogical thought, it is necessary to first point out the main directions of pedagogical thought. Essentially, we can distinguish three areas in Russian pedagogical thought, which have been developed thanks to leading philosophical and axiological directions.



Directions of Russian pedagogical thought

In many ways, pedagogical naturalism is connected with the philosophic thinking of prior decades - it is all imbued with belief in the essence of the youngster, confidence in the chance of rationalizing pedagogical effort. Russian pedagogical naturalism has coupled roots - in "enlightenment", in the theory of progression, in the utopian belief in the transforming power of raising - in full of life reverence of the child's ordinary gifts, in the trust in the marvelous powers of the child's vital spirit, in the uselessness and harmfulness of any regulation of pedagogical affairs.

The motive of enlightenment and the motivation of liberty, belief in forward movement and belief in imaginative forces in the vital spirit of a youngster exempt pedagogical naturalism in Russia from the narrowness of positivism; rather, it is semi-positive, as were many common systems semi-positive, tending towards naturalism, and sometimes materialism (Herzen, Chernyshevsky, Pisarev, Cavelin, Mikhailovsky and others). Under the aspect of naturalism, we have always ripened a lot of authentic idealism, which did not find only its enough verbalization. Well thought-out and philosophically conscious pedagogical idealism - except for Ushinsky (in the 19th century) - we find at the beginning of the 20th century with only a few authors [1]

In pedagogical naturalism, in accordance with its dual sources, we find two main areas: scientific and "free education". We will arbitrarily call the latter trend romantic naturalism and distinguish two directions in it - semi-positive (Wentzel and others) and religious (L. Tolstoy and his followers).

From the aforesaid, the following areas of pedagogical thought follow, which were the basis for the value filling of the content of pedagogical training of primary school teachers in Russia at the beginning of the 20th century:

1. Pedagogical naturalism:
 - Scientific course;
 - Romantic trend (semi-positive and religious);
2. Pedagogical idealism.
3. Religious and pedagogical course.

A special contribution to the formation of teacher education in primary school teachers at the turn of the 19th and 20th centuries was made by the philosopher and teacher Vasily Vasilievich Rozanov, whose activities we relate to the religious and pedagogical movement. Having worked as a teacher in the Russian hinterland for more than ten years, he knew about the problems of pedagogy as an active figure, and not an outside observer. He expressed his opinion about the features of teacher training and its values in the work "Twilight of Enlightenment".

The title of the book can be considered "talking" in many ways, because it is partly a reflection of the current situation with education in the late XIX - early XX centuries. V.V. Rozanov compared education to a tree: he emphasized that the roots "on which the barren tree of modern enlightenment stands ... gives rise to painful twilight." Thus, the philosopher came to the conclusion that in Russia there is no clearly developed philosophy of education [3, p. 15]. "Bare leaves of culture," according to Vasily Vasilievich, lay at the heart of a formally faceless school education. Rozanov argued that the current education system of the younger generation as a whole is based on collectivist education, in which the individuality of education is lost and this largely explains why "in the field of pedagogy we take giant steps backward, why the youth in schools is dimming" and "narrows to ugliness, to no teacher" [3]. Therefore, Vasily Vasilievich puts the teacher "from God" and the student who freely chooses him, who is in a leisurely conversation, a priority. Such a teacher in children does not form the sum of religious knowledge, but religiosity itself as a deep, serious feeling. It is the conciliar organization of life and culture of V.V. Rozanov considered an important condition for continuous spiritual work through which a person is enlightened.

However, the teacher-philosopher also drew attention to the adequacy of the study of religious postulates, which should not be too carried away, because "The anti-religious movement in our literature was created mainly by people who left spiritual institutions." [2, p. 648]. As for the school - it should not be divorced from local life. The youngster will then deeply perceive the import of the issue, when this stuff is based on his existence knowledge. This is also significant for the training of prospective teachers of elementary public schools, because teachers must have a correct cognition of nearby communal, climatic and environmental conditions. A hard school is better than an simple one. Training at school should awaken the student's abilities, and for this, education should be based on the search for a discovery to the dilemma, that is, on the procedure that stimulates the child's power in scholarship activities.

Rozanov emphasized that the child should know the difficulties of existence and the needs of the family, since spiritual health is brought up by need and labor. From youth, he should be implicated in solving problems that refer parents and relatives. Children caressed and surrounded by toys, globes and books flourish satiated, without the need for mental nourishment, and children fed by heed and worry are corrupted.

Reference

1. Zenkovsky, V.V. Russian pedagogy in XX / Prof. prot. V. Zenkovsky. – Paris, 1960. – 55 p.
2. Rozanov, V.V. About understanding. Experience in researching the nature, boundaries, and internal structure of science as integral knowledge. – M.: Type. E. Lissner and J. Roman, 1886. – 737 p.
3. Rozanov, V.V. Twilight of Enlightenment: [Collection] / V.V. Rozanov; [Comp. and auth. essay about V.V. Rozanov, p. 595-621, V. N. Shcherbakov]. – M.: Pedagogy, 1990. – 620, [2] p.

ДЗЕЙНАСЦЬ ГАЛОЎНАЙ ВІЛЕНСКАЙ ДУХОЎНАЙ СЕМІНАРЫІ З 1830 ПА 1833 ГГ.

Масейчук Людміла Іванаўна,

Беларускі дзяржаўны медыцынскі ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

У артыкуле апісваюцца падзеі, звязаныя з дзейнасцю Галоўнай Віленскай духоўнай семінарыі ў перыяд з 1830 па 1833 гг. Разглядаюцца прычыны яе рэарганізацыі ў Рымска-каталіцкую духоўную акадэмію.

Галоўная Віленская духоўная семінарыя, адкрытая пры Віленскім універсітэце, пачала сваю працу ў 1808/1809 навучальным годзе. Бюджэт семінарыі ў 15 000 руб. срэбрам дазваляў даваць бясплатную адукацыю 50 клірыкам рымска-каталіцкай царквы абодвух абрадаў. Яе выхаванцы набылі выключнае права займаць вышэйшыя пасады ва ўніяцкай і каталіцкай царквах Расійскай імперыі.

З-за масавага ўдзелу студэнтаў Віленскага ўніверсітэта ў паўстанні 1830–1831 гг., міністр народнай асветы, К. А. Лівена (1828–1833) у маі 1831 г. спыніў афіцыйную перапіску з універсітэтам. Нягледзячы на тое што клірыкі Галоўнай семінарыі не прымалі актыўнага ўдзелу ў паўстанні, рэпрэсіўныя меры закранулі і яе.

21 снежня 1831 г. (2 студзеня 1832 г.) апошні рэктар Імператарскага Віленскага ўніверсітэта В. В. Пелікан (1826–1832), па заданні міністра народнай асветы князя К. А. Лівена, падрыхтаваў адпаведную інфармацыю «о благонадёжности учительского и обслуживающего персонала Виленского университета» [1, с. 199]. Сярод 159 выкладчыкаў, характарыстыку на якіх даў рэктар, былі і прозвішчы настаўнікаў, Галоўнай Віленскай духоўнай семінарыі.

Негатыўны водгук атрымалі регенс семінарыі Ян Маркевіч (1829–1833) [2, с. 108], а таксама прафесары Антоній Фіялкоўскі і Міхаіл Баброўскі. Апошні, на думку рэктара, «хоть долго старался спрятать предательский способ мышления, но все его действия, поступки и контакты характеризуют его как человека злого, неблагодарного не исправившегося после отбытого наказания и помилования» [1, с. 201]. Да асоб «правомыслящих, «благонадежных и заслуживающих доверия правительства» В. В. Пелікан адносіў капелана семінарыі, прафесара філасофіі і логікі Віленскага ўніверсітэта ксяндза Анёла Даўгірда, а таксама прафесараў Яна Скідэля і Алаізія Капэлі [1, с. 201].

Неабходна адзначыць, што справаздача рэктара не мела істотных негатыўных наступстваў для Галоўнай семінарыі. Усе выкладчыкі, у тым ліку і «недобронадежные», засталіся на сваіх месцах. Гэта тлумачылася тым, што з-за недахопу прафесарска-выкладчыцкага складу звальненне вышэйназваных навукоўцаў прывяло б да зрыву ўсяго адукацыйнага працэсу семінарыі. Пра гэта паведаміў на чарговым семінарскім Савеце яе регенс Ян Маркевіч [2, с. 108].

Задачам імператара Мікалая I (1825–1855) ад 1 (13) мая 1832 г. Віленскі ўніверсітэт быў зачынены. Галоўная Віленская духоўная семінарыя павінна была быць рэарганізавана ў Рымска-каталіцкую духоўную акадэмію. Выкладчыкам семінарыі было загадана аказваць «всяческую помощь» пры арганізацыі вышэйназванай навучальнай установы [3]. Стварэннем Духоўнай акадэміі было даручана заняцца прафесару Галоўнай Віленскай духоўнай семінарыі Бенедык-

ту-Анджэю Клангевічу. Міністр унутраных спраў граф Д. М. Блудаў (1832–1838), у лісце ад 7 (19) кастрычніка 1832 г. прасіў яго «заниматься данным заведением до момента его преобразования» і «желал получать подробную информацию» пра стан спраў у Галоўнай Віленскай духоўнай семінарыі [1, s. 208].

Нягледзячы на ўсе намаганні Бенедыкта Клангевіча, да новага 1832/1833 навучальнага года пераўтварыць Галоўную семінарыю ў Духоўную акадэмію не атрымалася.

19 верасня (1 кастрычніка) 1832 г. у Галоўнай семінарыі пачаўся апошні навучальны год. Да працы, разам з прафесарамі тэалогіі і выкладчыкамі моў, прыступілі два адстаўныя прафесары закрытага Віленскага ўніверсітэта: прафесар Ян Станіслаў Костка-Грыневіч, які выкладаў класічную філалогію, і прафесар Леон Бароўскі – выкладчык польскай літаратуры і гамілетыкі.

З 27 кастрычніка (8 лістапада) 1832 г. у Галоўнай семінарыі пачала працу спецыяльная камісія, у задачу якой уваходзіла вывучэнне фінансавага стану ўсіх духоўных фондушаў, што належалі навучальнай установе. Па выніках рэвізіі камісія павінна была прыняць рашэнне, якія менавіта духоўныя бенефіцыі будучы аддадзены на ўтрыманне Рымска-каталіцкай духоўнай акадэміі. Да гэтай рэгенс павінен быў звяртацца па ўсіх пытаннях, звязаных з вучэбнай, паўсядзённай і эканамічнай дзейнасцю семінарыі, якія раней знаходзіліся ў кампетэнцыі семінарскага Савета. Такім чынам, семінарскі Савет страціў свае юрыдычныя паўнамоцтвы і фактычна выконваў ролю дарадчага органа.

Тым не менш навучальны 1832/1833 год праходзіў даволі паспяхова. Паміж духоўнымі асобамі і адміністрацыяй навучальнай установы канфліктных сітуацый не ўзнікала, не глядзячы на адчувальную адміністрацыйную перабудову навучальнай установы.

З перапіскі рэгенса Галоўнай Віленскай духоўнай семінарыі Яна Маркевіча і дзяццэзіяльных біскупаў відаць, што ў паўсядзённым жыцці клірыкаў мала што змянілася. Галоўная семінарыя падтрымлівала статус закрытай духоўнай установы, у якой распарадак дня, форма пакаранняў і заахочванняў засталіся непарушнымі. За духоўнымі асобамі вялося строгае назіранне і, па магчымасці, ствараліся ўсе ўмовы для заняткаў навукамі.

З 1830 да 1832 гг. з 20 алюмнаў рымска-каталіцкага веравызнання, якія паступілі ў семінарыю, за дрэнную паспяховасць быў выключаны толькі адзін семінарыст – Іван Галавацкі (навучаўся ў семінарыі з 1(13).08.1830 г. па 15(27).06.1831 г. [4, арк. 1зв.–2]. Рафаіл Ужумедскі (23.08.1829 – 07.01.1831) быў выключаны па хваробе [1, s. 263]. Яшчэ пра двух семінарыстаў звестак не захавалася. З пакінутых 16 клірыкаў двое скончылі курс навук у Галоўнай Віленскай духоўнай семінарыі, а 14 – перайшлі ў Духоўную акадэмію [5, s. 639].

1 (13) ліпеня 1833 г. выйшаў указ аб адкрыцці на базе Галоўнай Віленскай духоўнай семінарыі Рымска-каталіцкай духоўнай акадэміі [6, т. 8, ч. 1, с. 386–395]. Галоўная Віленская духоўная семінарыя завяршыла сваё 25-гадовае існаванне. За гэты час вышэйшую тэалагічную адукацыю ў ёй атрымалі 158 прадстаўнікоў рымска-каталіцкай царквы і 53 – грэка-каталіцкай.

Літаратура

1. Worotyński, W. Seminarium Główne w Wilnie : drugi okres dziejów i zniesienie (1816–1833) / W. Worotyński. – Wilno : Zorza, 1938. – XVII, 307 s.

2. Bieliński, J. Uniwersytet Wileński (1579–1831) : w 3 t. / J. Bieliński. – Kraków : W. L. Anczyc, 1899–1900. – Т. 2. – [8], 485, [2] s.

3. Российский государственный исторический архив (РГИА). – Ф. 1341. Оп. 34. Д. 3735. Об учреждении духовной католической академии в г. Вильне. 1833 г.

4. Российский государственный исторический архив (РГИА). – Ф. 733. Оп. 62. Д. 1038. Донесение совета Виленского университета о выпуске воспитанников Главной семинарии и присвоении им ученых степеней. 25 июля 1830 г.

5. Мосейчук, Л. И. Главная Виленская духовная семинария (1808–1832 года): основные направления деятельности и личный состав учащихся / Л. И. Мосейчук // Między Rzymem a Nowosybirskiem. Księga Jubileuszowa dedykowana Ks. Marianowi Radwanowi SCJ / Katolicki Uniw. Lubelski Jana Pawła II ; red.: I. Wodzianowska, H. Łaszkiwicz. – Lublin, 2012. – S. 635–653.

6. Полное собрание законов Российской империи. Собрание 2 : с 12 дек. 1825 по 28 февр. 1881. : в 55 т. – СПб. : Тип. II отд-ния собств. Е. и. вел. канцелярии, 1830–1884. – 55 т.

УДК 371(091)(476):271.22

О РОЛИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В НАЧАЛЬНОМ НАРОДНОМ ОБРАЗОВАНИИ НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX в.

Опиок Тамара Владимировна,

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова

(г. Могилев, Беларусь)

В статье анализируется участие православной церкви в создании, руководстве и деятельности начальных учебных заведений разных типов в условиях реформирования системы народного образования во второй половине XIX – начале XX в.

Развитие Российской империи во второй половине XIX – начале XX в. связано со многими вызовами, продиктованными необходимостью модернизации. Безусловно, решение проблем социально-экономического и культурного развития в послереформенную эпоху было невозможно без существенного прогресса в сфере образования, в первую очередь – начального народного образования. На территории Беларуси наиболее распространёнными начальными учебными заведениями в исследуемый период были народные и городские училища, находящиеся в ведении Министерства народного просвещения, а также церковно-приходские школы и школы грамоты, находящиеся в ведении Св. Синода. При этом церковно-приходских школ и школ грамоты в начале XX в. было в 2,5 раза больше, чем министерских школ [1, с. 29].

Народные училища в белорусских губерниях стали открываться еще с 1862 г., когда правительством были предприняты «заботы об увеличении числа учебных заведений и об устройстве их на русских началах». При этом «Учрежденные ранее и впредь могущие открыться училища за счет духовенства (православного) повелено оставить в заведовании духовенства, «с тем, однако, чтобы министерство народного просвещения оказывало содействие преуспеваемости их». О том, как «туго» шло дело открытия народных училищ, свидетельствуют воспоминания Захарьина, бывшего посредником министра просвещения по Быховскому и Сенненскому уездам: «дело народного образования в Могилевской губернии было в самом печальном положении». Такое «печальное» по-

ложение он объясняет «польскою и еврейскою интригою». При этом «Лучшими пособниками вновь учрежденным училищным дирекциям в деле устройства училищ» Захарьин считает местное духовенство: «Главную помощь и содействие в училищном деле оказали обыкновенно местные священники... Только благодаря содействию и влиянию духовенства мне удалось развеять в крестьянах существовавшие у них предубеждения против училищ ... Священники главным образом, руководили и учителями, молодыми людьми, совершенно неопытными, попавшими на учительские места прямо со школьной семинарской скамьи» [2, с. 910–912]. Всего в Могилевской губернии в начале 1880-х гг. действовало 4 уездных начальных народных училища и 192 сельских приходских и начальных народных училищ. Больше всего училищ было в Рогачевском уезде – 36, в Гомельском – 27, Сенненском – 19, Оршанском – 17. В 65 училищах обучались только мальчики и в 127 – дети обоего пола. Во всех начальных народных училищах законоучителями были местные священники [2, с. 939–941].

Роль православной церкви значительно выросла после утверждения в 1884 г. разработанных комиссией Св. Синода «Правил о церковно-приходских школах». Если в 1883 г., ко времени издания правил, в Беларуси насчитывалось 1116 церковных школ, то в 1893 г. – уже 4918. В Литовской епархии их численность за этот период возросла с 14 до 1399, в Полоцкой – с 20 до 621, в Минской – с 184 до 1316, в Могилевской – с 898 до 1582 [3, с. 21, 119]. Школы открывались приходскими священниками, другими членами причтов, на средства прихода, без пособий или с пособиями от сельских или городских обществ, приходских попечительств и других общественных и частных учреждений, а также за счет казны. Цель обучения в школах определялась следующим образом: «Школы сии имеют целью утверждать в народе учение веры и нравственности христианской и сообщать первоначальные полезные знания». Учительские должности замещались «преимущественно лицами, получившими образование в духовных учебных заведениях и женских училищах духовного ведомства» [4, с. 3]. Учениками церковных школ были преимущественно крестьянские дети православного вероисповедания. Лишь в отдельных обучались учащиеся других конфессий. Так, в 1885/86 уч. г. в школах Ветковского прихода обучалось 11 мальчиков староверов и один католик, в Дубово-Логской – два штундиста [5, с. 224]. Общее руководство церковно-приходскими школами осуществлял епархиальный архиерей. Школы получали «высочайшую» поддержку и помощь. Так, в Могилевскую епархию «Государь Император» прислал в помощь обществу 1000 руб. Другая 1000 руб. была получена от Св. Синода. На такую же сумму были доставлены пособия Обер-прокурором Св. Синода. От министерства народного просвещения через могилевскую дирекцию училищ было доставлено учебных книг более чем на 700 руб., от Виленского учебного округа ассигновано для той же цели 300 руб. [2, с. 921]. В 1891 г. в распоряжение Синода были переданы, так называемые, школы грамоты, созданные на средства и по инициативе сельского населения. Уровень подготовки в них был значительно ниже, чем в церковно-приходских.

Многие церковно-приходские школы и школы грамоты были открыты при монастырях. В Минской епархии к 1913 г. они действовали при всех 6 монастырях: при Минском мужском Свято-Духовском монастыре – церковно-при-

ходская школа (39 мальчиков); при Минском женском Спасо-Преображенском монастыре – детский приют и школа грамоты (12 девочек); при Ляденском мужском Благовещенском – школа грамоты с общежитием (12 мальчиков); при Слуцком мужском Свято-Троицком монастыре – 4 церковно-приходские школы (76 учащихся). При Ивенецком женском монастыре – учительская школа (27 учениц) [6].

Почти все школы содержались крестьянскими обществами. В Могилевской губернии таких школ из 900 было 863. Часть школ содержалась родителями учеников, а также частными благотворителями. Абсолютное число школ испытывало острую нехватку средств. Из общего числа церковных школ к числу материально обеспеченных Совет Могилевского Богоявленного братства относил только 343, которые пользовались помещениями обществ, 418 школ использовали наёмные помещения, 69 – располагались в домах священников и псаломщиков, 34 – находились в церковных сторожках или в церковных домах. Часть школ располагалась в домах частных благотворителей [7]. И в церковно-приходских, и в школах грамоты не хватало учебных пособий. Так, в Мстиславской уезде Борисовского уезда на 37 учеников было 9 букварей, учебников по Закону Божьему – 2, начальному христианскому обучению – 10, по отечественной истории – 3, сборников по арифметике – 9, элементарной грамматике – 4 [8]. Учителя школ зачастую имели низкий образовательный уровень. К 1900 г. в Могилёвской епархии 2,2 % учителей были священнослужителями. Только 20,2 % светских учителей имели высшее или среднее образование, 5,3 % – специальное педагогическое образование, 71,9 % имели звание учителей одноклассных школ, остальные – звание учителей грамоты или не имели никакого свидетельства [9, с. 351].

Среди других проблем, препятствующих «нормальному развитию церковно-школьного дела», в источниках отмечено проживание большого количества иноверцев-евреев, католиков и раскольников; неудобство путей сообщения; безучастие, а иногда и просто неприязненное отношение к церковным школам членов сельской администрации; скудность и непостоянство местных средств содержания школ по причине бедности крестьянских обществ [6].

Литература

1. История образования и педагогической мысли Беларуси. – Мозырь : Содействие, 2009. – 56 с.
2. Опыт описания Могилевской губернии в историческом, физико-географическом, этнографическом, промысловом, сельскохозяйственном, лесном, учебном, медицинском и статистическом отношении, с двумя картами губернии и 17 резанными на дереве гравюрами видов и типов : в трех книгах / сост. по программе и под ред. пред. Могилевского губ. стат. ком. А. С. Дембовецко-го. – Могилев на Днепре : Тип. Губ. правления, 1882-1884. – Кн. 2. – 1884. – 1000 с.
3. Отечественная церковь по статистическим данным с 1840-41 по 1890-91 гг. / сост. Ив. Преображенский. – СПб : Тип. Э. Аргольда, 1897. – 569 с.
4. Сборник правил и программ для церковно-приходских школ, с относящимися к ним определениями Св. Синода / сост. Д. Тихомиров. Могилев-на-Днепре : Скоропечатня Ш. Фридланда, 1887. – 99 с.
5. Отчет Могилевского епархиального училищного совета о церковно-приходских школах и школах грамотности Могилевской епархии за 1885–86 учебный год // Могилевские епархиальные ведомости. – 1886. – № 29-30 (ч. офиц.). – С. 220–226.
6. Чистяков, П. Минская епархия в конце XIX, начале XX столетий. Историко-статистический обзор. (К 210-летию снования, 1793–2003) [Электронный ресурс] / П. Чистяков // Официаль-

ный портал Белорусской Православной Церкви. – Режим доступа: exarchate.by/resource/Dir0176/Dir0200/. – Дата доступа: 01.03.2020.

7. Могилёвские епархиальные ведомости. – 1885. – № 32–33. – 11–21 февраля.

8. Церковные школы на Борисовщине во второй половине XIX века [Электронный ресурс] // Борисовское благочиние. – Режим доступа: blagobor.by/blagochinie/school. – Дата доступа: 01.03.2020.

9. Рэлігія і царква на Беларусі : энцыкл. давед. / рэдкал. : Г. П. Пашкоў і [і нш.]. – Мінск : Бел-Эн., 2001. – 368 с.

УДК 371(430): 21

РЕЛИГИЯ И ШКОЛА В ГЕРМАНИИ: ПРАВА И ОБЯЗАННОСТИ

Рыжанкова Татьяна Михайловна,

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

Религиозное образование имеет очень важную роль в светском образовании, следовательно, должна быть частью содержания обучения в школах. В данной статье речь идет о преподавании религии в школах Германии. На примере Германии рассматривается вопрос о преподавании религии в обществе, в котором проживают представители разных стран, культур и конфессий. Религия – единственный учебный предмет, наличие которого в школьной программе гарантировано Конституцией Германии, принятой в 1949 году. ФРГ, как известно, состоит из 16 федеративных земель и законы ее федеральных земель значительно отличаются. Этот факт находит свое отражение и в различиях преподавания религии в разных землях. Особого внимания заслуживает преподавание ислама. Одной из основных организационных проблем является соотносимость существующих мусульманских организаций с приемлемыми с точки зрения немецкого права стандартами религиозной организации.

Преподавание религии в школах Германии является давней традицией, которая существует до сегодняшних дней. Как известно, первые школы в Германии возникали при монастырях. Конечно, светский дух коснулся и Германии. Во времена существования Веймарской республики (1919–1933) вопрос религиозного образования являлся смешанным вопросом между государством и церковью. Это был компромисс между социалистами, которые не хотели преподавания религии в школе, и католической Центристской партией, которая боролась за профессиональные школы. Эти проблемы были решены на общегосударственном уровне, и было вынесено решение: сохранить изучение религии в школе.

Религиозное образование – это тема, которая затрагивает родителей детей школьного возраста в Германии. Дуден объясняет термин «религиозное обучение» следующим образом: «Занятия, которые преподают основы религии. Религиозное обучение может проводиться как церковными, так и государственными органами (например, государственными школами). Интенсивность религиозного обучения и его значение для общества также зависят от степени разделения государства и церкви» [1, с. 313].

В соответствии со статьей 7 (пункт 3) Основного закона «Все школьное дело находится под надзором государства. Уполномоченные на воспитание лица име-

ют право решать, будет ли ребенок участвовать в религиозных занятиях. Преподавание религии в публичных школах является обязательным, за исключением неконфессиональных школ. Религиозное обучение проводится в соответствии с принципами религиозных объединений, при сохранении права на надзор со стороны государства» [2].

В Германии, где нет строгого разделения церкви и государства, четко структурированная и продуманная система религиозного образования. Учащиеся изучают основы той веры, которую они исповедуют. В основном это наиболее распространённые в Германии религии – католицизм и протестантство. Уроки религии являются обязательными и включены в учебную программу. Этот предмет изучают на всех ступенях образования с 1 по 12 класс. Согласно статье 7 Основного закона родители или опекуны решают, основы какой религии будет изучать их ребенок. Самостоятельное решение по данному вопросу школьники могут принимать с 14 лет, а в Баварии, например, только с 18 лет. В этом возрасте наступает так называемое «религиозное совершеннолетие». Это значит, что ребенок может самостоятельно определить свою принадлежность к той или иной религии, возможность выхода из церкви, а также участие или отказ от участия в занятиях по религиозным дисциплинам [3, с. 117]. В конце обучения проводится экзамен, и оценки по предмету выставляются, наряду с другими обязательными предметами, в аттестат зрелости.

Так как заказчиком религиозного образования является государство, поэтому оно несет ответственность за учебные планы, расписание, порядок проведения экзамена, обеспечение учебными материалами [3, с. 119]. Учебные планы, тематическое содержание дисциплины, а также продолжительность уроков в каждой федеративной земле отличаются. Для учащихся, которые не посещают религиозные занятия, руководство должно предоставить альтернативный предмет (например, философию или этику). В школах Северной Вестфалии, например, проводят совместные уроки религии и этики, где школьники разных вероисповеданий могут поговорить об общих ценностях, научатся терпимо относиться к воззрениям одноклассников. Школы обязаны контролировать тех несовершеннолетних, которые не принимают участия в религиозном образовании – либо потому, что они не принадлежат к религиозному сообществу, либо потому, что их религиозное сообщество не предлагает никакого религиозного образования, либо потому, что они отказались от религиозного образования в своей религиозной общине. В свою очередь, государство должно обеспечить недопущение какой бы то ни было дискриминации на занятиях по религиозному образованию, проверять, соответствует ли содержание обучения Основному закону о свободе демократии и осуществлять официальный надзор вместе с религиозными общинами.

Для организации религиозного образования государство нуждается в соответствующих кадрах. В Германии существуют кафедры по религиозной педагогике в высших педагогических школах (специальность «преподаватель Религии»). Соответствующее образование получают студенты теологических факультетов университетов. Все учителя, которые преподают религию, являются уполномоченными со стороны религиозных организаций. Это означает, что государство или школа не могут взять преподавателя с дипломом, если он не уполномочен церковью.

По предмету «религия» предполагается освоение основных фундаментальных знаний определенной конфессии и ориентировка в других направлениях мировых религий, а также на занятиях рассматриваются этические и социальные вопросы.

Ученики исламской веры, согласно 7 статьи Основного закона, имеют право на религиозное обучение в школе. В Германии ислам стал третьей по величине религиозной общиной после двух основных христианских конфессий. Внедрение данной религии в процесс обучения является довольно проблематичным, потому что ислам разделен на самые разные верования и, прежде всего, на то, что нет общепризнанного контакта. В исламе нет института, который был бы единственным контактным лицом по всем вопросам, касающимся ислама [4, с. 241]. В высших учебных заведениях готовят специалистов по специальностям «исламская педагогика», «исламская религия», «исламская теология».

Религия в Германии, как в поликонфессиональном и мультикультурном обществе, воспринимается как подход к познанию мира наряду с естествознанием и другими естественными науками. Пример религиозного образования в Германии указывает на то, что необходим общественный диалог не только на местном, но и на международном и национальном уровнях.

Литература

1. Duden, K. Schülerduden. Religion und Ethik. Das Fachlexikon von A – Z / K. Duden – Mannheim: Dudenverlag, 2008. – 422 s.
2. Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Art 7 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.gesetze-im-internet.de/gg/art_7.html. – Дата доступа: 01.03.2020
3. Мирошникова, Е. Н. Религиозное образование в Германии [Научная электронная библиотека] / Е. Н. Мирошникова, В. Н. Скворцов // Современная Европа. – 2018. – № 1. – С. 114–125.
4. Engin, H. Islamischer Religionsunterricht an deutschen Schulen. Eine Bestandaufnahme / H. Engin // Islam in Deutschland. – 2001. – № 1. – 247 s.

УДК 2

РОЛЯ ЗАМОЙСКАГА САБОРУ 1720 г. У РАЗВІЦЦІ ЁНІЯЦКАЙ АДУКАЦЫІ НА ТЭРЫТОРЫІ БЕЛАРУСІ

Самусік Андрэй Фёдаравіч,

Беларускі дзяржаўны эканамічны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

У артыкуле аналізуецца рашэнні Замойскага сабору 1720 г., якія датычыліся паляпшэння адукацыі белага святарства, манахаў, а таксама свецкіх колаў ўніяцкага веравызнання. Паказана стаўленне да іх рэалізацыі асобных айчынных царкоўных іерархаў. Прыводзіцца інфармацыя аб актывізацыі выдавецкай дзейнасці ўніятаў з аналізам асноўных вучэбна-метадычных кніг, выпушчаных адпаведна яго пастановам.

Уніяцкая царква ў пачатку XVIII ст. істотна актывізавала сваю дзейнасць у Рэчы Паспалітай. Пры падтрымцы ўлад пад яе кантроль пераходзілі ўсё новыя і новыя праваслаўныя прыходы са шматлікімі вернікамі. Разам з тым, гэтая канфесія мала ўвагі ўдзяляла іх належнай адукацыі. Пашыранай практыкай стала вучоба ўніятаў у езуіцкіх калегіумах, што прывяло да ўзмацнення ў колах ўніяцкага насельніцтва лацінскай мовы і пераймання каталіцкіх абрадаў у час

богаслужэння. Пры гэтым, агульны ўзровень адукацыі як мірян, так і святароў быў нізкі і часцяком абмяжоўваўся хатнім навучаннем [1, с. 40–42].

З мэтай выпраўлення становішча ды захавання самабытнасці ўніяцкай царквы і быў скліканы па ініцыятыве кіеўскага мітрапаліта Л. Кішкі ў 1720 г. Замойскі сабор. Адукацыйныя пытанні на ім займалі важнае месца. Было вырашана абавязаць кандыдатаў у святары атрымліваць належную адукацыю, а епіскапаў заклікалі адкрываць на падуладных тэрыторыях семінарыі для блага духавенства (альбо адсылаць жадаючых у Львоўскі папскі алюмнат). У сваю чаргу, пры базыльянскіх манастырах з колькасцю манахаў звыш дванадзятці ордэн абязоўваўся засноўваць тэалагічныя студыі ды публічныя вучылішчы з выкладаннем на “простай мове” і запрашэннем свецкіх настаўнікаў. Іншым манастырам дазвалялася мець студыі з выкладаннем маральнай тэалогіі ці дасылаць манахаў на вучобу ў больш заможныя абіцелі. Таксама святарам рэкамендавалася па магчымасці арганізоўваць пры храмах прыходскія школы з вывучэннем Св. Пісання і пачаткаў граматы [2, с. 153–157].

Кіраўніцтва Літоўскай правініцыі базыльян, аднак, праігнаравала рашэнне Замойскага сабору аб навучанні здольных да навук манахаў і святароў у Львоўскім алюмнаце. Яно адмовілася выдзяліць яму адпаведныя стыпендыі, матывіруючы гэта, па-першае, тым, што ў Вільні таксама працавала аналагічная навучальная ўстанова (у 1725 г. у ёй вучылася 6 базыльян і 2 свецкія асобы ўніяцкага веравызнання), а па-другое, прапанавала “адшукаць” грошы, сабраныя калісьці на Мінскую ўніяцкую гімназію (закрыта ў час вайны 1654–1667 гг.) і выкарыстаць іх для пашырэння асветы. Наконт жа адкрыцця семінарыі царкоўныя іерархі таксама адказвалі вельмі асцярожна і для пачатку на ўласны кошт паабяцалі выдзяліць сродкі на навучанне асобных прадстаўнікоў блага духавенства. Так, епіскап турава-пінскі Т. Гадэбскі збіраўся вучыць: “двух или одного в каком-нибудь монастыре”, а архіепіскап полацкі Ф. Грабніцкі пагадзіўся: “воспитывать на свои средства двух учеников в Жировицком монастыре или в другом удобном месте” [3, с. 325–326, 330]. Пры гэтым, апошні не выключыў магчымасць заснавання ва ўласнай епархіі семінарыі, але пры ўмове фінансавай дапамогі з боку Ватыкана. Разам з тым, Кангрэгацыя прапаганды веры не падтрымала яго хадайніцтва на гэты конт, хаця на баку іерарха выступілі смаленскі біскуп Б. Корвін-Гасеўскі і яго памочнік (суфраган) М. Зенковіч [4, т. 1, с. 354–355].

Важным у вучэбна-метадычным забеспячэнні дзейнасці ўніяцкіх школ сталі рашэнні Замойскага сабору аб актывізацыі выдавецкай дзейнасці. Пераважна, гаворка на ім ішла аб выпраўленні і выпуску богаслужэбных кніг, але была адзначана і адметная роля новай друкарскай прадукцыі вучэбна-маралізатарскага плану. Пры гэтым, Супрасльскі манастыр павінен быў забяспечваць адпаведныя патрэбы ўніятаў у ВКЛ, а Львоўскае брацтва – у Кароне [5, с. 107].

Сярод кніг, выпушчаных у наступныя гады ў Супраслі найперш трэба адзначыць, выдадзенае па ініцыятыве Л. Кішкі ў 1722 г. “Собрание припадков краткое” – з вялікім катэхізісам для святароў і малым катэхізісам для вернікаў на “рускай мове”. Напрыканцы тут быў змешчаны раздзел “О науце христианской”, дзе адзначалася, што: “Каждый Иерей повинен мовити з Людьюми по окончании Службы Божией” наконт абавязкаў добрага хрысціяніна і асноў веравучэння [6, с. 281, 293–312]. Выхад дадзенай кнігі спрыяў вяртанню ва ўжытак ўніяцкага святарства

беларускай і царкоўнаславянскай моў. Для лепшага ж іх разумення ў тым жа 1722 г. быў перавыдадзены ў скарачаным варыянце “Лексикон сиречь Словесник словенский” П. Бярынды, у прадмове да якога адзначалася прызначэнне гэтага дапаможніка не толькі: “для іерейскаго сана готовящимся людям, но и самим иереям” [7, с. 1]. У сваю чаргу для патрэб пачатковых школ у 1727 г. выйшаў “Букварь языка словенского” (пазней друкаваўся тут у 1737, 1754 і 1761 гг.), які акрамя алфавітных радоў, складоў ды простых тэкстаў для чытання таксама ўключаў штодзённыя малітвы, дзесяць заповедзяў Божых, пералік дабрачыннасцяў, грахоў, абавязкі дзяцей перад бацькамі і інш. [8, с. 2–13, 42–51, 60–65]. Што ж датычыцца тэмы праведнага вобразу жыцця, то шляхоў яго дасягнення датычылася лацінамоўная праца натарыўса епіскапа ўладзімірска-брэсцкага Я.І. Тэмезвары “Сутнасць раскаяння” (1726) з аналізам разнастайных відаў грахоў і вызначэннем шляхоў выратавання душы праз споведзі, малітвы, пост і г.д. [9, с. 7–20].

Перадрукоўвалі ў Супраслі і іншыя выданні, здаюна карыстаўшыся ў Рэчы Паспалітай усеагульным прызнаннем – у 1722 і 1725 гг. тутэйшыя базыльяне выпусцілі ў свет працу І. Флавія “Гісторыя Іўдзейскай вайны”, дапоўненую творам бернардынскага манаха А. Полака “Хараграфія, або Тапаграфія. Гэта значыць непасрэднае і агульнае апісанне зямлі Святой”. Разам з тым, улічваючы тое, што пад такімі тытуламі іх выдавалі ў канцы XVI – пачатку XVII ст. у Кракаве, а таксама пратэстанты ў Вільне ды Любчы, супрасльскія аналагі, гучалі па-іншаму – “Слава старадаўняга Іерусаліма” і “Перэгрынацыя праўдзівага апісання Зямлі святой, Віфлеема і Іерусаліма” адпаведна [10, с. 88]. Да падобнага ж тыпу прадукцыі можна аднесці і гістарычны твор А. Калюдскага “Трон Айчыны” (1727) з апісаннем польскіх манархаў, пачынаючы ад Леха ажно да Яна III Сабескага ўключна [11, с. 24].

Такім чынам, аналізуючы адукацыйныя рашэнні Замойскага сабору 1720 г. можна адзначыць наступнае. Па-першае, сам факт іх наяўнасці сведчыў аб прызнанні кіраўніцтвам уніяцкай царквы факта існавання праблем у школьнай справе. Па-другое, акцэнт тут рабіўся ўсё ж на паляпшэнне стану адукацыі святароў ды манахаў. Па-трэцяе, фактычна ўпершыню за ўсю гісторыю гэтай канфесіі было ўзнята пытанне аб неабходнасці пашырэння асветы ў свецкіх колах уніяцкага насельніцтва. Па-чацвёртае, актывізацыя выдавецкай справы спрыяла не толькі паляпшэнню метадычнага забеспячэння ўніяцкіх школ, але і была важнай умовай для самаадукацыі, як духавенства, так і мірян.

Літаратура

- 1 Лісейчыкаў, Д.В. Штодзённае жыццё ўніяцкага парафіяльнага святара беларуска-літоўскіх зямель 1720–1839 гг. / Д.В. Лісейчыкаў. – Мінск : Медысон, 2011. – 198 с.
- 2 Synod prowincjalny ruski w mieście Zamościu roku 1720 odprawiony, a w r. 1724 łacińskim językiem w Rzymie wydany na polski przez J.X. Polikarpa Filipowicza przewiedziony. Pamiętnikiem przedrukowany. – Wilno : Druk. WW. Bazylianów, 1785. – X, 199 s.
- 3 Ситкевич, А. Униатские кафедральные капитулы в XVIII в. : очерки положения и деятельности белого духовенства в Западно-русской униатской церкви / А. Ситкевич // Христианское чтение. – 1904. – № 9. – С. 320–354.
- 4 Витебская старина : в 5 т. / сост. А.П. Сапунов. – Витебск : Тип. губернского правления, 1883–1888. – Т. 1. – 1883. – XXII, 668 с.
- 5 Марозава, С.В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596 – 1839 гады) / С.В. Марозава. – Гродна : ГрДУ, 2001. – 352 с.
- 6 Собрание припадков Краткое и Духовным Особом Потребное. – Супрасль : Тип. Монастыря Чину Святаго Василия Великого, 1722. – 314 с.

7 Лексикон сиречь словесник славенский Имеющ в себе, Слова первее Славенския, Азбучныя, посемже Польския. – Супрасль : Тип. Монастыря Общежителнаго супраслскаго, 1722. – 33 с.

8 Букварь языка славенского Чтения и писания учиться хотящимся в полезное руководство. – Супрасль : Тип. Монастыря Общежителнаго супраслскаго, 1761. – 65 с.

9 Temesvari, J.I. Anima paenitens ad regulas praeceptorum decalogi, nec non ad fontes capitalium criminum, declinare a malo, et arripere bonum addiscens / J.I. Temesvari. – Supraslii : Typis Ord. S. Basilii Magni, 1726. – XVI, 101 s.

10 Pidtypczak-Majerowicz. M. Książka i biblioteka bazylikańska w XVII – XVIII w. oraz wpływ kasat na stan ich zachowania i opracowania / M. Pidtypczak-Majerowicz // Hereditas Monasteriorum. – 2012. – Vol. 1. – S. 85-97.

11 Cubrzyńska-Leonarczyk, M. Dziedzictwo Unii Brzeskiej : z dziejów oficyny wydawniczej OO Bazylianów w Supraślu (1695-1803) / M. Cubrzyńska-Leonarczyk. – Białystok ; Warszawa : Wyd-wo "Prymat", 2007. – 82 s.

ВОПРОСЫ ИСТОРИОГРАФИИ

УДК 1 (476) (091)

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА В НАЧАЛЕ XX в. В ИССЛЕДОВАНИЯХ МОГИЛЕВСКОГО РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ЦЕНТРА

Асипцова Ярослава Александровна,

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

Представлена исследовательская деятельность Могилевского религиозно-ведческого центра, в которой нашли отражение отдельные аспекты истории государственно-конфессиональных отношений на белорусских землях в составе Российской империи в начале XX вв.

Конфессиональная история является одним из наиболее перспективных направлений в изучении истории Беларуси. Вопросы государственно-конфессиональных отношений становятся предметом исследований институтов истории и философии НАНБ, сотрудниками кафедр исторического профиля в высших учебных заведениях, а также научными центрами, в том числе Могилевским религиозно-ведческим центром (МРЦ). Особый интерес представляет период начала XX века, когда в Российской империи происходят существенные изменения в политической, экономической, общественной, а также в конфессиональной сферах.

МРЦ в публикациях В.В. Старостенко, В.В. Табунова рассматривает вопросы свободы совести в царской России, эволюцию религиозного законодательства конца XIX – начала XX в., законопроекты либеральных, правых монархических, левых партий, затрагивающие вопросы религии [1; 2; 3; 4; 5; 6; 7, с. 137–213; др.].

Ряд работ, подготовленных сотрудниками МРЦ, посвящен революционным преобразованиям в Российской империи начала XX в. и связанным с ними изменениям в религиозной политике и законодательстве. Это как главы монографий, в которых поднимаются вопросы развития отношений между государством и церковью, так и статьи, опубликованные в научных журналах и материалах конференций [8, с. 134–142; 9; 10; 11; 12].

Помимо революционных событий, в МРЦ подготовлены работы о религии в период военных событий начала XX в., в которых участвовала Российская империя. В частности, работы Э.В. Старостенко посвящены исследованию службы православного военного духовенства на территории Беларуси. В 2020 г. была подготовлена монография, в которой раскрываются особенности функционирования данного института на белорусских землях в годы Первой мировой войны [13]. Помимо этого, подготовлены статьи, подробно раскрывающие отдельные аспекты данной проблемы (например, работа Второго всероссийского съезда военного и морского духовенства, положение военных священников Западного фронта после Февральской и Октябрьской революций, и др.) [14; 15; 16; 17; 18; 19; 20; 21; 22; 23; 24; 25].

Положению Православной церкви и приходского духовенства на белорусских землях уделено внимание в работах Т.В. Опиок [10; 26; 27]. Исследования подготовлены с опорой на материалы архивов и периодической печати.

МРЦ продолжает работу по изучению государственно-конфессиональной истории Беларуси, рассматривает наиболее важные, перспективные и малоисследованные аспекты истории религии на белорусских землях.

Литература

1. Старостенко, В.В. Проблема свободы совести в законодательстве и общественно-политической мысли в Российской империи начала XX в. / В.В. Старостенко // *Веснік МДУ імя А.А. Куляшова*. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2017. – № 1 (49). – С. 60–64.
2. Старостенко, В.В. Идея свободы совести в деятельности Конституционно-демократической партии России 1905–1906 гг. / В.В. Старостенко // *Религия и общество – 10: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко*. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2016. – С. 79–82.
3. Старостенко, В.В. Развитие государственно-конфессиональных отношений в Российской империи на рубеже XIX–XX вв. / В.В. Старостенко // *Романовские чтения-9: сб. статей Международной науч. конференции / под общ. ред. Н.М. Пурышевой*. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2013. – С. 175–177.
4. Табунов, В.В. Регламентация законодательством Российской империи деятельности православной церкви и римско-католического костёла в Беларуси конца XIX – начала XX века / В.В. Табунов // *Веснік Магілёўскага дзярж. ун-та імя А. А. Куляшова*. Серыя А. Гум. навукі. Гісторыя. Філасофія. Філалогія. – 2012. – № 1 (39). – С. 10–13.
5. Табунов, В.В. Указ от 17 апреля 1905 г. и актуализация вопроса о регламентации перехода из православия в католицизм на белорусских землях в начале XX века / В.В. Табунов // *Актуальные проблемы в изучении и преподавании общественно-гуманитарных наук (дисциплин)*. Сб. науч. ст. и материалов по итогам III (Третьей) Международ. науч. конф., Витебск, 30 нояб.–1 дек. 2012 г.; редкол.: В. А. Космач (гл. ред.) [и др.]. – Витебск: Витебский филиал УО ФПБ «Международный университет «МИТСО», 2012. – С. 25–27.
6. Табунов, В.В. Значение указа 17 апреля 1905 г. в конфессиональной жизни белорусских земель начала XX века / В.В. Табунов // *Материалы научно-методической конф. преподавателей и сотрудников по итогам научно-исследовательской работы в 2010 г., 3–4 февр. 2011 г. / под ред. А.В. Иванова*. – Могилёв: МГУ им. А.А. Кулешова, 2011. – С. 49–51.
7. История религии и свободы совести в Беларуси в документах и материалах: пособие: в 4 ч. – Ч. 3: Со второй половины XVIII в. до октября 1917 г. / авт.-сост.: В.В. Старостенко, Э.В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2015. – 260 с.
8. Старостенко, В.В. Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории: монография / В.В. Старостенко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2011. – 272 с.: ил.
9. Старостенко, В.В. Религиозный вопрос в России начала XX века и деятельность Временного правительства / В.В. Старостенко // *Религиоведение в системе социально-гуманитарного знания и образования: сборник материалов научно-практической конференции / под общ. ред. О.В. Дьяченко, В.В. Старостенко*. – Могилев: МГОИРО, 2016. – С. 27–32.
10. Опиок, Т.В. Об отношении православной церкви к зарождению парламентаризма и многопартийности в России (по материалам Могилевской епархии) / Т.В. Опиок // *Актуальные проблемы соци-гум. знания в контексте обеспеч. нац. безоп.: Междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 60-летию создания кафедры социальных наук В.А. РБ., – Минск. – 16–17 мая 2013 г.: в 2 ч. Ч. 1 / Воен. акад. Респ. Беларусь; редкол.: В.А. Ксенофонтов (и др.)*. – Минск, ВА РБ, 2014. – С. 158–161.
11. Старостенко, Э.В. Политическая платформа военного духовенства после Февральской революции 1917 г. / Э.В. Старостенко // *Религия и общество – 10: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко*. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 137–139.
12. Старостенко, Э.В. Православное военное духовенство Западного фронта в период революционных преобразований 1917 г. в России / Э.В. Старостенко // *Веснік Магілёўскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.А. Куляшова*. Серыя А, гуманітарныя навукі: гісторыя, філасофія, філалогія. – 2017. – № 2. – С. 19–24.

13. Старостенко, Э.В. Православное военное духовенство на территории Беларуси в годы Первой мировой войны : монография / Э.В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2020. – 200 с.
14. Старасценка Э.В. Праваслаўнае ваеннае духавенства на тэрыторыі Беларусі пасля Кастрычніцкай рэвалюцыі 1917 года / Э.В. Старасценка // Беларус. гіст. часопіс. – 2018. – № 6. – С. 16–20.
15. Старостенко, Э.В. Второй Всероссийский съезд военного и морского духовенства православной церкви 1917 г. / Э.В. Старостенко // Журн. Белорус. гос. ун-та. История. – 2017. – № 4. – С. 71–75.
16. Старостенко, Э.В. Всероссийский съезд военного и морского духовенства 1917 года в городе Могилеве / Э.В. Старостенко // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць: зб. навук. пр. удзельнікаў X Міжнар. навук. канф., Магілёў, 25–26 мая 2017 г. / Музей гісторыі Магілёва; уклад.: А.М. Бацкоў, І.А. Пушкін. – Магілёў, 2017. – С. 197–201.
17. Старостенко, Э.В. Изменение положения православного военного духовенства Западного фронта после Февральской революции 1917 г. / Э.В. Старостенко // Первая мировая война, Версальская система и современность: сб. ст. Междунар. науч. конф., СПб., 20 окт. 2017 г. / С.-Петербург. гос. ун-т; отв. ред. И. Н. Новикова, А. Ю. Павлов [и др.] – СПб., 2017. – Вып. 4. – С. 117–130.
18. Старостенко, Э.В. Особенности религиозности военнослужащих российской армии в годы Первой мировой войны (на примере отношения к военному духовенству) / Э.В. Старостенко // Романовские чтения – 12 : сб. ст. Междунар. науч. конф., Могилев, 23–24 нояб. 2016 г. / Могилев. гос. ун-т ; редкол.: А. С. Мельникова [и др.]. – Могилев, 2017. – С. 176–178.
19. Старостенко, Э.В. Отражение деятельности православного военного духовенства в годы Первой мировой войны в периодической печати Российской империи / Э.В. Старостенко // Раманаўскія чытанні – XI: зб. арт. Міжнар. навук. канф., Магілёў, 26–27 лістап. 2015 г. / Магілёўс. дзярж. ун-т ; рэдкал.: Я. Р. Рыер (старш.) [і інш.]. – Магілёў, 2016. – С. 171–173.
20. Старостенко, Э.В. Попытки реорганизации ведомства протопресвитера военного и морского духовенства в 1917 г. в России / Э.В. Старостенко // 1917 год в исторических судьбах народов Беларуси: материалы Междунар. науч.-теорет. конф., Минск, 22 дек. 2017 г. / Белорус. гос. пед. ун-т. Ин-т истории НАН Беларуси; редкол.: А.В. Касович (отв. ред.), С.П. Шупляк, А.А. Корзюк. – Минск, 2017. – С. 83–86.
21. Старостенко, Э.В. Поступление епархиальных священников на временную службу в ведомство пресвитера военного и морского духовенства в годы Первой мировой войны (на материалах Беларуси) / Э. В. Старостенко // Романовские чтения – 13: сб. статей Междунар. науч. конф.; Могилев, 25–26 октяб. 2018 г. / МГУ имени А. А. Кулешова; под общ. ред. А. С. Мельниковой. – Могилев, 2019. – С. 58–59
22. Старостенко, Э.В. Православные военные священники в Российской армии в годы Первой мировой войны: категории и обязанности / Э.В. Старостенко // Идеол. аспекты воен. безопасности. – 2016. – № 2. – С. 50–54.
23. Старостенко, Э.В. Священники белорусских епархий в рядах военного духовенства Российской империи в годы Первой мировой войны / Э.В. Старостенко // Религия и общество – 10: сб. науч. ст. Междунар. науч.-практ. конф., Могилев, 10–23 марта 2016 г. / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев, 2016. – С. 82–85.
24. Старостенко, Э.В. Управление православным военным духовенством в российской армии в годы Первой мировой войны (на примере армий Западного фронта) / Э. В. Старостенко // Россия в эпоху политических и культурных трансформаций : сб. науч. ст. / под общ. ред. В. Ф. Блохина. – Брянск, 2017. – Вып. 3. – С. 76–82.
25. Старостенко, Э.В. Учреждение должности проповедника в российской армии в годы Первой мировой войны и их служение в армиях Западного фронта / Э.В. Старостенко // Религиоведение в системе социально-гуманитарного знания и образования: сб. материалов науч.-практ. конф., Могилев, март 2016 г. / Могилев. гос. обл. ин-т развития образования, Могилев. религиовед. центр ; под общ. ред. О.В. Дьяченко, В.В. Старостенко. – Могилев, 2016. – С. 32–36.
26. Опиок, Т.В. «Могилевские епархиальные ведомости» о событиях русско-японской войны 1904–1905 гг. / Т.В. Опиок // Романовские чтения: сб. науч. трудов Международной науч. конф. / под ред. О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2005. – С. 91–94.
27. Опиок, Т.В. Социальное служение православного духовенства Могилевской епархии в начале Первой мировой войны / Т.В. Опиок // Экстремальное в повседневной жизни населения России: региональный аспект (к 100-летию Русской революции 1917 г.): сб. материалов междунар. науч. конф. / под общ. ред. В.А. Веремченко. – Санкт-Петербург: Культурно-просветительское товарищество, 2017. – С. 339–345.

**МОГИЛЕВСКАЯ ОБЛАСТЬ
В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ
В ИССЛЕДОВАНИЯХ МОГИЛЕВСКОГО РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ЦЕНТРА**

Сергеев Владислав Владимирович,
Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

Формулируются основные направления исследования Могилевским религиоведческим центром в 2005–2020 гг. особенностей религиозной структуры и конфессиональных процессов на Могилевщине в контексте религиозной жизни Республики Беларусь и ее восточного региона.

Современное религиоведение имеет ряд актуальных проблем, среди которых особое значение имеет «анализ религиозной специфики регионов страны» [21, с. 543]. Среди объектов исследовательской работы Могилевского религиоведческого центра особое место занимали конфессиональные процессы на Могилевщине в контексте религиозной ситуации в восточной Беларуси как сегменте конфессиональной жизни Республики Беларусь.

Анализировались состояние, структура и динамика религиозной ситуации, направленность конфессиональных процессов в Могилевской области [27; 29; 30; 36; 41; др.], исследуемые в сопоставлении с сопредельными областями восточной Беларуси [43; 44; др.] и восточнобелорусского региона в целом [32; 42; 46; др.]. Разработаны типология религиозных организаций [27, с. 6-14] и конфессиональное районирование Могилевской области [30, с. 31-32]. Показано, что область отличается наименьшим количеством общин, культовых зданий, священнослужителей по сравнению с другими областями республики [1, с. 331; 27, с. 92; 39, с. 10; др.], но в то же время выявлена большая положительная динамика в создании новых общин по сравнению с западной Беларусью [36, с. 27].

Согласно проведенным исследованиям, абсолютное увеличение числа общин в 1990-х – 2000-х гг. сопровождается существенным снижением динамики их ежегодного прироста [36, с. 24-25]. Одновременно сохраняются высокая степень стабильности конфессиональной структуры [24] и традиционные особенности религиозной географии региона, что свойственно и восточной Беларуси в целом. Показано, что религиозная структура региона носит ярко выраженный поликонфессиональный характер преимущественно христианского типа, но «отсутствует абсолютное доминирование какой-либо одной конфессии» [36, с. 36; др.]. Применительно к Могилевской области как мифологему можно рассматривать стереотип о «православной восточной Беларуси» [27, с. 67; 36, с. 35-36; 37, с. 63].

Изучались состояние, структура и различные аспекты развития и деятельности ведущих «традиционных» конфессий – православия [20; 27, с. 14-27; 33; 35;] и католицизма [13; 16; 25; 26;], а также протестантизма [45] и его отдельных направлений – баптизма [2; 15], неопятидесятников [3; 48], лютеранства [4; 11], иеговизма [5; 17], иудаизма [6], пятидесятничества [7; 9; 10; 19; 23; 47; др.]. Уделено внимание новым религиозным движениям и нелегальным религиозным организациям [8; 12]. Подчеркивалась значимость обеспечения религиозной со-

ставляющей национальной безопасности [1, с. 369-383; 14; 18; др.]. В условиях распространения мифологем о религии в Беларуси [28] на основе современных социологических материалов показан преимущественно декларативный характер и эклектизм религиозной веры со стороны абсолютного большинства населения области [22; 29, с. 33-38; 31; 36, с. 37-41], что наблюдается и в молодежной среде [34; 38].

Литература

1. Духовно-нравственные ценности в формировании современного человека / О.А. Павловская [и др.]; под ред. О.А. Павловской; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск: Беларус. навука, 2011. – 451 с.
2. Дьяченко, О.В. Баптисты в современной истории Могилева / О.В. Дьяченко // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць: зб.наук. прац VII Міжнар. навуц.канф. 29-30 чэрвеня 2011 г., г. Магілёў / уклад. А.М. Баццоўкі, І.А. Пушкін. – Магілёў: УА “МДУ імя А.А. Куляшова”, 2011. – С. 278–287.
3. Дьяченко, О.В. Возникновение и основные направления деятельности могилевской религиозной общины Христиан полного евангелия «Живая вера» / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 13: сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2019. – С. 200–206.
4. Дьяченко, О.В. Евангелическо-лютеранские общины в Могилевской области в конце XX – начале XXI века / О. В. Дьяченко // Романовские чтения-9: сб. статей Международной науч. конференции / под общ. ред. Н. М. Пурышевой. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2013. – С. 162–163.
5. Дьяченко, О.В. Иеговизм и иеговисты в Могилевской области в 1988-2018 гг. / О.В. Дьяченко // Романовские чтения – 13: сборник статей Международной научной конференции / под общ. ред. А.С. Мельниковой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2019. – С. 84–86.
6. Дьяченко, О.В. Мессианский иудаизм и евреи Могилева в 1990–2000-х гг. / О.В. Дьяченко // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць: зборнік навуковых прац удзельнікаў VIII Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі, Магілёў, 26-27 чэрвеня 2013 г. / уклад. А.М. Баццоўкі, І.А. Пушкін. – Магілёў: УА “МДУХ”, 2013. – С. 105–110.
7. Дьяченко, О.В. Миссионерская деятельность пятидесятнической церкви в Беларуси / О.В. Дьяченко. – Могилев: Издательство МГУ им. А.А. Кулешова, 1999. – 113 с.
8. Дьяченко, О.В. Нелегальные религиозные организации протестантизма, новых религиозных движений и неканонического православия в Могилевской области / О.В. Дьяченко // Проблемы устойчивого развития региона: мат-лы республиканской научн.-практ. конф., Могилев (25 марта 2011 г.) / под ред. А.В. Иванова. – Могилев: УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2011. – С. 260–263.
9. Дьяченко, О.В. Пятидесятники «воронаевцы» восточной Беларуси: эволюция религиозной теории и практики / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 10: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2016. – С. 122–125.
10. Дьяченко, О.В. Пятидесятничество в Беларуси: Монография // О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2003. – 188 с.
11. Дьяченко, О.В. Расколы в евангелическо-лютеранской церкви Беларуси / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 11: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 164–166.
12. Дьяченко, О.В. Региональный аспект развития новых религиозных движений в условиях конфессиональной стабилизации общества / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 12: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – С. 166–169.
13. Дьяченко, О.В. Религиозное образование в католических общинах восточной Беларуси / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 8: сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2014. – С. 86–88.
14. Дьяченко, О.В. Религиозно-идеологические аспекты обеспечения национальной безопасности в восточном регионе Беларуси / О.В. Дьяченко // Проблемы устойчивого развития регионов Республики Беларусь и сопредельных стран: сб. науч. статей III Междунар. научн.-практ. конф. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2014. – С. 230–233.

15. Дьяченко, О.В. Религиозные миссии евангельских христиан-баптистов в Могилевской области: возникновение и основные направления деятельности / О.В. Дьяченко // *Религия и общество* – 11: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 160–164.
16. Дьяченко, О.В. Римско-католическая миссия в восточном регионе Беларуси (1989–2014 гг.) / О.В. Дьяченко // *Религия и общество* – 9: сборник научных статей / под общ. ред.: В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2015. – С. 98–99.
17. Дьяченко, О.В. Сущность и тенденции развития иеговизма в современной Беларуси / О.В. Дьяченко // *Вестник МДУ имени А. А. Куляшова*. Серия А. Гуманитарная наука (история, философия, филология). – 2018. – № 2 (52). – С. 76–81.
18. Дьяченко, О. Угрозы безопасности в конфессиональном пространстве Восточной Беларуси / О. Дьяченко // «Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності»: Міжнародна науково-теоретична конференція, 1–2 жовтня 2015 року: [матеріали доповідей та виступів] / редкол. П. Ю. Саух [та ін.]. – Житомир: Вид-во Євенок О.О., 2015. – С. 86–89.
19. Дьяченко, О.В. Эмиграция пятидесятников из Могилевской области в США: причины и следствие / О.В. Дьяченко // *Религия и общество* – 12: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – С. 169–172.
20. Православная церковь в белорусском обществе в конце XX – начале XXI в.: монография / О.В. Дьяченко [и др.]; под ред. О.В. Дьяченко. – Могилев: УО «МГУ имени А. А. Кулешова», 2012. – 224 с.
21. Старостенко, В.В. Актуальные проблемы современного религиоведения в Беларуси / В.В. Старостенко // *Национальная философия в глобальном мире: тезисы Первого Белорусского философского конгресса* / Национальная академия наук Беларуси, Институт философии; редкол.: В.Г. Гусаков (пред.) [и др.]. – Минск: Беларуская навука, 2017. – С. 542–543.
22. Старостенко, В.В. Вероисповедные ориентации населения Могилевской области / В.В. Старостенко // *Романовские чтения* – 10: сб. статей Международной науч. конференции / под общ. ред. И.В. Шардыко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2015. – С. 220–221.
23. Старостенко, В.В. Динамика развития и особенности структуры Христиан веры евангельской в восточной Беларуси в период 2000-х гг. / В.В. Старостенко // *Вестник МДУ имени А.А. Куляшова*. Серия А. Гуманитарная наука (история, философия, филология) – 2020. – № 1 (55). – С. 81–86.
24. Старостенко, В.В. К вопросу о специфике конфессиональной структуры Могилевской области в контексте религиозной жизни Беларуси (2000-е гг.) / В.В. Старостенко // *Религия и общество* – 11: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 172–174.
25. Старостенко, В.В. Католицизм в конфессиональной структуре Могилевской области / В.В. Старостенко // *Религия и общество* – 8: Сб. науч. статей / Под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2014. – С. 93–96.
26. Старостенко, В.В. Католицизм на современном этапе развития белорусского общества (религиоведческий анализ): монография / В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – 168 с.
27. Старостенко, В.В. Конфессиональная ситуация в Могилевской области: региональные особенности и тенденции развития: монография / В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2014. – 172 с.
28. Старостенко, В.В. Мифологемы о религии и конфессиях в Беларуси / В.В. Старостенко / В.В. Старостенко // *Романовские чтения* – 5: сб. трудов Международной науч. конференции. – Могилев: УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2009. – С. 120–222.
29. Старостенко, В.В. Могилевская область в динамике конфессиональных процессов: 1990-е – 2017 гг. / В.В. Старостенко // *Історыя Магілёва: мінулае і сучаснасць: зборнік навуковых прац удзельнікаў X Міжнар. навук. канф. / уклад.: А. М. Бацкоўкі, І. А. Пушкін. – Магілёў: МДУХ, 2017. – С. 281–286.*
30. Старостенко, В.В. Могилевская область в конфессиональном измерении / В.В. Старостенко. – Могилев: Могилевский облизполком, 2014. – 48 с.
31. Старостенко, В.В. О некоторых особенностях современной религиозности населения Могилевщины / В.В. Старостенко // *Итоги научных исследований ученых МГУ имени А. А. Кулешова 2018 г.: материалы научно-методической конференции* / под ред. Е. К. Сычовой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2019. – С. 38–40.

32. Старостенко, В.В. О тенденциях конфессиональных процессов 2000-х гг. в восточном регионе Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Раманаўскія чытанні – XI: зборнік артыкулаў Міжнароднай навуковай канферэнцыі. – Магілёў: МДУ імя А.А. Куляшова, 2016. – С. 176–177.
33. Старостенко, В.В. Особенности региональной структуры и динамика развития Белорусской православной церкви в восточной Беларуси в 2000-х гг. / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2019. – № 2 (54). – С. 91–97.
34. Старостенко, В.В. Особенности самоопределения в отношении религии в современной молодежной среде (на примере студенчества Могилевщины) / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2016. – № 1 (47). – С. 70–73.
35. Старостенко, В.В. Региональная структура старообрядчества в восточной Беларуси в 2000-х гг.: особенности и динамика развития / В.В. Старостенко // Религия и общество – 13 : сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2019. – С. 141–146.
36. Старостенко, В.В. Религиозная ситуация в Могилевской области / В.В. Старостенко. – Могилев: Могилевский облисполком, 2019. – 68 с.: ил.
37. Старостенко, В.В. Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории: монография / В.В. Старостенко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2011. – 272 с.
38. Старостенко, В.В. Религия и тенденции мировоззренческого самоопределения студенчества Могилевщины / В.В. Старостенко // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць: зборнік навуковых прац удзельнікаў IX Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі / уклад. А.М. Бацюкоў, І.А. Пушкін. – Магілёў: МДУХ, 2015. – С. 435–441.
39. Старостенко, В.В. Современная религиозная ситуация и конфессии в Республике Беларусь: пособие / В.В. Старостенко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2008. – 88 с.
40. Старостенко, В.В. Современное состояние и особенности религиозности населения Могилевщины / В.В. Старостенко // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць: зборнік навуковых прац удзельнікаў VIII Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі / уклад.: А.М. Бацюкоў, І.А. Пушкін. – Магілёў: МДУХ, 2013. – С. 357–363.
41. Старостенко, В.В. Современные конфессиональные процессы в Могилевской области / В.В. Старостенко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А. А. Кулешова 2013 г.: сб. науч. ст. / под ред. А.В. Иванова, Е.К. Сычовой. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2014. – С. 4–8.
42. Старостенко, В.В. Специфика конфессионального пространства восточного региона Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 13: сборник статей Международной научной конференции / под общ. ред. А.С. Мельниковой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2019. – С. 90–91.
43. Старостенко, В.В. Специфика конфессиональной структуры Витебской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 12: сборник статей Международной научной конференции / под общ. ред. А.С. Мельниковой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 175–176.
44. Старостенко, В.В. Специфика конфессиональной структуры Гомельской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А.А. Кулешова 2016 г.: материалы научно-методической конференции / под ред. Е.К. Сычовой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 65–67.
45. Старостенко, В.В. Структура протестантизма в восточном регионе современной Беларуси / В.В. Старостенко // Религия и общество – 12: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – С. 176–179.
46. Старостенко, В.В. Тенденции и особенности современной конфессиональной ситуации в Республике Беларусь / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. – 2005. – № 1. – С. 26–34.
47. Старостенко, В.В. Христиане веры евангельской в современной восточной Беларуси / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 14: сборник статей Международной научной конференции, Могилев, 28–29 ноября 2019 г. / под общ. ред. Я.Г. Риера. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2020. – С. 63–64.
48. Старостенко, В.В. Христиане полного евангелия в восточной Беларуси: особенности и динамика развития региональной структуры (2000-е гг.) / В.В. Старостенко // Религия и общество – 13 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2019. – С. 193–198.

**РИМО-КАТОЛИЦИЗМ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ
И РЕГИОНАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ В ИССЛЕДОВАНИЯХ
МОГИЛЕВСКОГО РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ЦЕНТРА 2000-х гг.**

Сергеев Владислав Владимирович,
Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

Характеризуется исследование Могилевским религиоведческим центром в 2011-2019 гг. современного римо-католицизма в контексте религиозной жизни Республики Беларусь и ее восточного региона.

Среди наиболее значимых проблем современного религиоведения выделяются «актуальное состояние конфессий», «тенденции и динамика развития конфессиональных процессов» [6, с. 543], что обуславливает актуальность изучения современного католицизма в контексте отечественной конфессиональной жизни 1990-х – 2000-х гг.

В исследованиях Могилевского религиоведческого центра показано формирование католического пространства современной Беларуси в условиях развития с конца 1980-х – начала 1990-х гг. феномена «возвращения религии», или «религиозно-церковного ренессанса». Институции католицизма, представленного Римско-католической церковью (около 97% всех общин конфессии) [11, с. 18], «католиками латинского обряда» и греко-католиками, образуют в республике третью конфессию по численности общин и вторую – по влиянию на религиозные процессы [11, с. 18], что получило отражение в преамбуле Закона Республики Беларусь 2002 г. «О свободе совести и религиозных организациях» [18, с. 161].

Существлен анализ становления, специфики и структуры католицизма в контексте отечественной конфессиональной жизни в период 1990-х – начала 2000-х гг. [5; 11, с. 5-58; 15; 16, с. 51-62; 18, с. 22-26; 19]. Показана региональная специфика конфессии, в том числе в восточной Беларуси [8; 9; 10; 13; 17; 20; 21; 22]. Раскрыта безосновательность существующего стереотипа о «католической западной Беларуси» [18, с. 62-63].

Исследована динамика развития конфессии в Беларуси в целом и в областях страны [8; 13; 11, с. 59-102; 18, с. 59], как в контексте удельного веса областных организаций в совокупном католическом пространстве республики, так и в контексте представленности конфессии в религиозном пространстве самих регионов, демонстрирующая неоднозначные, противоречивые тенденции. Так, число общин РКЦ за годы суверенной Беларуси увеличилось более чем в четыре раза, но одновременно сократилась представленность Церкви в конфессиональном пространстве страны в процентном отношении [1, с. 332]. Обращено внимание на ситуацию с ежегодным приростом численности римо-католических общин: их заметный поступательный рост в 1990-е гг. сменился в 2000-е гг. стагнацией, и с 1991 г. по настоящее время темпы роста количества общин РКЦ сократились примерно в 10 раз [11, с. 60].

Показана высокая активность РКЦ в социально-культурной и благотворительной деятельности, развитии образовательных проектов и программ [3; 4;

11, с. 108–116; др.]. Особое внимание обращено на место РКЦ в системе межконфессиональных [2; 11, с. 131-136] и государственно-конфессиональных отношений, становящейся кооперационной модели [11, с. 117-130; 12; 14; 23], отражением чего является разработка Конкордата между Республикой Беларусь и Ватиканом [7].

Литература

1. Духовно-нравственные ценности в формировании современного человека / О.А. Павловская [и др.]; под ред. О.А. Павловской; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск: Беларус. навука, 2011. – 451 с.
2. Дьяченко, О.В. Католическая церковь и межконфессиональные отношения в конце XX – начале XXI в.: состояние и перспективы развития / О.В. Дьяченко // Романовские чтения – 10, посвященные 80-летию со дня основания исторического факультета: сб. статей Международной науч. конференции / под общ. ред. И. В. Шардыко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2015. – С. 215–216.
3. Дьяченко, О.В. Система католического религиозного образования в Беларуси / О.В. Дьяченко // Религиоведение в системе социогуманитарного знания и образования: сборник материалов / под общ. ред. О.В. Дьяченко, В.В. Старостенко. – Могилев: МГОИРО, 2015. – С. 20–23.
4. Дьяченко, О.В. Религиозное образование в католических общинах восточной Беларуси / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 8: сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2014. – С. 86-88.
5. Дьяченко, О.В. Римско-католическая миссия в восточном регионе Беларуси (1989–2014 гг.) / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 9: сборник научных статей / под общ. ред.: В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2015. – С. 98–99.
6. Старостенко, В.В. Актуальные проблемы современного религиоведения в Беларуси / В.В. Старостенко // Национальная философия в глобальном мире: тезисы Первого Белорусского философского конгресса / Национальная академия наук Беларуси, Институт философии; редкол.: В.Г. Гусаков (пред.) [и др.]. – Минск: Беларуская навука, 2017. – С. 542–543.
7. Старостенко, В.В. Беларусь и Ватикан: перипетии конкордата / В.В. Старостенко // Религия и общество – 9: сборник научных статей / под общ. ред.: В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2015. – С. 115–117.
8. Старостенко, В.В. Динамика католицизма в Республике Беларусь и ее восточном регионе в статистическом измерении / В.В. Старостенко // Религия и общество – 10: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2016. – С. 165–167.
9. Старостенко, В.В. К вопросу о специфике конфессиональной структуры Могилевской области в контексте религиозной жизни Беларуси (2000-е гг.) / В.В. Старостенко // Религия и общество – 11: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 172–174.
10. Старостенко, В.В. Католицизм в конфессиональной структуре Могилевской области / В.В. Старостенко // Религия и общество – 8: сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2014. – С. 93–96.
11. Старостенко, В.В. Католицизм на современном этапе развития белорусского общества (религиоведческий анализ): монография / В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – 168 с.: ил.
12. Старостенко, В.В. Коллизии становления «кооперационной модели» государственно-конфессиональных отношений в Республике Беларусь / В.В. Старостенко // Свобода совести в российском и международном измерении: Материалы Международной научно-практической конференции (Пенза, 23–24 октября 2012г.) / Отв. ред. д-р ист. наук И.И. Маслова, канд. ист. наук Б.В. Николаев. – Пенза: РГУИТП, 2013. – С. 150–153.
13. Старостенко, В.В. О тенденциях конфессиональных процессов 2000-х гг. в восточном регионе Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Раманаўскія чытанні – XI: зборнік артыкулаў Міжнароднай навуковай канферэнцыі; Магілёў, 26-27 лістапада 2015 г. – Магілёў: МДУ імя А.А. Куляшова, 2016. – С. 176–177.
14. Старостенко, В.В. Правовое обеспечение государственно-конфессиональных отношений в Республике Беларусь и международные отношения / В.В. Старостенко // Релігія у глабальным

світі: Міжнародний Форум, 29-30 вересня 2016 року: [матеріали доповідей та виступів] / редкол. П.Ю. Саух [та ін.]. – Житомир: Видавець О.О. Євенок, 2016. – С. 125–128.

15. Старостенко, В.В. Православие и римско-католицизм: структурирование в современной Беларуси / В.В. Старостенко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А. А. Кулешова 2017 г.: материалы научно-методической конференции, 25 января – 8 февраля 2018 г. / под ред. Е. К. Сычовой. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2018. – С. 45–46.

16. Старостенко, В.В. Религии в современной Беларуси: пособие / В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2012. – 192 с.

17. Старостенко, В.В. Религиозная ситуация в Могилевской области / В.В. Старостенко. – Могилев: Могилевский облисполком, 2019. – 68 с.: ил.

18. Старостенко, В.В. Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории: монография / В.В. Старостенко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2011. – 272 с.: ил.

19. Старостенко, В.В. Современное состояние Римско-католической церкви в Республике Беларусь / В.В. Старостенко // Религиоведение в системе социогуманитарного знания и образования: сборник материалов / под общ. ред. О.В. Дьяченко, В.В. Старостенко. – Могилев: МГОИРО, 2015. – С. 20–23.

20. Старостенко, В.В. Специфика конфессионального пространства восточного региона Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 13: сборник статей Международной научной конференции, 25-26 октября 2018 г. / под общ. ред. А.С. Мельниковой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2019. – С. 90–91.

21. Старостенко, В.В. Специфика конфессиональной структуры Витебской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 12: сборник статей Международной научной конференции / под общ. ред. А.С. Мельниковой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 175–176.

22. Старостенко, В.В. Специфика конфессиональной структуры Гомельской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А.А. Кулешова 2016 г.: материалы научно-методической конференции, 25 января – 1 февраля 2017 г. / под ред. Е.К. Сычовой. – Могилев: МГУ имени А.А.Кулешова, 2017. – С. 65–67.

23. Старостенко, В.В. Становление кооперационной модели государственно-конфессиональных отношений в Республике Беларусь / В.В. Старостенко // Религии России: проблемы социального служения. Сборник материалов научно-практической конференции (Н. Новгород, 6-9 октября 2010 г.). – Москва; Н. Новгород: Медина, 2011. – С. 83–85.

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В ТЕОЛОГИИ

УДК 2

PYTANIE O SENS ISTNIENIA

Bachanek Grzegorz

(Warszawa, Polska)

W obliczu, rozpowszechnionego w świecie współczesnym, a dotykającego w sposób szczególnie młodego pokolenia, zjawiska samobójstw i prób samobójczych pojawiają się słuszne skądinąd wypowiedzi wskazujące na niedofinansowanie psychiatrii. Jednak jeśli spojrzymy na częstotliwość występowania samobójstw w różnych regionach świata (stosunkowo niski wskaźnik w krajach arabskich, niektórych krajach Ameryki czy Afryki), to wydaje się, że inne czynniki mogą mieć tutaj jeszcze bardziej podstawowe znaczenie. (Według danych Światowej Organizacji Zdrowia w 2016 r. w Szwajcarii występowało 11,3 samobójstwa na 100 000 mieszkańców, a w ubogiej Gwatemali zaledwie 2,9 [1]).

Jednym ze wspomnianych czynników może być poczucie sensu istnienia lub jego brak. Jak pisze Erwin Ringel: „Im słabsza jest wiara człowieka w odrębność własnych zadań i w sens własnego istnienia, tym bardziej będzie on w sytuacjach krytycznych skłonny do niewiary w nieodzowność własnej egzystencji” [2].

To poczucie sensu jest związane ze światopoglądem konkretnej osoby, z jej sposobem przeżywania świata. Wydaje się czymś najgłębiej osobistym. Opiera się na różnych podstawach. Tym niemniej jest ono również zjawiskiem społecznym a także elementem kultury. W cywilizacji europejskiej od XIX wieku dostrzegamy wyraźny kryzys poczucia sensu. Człowiek zaczął być mierzony wartością rzeczy, które był w stanie wytworzyć. Ten, kto nie był zdolny do dalszej pracy, stawał się zarówno w odczuciach innych, jak i we własnym odczuciu ludzkim śmieciem [3].

W pytaniu o sens życia myślenie filozoficzne staje się bliskie codziennemu życiu, spotyka się z codziennym poszukiwaniem Prawdy, wysiłkiem wierności Dobru w zmaganiu się z cierpieniem i złem [4].

Czym jest sens życia? Mówiąc o nim, właściwie mamy na myśli sens działania, czyli zespołu czynów danej osoby, które podejmuje ona świadomie i z wolnego wyboru. To działanie jest skierowane ku określonej celowi. By ten cel nadawał sens działaniu, musi działać on na jego sprawcę dostateczną siłą przyciągania, a więc być ideą zabarwioną emocjonalnie, czyli ideałem.

Możemy mówić o sensie ludzkiej egzystencji w perspektywie jej trwania, czyli o sensie immanentnym, który jest celem wybranym przez człowieka w sposób wolny, a równocześnie wielką wartością i rzeczywistością możliwą do osiągnięcia. Możemy także mówić o sensie ludzkiej egzystencji ze względu na jej kres, a więc o sensie transcendentnym [5]. Do spojrzenia na ludzkie życie w tej drugiej perspektywie zachęcał Blaise Pascal: „istnieją jedynie dwa rodzaje osób godne miana rozumnych: ci, którzy służą Bogu całym sercem, ponieważ go znają; albo ci, którzy szukają go całym sercem, ponieważ go nie znają” [6]. Victor Frankl, obok sensu ludzkiego życia odkrywanego poprzez pracę, miłość i cierpienie, dostrzega sens ostateczny ludzkiego

życia jako całości, sens niedostępny możliwościom badawczym nauk przyrodniczych, możliwy do rozpoznania dzięki wierze [7].

Poszukiwanie sensu życia nie musi w sposób konieczny wiązać się z postawami religijnymi. Tym niemniej ludzie niereligijni przeżywają na ogół większe trudności z usensownieniem swojego życia. Człowieka nie satysfakcjonują do końca ani wiedza i wykształcenie, ani zaangażowanie społeczne, a tym bardziej dobra materialne. Religia pomaga odnaleźć jednostkom, społecznościom i narodom nowe poczucie sensu i wartości istnienia [8]. Jak mówi św. Augustyn: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie” [9]. Wartości judeochrześcijańskie, kształtujące przez wieki kulturę Europy, stanowiły spoiwo integrujące ludzkie osobowości. Mają one wielkie znaczenie także we współczesnym świecie naznaczonym często chaosem i bezładem [10]. W świecie, w którym tak często wykrzykiwane jest hasło: *No future!* [11].

Pisarka Zofia Kossak-Szczucka (+1968) zwraca uwagę na znaczenie wiary chrześcijańskiej, która pozwala przyjąć cierpienie tak, by nie ulec rozpaczom, obojętności wobec współwięźniów, czy nienawiści wobec prześladowców. W swoich znakomitych pracach, poświęconych losom więźniów niemieckich obozów koncentracyjnych, wskazuje na pokusę samobójczej śmierci, której niestety niektórzy z nich ulegali, ale pokazuje także znaczenie modlitwy i solidarności ze strony tak bliskich, jak i towarzyszy niedoli, które mogą pomóc przetrwać to niebezpieczeństwo [12].

Oczywiście autentyczna religijność nie jest rodzajem psychoterapii, czy środkiem zapewnienia sobie higieny psychicznej. Jest bowiem drogą ku zbawieniu. Nie jest czymś gotowym i statycznym, ale procesem rozwoju. Nie jest tylko bierną akceptacją rzeczywistości, ale pragnieniem przekształcania jej poprzez dobro przybliżające do Boga [13]. Poszukiwanie sensu życia związane jest z walką, zmaganiem, bólem [14]. Także ludzie wierzący przeżywają głębokie kryzysy. Może pojawić się u nich pragnienie śmierci, jak u Hioba wołającego: „Niech przepadnie dzień mego urodzenia” (Hi 3,3). Niekiedy potrzeba długiego czasu, modlitwy, zmagania, rozmów z przyjaciółmi, by spojrzeć na swoje życie w innej perspektywie.

Podsumowanie.

Pytanie o sens istnienia ma nie tylko charakter teoretyczny, ale także istotne znaczenie praktyczne w życiu jednostki i społeczeństwa. O sensie ludzkiej egzystencji możemy mówić w aspekcie immanentnym i transcendentnym. Chociaż poszukiwanie sensu życia nie jest w sposób konieczny związane z postawą religijną, to religia pomaga odnaleźć ludzkiej osobie sens i wartość istnienia. Często proces odkrywania sensu swojego życia wymaga dłuższego czasu modlitwy, duchowej walki i cierpliwego wewnętrznego dojrzewania do przyjęcia trudnej sytuacji.

Literatura

1. <https://apps.who.int/gho/data/view.main.MHSUICIDEASDRv> (dostęp: 1.03.2020)
2. E. Ringel, Gdy życie traci sens. Rozważania o samobójstwie, Szczecin 1987, s. 68.
3. Por. A. L. Zachariasz, Atropotelizm. Człowiek a sens istnienia, Lublin 1996, s. 56-57.
4. Por. R. Rożdżeński, Pytanie o sens naszej egzystencji, Kraków 1997, s. 11.
5. Por. E. Nieznański, Pojęcie sensu życia, w: Filozoficzne orientacje w wyborze sensu życia, red. P. Mazanka, Warszawa 2000, s. 11-20.
6. B. Pascal, Myśli, Poznań 1921, s. 44.
7. Por. V. E. Frankl, Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu, Warszawa 2012, s. 177-164. Szczególnie cenne są rozważania Frankla na temat wartości i sensu cierpienia: Por. V. E. Frankl, Homo patiens, Warszawa 1976, s. 72-75.

8. Por. S. Gład, *Sens życia*, Kraków 1998, s. 63-65.
9. Wyznania św. Augustyna. *Fragmety*, Warszawa 2012, s. 17 (*Confessiones*, I, 1).
10. Por. A. Pawelczyńska, *Głowy hydry. O przewrotności współczesnego zła*, Łomianki 2014, s. 83–86.
11. Por. P. Hahne, *No future. My mamy przyszłość*, Warszawa 1996, s. 43.
12. Por. G. Bachanek, *Motywy życia i nadziei w refleksji Zofii Kossak-Szczuckiej nad doświadczeniem egzystencji w więzieniu i obozie koncentracyjnym*, „*Kultura-Media-Teologia*” 2018 nr 33, s. 127-128, 134.
13. Por. S. Gład, *Sens życia*, Kraków 1998, s. 65-67.
14. Por. T. Huk, *Wychowanie dzieci i młodzieży do doświadczenia sensu życia*, w: *Jak odkrywać sens ludzkiego życia*, red. J. Augustyn, Kraków 1997, s. 16-17.

УДК 2

CZŁOWIEK PRACY A ŚRODOWISKO NATURALNE – „LAUDATO SI” PAPIEŻA FRANCISZKA

Dziuba Andrzej
(Warszawa, Polska)

Praca ma niezwykle znaczenie dla człowieka i dla naszej planety. Dochodzą do tego jeszcze uwarunkowania środowiska naturalnego wykonywanej pracy.

1. Praca, osoba i środowisko. Praca nie jest wdzięcznością za otrzymane dobro. Jest ona „koniecznością, częścią sensu życia na tej ziemi, sposobem dojrzewania, ludzkiego rozwoju i osobistego spełnienia” [1]. Praca jest stawaniem się na Boży obraz (por. Rdz 1,17) i czynienia sobie świata poddanym (por. Rdz 1,18). Przecież „jesteśmy powołani do pracy od chwili naszego stworzenia” [2]. Jest ważna w rozwoju osoby i społeczeństwa. Dlatego „dziś bardziej niż kiedykolwiek pracować znaczy pracować z innymi i pracować dla innych: znaczy robić coś dla kogoś” [3], we współpracy, w duchu miłości bliźniego, ku dobru wspólnemu [4].

Ludzka praca jest powiązane ze środowiskiem. „Lekceważenie współzależnych relacji i równowagi, które sam Bóg ustanowił pomiędzy rzeczywistościami stworzonymi, jest obrazą Stwórcy, zamachem na zróżnicowanie biologiczne i ostatecznie na życie” [5]. Zatem człowiek „któremu Bóg powierzył stworzenie, musi je kontemplować, troszczyć się o nie i używać go, szanując zawsze porządek nadany mu przez Stwórcę” [6].

Teksty biblijne „zachęcają nas one do <<uprawiania i doglądania>> ogrodu świata (por. Rdz 2,15). Podczas gdy <<uprawianie>> oznacza oranie i kultywowanie, to <<doglądanie>> oznacz chronienie, strzeżenie, zachowanie, bronienie, czuwanie. Pociąga to za sobą relację odpowiedzialnej wzajemności między człowiekiem a naturą” [7].

„Zgodnie z biblijnym opisem stworzenia Bóg umieścił człowieka w stworzonym ogrodzie (por. Rdz 2,15) nie tylko, by zatroszczył się o to, co istnieje (...). W ten sposób robotnicy i rzemieślnicy <<podtrzymują odwieczne stworzenie>> (Syr 38,34). W istocie ludzka interwencja, (...) jest najbardziej adekwatną formą zatroszczenia się o nie, ponieważ zakłada przyjęcie postawy narzędzia Boga, aby pomagać w wyłanianiu się potencjalności, jakie On sam wypisał w rzeczach: <<Pan stworzył z ziemi lekarstwa, a człowiek mądry nie będzie nimi gardził>> (Syr 38,4)” [8].

2. Obrona pracy i godności pracownika. W integralnej wizji praca nie może być rozumiana jako towar czy narzędzie w produkcji dóbr i usług, ale jako fundament ludzkiego rozwoju, ma priorytet nad innymi czynnikami produkcji, także kapitałem.

Można powiedzieć, że „praca ze względu na swój podmiotowy czy ten osoby charakter przewyższa każdy inny czynnik produkcji: zasada ta obowiązuje przede wszystkim w odniesieniu do kapitału” [9].

Dlatego, mając na względzie „godność każdej osoby ludzkiej oraz dobro wspólne (...) mówimy o obronie miejsc pracy” [10]. Jednocześnie „wzrost równowagi wymaga czegoś więcej niż wzrostu gospodarczego, chociaż go zakłada: wymaga (...) stwarzanie miejsc pracy” [11]. Oczywiście „ekonomia nie może już dłużej uciekać się do środków będących nową trucizną, gdy pragnie się powiększyć dochody, redukując rynek pracy i powiększając (...) liczbę (...) wykluczonych” [12]. Chodzi także o to, „by rządzący i władza finansowa (...) by postarali się, aby godna praca, oświata i opieka zdrowotna były dostępne dla wszystkich obywateli” [13].

Niekiedy uważa się, że praca może być przeszkodą w rozwoju osobowościowym. Jednak działalność ta ma na celu doskonalenie człowieka i świata. „Praca ludzka ma swoją wartość etyczną, która wprost i bezpośrednio pozostaje związana z faktem, iż ten, kto ją spełnia, jest osobą, jest świadomym i wolnym, czyli stanowiącym o sobie podmiotem” [14]. Także sukces osiągnięty drogą niemoralną przekreśla wartość pracy. Trzeba uwzględnić czynniki techniczne, ekonomiczne i społeczne pracy. To promowanie określonych prac, wobec lokalnego zapotrzebowania.

W jednoczącym się świecie debata nad pracą wymaga interdyscyplinarnych analiz. Mówi się o redefinicji pracy w świetle wyzwań społeczno-ekonomicznych i politycznych. Aktualne jest przypomnienie „opcji preferencyjnej na rzecz ubogich”.

3. Antropologia wspólnoty pracy. Błędem jest rozwój oparty na materialnych wymiarach osoby. Często szkodzi to środowisku naturalnemu. Zatem „niezbędne się staje stworzenie systemu normatywnego, zawierającego nienaruszalne ograniczenia i zapewniającego ochronę ekosystemów, zanim nowe formy władzy pochodzące z paradygmatu techniczno-ekonomicznego doprowadzą do zniszczenia nie tylko polityki, ale także wolności i sprawiedliwości” [15].

Współcześnie trzeba widzieć osobę i pracę w centrum całego rozwoju. Konieczna jest integralność pracy w realiach środowiskowych. Elementy te są wewnętrznie powiązane, a nawet współzależne. „Wszystko jest ze sobą powiązane. Dlatego konieczne jest połączenie troski o środowisko ze szczerą miłością do człowieka i z ciągłym zaangażowaniem wobec problemów społecznych” [16].

Współczesna cywilizacja wskazuje, że „wszystko jest ze sobą połączone. Jeśli człowiek (...) staje się władcą absolutnym, kruszy się sama podstawa jego istnienia, ponieważ <<zamiast pełnić rolę współpracownika Boga w dziele stworzenia, człowiek zajmuje Jego miejsce i w końcu prowokuje bunt natury>>” [17]. Trzeba mieć „przekonanie, że wszystko na świecie jest ściśle ze sobą powiązane” [18].

Wspólnota ziemi zrywa do wspólnot ludzki. „Wszystko jest ze sobą powiązane. (...) Tak jak są ze sobą powiązane różne składniki planety – fizyczne, chemiczne i biologiczne – tak też gatunki żyjące stanowią pewną sieć, którą nieustannie rozpoznajemy i uczymy się rozumieć” [19]. Faktycznie „wszystko jest połączone, a to nas zachęca do dojrzewania w duchowości globalnej solidarności, która emanuje z tajemnicy Trójcy Świętej” [20].

Zakończenie. Praca jest wkładem w rozwój samego siebie i w dobro wspólne, to aplikacja przykazania miłości bliźniego, która może kształtować wspólnotę ludzi i być płaszczyzną ewangelizacji.

Literatura

1. Franciszek, Encyklika „Laudato si”, Città del Vaticano 2015, s. 128.
2. Tamże.
3. Jan Paweł II, Encyklika „Centesimus annus”, Città del Vaticano 1991, s. 31. Por. Franciszek, Carta a los participantes en la Conferencia Internacional „De la Populorum Progressio a la Laudato si” (Aula Nueva del Sinodo, 23-24 de noviembre de 2017), 24.11.2017, „Bollettino Sala Stampa della Santa Sede; Papieska Rada Iustitia et Pax, Kompendium Nauki Społecznej Kościoła, Kielce 2005, 273.
4. Por. Franciszek, Encyklika, „Laudato si”, 231; Benedykt XVI, Encyklika „Deus caritas est”, Città del Vaticano 2009, s. 2.
5. Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie. Gubin 2014, s. 125.
6. Tamże. Por. A. F. Dziuba, W trosce o wspólny dom w blasku „Laudato si”, w: Dlaczego ekologia? W kręgu encykliki „Laudato si”. Red. T. Reroń, A. Szafulski. Wrocław 2016, s. 109-123.
7. Franciszek, Encyklika „Laudato si”, 67; Por. KDK 34; Jan Paweł II, Encyklika „Laborem exercens”. Città del Vaticano 1981, s. 25.
8. Franciszek, Encyklika „Laudato si”, s. 124.
9. Papieska Rada Iustitia et Pax, Kompendium Nauki Społecznej Kościoła, s. 276.
10. Franciszek, Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”, Città del Vaticano 2013, s. 203.
11. Tamże, s. 204.
12. Tamże.
13. Tamże, s. 205. Por. Franciszek, Carta a los participantes en la Conferencia Internacional „De la Populorum Progressio a la Laudato si”.
14. Jan Paweł II, Encyklika „Laborem exercens”, 6. Por. tamże, s. 9, s. 15.
15. Franciszek, Encyklika „Laudato si”, s. 53; Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”, Città del Vaticano 1984, nr 16; J. M. Bergoglio. Zepsucie i grzech. Kraków 2013, s. 18.
16. Franciszek, Encyklika „Laudato si”, s. 53.
17. Tamże, 117. Por. Jan Paweł II, Encyklika „Centesimus annus”, s. 37.
18. Franciszek, Encyklika „Laudato si”, 16. Por. Jan Paweł II, Encyklika „Laborem exercens”, s. 25.
19. Franciszek, Encyklika „Laudato si”, s. 138.
20. Tamże, s. 240. Por. Franciszek, Carta a los participantes en la Conferencia Internacional „De la Populorum Progressio a la Laudato si”.

УДК 2

EGZORCYZM WYŚLAWIA DOBRÓĆ BOGA

Folaron Małgorzata
(Warszawa, Polska)

Nowy Rytuał egzorcyzmów większych już w pierwszym zdaniu *Wprowadzenia teologiczno-pastoralnego* przypomina, że Kościół wierzy w jedynego Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego, który jest „Początkiem wszechrzeczy i Stworzycielem wszystkich istot widzialnych i niewidzialnych”. To Bóg w swojej opatrzności opiekuje się i rządzi wszystkim, co stworzył (por. Kol 1,16), „a nie stworzył niczego niedobrego. Także diabeł i inne demony zostali stworzeni przez Boga jako z natury swej dobrzy” [1]. Ukoronowaniem dzieła stworzenia jest człowiek. Uczyniony na obraz i podobieństwo Boga jest zwierciadłem dobroci samego Stwórcy. Opierając się na Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, Wprowadzenie Rytuału przypomina, że człowiek po to został stworzony na obraz Boga „w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (Ef 4, 24), by według tej godności postępować świadomie i dobrowolnie [2].

Człowiek za podszeptem Złego wskutek swojego nieposłuszeństwa nadużył daru swojej wolności i tym samym został poddany władzy diabła i śmierci, stając się niewol-

nikiem grzechu. Po pierwszym grzechu, Bóg nie opuścił człowieka, ale jeszcze w raju zapowiedział mu zwycięstwo nad złem i podniesienie go z upadku [3]. Dobroć Boga przede wszystkim objawiła się w posłanym na świat Synu Bożym, w którym wszyscy ludzie otrzymali Ducha przybrania za synów i odpowiadają z całym ludem Bożym pamiętkę Śmierci i Zmartwychwstania Pańskiego [4]. W misterium sakramentów świętych dokonuje się spotkanie dobroci Boga z grzechem i cierpieniem człowieka. Dokonuje się ono także w sakramentaliach Kościoła do których należą m. in. egzorcyzmy. „Syn Boży przeszedł, dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła (Dz 10, 38)” [5]. Dobroć Chrystusa objawia się również obecnie. Dokonuje się to w liturgii świętej, kiedy Kościół zanosi błagania i „ufając Jego mocy, spieszy z wieloraką pomocą człowiekowi dręczonemu lub opętanemu aby od tego udręczenia i opętania został uwolniony” [6]. Podkreślona jest posługa egzorcysty. Jest to „dzieło miłości”, które winno być pełnione z zaufaniem i pokorą, tak by w czynach objawiała się troska i pochylenie samego Boga bogatego w miłosierdzie nad człowiekiem cierpiącym [7].

Tajemnicę Boga Ojca i Stwórcy wysławia eucharystia odnowionych obrzędów egzorcyzmów. Przypomina się tam o Bogu Ojcu wszechmogącym, który pragnie by wszyscy ludzie byli zbawieni [8]. Modlitwy błogosławieństwa wody do pokropienia wskazują na Tego, który jest źródłem i początkiem wszelkiego życia ciała i duszy [9]. Anamneza tajemnicy chrztu pozwala w znaku pokropienia wodą odnowić łaskę przymierza z Chrystusem [10]. Woda przypomina o wielkich wydarzeniach, jakich Bóg Ojciec dokonywał w całej historii zbawienia. To poprzez wody potopu Bóg oczyścił ziemię z grzechu (por. Rdz 7,23) a wody Morza Czerwonego uratowały Izraelitów (Wj 14, 21).

Liturgia Słowa obrzędów egzorcyzmów większych ukazuje misterium Boga Stwórcy i Ojca. Psalm sławią Bożą Opatrzność, ukazują Go jako obrońcę i Ucieczkę [11]. Kościół uwielbia Boga, który cały czas patrzy i śledzi ludzi, którzy w swoim udręczeniu wraz z Synem Bożym nazywają Go „Ojcem” wołając „w Twoje ręce powierzam ducha mego (Łk 23,46)” . Psalm 31 jest ukazaniem wielkiej dobroci Pana, w którego rękę są losy człowieka, a Jego oblicze zajaśnieje nad Bożym sługą, ponieważ On wybawia w swoim miłosierdziu. Do Niego ucieka się udręczony, gdyż On jest skałą schronienia i warownią, która ocala [12]. W taki sposób egzorcyzm staje się wysławianiem Boga „Opoki Izraela”, skały, kamienia oraz twierdzy nie do zdobycia, w której człowiek może czuć się bezpiecznie [13]. Bóg w zazdrosnej miłości do swego ludu powstaje, walczy, uderza, chwytą za puklerz, rzuca włócznią i dlatego Kościół głosi: „Tyś mym wybawcą i wspomocicielem” [14]. Psalmi wychwalają interwencję i działanie Boże, mówią o tryumfalnym pochodzie Boga. Tematyka ta jest pogłębiona w Prologu św. Jana apostoła (J 1, 1-14) [15]. Wszystko „się stało” przez Słowo, które również dotyczy tajemnicy światła i ciemności: „Niechaj się stanie światłość!” (Rdz 1,3), w taki sam sposób jak w proklamowanej Ewangelii: „w Nim było życie, a życie było światłością ludzi, a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła” (J 1, 4-5). Janowa „Pieśń o Logosie” przypomina w celebracji egzorcyzmów nieustanne dzieło stwórcze Boga, który wiedział, że „wszystko co uczynił było dobre” (por. Rdz 1,4).

W podobny sposób można przyjąć znak Krzyża w egzorcyzmach większych. Krzyż jest drzewem, które przypomina starotestamentalne drzewo życia i drzewo poznania dobra i zła (por. Rdz 2,9). Owoc Krzyża nie prowadzi do śmierci, lecz do prawdziwego życia w Bogu i stania się nowym stworzeniem [16]. Liturgia egzorcyzmu staje się anamnezą biblijnego obrazu zaczerpniętego z Księgi Rodzaju, gdzie Duch Boży

unoszą się nad wodami, a Stworzyciel tchnie w nozdrza ulepionego z prochu ziemi człowieka tchnienie życia (por. Rdz 2,7).

Miejszem pogłębienia omawianych linii teologicznych są formuły egzorcyzmów, w których obok błagań i rozkazów wydawanych szatanowi, ma przede wszystkim miejsce teofania Boga. Kościół wysławia Tego, który stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo. W formułach tych rozwija się również obraz Ojcostwa Boga określanego jako: Ojciec miłosierdzia, Ojciec światłości, Ojciec najlaskawszy oraz Ojciec życia wiecznego [17]. Swoją kulminację teofania Boga osiąga w treści formuł egzorcyzmów większych, gdzie jest On ukazany jako *Stwórca rodzaju ludzkiego i jego Obrońca* [18], *Stwórca rzeczy widzialnych i niewidzialnych oraz Przenikający otchłanie*.

Bóg broni swojego dzieła, spogląda na jego udupę, wzbudza swoją potęgę i posyła Ducha Parakleta, który jest darem miłości dla cierpiącego stworzenia. Formuły potwierdzają również, że Ojciec sam rozkazuje szatanowi, by opuścił człowieka i odszedł od niego. Prawdziwym bowiem egzorcyzmem jest „dobroć” Boga Ojca, której nie zna zły duch i przed którą jest zmuszony ustąpić [19].

Literatura

1. De Exorcismis et Supplicationibus Quibusdam (dalej DESQ). Editio typica, Citta del Vaticano 1999, nr 1.
2. Tamże, nr 2. „Homo vero ad imaginem Dei conditus est „in iustitia et sanctitate veritas” (Eph 4,24) eiusque dignitas requirit ut secundum consciam et liberam electionem agat”.
3. Katechizm Kościoła Katolickiego, p. 78.
4. *Rituale Romanum, Ordo initiationis christianae adultorum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1972.
5. DESQ nr 4.
6. Tamże, nr 10.
7. Por. tamże, nr 13. O miłosiernej postawie egzorcysty pisze: B. Kocańda, *Posługa kapłana – egzorcysty. Duchowość, tożsamość, praktyka*, Kraków 2004, s. 59-65.
8. DESQ, nr 40.
9. Tamże, nr 41-42. Por. J. Nowak, *Woda święcona*, RTK 52(2005), nr 8, s. 395.
10. Por. DESQ nr 44.
11. DESQ, nr 50; por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 67.
12. Tamże, nr 71.
13. D. Forstner, *Świat symboliki*, s. 126.
14. DESQ, nr 75.
15. Tamże, nr 72.
16. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 152-153.
17. *Rituale Romanum [...] Ordo initiationis christianae adultorum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1972, nr 115; nr 373; nr 392.
18. G. Ferraro, *Nowy rytuał egzorcyzmów: narzędzie władzy Chrystusa*, „Anamnesis” 19(1998/1999) s. 58-59.
19. DESQ, nr 62.

УДК 2

CZŁOWIEK W POLU ODPOWIEDZIALNOŚCI MORALNEJ

Skorowski Henryk
(Warszawa, Polska)

Faktyczna obecność człowieka w otaczającej go rzeczywistości manifestuje się poprzez moralność. W tym sensie w pełni zasadnym jest twierdzenie, iż człowiek jest

istotą moralną, tzn. żyje w polu odpowiedzialności moralnej. Człowiek bowiem nie może być ani „poza dobrem” ani „poza złem” czyli „poza moralnością”. Moralność wyznacza rzeczywistą perspektywę ludzkiej egzystencji, poprzez którą manifestuje on swoją obecność w świecie. Chodzi o moralność dojrzałą, a więc godną człowieka jako osoby.

Całą istotę moralności godnej człowieka można ująć w ideę: od prawdy poprzez dobro ku wolności. Jan Paweł II w encyklice „*Veritatis splendor*” stwierdza: „świadomość tej podstawowej relacji: Prawda – Dobro – Wolność zanikła na znacznym obszarze współczesnej kultury, dlatego dopomożenie człowiekowi w odnalezieniu tej świadomości stanowi jeden z wymogów misji Kościoła” [1]. Warto dokonać refleksji nad wspomnianą tu ideą wyznaczającą rzeczywistą perspektywę moralnego życia człowieka w świecie współczesnym.

Pierwszym istotnym elementem moralności, owej moralnej idei, jest prawda. Człowiek, który chce przeżyć swoje życie ma miarę osobowej godności musi poznać prawdę. Logika tego poznania dotyczy nie tylko prawdy o konkretnych zasadach moralnych ale idzie zdecydowanie głębiej. Zasady etyczne, którymi powinien kierować się człowiek są bowiem konsekwencją czegoś. Są one konsekwencją prawdy o człowieku i sensie ludzkiej egzystencji. Z kolei najgłębszego celu życia nie zdefiniuje się bez poznania prawdy dotyczącej samego człowieka. Oznacza to, iż prawda o człowieku, a konsekwentnie dalej prawda o celu ludzkiego życia oraz prawda o moralności zachowań w świecie jest pierwszym elementem idei życia moralnego człowieka.

Drugim elementem tej idei jest dobro. Jest to dobro moralne. Tylko to bowiem co jest dobrem moralnym, może być przedmiotem moralnego postępowania człowieka. Jeśli bowiem realizacja celu życia człowieka dokonuje się poprzez działanie moralne, to ostatecznie, w świetle nauczania społecznego Kościoła, chodzi o działanie, które jest moralnie dobre. W tym sensie próba poznania prawdy jest zawsze próbą dotarcia do prawdy o dobru moralnym: „Z głębi serca wypływa pytanie bogatego młodzieńca skierowane do Jezusa z Nazaretu /.../ ono bowiem dotyczy dobra moralnego, które należy czynić” [2].

Próba szukania prawdy o dobru moralnym ma także, a może przede wszystkim charakter religijny, co w praktyce dla człowieka wierzącego oznacza, że pełnej odpowiedzi może udzielić sam Bóg. Jan Paweł II stwierdza: „Również człowiek współczesny winien zwrócić się na nowo do Chrystusa, aby uzyskać odpowiedź na pytanie, co jest dobrem, a co złem” [3]. W ten sposób papież zwraca uwagę światu współczesnemu iż człowiek musi dotrzeć do sedna ewangelicznej moralności. Istotą dobra moralnego w świetle nauczania społecznego Kościoła opartego o Biblię jest miłość. To właśnie miłość jest jedynie właściwym sposobem istnienia człowieka w świecie. Stąd też zdaniem Jana Pawła II całe życie moralne człowieka, którego treścią jest dobro moralne, w ostateczności jawi się jako odpowiedź miłości [4]. Tak też rozumiane dobro moralne, którego przedmiotową treścią jest miłość, są człowiekowi znane z prawa naturalnego i prawa objawionego. Drugim zatem elementem owej idei dotyczącej życia moralnego człowieka jest dobro, które musi być poznane.

Trzecim elementem życia moralnego człowieka jest wolność. W wolności bowiem a nie w przymusie czy w determinizmie człowiek realizuje siebie. W tym sensie człowiek także w pełnej wolności osiąga ostateczny cel swojego życia jakim jest zbawienie. Zbawienia bowiem się nie otrzymuje – zbawienie się osiąga własnym wysiłkiem

korzystając z daru odkupienia. Własny zaś wysiłek ma tylko wtedy wartość gdy jest realizowany w wolności. Odebranie człowiekowi wolności byłoby zaprzeczeniem wartości człowieka w realizacji jego celu życia. Wolność zatem wyraża jakość ludzkiej moralności. Pytaniem fundamentalnym jest jednak pytania: jaka wolność? Chodzi o wolność, której granicą jest dobro moralne. Granica ludzkiej wolności jest prawda o dobru moralnym. Inaczej mówiąc, dobro moralne poznane przez człowieka wyznacza prawdziwą przestrzeń ludzkiej wolności, która jest zbawiająca a niepotępiająca.

Człowiek jest zatem istotą moralną. Nie żyje ani poza dobrem ani poza złem. Jest albo w tym co określamy pojęciem dobra, albo w tym co określamy złem. Istotą tkwienia w dobru jest dojrzała moralność. Jej przedmiotową treść można oddać w idei: od prawdy poprzez dobro ku wolności.

Literatura

1. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Lublin 1994, n. 84.
2. Tamże, n. 8.
3. Tamże, n. 8.
4. Por. tamże, n. 10.

УДК 2

SAKRAMENTALNE „UMOCOWANIE” CHRZEŚCIJAŃSKIEJ MORALNOŚCI W TEOLOGII PRAWOSŁAWNEJ

Zabielski Józef

(Warszawa, Polska)

Wyzwolenie człowieka z niewoli grzechu bierze początek we Wcieleniu Syna Bożego oraz w dokonanym przez Chrystusa Odkupieniu ludzkości. Przemiana ludzkiej natury domaga się przemiany poszczególnego człowieka jako osoby. Korzystanie z tych zbawczych możliwości realizuje się dzięki uświęcającej obecności Ducha Świętego, Który „przyswaja człowiekowi przede wszystkim przez sakramenty tę boską energię, która mu pozwoli uczynić ze swego życia ziemskiego, ze swych cierpień i śmierci przejaw miłości upodabniającej go do Syna jedyne” [1]. To osobowe otwarcie się człowieka na dzieło zbawcze wymaga zaangażowania ludzkiej wolności. Taka postawa ujawnia się w sakramentach, które łączą w sobie wymiar nadprzyrodzony i ludzki, wyrażający się w udziale człowieka w przyjęciu aktu Bożej łaski.

Różnica między wschodnią a zachodnią tradycją rozumienia sakramentów polega na tym, że prawosławie – zgodnie ze swoim rozumieniem łaski – nie traktuje sakramentów jako oddzielne (samoistne) akty uświęcenia, udzielające specyficznej łaski, lecz postrzega w nich aktualizację całego dzieła zbawczego w życiu konkretnego człowieka. W sakramentach świętych Bóg wybawia człowieka od grzechu, udziela mu swojego życia i obdarza chwałą nieśmiertelności. W Kościele prawosławnym – pod wpływem tradycji Kościoła zachodniego – przyjęto listę siedmiu sakramentów: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia, pokuta, sakrament chorych, święcenia kapłańskie i małżeństwo. W XIII wieku, w roku 1267 w „Wyznaniu wiary, którego papież Klemens XIV zażądał od cesarza Michała VIII Paleologa, po raz pierwszy pojawiła się liczba siedmiu sakramentów, cytowana później na unijnym soborze w Lyonie w 1274 roku, a ostatecznie przyjęta na Soborze Trydenckim. Od tego czasu powszech-

nie przyjmuje się, że jest siedem sakramentów, co potwierdza „Encyklika patriarchów wschodnich” (& 15), precyzując, że jest ich „ani mniej ani więcej”. Choć można spotkać świadectwa mówiące, że jest ich sześć, dziewięć, a nawet więcej: w XV wieku Joasaf – metropolita Efezu - wymienia dziesięć sakramentów, św. Dionizy mówi o sześciu, św. Jan Damasceński wymienia tylko dwa. W niektórych tekstach zalicza się do sakramentów takie akty, jak konsekracja kościoła, pogrzeb, wielkie poświęcenie wody czy nadanie tonsury mnichowi – konsekracja. Należy pamiętać, że w tym kontekście pojęcia sakramentu używa się w szerokim znaczeniu jako świętej czynności Kościoła, święte misteria, wśród których siedem jest „najważniejszymi przejawami mocy sakramentalnej Kościoła” [2]. Wśród tych siedmiu sakramentów niektórzy podkreślają szczególne znaczenie Chrztu i Eucharystii jako tych sakramentów, które rekapituluja całą ekonomię Chrystusa [3].

Takie rozumienie sakramentów może być uwarunkowane tym, że w prawosławiu nie ma przyjętego na Zachodzie „zdecydowanego” rozróżniania na sakramenty i sakramentalia, którymi są: święcenie świątyni, krzyży, ikon, wody, płodów ziemi, pogrzeby, śluby zakonne, liturgiczne błogosławieństwa kapłańskie, znak krzyża, modlitwa. Dokonujące się w tych rytach działanie Bożej łaski pojmowane jest jako wymiar sakramentu, tak jak każdy aspekt życia Kościoła jest naznaczony tym znaniem. Stąd też, w szerszym znaczeniu w życiu chrześcijanina wszystko jest kościelne, czyli z natury sakramentalne. W „Katechizmie Kościoła Prawosławnego” na ten temat czytamy: „Badając sens (...) <sakramentów> odkrywamy, że są one różnymi aspektami jednego misterium, misterium Chrystusa, które jest zarazem misterium Jego Ciała zmartwychwstałego, misterium Jego Kościoła, misterium obecności Boga pośród Zgromadzenia wiernych i poprzez to Zgromadzenie obecnego w świecie” [4]. Bp K. Ware wyjaśniając tę prawdę stwierdza, że życie chrześcijańskie „powinno być postrzegane jako jedność, jedno misterium lub jeden wielki sakrament, którego różnorodne przejawy wyrażane są poprzez szeroką skalę rozmaitych działań, z których dokonywane są tylko raz w życiu, inne zaś nawet codziennie” [5]. Podkreśla się jednak, że chociaż każdy sakrament zawiera działanie uświęcające, to nie każde uświęcające działanie jest sakramentem. Podstawą rozróżnienia jest miejsce danego działania w Kościele. „Sakrament – wyjaśnia P. Evdokimov - jest zawsze zdarzeniem w Kościele przez Kościół i dla Kościoła; wyklucza wszelką indywidualizację, która oddziela akt od tego, kto go otrzymuje” [6].

W sakramentach świętych Chrystus udziela człowiekowi swego Boskiego życia, które w pełni odpowiada ludzkiej naturze, stworzonej i przeznaczonej przez Boga do zjednoczenia z Nim – do przeobcowania. To, co zostało zablokowane przez ludzki grzech, staje się możliwe dzięki sakramentom. Y. Congar podkreśla, że „sakramenty podejmują na nowo załamany i zdradzony proces przeobcowania” [7]. Obok ascezy, sakramenty pełnią istotną rolę w procesie moralno-terapeutycznym zranionego przez grzech pierworodny ludzkiej natury. W prawosławiu mocno podkreśla się, że życie duchowe człowieka opiera się na tych dwóch filarach – sakramentach i ascezie, z zachowaniem harmonii między nimi. Życie ascetyczne, jeśli nie jest ożywiane łaską Bożą wprowadzającą człowieka w życie samego Boga, może szybko się zmienić w fałszywe samodoskonalenie i prowadzić do wypaczeń. Przypisywanie zaś sakramentom jedynej roli w procesie religijno-moralnej przemiany może prowadzić do bierności człowieka, rezygnacji z własnych wysiłków, co zaprzecza współpracy człowieka

z Bogiem w dążeniu do doskonałości. Stąd też, Grzegorz Palamas zdecydowania zwalczał zarówno herezję *mesalianizmu*, nadmiernie akcentującą zmaganie ascetyczne i różne praktyki pobożne, jak też herezję *barlamizmu*, negującego wartość życia ascetycznego. Tylko bowiem w łasce sakramentalnej, czyli włączając się w misterium Chrystusa, asceza nabiera właściwego sensu i prowadzi do celu, którym jest upodobnienie się do Chrystusa. Istnieje też zależność odwrotna: tylko zdrowa asceza oczyszcza ludzką wolność i pozwala przyjąć Chrystusowy dar przeobstwienia. W tej perspektywie, oczywistym jawi się związek między życiem sakramentalnym a ludzką moralnością. Żaden bowiem sakrament nie może uczynić człowieka dobrym, jeżeli on z własnej woli trwa w grzechu; łaska zaś sakramentu wspierająca ludzkie działanie czyni „nowego człowieka” [8].

Literatura

1. P. Deseille, Grzech, zbawienie, przeobstwienie. Ujęcie prawosławne, „Kolekcja Communio”, 11(1997), s. 426.
2. S. Bułgakov, Prawosławie, tłum. H. Paprocki, Białystok-Warszawa 1992, s. 127.
3. J. Meyendorf, Teologia bizantyjska, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 243-245.
4. K. Gryz, Antropologia przeobstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej, Kraków 2009, s. 330-331.
5. K. Ware, Kościół prawosławny, tłum. W. Misijuk, Białystok 2002, s. 306-307.
6. P. Evdokimov, Prawosławie, tłum. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 281.
7. Y. Congar, Człowiek i przeobstwienie w teologii prawosławnej, „Znak” 1968, nr 169-170, s. 845.
8. K. Gryz, Antropologia przeobstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej, dz. cyt., s. 332-333.

УДК 2

STARODAWNE WIERZENIA RELIGIJNE I POCZĄTKI CHRYSZCJANIZACJI NA TERENACH SŁOWIAŃSZCZYZNY WSCHODNIEJ

Lasota Georhi Jerzy
(Warszawa, Polska)

Nauka historyczna oraz nauki ściśle z nią powiązane dowodzą, że od samych początków wiedzy historycznej o ludności, która zaludniała tereny współczesnego państwa białoruskiego duchowne życie tej ludności było ściśle powiązane z religijnością i wierzeniami religijnymi, co w kolejny raz dowodzi, że człowiek jako stworzenie Boże jest jedyną istotą religijną na naszym globie, a religia jako zjawisko ogólnoludzkie bez wątplenia jest ważnym czynnikiem jak kulturotwórczym, tak i państwowotwórczym w dziejach ludzkości. Faktyczne stanowienie procesu chrześcijaństwa na terenach kraju białoruskiego jest procesem skomplikowanym, który trwa już wiele wieków aż do czasów dzisiejszych.

Z samego początku i do Narodzenia Bożego i jeszcze przez wiele wieków wstecz na tych terenach były to wierzenia związane z obóstwieniem zjawisk dotyczących natury i otaczającego człowieka środowiska. Były to różnorodne wierzenia prymitywne i pogańskie oraz noszące przeważnie charakter lokalny, które nie posiadały nie tylko jednolitej struktury tak dogmatycznej, jak i hierarchicznej oraz nie posiadały świątyń i kapłanów [1]. Ludność, która zamieszkiwała na terenach Słowiańszczyzny Wschodniej czciła przeważnie następnych bożków, które odnoszono do najczęściej czczonych

i ważnych: Peruna, Jaryło, Chorsa, Swaroga, Dażboga, Kupału i Stryboga – bożka wiatrów.

Peruna na terenach kraju białoruskiego uważano za bożka tak dobroczynnego, jak i groźnego: dobroczynnego, bo napędzał chmury, które napajały ziemię wodą deszczową, co przyczyniało się do uzyskania z ziemi uprawnej obfitych plonów, umożliwiając istnienie człowiekowi. Jednak razem z deszczem czasem przychodziła i bieda, ponieważ pożary i śmierci ludzkie od piorunów zdarzały się nie tak już i rzadko. Zgodnie z legendą ludności zamieszkałej na terenach kraju białoruskiej Perun w ręce lewej nosi kołczan ze strzałami, a w prawej trzyma łuk i jeździ po niebu w koleśnicy ognistej i rzuca z ognistego łuku pioruny-błyskawice. Oprócz tego Peruna uważano za bożka wojny, posiadającego możliwość jego wyznawcom pomóc w pokonaniu przeciwnika. Uroczystości na cześć bożka Jaryło jako uosobieniu słońca odbywało się w ciągu dwóch dni w okresie przesilenia zimowego słońca. Na terenach kraju białoruskiego takie uczczenie tego bóstwa odbywało się na leśnej polanie i towarzyszyły temu tańce i korowody oraz tradycja skakania przez ogień, co symbolizowało słoneczny charakter tego święta. Figurą centralną tego święta była dziewczyna pięknie wystrojona, a jej wystrój był ozdobiony kwiatami i wstążkami, żeby podkreślić jej uosobienie jako postaci rusałki symbolizującej element pogrzebu - nieboszczkę, co w swojej kolejności symbolizowało powrót słońca z lata na zimę oraz związane z tym zmniejszanie długości dnia. Ślady tego święta zachowały się do naszych czasów przede wszystkim w toponimie: w kraju białoruskim nie trudno i w nasze czasy spotkać taką nazwę wsi jak Jaryłówka [2]. W różnych miejscowościach słonecznymi bożkami oprócz Peruna uważano także takich bożków jak Swarog, Chors, Dażbog [3].

Do tej pory na terenach kraju białoruskiego (często przeważnie młodzieżą) odznacza się w nocy z 23 na 24 czerwca i jeszcze przez kilka dni starodawne święto Kupały, któremu towarzyszą pełne temperamentu zabawy: tańce z towarzyszeniem im muzyki i pieśni oraz skokami przez ognisko, a nad wschodem słońca po bezsennej nocy – kąpaniem w rzece lub umywaniem, a także oblewaniem innych uczestników tego pogańskiego święta wodą. To święto symbolizowało pełne tryumfowanie światła nad mrokiem i ciepła nad zimnem oraz posiadało dwa ważne elementy religijnego kultu pogańskiego: ognia i wody. Uważano także, że to święto odznaczało się w znak dokonanego ślubu słońca z jutrenką potwierdzającego ten zrealizowany już akt małżeństwa kąpaniem słońca w wodach [4]. W okresie tego święta ludzie zbierali lecznicze zioła i trawy tak dla leczenia, jak i dlatego, żeby za ich pomocą wróżyć w różnych potrzebach. Uczestnictwo młodzieży tak chłopców, jak i dziewcząt w tym świętowaniu zgodnie z ówczesną tradycją było dużą szansą dla nich obu do zawarcia małżeństwa, w tym także i przez porwanie niewiasty z jej zgody [5].

Trzeba jednak odznaczyć, że oprócz ww. pogańskich bożków i rytów ich uczczenia istniało jeszcze wiele innych rytów uczczenia bożków pogańskich mniejszego stopnia ważności oraz uczczenia wiele zjawisk natury otaczającej ludzi mieszkających w owych czasach. Jednak do tej starosłowiańskiej ludności zamieszkałej na terenach przez nich zasiedlonych już w VI wieku przenikała nowa chrześcijańska religia, o czym niepodważalnie świadczą źródła historyczne napisane przez ówczesnych autorów.

Ponieważ tereny współczesnego państwa białoruskiego dawniej w IX-X wiekach były częścią ziem, które znajdowały się w zasięgu ówczesnego państwa ruskiego [6]

i wiele miast kraju białoruskiego były częścią tego państwa [7], to z wielkim prawdopodobieństwem można stwierdzać, że proces dynamiki rozwoju religijności w całym państwie był podobnym oraz powiązany ze stolicą tego państwa Kijowem zbudowanego nie później jak w VIII wieku [8], którego założycielem był władca słowiański Kij (zgodnie ze źródłami bizantyjskimi zwany Kuwartem). Ciekawa informacja dotycząca tego czynu założenia miasta i ochrzczenia władcy Kija jest opisana przez Jana z Nicei żyjącego wówczas: „Kuwart, książę Hunów i bratanek Orchana, w młodości był ochrzczony i wychowywał się w Konstantynopolu w głębi chrześcijaństwa. On wyrósł przy dworze cesarskim. On był ściśle powiązany przyjaźnią z Herakliuszem, po jego śmierci, jako osypany miłosciami cesarskimi, okazywał wdzięczność wierną jego dzieciom i żonie Marcynie. Mocą świętego i życiodajnego ochrzczenia, nim przyjętego, on zwalczał wszystkich barbarzyńców i pogan”[9]. Czas przebywania Kija przy dworze cesarskim prawdopodobnie przypada na koniec VI wieku lub na początek VII wieku, ponieważ cesarz Herakliusz urodził się w 575 roku i prawdopodobnie był rówieśnikiem Kija, a około 634 roku Kij jako doświadczony władca polan powstał przeciwko Awarów [10], a to znaczy, że już na początku VII wieku chrześcijaństwo zapuszczało swoje korzenie poprzez działanie misyjne w tubylcze plemiona zamieszkałe w zasięgu terenów podwładnych władcom Kijowa, w tym i na terenach kraju białoruskiego, oraz umacniało swój wpływ duchowny na tę ludność. O tym także świadczy epizod ochrzczenia władcy części ziem słowiańskich ze stolicą w Nowogrodzie Brawlina (nie Nowogrodu Wielkiego, którego budowa zaczęła się tylko w 873 roku, czyli na sto lat później tego wydarzenia) podczas jego najazdu na miasto Suraz w Krymie w końcu VIII wieku lub na początku IX-go. Opis tego zdarzenia dokładnie zacytowany w pracy znanego historyka [11]. Ten władca dotknięty raptownym zaburzeniem ciała swego w świętyni świętej Sofii zawołał: „Niech przyjdą kapłani i ochrzczą mnie, i jeżeli wstanę i twarz moja stanie na miejsce, ochrzczyć się (...) przysli kapłani z arcybiskupem Filaretem: „I ochrzcili go w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. I twarz stała na miejsce. Także ochrzcili się wszyscy bojarze, (...)” [12]. Według oceny historyka czas ochrzczenia słowiańskiego władcy ludności ruskiej Brawlina przypada na koniec VIII wieku lub na początku IX-go [13].

Inne źródła historyczne także stwierdzają fakt ochrzczenia władców Rusi i ich rodzin w ww. okresie czasowym: „Przedstawiciele pierwszej dynastii wielkoksiążęcej państwa Ruskiego Ruryk i jego starszy brat Harold razem z rodzinami były ochrzczeni według obrządku łacińskiego w 826 r., jeszcze będąc wasalami Karola Wielkiego. Zgodnie z kronikami staroruskimi niektóre osoby z wyższych sfer kijewskich i syn Ruryka – książę Oskold (? – 882), zgodnie z kronikami rządzący w Kijowie razem z księciem Dyrem, przyjęli chrześcijaństwo po 860 r.”[14].

Opierając się na te w dużej mierze prawdopodobne źródła ówczesnych autorów i inne źródła historyczne oraz badania naukowe wielu znanych historyków można z dużym prawdopodobieństwem wnioskować, że nie tylko te ww. władcy Rusi przyjęli chrzest, ale i ich rodziny oraz bojarze i przynajmniej ich bliższe otoczenie. Był to potężny impuls do uruchomienia procesu chrystianizacji ludności na terenach całego państwa ruskiego, ponieważ rozszerzanie chrześcijaństwa na terenach Słowiańszczyzny Wschodniej na przełomie VIII-IX wieków stało wyzwaniem skrajnie aktualnym i ostrym oraz problematycznym tak dla elity rządzącej, jak i dla ludności zamieszkałej na tych terenach, w tym i na terenach kraju białoruskiego.

Literatura

1. Zob. Гальковский К. М., Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. – Харьков, 1916. – Т I, s. 3.
2. Por. Tamże, s. 41.
3. Zob. Tamże, s. 44.
4. Por. Tamże, s. 39.
5. Zob. Tamże, s. 143.
6. Zob. M. Strykowski, Kronika polska 1846, T. I–II, s. 251–252.
7. Zob. Гутнова Е. и др., История Европы. Т. 2. – Москва, 1992, s. 432.
8. Zob. Брайнчевский М., Утверждение христианства на Руси. – Киев, 1989, s. 20.
9. Успенский Ф. И., История Византийской империи. СПб – Т. 1 (bez wskazania roku), s. 661-662.
10. Zob. Брайнчевский М., Утверждение христианства на Руси. – Киев, 1989, s. 21.
11. Tamże, s. 23.
12. Tamże.
13. Tamże.
14. Карташев А., Очерки по истории русской церкви. – Москва, 1993, Т. 1, s. 75.

УДК 2

STOSUNKI RELIGIJNO-POLITYCZNE RUSI I BIZANCJUM W OKRESIE VI–X WIEKÓW

Lasota Georhi Jerzy
(Warszawa, Polska)

O stosunkach i dziejach religijno-politycznych pomiędzy władcami państwa Rusi a cesarstwem Bizancjum ze źródeł historycznych wiadomo już od VI-go wieku. Stosunki te nosiły tak charakter pozytywny, jak i negatywny. W okresie VI-X wieków i do X-go wieku, t. j. do początku trzeciego okresu wprowadzenia chrześcijaństwa na Rusi ściśle powiązanego z zawarciem małżeństwa pomiędzy siostrą cesarzy bizantyjskich Bazyla i Konstantyna Anną i poprzedzającym zawarcie tego małżeństwa prywatnym ochrzczeniem Kogana Włodzimierza w mieście Korsuń na półwyspie Krym, należącego do cesarstwa bizantyjskiego.

Początek stosunków religijno-politycznych pomiędzy władcą państwa Ruś Kijem, który w młodości był ochrzczony i wychowywał się w stolicy cesarstwa Konstantynopolu, a cesarzem Bizancjum Herakliuszem (610-+641) nosił charakter nawet przyjacielski [1]. Jednak po śmierci cesarza Herakliusza u władcy Rusi „Kija powstał konflikt z administracją cesarstwa, w szczególności, z powodu Sołuni” [2]. Od tego czasu i do 988 roku stosunki pomiędzy państwem Ruś a cesarstwem Bizancjum jak wskazują źródła historyczne nosiły charakter przeważnie wrogi. O tym świadczą następne wydarzenia historyczne.

W końcu VIII wieku władca Rusi, która w tym okresie stała na progu swego rozwoju, Brawlin zrealizował najazd na miasto Suraż w Krymie. W skutku oblężenia tego miasta w ciągu dziesięciu dni wojsko Rusów włamawszy się w miasto „I wszedłszy w cerkiew świętej Sofii, i drzwi rozbiwszy gdzie stał grób świętego i wszedłszy tam, a na grobie nakrycie cesarskie i perła, i złoto, i kamienia szlachetne, i kadzidla złote, i naczynia złotego wiele, wszystko zrabowano” [3]. I chociaż z powodu nagłego zaburzenia zdrowia władcy Brawlina, a za tym cudownego wyzdrowienia go z powodu skruchy na grobie świętego Stefana za uczynione złe czyny i napra-

wienia szkody konflikt był złagodzony, ale sam fakt konfliktu wojennego z Bizancjum negować nie można.

Drugi najazd wojska ruskiego na centrum obwodu Bizantyjskiego bogate miasto Amastridę znajdująca się obok Sinopu historyki datują pomiędzy latami 825-842 [4].

W czasach panowania Kohana (cesarza) Askolda ruskie wojsko kilka raz robiło wyprawy wojenne na Bizancjum: „W 860 r., przy cesarzu Michale III, Ruś nagle napadła na Konstantynopol, co zakończyło się głośnym zwycięstwem Kohana kijewskiego” [5]. Druga wyprawa wojskowa Rusi odbyła się około 863 roku na wyspy w morzu Marmurowym [6], a przez trzy lata odbyła się trzecia wyprawa wojskowa, która zakończyła się tragicznie dla Rusi, ponieważ niespodziewana burza rozrzuciła flotę kijowską i kompania wojskowa zakończyła się tragicznie dla Rusi [7]. Czwartą wyprawę wojskową w 874 roku na czele z władcami Askoldem i Direm odbyła się bez rozlewu krwi i była owocną dla Rusi, ponieważ chociaż do starcia nie doszło wskutek tego, że cesarz Bazyli I Macedończyk zaproponował zawarcie umowy pokojowej z władcą Rusi. Ta umowa była podpisana z zachowaniem wszystkich wymaganych formalności [8]. Sam fakt podpisania umowy pokojowej zanotowany tak w źródłach bizantyjskich, jak i ruskich: latopisie Nikona [9].

Ze źródeł historycznych wynika, że najazd na Bizancjum był także zrealizowany w okresie 33-letniego panowania poganina Olega (882-915), który: „zebrawszy większe wojsko, z ziem Ruskich i ciągnął wodną armatą przez Czarne morze do Konstantynopola, którego wielką mocą dobywał (...) zostawił tam (jak Ruś pisze) scit swój albo herb z tarczą na pamiątkę potomną” [10]. Ten fakt historyczny potwierdza i dopełnia badanie znanego historyka: „Oleg po triumfalnej wyprawie na Cargród (911 rok) powrócił się nie do Kijowa, a w Nowogród (...)” [11].

W czasach panowania kahana Igora (915-945) było zrealizowano dwa najazdy na Bizancjum: w 941-m i 944 roku. Pierwsza kompania wojenna w 941 roku była nieudana, ponieważ cesarz Roman za pomocą „ognia greckiego”, którym wyposażył swoje statki spalił flotylla ruską i Igor z resztą wojska wrócił do Kijowa. W roku 944 Igor „zebrawszy wielkie wojska, ciągnął dalej morzem do Grecji, gdzie Nicomedią i Herakleją, miasta sławne obległ i opalił, i krain wiele greckiego cesarza Romana splundrował w Bitiniej i w Poncie” [12]. Ta wyprawa miała pozytywne skutki polityczno-handlowe dla Rusi: była podpisana umowa pokojowa z Bizancjum, która potwierdziła prawie wszystkie prawa i obowiązki obu stron poprzedniej umowy pokojowej zawartej w 874 roku, ponieważ po zamordowaniu Askolda (od 860 roku po ochrzczeniu nazywał się Nikołajem) w 882 roku oraz uzurpacji władzy przez Olega Bizancjum nie uważało Ruś po reakcji pogańskiej państwem chrześcijańskim i z tego powodu nie wykonywało porozumienia zawarte w umowie pokojowej z 874 roku [13].

Po zamordowaniu władcy Rusi Igora (873-+945) jesienią 945 roku jego żona Olga (?-+969) pełniła funkcję regenta, ponieważ następca tronu Światosław był jeszcze niepełnoletnim. Pod czas swego panowania Olga budowała świątynie chrześcijańskie tak w Kijowie, jak i w Pskowie [14] oraz jako chrześcijańska dbała o rozwój struktury kościelnej. Właśnie z tego powodu ona z całym orszakiem swoich poddanych obywateli oraz w towarzystwie swego spowiednika Grzegorza latem 946 roku przybyła do Konstantynopola i w okresie lata-jesieni tego roku dwa razy spotykała się z cesarzem Bizancjum Konstantynem VII i jego rodziną, przy tym pierwsze spotkanie odbyło się w środę 9 września i trwało prawie cały dzień i zakończyło się ucztą, w której przyjęła

uczestnictwo cała rodzina cesarza, a podczas drugiego uroczystego pożegnalnego spotkania 18 października była obdarzona drogimi darami [15]. Celem tej wyprawy do Konstantynopola było przedsięwzięcie dotyczące pozwolenia cesarza Bizancjum o założenie w kraju samoistnej struktury kościelnej. O tym świadczą późniejsze wydarzenia historyczne. W następnym roku po powrocie księżnej Olgi z Konstantynopolu przybyli do Kijowa wysłańcy od cesarza bizantyjskiego, których Olga przyjęła dość chłodno. O tym świadczy także tekst odpowiedzi księżnej Olgi na pismo cesarza, w którym on upomina się o przysłanie obiecanych wcześniej darów: „Jak ty postoisz u mnie na Poczajni, jak ja w Sudu, to wtedy tobie dam” [16]. Możliwa przyczyną takiego zachowania księżny Olgi przede wszystkim mogła być negatywna odpowiedź lub zwłoka cesarza bizantyjskiego Konstantyna VII na prośbę Olgi o założenie na Rusi samoistnej struktury kościelnej, bo „tylko w takim wypadku Olga mogła osiągnąć przyznanie od strony Bizancjum pełnej niezależności Kijewo-Ruskiego państwa jako pełnoprawnego sojusznika, a nie wasala, a także według tradycji bizantyjskiej, otrzymać prawo tytułować się „Pomazańcem Bożym” . Jednak nie osiągnąwszy celu podróży do Konstantynopolu, w 959 roku księżna Olga zwróciła się z podobną prośbą do Ottona I cesarza niemieckiego o pomoc w poszarzeniu chrystianizacji swego kraju. Cesarz Otton I w 960 roku wysłał w tym celu biskupa Libucjusza z klasztoru świętego Albana w Moguncji, a po jego zgonie w drodze do celu swej misji na to stanowisko cesarz przysłał w 961 roku arcybiskupa Adalberta z Trewiru z grupą kapłanów [18]. To zdarzenie także potwierdza, że chociaż za czasów panowania Olgi konfliktów wojennych z Bizancjum nie było, ale stosunki religijno-polityczne Rusi i Bizancjum były napięte.

Za czasów panowania Świętosława (964-972) wojskowe konflikty pomiędzy państwem Ruś i Bizancjum były także: „Starodawno-ruskie latopisy opisują wydarzenia rusko-bizantyjskiej wojny 970 – 971 r. r. w charakterze uogólnionym” [19].

Na początku panowania księcia Włodzimierza stosunki religijno-polityczne Rusi i Bizancjum też nie obeszły się bez konfliktów wojennych, ponieważ w 987 roku drużyna władcy Rusi po trzymiesięcznym oblężeniu zagarnęła obwarowane miasto Korsuń na półwyspie Krym, które należało do cesarstwa Wschodnie-rzymskiego.

Z przytoczonych wyżej przykładów zdarzeń niepodważalnie wynika, że stosunki religijno-polityczne Rusi i Bizancjum w okresie VI-X wieków były niewystarczająco przyjacielskie, żeby Ruś dążyła do przyjęcia chrystianizacji od Bizancjum, bo zgodnie z wymogami cesarzy stałaby lennikiem cesarstwa tak w sferze politycznej, jak i w sferze duchownej.

Literatura

1. Успенский Ф. И., История Византийской империи. СПб – Т. 1 (bez wskazania roku), s. 661–662.
2. Брайнчевский М., Утверждение христианства на Руси, Киев 1989, s. 21. 3. Тамże, s. 23.
4. Котляр И. Ф., Древняя Русь и Киев в летописных преданиях и легендах, Киев 1986, s. 43.
5. Брайнчевский М., Утверждение христианства на Руси, Киев 1989, s. 28.
6. Тамże, s. 28.
7. Тамże.
8. Тамże.
9. Никоновская летопись, ПСРЛ, 1862 г., Т. 9. s. 13.
10. Strykowski M., Kronika polska, Warszawa 1846, T. I – II, s. 116.
11. Рыбаков Б. А., Рождение Руси, (bez wskazania roku), s. 72.
12. Strykowski M., Kronika polska, Warszawa 1846, T. I – II, s. 117.
13. Брайнчевский М., Утверждение христианства на Руси, Киев 1989, s. 58.

14. Tamże, s. 66.
15. Zob. Котляр Н., Древняя Русь и Киев в летописных преданиях и легендах, Киев 1986, s. 110–112.
16. Полное собрание русских летописей, Ипатьевская летопись, Москва 1962, Т. 2, s. 51.
17. Шумило С., Киево-русская миссия свв. равноап. Кирилла и Мефодия и первое (Оскольдово) Крещение Руси, 26.02.2010 г., s. 32. info@ruskline.ru/ [Data dostępu: 10.05.2017 г.]
18. Zob. Брайнчевский М., Утверждение христианства на Руси, Киев 1989, s. 67.
19. Котляр И. Ф., Древняя Русь и Киев в летописных преданиях и легендах, Киев 1986, s. 126.
20. Супрасльская рукопись, содержащая Новгородскую и Киевскую сокращенные летописи, Москва 1836, s. 43.

УДК 2

**DZIAŁALNOŚĆ DUSZPASTERSKA ARCYBISKUPA
WINCENTEGO KLUCZYŃSKIEGO (1847–1917), METROPOLITY
MOHYLEWSKIEGO I ADMINISTRATORA APOSTOLSKIEGO
DIECEZJI MIŃSKIEJ W LATACH 1910–1914**

Urbański Stanisław

(Warszawa, Polska)

Urodził się 30 września 1847 roku w Szarkowszczyźnie (Białoruś). Po ukończeniu szkoły średniej studiuje w Seminarium Duchownym w Wilnie w latach 1865–1867, następnie w latach 1867–1871 w Akademii Duchownej w Petersburgu. Studia ukończył ze stopniem magistra teologii. W 23 października 1871 roku przyjmuje święcenia kapłańskie w Kownie. Zaraz też obejmuje stanowisko profesora dogmatyki, teologii moralnej, Pisma Świętego i języka łacińskiego w Seminarium Duchownym w Wilnie do 1898 roku. W tym czasie zostaje odznaczony godnościami kościelnymi: w 1883 roku zostaje kanonikiem honorowym kapituły wileńskiej i inspektorem Seminarium Duchownego; w 1896 roku zostaje kanonikiem gremialnym kapituły wileńskiej, a w 1903 roku jej prałatem. W seminarium zasłynął jako doświadczony i świętobliwy kierownik duchowy. Przyczynił się do wyświęcenia wielu kapłanów, zasłynął jako „święty człowiek”, „światło z nieba”. Jednak za działalność patriotyczną po powstaniu styczniowym i na rzecz Kościoła władze carskie nie zatwierdziły go na stanowisko rektora Seminarium Duchownego w 1897 roku. Dlatego w 1898 roku zostaje delegatem diecezji wileńskiej na asesora w Kolegium Duchownym Rzymskokatolickim w Petersburgu, a w latach 1910–1914 był jego przewodniczącym. W czasie pobytu w Wilnie, w 1905 roku, uzyskuje stopień doktora teologii w Rzymie [1].

Również w Wilnie jako spowiednik Bronisławy Stankiewicz powołuje bezhabitowe Zgromadzenie Sióstr od Aniołów. B. Stankiewicz (1844–1929) urodziła się w Wilnie, gimnazjum ukończyła w Wołogdzie w 1863 roku. Po śmierci ojca z matką wraca do Wilna i pracuje jako nauczycielka, udzielając lekcji prywatnych z języków obcych i muzyki. W 1885 roku ks. Kluczyński kieruje ją do Zgromadzenia Córek Najczystszej Serca Maryi, gdzie pełni funkcję matki duchowej sióstr. W 1889 roku na prośbę ks. Kluczyńskiego obejmuje kierowanie nowo powołanym Zgromadzeniem. Przez 30 lat jest przełożoną generalną. Umiera w Wilnie.

Początkowo było to Stowarzyszenie Apostolskie Sióstr Aniołów powołane jako pomoc kapłanom w pracy apostolskiej, zwłaszcza na terenach, gdzie kapłani nie do-

tarli. Siostry miały być „siostrami Aniołów nieba i Aniołów ziemi (kapłanów)”, aby pomagać im w pracy apostołskiej, czyli współpracować i współcierpieć i wspólnie się modlić. Mają z pełnym oddaniem pomagać kapłanom w szerzeniu i pogłębianiu wiary katolickiej. Przede wszystkim siostry „w swoim życiu duchowym i apostołskim starają się nieustannie trwać w adoracji Boga, służąc ludziom”. Dlatego hasłem Zgromadzenia są słowa: „Dla większej czci Bożej, dusz ludzkich zbawienia”. Swój charyzmat siostry realizują przez nauczanie religii zbiorowe i indywidualne, tworzenie i prowadzenie grup, zwłaszcza młodzieżowych oraz przez organizowanie dni skupienia i rekolekcji. Ponadto prowadzą pracę wychowawczą w przedszkolach, szkołach i zakładach. Pracują też jako pielęgniarki, opiekunki społeczne i parafialne. Obecnie także prowadzą misje w Afryce i apostołat na Wschodzie. Szerzą kult czci Świętych Aniołów, walce ze złem; głoszą Ewangelię w różnych środowiskach, służą potrzebującym. Arcybiskup siostronom mówił: „Bądź ta pszczołą, która z każdego kwiatka coś wydobędzie. Pszczoła kwiatu nie niszczy i nie szkodzi mu w niczym, to samo czyni wobec dzieci powierzonych, uszlachetnij, pomagaj do ich wzrostu i duchowego piękna”. Warto dodać, że z tego Zgromadzenia pochodzą dwie sławne mistyczki: stygmatyczka s. Wanda Boniszewska i mistyczka s. Helena Majewska [2].

Siódmego kwietnia 1910 roku ks. Kulczyński zostaje arcybiskupem mohylewskim i administratorem apostołskim diecezji mińskiej. Diecezja obejmowała terytorium niemal całej Rosji. Jego praca apostołska to nieustanna troska o życie duchowe swoich wiernych, dlatego cierpiał szykany ze strony władz carskich, licznie czynione oczerniania carskiego rządu wobec Kościoła. Nieustannie władze carskie go publicznie szkalowały, nawet w prasie francuskiej. Musiał prowadzić walkę z departamentem obcych wyznań oraz z ministerstwem oświaty. Troszczył się o wiernych, którzy z prawosławia przeszli na katolicyzm, przede wszystkim na Mińszczyźnie. Dlatego w pracy apostołskiej pomagały mu siostry na terenie diecezji mohylewskiej i mińskiej. Nieustannie występował w obronie księży przed represjami władz carskich, czyli księży zsyłanych na łagry, na Syberię; do więzień, wyrzucanych z probostwa. W tym celu pisał listy do cara, i sam osobiście udawał się do odpowiednich urzędów w ich obronie, także informował Stolicę Apostołą. Marzył wybudować katedrę i budynek Seminarium Duchownego oraz inne budynki potrzebne dla funkcjonowania urzędów archidiecezji. Umiął rozmawiać z różnymi narodowościami w swojej diecezji podczas wizytacji parafii katolickich, kierując się duchem ekumenicznym. Szczególnie cenił i szanował naród białoruski. W 1911 roku wspólnie z biskupami swojej prowincji wydał list w sprawie niekrępowania przez cara działalności Kościoła. Dążył do podziału obszernego terytorium swojej diecezji, dlatego będąc w Rzymie w 1911 roku w czasie wizyty ad limina apostolorum prosił Papieża o utworzenie diecezji moskiewskiej, łotewskiej, białoruskiej i syberyjskiej. Szczególnie troszczył się o katolików zesłanych na Syberię, domagając się budowy kościołów, kaplic dla ich pogłębienia życia religijnego. Bronił języka polskiego w liturgii i praw Kościoła w sprawie małżeństw mieszanych. Rosnące trudności z rządem carskim były powodem złożenia przez niego rezygnacji z urzędu 11 listopada 1913 roku. Po czterech latach pasterzowania, w 1914 roku Stolica Apostołą przyjmuje jego rezygnację. Od lutego 1915 roku w celu podleczenia zdrowia przebywa na Krymie, potem na Kaukazie. Umiera 11 lutego 1917 roku w Ałupce na Krymie. Szesnastego kwietnia 1929 roku uroczyste zostaje pochowany w katedrze wileńskiej z honorami kościelnymi i państwowymi [3].

Ks. Arcybiskup urodzony na terenach dzisiejszej Białorusi, wychowany na Łotwie, 27 lat pracował w Wilnie, 12 lat w Petersburgu i 4 lata w Mohylewie.

Literatura

1. Por. F. Rutkowski, Książd Wincenty Kluczyński, arcybiskup metropolita mohylewski, administrator apostolski diecezji mińskiej 1847–1917, Poznań 1929, s. 4–22; J. Wasilewski, Arcybiskupi i administratorzy archidiecezji mohylewskiej, Pińsk 1930, 156–167.
2. Por. Siostry od Aniołów, w: B. Łoziński, Leksykon zakonów w Polsce, Warszawa 1998, s. 134–135.
3. Por. S. Tytus, Kluczyński Wincenty, w: Encyklopedia Katolicka, tom IX, Lublin 2002, s. 170.

УДК 23

ПРАВОСЛАВНОЕ ПОНИМАНИЕ ИНТЕГРАЦИОННОЙ ФУНКЦИИ МОЛЧАНИЯ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

Кушнер Андрей Васильевич,

Минская Духовная Академия имени святителя Кирилла Туровского
(г. Минск, Беларусь)

В статье рассматривается православное понимание роли молчания в современном информационном обществе. Показывается, что оно выполняет интеграционную функцию, позволяя преодолеть феномен онтологической безукоренности. Для эффективности данного процесса необходимо «принудительное» молчание, которое является не уничтожением слова, а очищением языка, поиском подлинных онтологических смыслов и значений.

Современное общество получило название «информационного», так как одной из важнейших его особенностей является широкое распространение таких средств массовой коммуникации, с помощью которых появилась техническая возможность быстро и на высоком качественном уровне осуществлять передачу огромного потока информации практически в любую точку земного шара. Конечно, передача информации была характерна на всех стадиях развития человеческой цивилизации, но в предыдущем столетии, а особенно в нынешнем она приняла принципиально иной качественный характер.

Одним из социальных последствий данного феномена явилось то, что происходит лавинообразное увеличение объема информации, получаемой не только всем человечеством в целом, но также и отдельными индивидами. На наш взгляд, информация, как специфический способ внешнего воздействия на отдельных человеческих индивидов, не может являться основой их объединения в единый социальный организм, но в состоянии служить только лишь в качестве какого-то внешнего регулятора, способного, при соблюдении некоторых условий, направлять интеграционные процессы в обществе в определенное русло. Причем, в современном информационном обществе, данный регулятор носит, как правило, негативный характер. Это связано в первую очередь с тем, что огромный количественный объем легко доступной информации, приводит к феномену онтологической безукоренности.

Именно о такой безукоренности, во многом обусловленной избыточной информацией, воспринимаемой современным человеком, писал выдающийся

немецкий философ прошлого столетия Мартин Хайдеггер. По его мнению, современные люди стали заложниками и рабами обрушившегося на них потока информации. «Час за часом, день за днем, – отмечал М. Хайдеггер, – они проводят у телевизора и радиоприемника, прикованные к ним. Раз в неделю кино уводит их в непривычное, зачастую лишь своей пошлостью, воображаемое царство, пытающееся заменить мир, но которое не есть мир. Иллюстрированная газета доступна всем. Как и все, с помощью чего современные средства информации ежечасно стимулируют человека, наступают на него и гонят его – все, что уже сегодня ближе человеку, чем пашня вокруг его двора, чем небо над землей, ближе, чем смена ночи днем, чем обычаи и нравы его села, чем предания его родного мира» [1, с. 105–106].

Обратим внимание на то, что эти слова были написаны немецким мыслителем в те времена, когда человечество еще не использовало так широко, как сейчас, возможности вычислительной техники. В настоящее же время смысл сказанного можно приумножить. Конечно, на первый взгляд может показаться, что Хайдеггер в своем произведении описывает скорее всего эффект, порожденный слушанием, а не говорением. На самом же деле, поток непрерывной информации «ни о чем» (то есть не о родном, для субъекта, воспринимающего ее) вызывает у отдельного индивида ответную реакцию непрерывного «говорения ни о чем». А такое говорение, если и сможет объединить его, то только лишь «ни с кем». Естественно, что в данном случае, мы будем иметь дело не с восстановлением социального единства, а с псевдоинтеграционным процессом.

Итак, излишняя информация в основном разрушает человеческое единство. Конечно, для того, чтобы ослабить ее негативное воздействие на людей, в настоящее время нельзя полностью отказаться от компьютера и гаджетов. Впрочем, в рамках православно-воцерковленных семей, это, пусть и не полностью, но в достаточно высокой степени сделать возможно. Однако такие действия нуждаются еще в добровольном подкреплении в виде сознательного ограничения человека на собственное внутреннее и внешнее пустословие. Кроме того, время, в течение которого люди каждодневно пребывают в молчании, позволяет им поставить барьер на пути лишней информации, а в современных условиях таковой для них является большая часть поступающей информации. Подчеркнем, что благодаря указанному информационному «излишеству», люди оказываются не в состоянии осмыслить даже то, что им, на самом деле необходимо для их жизни. Вот почему «молчать» в условиях так называемого «информационного общества» означает «отсеять лишнее» и «осмыслить оставшееся». Излишняя, ненужная и даже духовно (а, следовательно, и социально) опасная информация, не позволяет людям сердцем и умом прикрепиться к своему родному, во многом благодаря тому, что это родное представляет собой общественно целостный организм, явившийся результатом именно подлинной социальной интеграции. Не позволяет хотя бы по той причине, что ничего, по-настоящему родного, для него уже не существует. Как не существует и ничего по-настоящему любимого. Без любви же невозможно построение устойчивых целостных социальных систем. А современное «информационное общество», разрушая целостность человеческого мышления, тем самым препятствует его включению в социально-интегративные процессы. Более того, если данная система была уже предварительно построе-

на, то уменьшение любви между составляющими ее отдельными человеческими индивидами, с неизбежностью приведет к ослаблению целостности этой системы, а, следовательно, к возникновению дезинтеграционных процессов.

Существует еще одна важная причина отрицательного влияния информационного общества на процессы социальной интеграции. Все дело в том, что в настоящее время появилась возможность с помощью современных средств массовой информации, вносить в сознание целого социума такие знания, которые несовместимы с его традиционной системой ценностей. Кстати, именно этим способом и осуществляются так называемые «информационные войны». Конечно, с чисто прагматической точки зрения можно считать, что в условиях глобализации, информационное противоборство выступает новой самостоятельной формой глобальной конкуренции. На самом же деле речь идет о более страшном явлении: о попытке уничтожения «мирными» способами целых народов. Ведь любой достаточно большой социум может существовать лишь до тех пор, пока не будет разрушено духовное и культурно-мировоззренческое ядро его бытия.

Препятствовать такой политике народ может различными способами, в том числе и перенаправляя внешние информационные потоки, а тем самым ставя заслон проникновению чуждой для него информации. Подчеркнем, что мы имеем в виду, не запрет на распространение этой информации (кстати, подобного рода запреты не только неэффективны чисто в социально-психологическом отношении, но и крайне затруднены в техническом плане), а именно о создании такого заградительного информационного блока, который бы препятствовал ее восприятию человеческим сознанием или способствовал ее игнорированию. Такой блок, на наш взгляд можно назвать термином «принудительное молчание».

В заключение необходимо отметить, что такого рода молчание не является процессом экзистенциального уничтожения слова. Дело в том, что в русском языке «молчать» и «молвить» – однокоренные слова. Таким образом, молчание – это не уничтожение, а очищение языка, придание словам подлинного онтологического смысла.

Литература

1. Хайдеггер, М. Разговор на проселочной дороге: Избранные статьи позднего периода творчества / М. Хайдеггер. – Москва: Высшая школа, 1991. – 192 с.

УДК 2

НРАВСТВЕННЫЕ УСЛОВИЯ БОГОПОЗНАНИЯ В ЖИЗНИ ХРИСТИАНИНА

Шилов Сергей Михайлович,

Витебская духовная семинария (г. Климовичи, Беларусь)

Раскрываются основные представления о нравственных условиях и необходимости богопознания. Христианское православное нравоучение, исходя из учения Христова, определяет: с одной стороны, сущность, высший смысл и конечную цель жизни человека–христианина, с другой указывает тот путь,

которым должен идти христианин для достижения предназначенной ему Богом цели. Спасительные слова истины помогут читателю лучше понять сокровенную жизнь в Боге и познать Его.

Вся религиозная жизнь христианина, все его религиозные переживания устремлены в будущее, как бы нацелены на него. Венцом духовного развития должно быть обожение, т.е. выходящие за пределы земных возможностей видение и познание Бога, сопребывание с Ним. Все это начинается уже с момента рождения свыше (Ин. 3,3), но достигает уходящего в божественное совершенство апофеоза (Мф. 5,48), только «там» в горнем мире. Апостол Павел выразил эту мысль чрезвычайно образно и ярко: «Теперь мы видим, как бы через тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан (1Кор. 13,12).

Нечто очень близкое возвещает апостол Иоанн: «Возлюбленные! Мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что увидим Его, как Он есть» (1 Ин. 3,2). Согласно Священному Писанию, цель жизни человека и есть богопознание, которое достигается через богообщение. Апостол Павел говорит, что Бог от одной крови...произвел весь род человеческий...дабы они искали Бога, не ощутив ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас: ибо мы Им живем и движемся, и существуем... (Деян. 17, 26–28) Познать Бога – божественный призыв, обращенный к человеку, откликнуться на него – значит приобщиться к жизни Самого Бога: сия есть жизнь вечная, да знают Тебя, Единого Истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа (Ин. 17,3).

Богопознание всегда сопровождается эсхатологической перспективностью и определяет его сотериологическую актуальность. Сотериологическая актуальность богопознания имеет универсальный характер, ибо Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1Тим. 2,4). Ведь Сам Христос обещал: «Когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе» (Ин. 12,32), и совершив дело спасения и искупления, Он стал Спасителем всех человеков, а наипаче «верных» (1Тим. 4, 10), но не все отзываются на призыв Божий (Лк. 12,32; Лк. 17.11–19), ибо «много званых, но мало избранных» (Лк. 14,24).

Отклик на зов Божий – результат свободного согласия на принятие Откровения, без которого согласно учению Православной Церкви, невозможно богопознание. Ведь только «верующий в Сына имеет жизнь вечную; а неверующий в Сына не увидит жизни (Ин. 3, 36). Однако призываются все, Откровение обращено ко всем, и Евангелие в исполнение завета Спасителя проповедуется всем народам (Мф. 27, 19), и «всей твари», «по всему миру» (Мк. 16, 15). Эта универсальность Евангелия, Благой вести спасения, предполагает его доступность каждому слышащему или читающему. Проповедуемое «слово веры» должно стать предельно близким человеку, к которому оно обращено, оно должно быть «в устах» и «в сердце» (Рим. 10,8; Втор. 30,14). И действительно, одним из блестящих и свидетельствующих о боговдохновенности Писания свойств является его общедоступность, благодаря которой оно открыто сознанию, стоящему на любой ступени развития. Каждый может найти в Откровении понятное и достаточное для себя содержание. Однако единственным условием результативного восприятия Откровения, использования его как средства богопознания является подход к нему с чистым сердцем, с молитвенной готовностью его принять, с

жаждой спасения, где Евангельская заповедь «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5,8) – ясно указывает на прямую зависимость способности богопознания от нравственного состояния человека. Поэтому богопознание возможно только при условии нравственной чистоты, т.к. «в лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, поработанном греху» (Прем. 1,4). Преподобный Иоанн Лествичник пишет, что «совершенство чистоты есть начало богословия».

Нравственное состояние человека в своей основе имеет веру в Бога или религию и находится в самом тесном союзе с ней. Поэтому апостол Павел говорит: «без веры невозможно угодить Богу», и «всякому приходящему к Богу подобает, прежде всего, веровать» (Евр. 11,6). Без веры в Бога не может быть должных побуждений и твердой надежды на достижение нравственной цели. Поэтому можно сказать, что вера в Бога или религия составляет основание нравственности. Религию можно уподобить корню растения, а нравственность – стволу и ветвям.

Богопознание не является каким-то единичным актом, а есть бесконечный процесс, причем процесс, который предполагает не только работу мысли, но прежде всего надлежащего образа жизни. Поэтому для богопознания обязательно наличие богословского образования, дающего возможность изощренно и глубоко проникать в тайны богословия; эта возможность – великий дар Божий, однако любая неграмотная старушка, обладая чистотой сердца, глубиной веры и любовью к Своему Спасителю может оказаться более духовно просвещенной, более подвинутой на пути богопознания, чем ученый богослов-книжник, не имеющий огонька любви и пытающийся усвоить Откровение только интеллектуально.

Все эти внешние преимущества нравственного богопознания отходят на второй план по сравнению со стяжанием «плодов Духа», среди которых одним из действенных средств, по мысли святых отцов, является поучение в Священном Писании. «Надобно так себя приобучить, чтобы ум как бы плавал в законе Господнем, которым руководствуясь должно устроить жизнь свою... Чтение слова Божия должно быть производимо в уединении для того, чтобы весь ум чтущего углублен был в истины Священного Писания и принимал от Бога в себя теплоту, которая в уединении производит слезы; от них человек согревается весь и исполняется духовных дарований, услаждающих ум и сердце паче всякого слова».

Другими средствами для стяжания благодати служат пост, бдение, милостыня и всякое Христа ради делаемое добро, но более всего молитва. Молитва – непосредственное и личное предстояние перед Богом. Именно молитва помогает собиранию воедино сил души в духовном центре человека, именуемом в Писании сердцем. За движениями сердца должен следить ум – высший элемент человеческого естества, являющийся той созерцательной способностью души, которой человек устремляется к Богу. На высоких ступенях молитвенного делания благодать Божия возвращает ум подвижника и другие силы его души соединяют его с сердцем. Это и есть известный святоотеческий путь молитвенного делания: «нисхождения ума в сердце», или «хранения сердца умом», который приводит к безмолвному предстоянию души перед Богом. Однако высшее ведение Бога открывается, когда человек достигает любви к Богу и ближним, ибо «всякий любящий рожден от Бога и знает Бога... потому, что Бог есть любовь» (1 Ин. 4, 7–8).

Любовь, согласно учению святого Исаака Сирина, есть плод молитвы. «Любовь есть вместилище духовного и водворяется в чистоте души. Когда ум станет в области любви, тогда действует благодать, ум приемлет духовное созерцание и делается зрителем сокровенного».

Таким образом, богопознание оказывается плодотворным и спасительным не только для данного человека, но и для окружающих (ближних в широком понимании слова), для которых и становятся данные условия проводником радостной вести о Христе, Спасителе грешного мира, где ответ на исполнение их, дают нам слова Спасителя «Ибо велика ваша награда на небесах» (Мф. 5, 12).

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Москва: Российское Библейское общество, 2012. – 1296 с.

ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ В СИСТЕМЕ ОБЩЕГО СРЕДНЕГО И СРЕДНЕГО СПЕЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ. ДИЛЕММА СВЕТСКОСТИ И РЕЛИГИОЗНОСТИ

УДК 291.316

ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ ОТНОШЕНИЯ К РЕЛИГИИ И СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ КОМПЕТЕНТНОСТЬ УЧАЩИХСЯ

**Беляева Анастасия Вячеславовна, Толочко Валентин Фадеевич,
Сорока-Скиба Галина Ивановна,**
Волковысский колледж УО «Гродненский государственный университет
имени Янки Купалы» (г. Волковыск, Беларусь)

Статья поднимает вопросы получения знаний, информации о религии(ях) в системе получения профессионального образования. Также актуализированы задачи формирования социокультурных компетенций и нравственных качеств будущего педагога.

В соответствии со статьей 9 Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» «национальная система образования в Республике Беларусь носит светский характер и не преследует цели формирования того или иного отношения к религии» [1]. Там же подтверждается право граждан на равные возможности доступа к системе образования независимо от их отношения к религии. Не противоречит этому статья 2 «Основы государственной политики в сфере образования» Кодекса «Об образовании».

Если рассмотреть практическую сторону образовательного процесса в педагогическом колледже г. Волковыска, то в вопросе просвещения обучающихся по религиоведческой проблематике, можно заметить наличие в образовательной среде одного факультатива «Основы православной культуры», рассчитанного на 16 часов. По определению и формулировке «светское образование» (соответственно ст. 2 пункт 1.10. «Основы государственной политики в сфере образования») не должно преследовать цели формирования определенного отношения к религии, но может определяться как образование, которое носит (по отношению к религии) нейтральный характер – «не направлено на катехизацию, «воцерковление» или другие формы вовлечения учащихся в религиозные организации, подготовку богословских кадров и служителей культа; не включает в себя культовые практики и исключает вмешательство религиозных организаций в деятельность государственных образовательных учреждений, содержание учебного процесса» [7, с. 34]. Относительно образовательных программ заметим, что светский характер проявляет себя в том, что они «не могут строиться с целью подготовки к профессиональной деятельности служителей религиозного культа» [6].

Содержательно светский характер образования направлен на знакомство с религиозными традициями, изучение истории происхождения культов, обрядов и пр. Исследователи относят к наиболее приемлемой светской форме преподавания

знаний о религии в ВУЗах религиоведение. Как отмечал А.Н. Красников религиоведение «должно развиваться путем постоянного размежевания с теологией и атеизмом, абстрагироваться как от цели апологии верований, культовых и организационных форм той или иной конфессии, так и от задачи критики религии» [4, с. 7].

В средних специальных учебных заведениях, независимо от направленности (гуманитарной, технической, экономической и пр.), по нашему убеждению, курс, знакомящий с религиозными традициями мира, необходим в силу идеологически нестойкого мировоззрения, отсутствия широкого кругозора, опасности вовлечения в социально губительные компании. Но важно, чтобы эти знания преподносились объективно и беспристрастно, в том числе применительно к прошлому и настоящему Беларуси. И в то же время заметим, что факультатив, проводимый в педагогическом колледже второй год, назван «Основы православной культуры», но не «История религии», «История мировых религий», «Основы религиоведения». И некоторые учащиеся – представители других религиозных конфессий, в частности, католической церкви, считают неприемлемым для себя посещать такие занятия. Процент заинтересованных и увлеченных крайне мал. К тому же добавим, что из всех специальностей колледжа («Обслуживающий труд и изобразительное искусство», «Дошкольное образование», «Дизайн графический», «Иностранный язык», «Туризм и гостеприимство», «Начальное образование») выбрана только специальность «Начальное образование», а все прочие лишены такого факультативного курса. Возможно, существуют определенные причины, позволяющие понять, на чем основана такая избирательность.

Кроме включения занятия по данному курсу в образовательный процесс, в учреждении образования есть договоренность о включении служителей религиозных культов в систему дополнительного образования – это своего рода воспитательная система, влияющая «на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа», допустимого лишь «в вопросах воспитательной деятельности» и «во внеучебное время» [3].

Согласно Закону Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» от 31 октября 2002 г. № 137-З, «каждый имеет право на свободу выбора атеистических или религиозных убеждений, а именно: самостоятельно определять своё отношение к религии, единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой» [2]. По состоянию на 1 января 2012 г. в Беларуси существовало 25 конфессий, что в свою очередь, приводит к поликонфессиональным классам в школе, группам в колледже. Толерантное отношение к любым вероисповеданиям, характерное для большого числа белорусов, – общеизвестно. В исторической практике нашего народа на протяжении долгого времени мирно сосуществовали разные конфессии: православная, католическая, протестантская, иудейская, мусульманская.

Ежегодно проводятся международные конференции, посвященные проблемам духовного развития, формирования религиозных чувств в образовательной среде, дополнительном образовании детей и взрослых. Белорусский религиовед Наталья Кутузова ссылается на положительный опыт стран ОБСЕ, где «с 2007 года реализуются т.н. Толедские Руководящие принципы преподавания религии и убеждений в школе, основанные на воспитании навыков терпимости» [8]. На наш взгляд, эта проблема тесно связана с вопросами формирования культурных

компетенций у обучающихся. Следует по-новому взглянуть на данную проблему и ввести в контекст обсуждения не только школьное образование, но дошкольное и профессиональное.

Сегодня общество нуждается в разумных решениях и творческих поисках человека, в успешной адаптации и самоопределении в этом т.н. глобальном противоречивом мире. Не случайно, ведущие умы (ученые, писатели, исследователи, философы, представители творческих профессий пр.) доказывают, что успешность социально-экономического развития любого общества зависит от творческих способностей его граждан, чему в большой степени способствует также курс по изучению религий. Как мудро заметил И. Кант: «Всем людям свойственно нравственное чувство, категорический императив. Поскольку это чувство не всегда побуждает человека к поступкам, приносящим ему земную пользу, следовательно, должно существовать некоторое основание, некоторая мотивация нравственного поведения, лежащие вне этого мира. Все это с необходимостью требует существования бессмертия, высшего и Бога...» [5].

Литература

1. Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях». – Минск: Право и экономика, 2003. – 24 с.
2. Закон Республики Беларусь от 19.11.1993 N 2570-XII «О правах ребенка» // PravoBY.info/ Белорусский правовой портал [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravoby.info/docum09/part34/akt34905.htm>. – Дата доступа: 30.01.2020.
3. Кодекс Республики Беларусь об образовании // TamBy.info. Информационно-справочный портал Беларуси. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.tamby.info/kodeks/edu.htm>. – Дата доступа: 30.01.2020.
4. Красников, А.Н. Методологические проблемы религиоведения: учебное пособие / А.Н. Красников. – М.: Академический Проект, 2007. – 239 с.
5. Религия и вера. [Электронный ресурс]. – Код доступа: cpsy.ru. – Дата доступа: 03.03.2020.
6. Светский характер обучения. [Электронный ресурс]. – Код доступа: https://spravochnick.ru/pedagogika/svetский_harakter_obucheniya/. – Дата доступа: 03.03.2020.
7. Старостенко, В.В. Религия и образование в Республике Беларусь в контексте национального законодательства о свободе совести / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарная навука (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2010. – № 2 (36). – С. 32–41.
8. Толедские Руководящие принципы. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://forb.by/index.php?q=node/500>. – Дата доступа: 15.03.2020.

УДК 322

РЕЛИГИЯ И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Ганжеев Дмитрий Вячеславович,

средняя школа № 38 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)

В докладе анализируется развитие государственно-конфессиональных отношений в Беларуси со времени провозглашения суверенитета Республики Беларусь.

Проблема государственно-конфессиональных отношений всегда была актуальна. Одним из главнейших вопросов является реализация одной из важнейших свобод человека – свободы совести. Выбор жизненной позиции в отношении религии – это право каждого гражданина. Но для того, чтобы этот выбор был

осознанным нужно, чтобы в обществе была гарантирована свобода совести. Для этого граждане должны обладать всесторонней и объективной информацией о религиозной ситуации в стране.

Анализ религиозной ситуации и отражение этой ситуации в нормативных актах позволяет выделить три периода в развитии государственно-конфессиональных отношений [4, с. 85].

Период 1991–1994 г. характеризовался провозглашением независимости Республики Беларусь, что привело к изменению отношения государства к религии. Существовавшие в советский период религиозные ограничения были сняты, что привело к возрождению традиционных конфессий и быстрому росту числа нетрадиционных религиозных организаций [1, с. 50]. Такие изменения в стране потребовали закрепления правового статуса религиозных организаций, четкого регулирования взаимоотношений государства и конфессий, установления правовых гарантий обеспечения свободы вероисповеданий [6, с. 16]. Это привело к необходимости принятия Закона «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях» (от 17 декабря 1992 г.). Этот закон гарантировал права граждан на определение и выражение своего отношения к религии и исполнение соответствующих обрядов, на равенство граждан перед законом независимо от отношения к религии [2, с. 99].

Период 1995–2000 г. характеризовался изменением некоторых норм законодательства о свободе совести и уточнением политики государства в делах религий. В 1995 г. в Закон 1992 г. было внесено 13 изменений и дополнений, касающихся различных аспектов государственно-конфессиональных отношений [2, с. 100]. Статьей 7 Закона была запрещена деятельность религиозных организаций, направленная против суверенитета Республики Беларусь, ее конституционного строя, гражданского согласия или связанная с нарушением прав и свобод граждан [3, с. 68].

Период с 2001 г. характеризуется укреплением сложившейся нормативно-правовой базы, касающейся государственно-конфессиональных отношений. 17 июля 2001 г. была утверждена Концепция национальной безопасности Республики Беларусь, в которой также упоминаются проблемы, касающиеся религиозной жизни [7, с. 377–378]. Одними из основных факторов, создающих угрозу в информационной и гуманитарной сферах, определены следующие: «распространение недостоверной или умышленно искаженной информации, направленное на разрушение... духовных и нравственных ценностей общества, а также возбуждение национальной и религиозной вражды...»; «девальвация традиционных духовных ценностей»; «активизация деятельности иностранных религиозных организаций и миссионеров по монополизации духовной жизни общества. Деятельность в республике псевдорелигиозных групп»; «проявление национального и религиозного экстремизма» [5, с. 45–48]. Новая редакция Концепции национальной безопасности Республики Беларусь 2010 г. [8] предусматривает совершенствование государственной политики в области международных и межконфессиональных отношений, в том числе в «воспитании уважения к другим национальностям, религиям и культурам, пресечении любых попыток разжигания национальной и религиозной розни» [9, с. 156].

Выработка четкой и реалистичной политики регулирования государственно-конфессиональных отношений нашла отражение в новой редакции Закона

Республики Беларусь «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях» – Законе «О свободе совести и религиозных организациях», который вступил в силу 16 ноября 2002 г. Он создал новую политико-правовое поле, гарантирующее социальные условия и средства для реализации свободы совести как неотъемлемого права человека.

В целом современная религиозная ситуация в Республике Беларусь характеризуется стабильностью и взаимным уважением, что проявляется в активном взаимодействии государственных органов с конфессиями и в межконфессиональном сотрудничестве.

Литература

1. Авсиевич, М.Т. Религия в условиях социальных перемен в Беларуси / М.Т. Авсиевич, Л.Е. Земляков, П.Н. Савостенко. – Минск, 1999. – 59 с.
2. Безнюк, Д.К. Государственно-конфессиональные отношения в Республике Беларусь (социологический анализ) / Д.К. Безнюк. – Минск: РИВШ, 2006. – 216 с.
3. Безнюк, Д.К. Государство и религия: формирование вероисповедной политики в независимой Беларуси / Д.К. Безнюк // Управление и власть: Сборник статей. Вып. 2. – Минск: РИВШ, 2004. – С. 64–72.
4. Карасева, С.Г. Некоторые особенности религиозного населения Беларуси (по материалам исследования «Типология религиозности в современной Беларуси», 2012–2015) / С.Г. Карасева, Е.В. Шкурова, С.И. Шатравский, А.И. Доманская, М.В. Казмирук // Философия и социальные науки. – 2016. – 1. – С. 82–91.
5. Концепция национальной безопасности Республики Беларусь. – Минск, 2001.
6. Котляров, И. Межконфессиональные отношения в Республике Беларусь: проблемы законодательного регулирования / И. Котляров // Государственно-конфессиональные отношения в Республике Беларусь. Материалы заседания «круглого стола». – Минск, 1999. – С. 16–21.
7. Духовно-нравственные ценности в формировании современного человека / О.А. Павловская [и др.]; под ред. О.А. Павловской; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск: Беларус. навука, 2011. – 451 с.
8. Старостенко, В.В. Национальная безопасность и конфессиональная сфера Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Проблемы обеспечения национальной и региональной безопасности: правовые и информационные аспекты: материалы Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 2 ноября 2017 года: в 2 т. / Ин-т нац. безопасности Респ. Беларусь; редкол.: А. Л. Лычагин (гл. ред.) [и др.]. – Минск, 2018. – Т. 1. – С. 296–299.
9. Старостенко, В.В. Религиозная сфера и обеспечение национальной безопасности Республики Беларусь в гуманитарной области / В.В. Старостенко // Актуальные проблемы социально-гуманитарного знания в контексте обеспечения национальной безопасности: материалы III Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 9–10 апр. 2015 г.: в 2 ч. / Воен. акад. Респ. Беларусь; редкол.: В.А. Ксенофонтов [и др.]. – Минск: ВА РБ, 2015. – Ч. 1. – С. 154–157.

УДК 342.377

ТОЛЕДСКИЕ РУКОВОДЯЩИЕ ПРИНЦИПЫ И ИХ МЕСТО В СИСТЕМЕ ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

**Кимсо Илона Викторовна, Сорока-Скиба Галина Ивановна,
Толочко Валентин Фадеевич,**

Волковысский колледж УО «Гродненский государственный университет
имени Янки Купалы» (г. Волковыск, Беларусь)

Настоящее исследование посвящено изучению практического применения Толедских Руководящих принципов в сфере профессионального образования

ния. Представлены причины и подтверждения огромной пользы для учащихся, изучающих курс, направленный на расширение сознания.

«Построенные по принципу простоты и универсальности, “Толедские принципы” исходят из идеи, что расширение программ изучения религий должно способствовать уважению права каждого на свободу выбора религии и убеждений, а также искоренению многих “недоразумений и стереотипов” (Д. Шмонин).

Профессор Миланского университета и сопредседатель экспертного совета Бюро по демократическим институтам и правам человека (БДИПЧ) при ОБСЕ Сильвио Феррари на международной конференции «Религия и образование: российский и международный опыт» отметил «неожиданно резкий рост плюрализма в области культуры и религии», связанный с бурными миграционными процессами в глобальной Европе. Это вынуждает иначе взглянуть на систему религиозного образования. Историческая практика показывает, что на протяжении длительного времени религиозное просвещение было прерогативой церкви, монастырских общин. В их стенах организовывались школы, обучавшие не только закону Божию, но и другим учебным дисциплинам. Роль государства долгое время была минимальна. В настоящее время с усилением т.н. глобализационных процессов, миграцией людей невозможно оставить в таком положении дело просвещения – как религиозного, так и духовного. Без систематического знакомства с традициями, обычаями людей других национальных культур продвижение и процветание становится отдаленной реальностью. «Люди других религий и культур воспринимаются как «другие», «чужие», что приводит к межрелигиозному напряжению, появлению вредных стереотипов, вражде и может обернуться трагическими последствиями. Лучшее лекарство против этого яда – знание друг о друге» [2].

«Толедские Руководящие принципы» носят исключительно «рекомендательный характер как для государственных стратегов от образования, так и для преподавателей-практиков, работающих в этой сфере» [4]. «В секулярной образовательной парадигме, в том числе в ее эволюциях последней трети XX в., педагогику поддерживали различные философские учения, гуманитарные и социальные науки. Современное состояние образования показывает, что этого оказалось недостаточно» [5, с. 72]. Мы согласны с автором статьи, предлагающим рассмотреть вопрос об использовании ресурса теологии.

Факультативный курс «Основы православной культуры», включенный в образовательный процесс Волковысского колледжа в 2019 г., можно считать отправной точкой по изучению православной религиозной традиции, имеющей по информации Белстата наибольшее число сторонников и последователей в нашей стране – 81% (76% от общего числа населения страны). В колледже лишь одна специальность «удостоилась чести» получать сведения по истории православной культуры – «Начальное образование». Однако перед началом занятий (по 1 часу в неделю) обнаружили такие учащиеся, которые заявили о своем желании посещать факультатив по «идеологическим соображениям». Сошлемся на документ, с которого началась наша работа, – «Толедские Руководящие принципы». В нем рассмотрено много важных вопросов, касающихся правовых, программных, кадровых аспектов и пр.; и что немаловажно – оговорены случаи

«права на освобождение». Так, по словам эксперта С. Феррари, ученик может быть «освобожден от изучения конкретной религии, но не может игнорировать весь религиозоведческий блок в целом, он является обязательным для всех» [4]. Насколько это согласуется с внутренней политикой колледжа можно судить по нашему результату – учащиеся не присутствовали ни на одном занятии.

Быть приверженцем определенной религии – неплохо, но быть догматичным, ортодоксальным, непримиримым – путь к разногласиям, противоречиям и враждебному отношению ко всем, кто не ваш сторонник. Для будущих учителей начальных классов – это не те качества, которые сформируют гармоничную личность. И, в свою очередь, смогут воспитать своих учеников в духе толерантности и веротерпимости. И в то же время трудно не согласиться с митрополитом Каллиста (Уэром), сказавшим, что «сложно изучить одну традицию глубоко и как следует, изучение же нескольких религиозных традиций рискует быть поверхностным – узнать немного о каждой... Я считаю, невозможно как следует изучить одну традицию, если пытаться узнать понемногу обо всех» [1, с. 11].

Наше намерение – содействие пониманию большого религиозного разнообразия в мире, формирование уважения права каждого на свободу религий и убеждений, ликвидация предрассудков, стереотипов о людях, имеющих иные от ваших взгляды и мнения по вопросу веры, развитие широкого кругозора. Мы убеждены, что такие занятия становятся важной составляющей качественного образования. К сожалению, стремительно уменьшается количество часов, отведенных на занятия по изучению культуры и искусства. Но для лучшего понимания собственной истории, своего прошлого и настоящего знания о религиях необходимы, т.к. способствуют возникновению и углублению представлений о фундаментальных основах жизни, расширению культурных границ. «Толедские принципы» рекомендуют использовать различные педагогические подходы. По нашему мнению целесообразна взаимосвязь двух ведущих: центрированный на личности педагога и центрированный на личности учащегося. Кроме того, мы являемся приверженцами методики преподавания, основанной на межкультурном подходе. Особенно это благоприятно и полезно при изучении «Истории музыки», «Музыки», «Истории Беларуси» и др. дисциплин такой направленности.

Так, учащиеся отмечают, насколько изменилось их отношение к белорусской культуре, когда, изучая тему «Средневековье», смогли обстоятельно погрузиться в контекст эпохи, акцентировав особое внимание на религиозной обстановке, царящей в то время. Более вдумчивым стал взгляд, обращенный на личности творцов музыкальных шедевров, когда их мировосприятие, отношение к вопросам о бытии, Боге было рассмотрено через призму веры и религии. Однозначно понятно, что все классическое искусство проникнуто духом религиозного экстаза, восторга, жалости к человеческому существу и веры в его истинное предназначение.

На сегодняшний день, к сожалению, принятые в 2007 г. в испанском городе Толедо «Руководящие принципы» не получили широкого признания и распространения. Точечно, но не системно их применяют в разных странах, школах. В образовательной среде педагогического колледжа в настоящее время отсутствует стремление обсуждать и принимать определенные шаги по внедрению принципов в учебный процесс, но объективно знания о любом предмете, в том

числе и о религии, – это полезные и нужные знания. И в заключение прибегнем к словам Альберта Эйнштейна, что «высшее искусство, которым обладает учитель, – это умение пробудить радость от творческого выражения и получения знаний» [3].

Литература

1. Каллист (Уэр), митр. Богословие сегодня: поиск истины и критическое мышление. Интервью митрополита Диоклийского Каллиста (Уэра) журналу «Вестник РХГА» / Каллист (Уэр) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2013. – Т. 14. – Вып. 4. – С. 11.

2. Презентация документа ОБСЕ «Толедские принципы по обучению вопросам религии» состоялась в Москве. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=19760>. – Дата доступа: 01.03.2020.

3. Самые мудрые цитаты об учителях. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://englex.ru/wise-quotes-about-teachers/>. – Дата доступа: 03.03.2020.

4. Толедские Руководящие принципы по преподаванию религий и убеждений в государственных школах (РЕЗЮМЕ). [Электронная ресурс]. – Режим доступа: <https://forb.by/index.php?q=node/500>. – Дата доступа: 03.03.2020.

Шмонин, Д. «Толедские принципы» и теология в школе / Д. Шмонин // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2017. – № 4. – С. 72–88.

УДК 304.5

СТРАТЕГИЯ ПОЛИКУЛЬТУРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ И ЕЕ СОСТАВЛЯЮЩИЕ В ФОРМИРОВАНИИ КУЛЬТУРЫ ТОЛЕРАНТНОСТИ УЧАЩИХСЯ ОБЩЕОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ШКОЛЫ

Копейченко Андрей Иванович,

Средняя школа № 25 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)

В условиях современной общеобразовательной школы необходимой составляющей поликультурного образования и воспитания является разработка технологий, интегрированной целью которых является формирование установок толерантного сознания, что обеспечивает право быть другим, независимо от вероисповедания, национальной или этнической принадлежности. Толерантность способствует успешному межличностному взаимодействию и отношениям в обществе. При этом следует учитывать, что уважение к любым ценностям не означает уважительного отношения к цинизму, грубости и насилию. Толерантность имеет свои границы: прежде всего она не распространяется на все то, что угрожает жизни и свободе.

Становление информационного общества создает ситуацию, где трудности взаимопонимания не снижаются, а наоборот, увеличиваются. Взаимодействие людей в современном обществе усиливает национальные, культурные, религиозные различия. Однако это восприятие многообразия приводит не к взаимопониманию, а стимулирует рост психологической напряженности, культурной нетерпимости, межэтнической агрессии, религиозный экстремизм. Важнейшим условием преодоления данного противоречия видится формирование толерантного поведения молодежи.

Концепция непрерывного воспитания детей и учащейся молодежи определяет, что поликультурное воспитание в Республике Беларусь направлено на формирова-

ние толерантного отношения к представителям других культур, национальностей, вероисповеданий. Поликультурное воспитание направлено на формирование у учащихся умения жить в поликультурном мире, противостоять политическому и религиозному экстремизму [1]. Значительную роль в формировании толерантного поведения молодежи играет изучение гуманитарных учебных дисциплин.

Образовательный стандарт среднего образования в Республике Беларусь по учебному предмету обществоведение предполагает, что учащийся школы знает способы предупреждения и пути конструктивного преодоления конфликтов, может конструктивно взаимодействовать с людьми различных национальностей и вероисповеданий [2].

Толерантность – всего лишь промежуточный этап движения от конфликта к взаимопониманию, диалогу, взаимодействию и сотрудничеству. Без диалога толерантность не устойчива, потому что она возникает в конфликтной ситуации, но сама по себе не разрешает этого конфликта, не устраняет его причин, не снимает противоречия между конфликтующими сторонами. Толерантность всего лишь делает возможным ненасильственный диалог между сторонами. Для движения вперед нужна не только устойчивость к различиям, но и поиск точек соприкосновения, творческое взаимодействие. Поэтому важным видится поиск подходов к толерантности через положительные, диалогические формы взаимодействия – альтруизм, взаимопомощь [4, с. 23–24].

В современную эпоху толерантность становится единственной возможностью сохранения национально – культурной идентичности, своеобразия, уникальности, так как более сильная сторона просто навязывает более слабой свою систему стандартов и ценностей.

Анализируя вызовы современной эпохи, необходимо отметить, что опасность заключается не только в утрате своеобразия, но и в том, что в современном мире молодежи навязывается примитивная форма прагматического, ориентированного существования для себя и ради себя. Итогом такой модели является формирование качеств личности, связанных с эгоцентризмом, заботой о собственной выгоде, высокой степенью агрессии, неприятием любой критики, излишней самоуверенностью, что вступает в противоречие со многими правилами общественной жизни.

Толерантное отношение к человеку другой культуры принципиально отличается от отношения к человеку низкой культуры. Толерантность не спасает от любых проблем, она лишь форма мирного сосуществования различных индивидуальностей. Толерантность каждого человека определяется его личностными качествами, социальной зрелостью, нравственностью, культурой.

Поликультурное образование в современном мире основано на использовании нескольких подходов к пониманию его сущности и стратегии реализации. 1) Моноэтническое образование. Данный подход предполагает развитие способности выделять и критически осмысливать ценности каждой культуры, а также формировать свою собственную культурную идентичность. 2) Диалоговый подход, который включает:

- концепцию диалога культур (идея открытости, культурный плюрализм);
- деятельностная концепция (признание индивидуальных особенностей каждой личности); - концепция мультиперспективного образования (необходи-

мость развития способности к межкультурной коммуникации). В основе данного подхода – идея преодоления монокультурной ориентации.

3) Социально – психологический подход [3, с. 35].

Анализ основных подходов и концептуальных идей поликультурного образования показывает, что они не противоречат, а содержательно дополняют друг друга. Цели, сформулированные в пределах отдельных концепций, можно рассматривать как направления образовательной деятельности на различных этапах реализации поликультурного образования.

Стратегия поликультурного образования позволяет найти необходимые составляющие для формирования культуры толерантности. В системе общего школьного образования Республики Беларусь преобладает подход, основанный на идеях открытости, культурного плюрализма, где поликультурное образование выступает в качестве способа приобщения к различным культурам.

Воспитание и образование, выполняя свои важнейшие функции должны обеспечивать сочетание принципов монокультурности и поликультурности, достигая их равновесия. Единственной стратегией здесь является диалог, выступающий как поиск «срединной культуры». Для успешного разрешения данного сложного противоречия необходим особый, диалогический способ мышления.

Воспитание толерантной личности в настоящее время является одной из важнейших общественных проблем. Поликультурное воспитание осуществляется в пределах институционального и непрерывного воспитания.

На наш взгляд, в условиях современного информационного общества преподавание истории и обществоведения в общеобразовательной школе необходимо выстраивать, учитывая объективные оценки прошлых достижений человечества, что позволяет избежать какого – то одного подхода к их изучению, при этом обозначить стремление на разработку программ толерантного взаимодействия и интеграции обществ.

Литература

1. Концепция непрерывного воспитания детей и учащейся молодежи. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://adu.by/wp-content/uploads/2015/umodos/koncept-vospit-detej-i-molodjoi.doc>. – Дата доступа: 07.03.2020.
2. Образовательный стандарт среднего образования. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://adu.by/images/2019/01/obr-standarty-ob-sred-obrazovaniya.pdf>. – Дата доступа: 07.03.2020.
3. Скрипкина, Т. П. Социокультурные технологии формирования социального и индивидуального толерантного поведения / Т. П. Скрипкина, О. А. Карабанова // Национальный психологический журнал № 2(6). – 2011. – С. 34–39.
4. Солдатова, Г. У. Историко-эволюционная перспектива человечества: от парадигмы конфликта к парадигме толерантности / Г. У. Солдатова, Т. А. Нестик // Национальный психологический журнал № 2(6). – 2011. – С. 15–24.

УДК 2+37

РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

Куликова Наталья Владимировна,
Средняя школа № 5 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)

Рассматривается роль религии в современном образовании. Акцентируется внимание на роли государства в конфессиональной политике.

The role of religion in modern education is examined. Attention is focused on the role of the state in confessional politics.

Современный мир многоконфессионален. Наиболее распространенными религиями в современном мире являются так называемые мировые религии - буддизм, христианство и ислам. Также широко распространены индуизм, иудаизм, даосизм, сикхизм и другие верования. Беларусь – страна межконфессионального согласия. На территории Республики Беларусь проживают представители различных конфессий. В 2012 году по данным Информационно-аналитического центра при Администрации президента Республики Беларусь (ИАЦ) проведенный опрос населения страны показал, что 94,5 % респондентов отнесли себя к той или иной конфессии, из них:

- 83 % – к православной;
- 10 % – к католической;
- 1,5 % – к другим [1, с. 47].

Для современного белорусского общества характерны веротерпимость, отсутствие выраженных конфликтов на религиозной почве. Важную роль при этом играют менталитет белорусов, исторические традиции сосуществования различных религий [2, с. 465-470; 3, с. 97-100; 4, с. 36-50].

В современном обществе одной из актуальных тем является религия и образование. На воспитание и образование человека оказывают влияние разные факторы – семья, друзья, школа. Нельзя исключить влияние и такого фактора как религия. Религия традиционно связана с образованием и воспитанием, что обусловлено ее влиянием на развитие общества, мировоззрение, культуру, нравственность человека. С этим влиянием связана мировоззренческая и регулятивная функция религии. С помощью определенных ценностей, идей, традиций, обычаев, религия влияет на деятельность и сознание людей. Каждая религия вырабатывает свои нормы и образцы поведения, осуществляет контроль за их соблюдением, поощряет и наказывает за их исполнение и неисполнение. Главной целью изучения религии является воспитание целостной личности, привитие подрастающему поколению культурных ценностей и традиций. Религия учит веротерпимости и лояльному отношению к инакомыслию, помогает формировать и лучше понимать понятия чести, достоинства, совести, патриотизма. Таким образом, религия влияет на общественное сознание и поведение людей.

Законодательство Республики Беларусь закрепляет светский характер государственной системы образования. В соответствие со ст. 4 Конституции Республики Беларусь Закон 2002 г. запрещает устанавливать в качестве обязательной для граждан идеологию религиозных организаций (ст. 6). Статья 9 Закона определяет, что «национальная система образования в Республике Беларусь носит светский характер и не преследует цели формирования того или иного отношения к религии». Подтверждается право граждан на равные возможности доступа к национальной системе образования независимо от их отношения к религии. При этом в учреждениях образования не допускаются создание и анонимная или иная противоречащая законодательству деятельность религиозных организаций. Идея «светского характера образования» заложена также в ст. 2 «Основы государственной политики в сфере образования» Кодекса «Об образовании».

На необходимость соблюдения принципа светскости образования неоднократно обращалось внимание в адресованных учреждениям образования инструктивных документах Министерства образования [5, с. 33-34].

Таким образом, подрастающий человек должен полностью реализовать свое право на выбор между верой и неверием. Одним из таких условий является определенный уровень информированности об истории религиозных учений, их содержании, формах существования, собственных правах в этой сфере.

Эффективное религиозно-нравственное просвещение осуществимо лишь в атмосфере взаимной терпимости между верующими и неверующими, последователями различных конфессий. Работа должна основываться на принципе свободы совести, согласно которому отношение к какой-либо религии является исключительно личным делом каждого, и принципе, предписывающем светский, нейтральный по отношению к любой религии и религиозной организации характер деятельности государства и его учреждений.

Как альтернативу преподаванию религии можно предложить религиоведение – науку и дисциплину, которая изучает различные религиозные традиции, дает научную характеристику их развитию и влиянию на общество, при этом, не отвечая на вопрос, какая религия является истинной, а какая ложной. Религиоведению свойственен принцип мировоззренческого нейтралитета – единственный принцип, позволяющий говорить о религиях, не обижая чувств верующих. При этом можно давать нравственную оценку религиозным движениям исходя из общечеловеческих ценностей [6, с. 72].

На мой взгляд, в Республике Беларусь факультативы по религиоведению могут сыграть существенную роль в воспитании уважения к религиозным и нерелигиозным убеждениям личности. Получение непредвзятой информации о разнообразии мировоззрений, религиозных верований, традиций и ритуалов способствует развитию толерантности, межкультурного и межрелигиозного диалога, стабильности в общественных отношениях. Для этого необходимо подготавливать педагогов, способных осмыслить и донести до учеников общечеловеческое содержание всех религий, которое будет приемлемо как для верующих, так и для неверующих.

Литература

1. Республика Беларусь в зеркале социологии : сб. материалов социол. исслед. за 2012 год / В.О. Дашкевич [и др.]; под общ. ред. Л.Е. Криштаповича; Информационно-аналитический центр при Администрации Президента Республики Беларусь. – Минск : Бизнесофсет, 2014. – 124 с.
2. Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 т. Т. 1. Эпоха Сярэднявечча / В.Б.Евароўскі [і інш.]; рэдкал.: В.Б.Евароўскі [і інш.]; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. – Мінск: Беларус. навука, 2008. – 574 с.
3. Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 т. Т. 2. Пратарэнесанс і Адраджэнне / С.І. Санько [і інш.]; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. – Мінск: Беларус. навука, 2010. – 840 с.
4. Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 т. Т. 3. Рэфармацыя. Контррэфармацыя. Барока / аўтары тома: В.Б. Евароўскі [і інш.]; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. – Мінск: Беларус. навука, 2013. – 615 с.
5. Старостенко, В.В. Религия и образование в Республике Беларусь в контексте национального законодательства о свободе совести / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2010. – № 2 (36). – С. 32–41.
6. Боброва, О. В. Взаимодействие светского и религиозного образования в России: современная практика / О.В. Боброва. У.: Образование и наука, 2001. – 180 с.

ФОРМИРОВАНИЕ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ

Лакрисенко Алла Михайловна,
Средняя школа № 11 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)

Предпринята попытка проследить основные этапы политики государства в отношении конфессий в истории Беларуси.

Многоконфессиональная политика складывалась на территории Беларуси на протяжении более семи веков. За это время формируется менталитет белорусов, веротерпимость и гуманное отношение к другим религиям. Значимую роль играла государственная власть и те люди, которые возглавляли государство в различные исторические периоды. Первые племена, заселившие территорию Беларуси, были язычниками. Впервые мы узнаем о существовании язычества из Повести временных лет: «И стал Владимир княжить в Киеве один, и поставил кумиры на холме за теремным двором: деревянного Перуна, ... Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла и Мокоса. И приносили им жертвы... и оскверняли землю жертвоприношениями своими» [9, с. 13].

Одной из первых приняла веру Христову и постриглась в монахини полоцкая княжна Рогнеда–Анастасия. Ее старший сын Изяслав, по сообщению Новгородской летописи, отличался особой набожностью. «Бысть же... тих и кроток, и смирен, и милостив...» [3, с. 123]. На мой взгляд, именно с этого момента начинается история многоконфессионального государства. Это связано с тем, что христианство и язычество существовали вместе, не заменяли друг друга, а дополняли. Феодосий Печерский в «Послании Великому князю Изяславу» советует «Милостыней же милуй всякого, не своей только веры, но и чужого. Когда видишь нагого или голодного, страждущего от зимней стужи или какой беды, будь он жидовин или сарацын, болгарин или еретик, латинянин или язычник, – всякого, как можешь, помилуй и от беды избавь, и не останешься без Божиего воздаяния» [6, с. 22].

В XIII веке появляется новое государство – ВКЛ. Хроника Быховца свидетельствует, что основатель ВКЛ был язычником: «...И Миндовг послал к папе и принял крещение, но крещение его было лукавым потому, что он постоянно приносил своим богам втайне жертвы, первому Нонадаеву, Телявели и Диверкизу... и богам своим приносил жертвы, и тела мертвых сжигал и язычество свое явно соблюдал» [6, с. 22]. Политика последующих правителей ВКЛ привела к тому, что на первый план выходит католицизм. И практически вся история этого государства связана с противостоянием православия и католицизма. Такое положение делило общество на два лагеря, и никакие меры, в том числе и суровые законы, не могли снять возникавшую время от времени враждебность. Только мудрость правителей ВКЛ позволяла предотвращать конфликты между этими конфессиями. «Летописец великих князей литовских» (XV в.) сообщает, что Витовт обладает огромными дипломатическими способностями в конфессиональной политике. Итогом его деятельности был огромный авторитет «...Витовту было дано держать великое княжество Литовское и Русское... не найдется во всем поморье ни города, ни села, которые бы не слушали того славного государя Витовта» [6, с. 22].

С историей ВКЛ связано появление в XIV–XV вв. ислама и иудаизма – вероисповедания татарского и еврейского населения. После вхождения ВКЛ в состав Речи Посполитой усиливается влияние римско-католической церкви, обостряются противоречия между православием и католицизмом. В конце XVI века появилось униатство. Великий князь Жигимонт III Ваза, соглашаясь с условиями унии, обещал не препятствовать деятельности православных школ и семинарий: «Зъ стороны закладанья школ и семенарий греческого и славенского языка, также абы им волна было друкарни сваи мети подъ властью митрополита и владыков...» [7, с. 28]. Тем не менее с унией связано существенное осложнение межконфессиональных отношений [11, с. 9–95].

Реформация второй половины XVI века принесла на белорусские земли протестантизм (кальвинизм, лютеранство, арианство), в XVII веке из России стали переселяться старообрядцы.

После присоединения восточной части Беларуси к Российской империи, царское правительство основное внимание уделяло обеспечению здесь политического спокойствия. Основные принципы политики по отношению к католической церкви были определены Екатериной II – за католиками сохранялись гражданские права, их храмы и право на религиозную жизнь. Разрешалось свободно исполнять католические обряды, имущество костелов и монастырей оставалось неприкосновенным. Характерной особенностью Беларуси была национально-конфессиональная разнородность. Отношение государства к конфессиям менялось, приоритетным становится православие. Католическая церковь постепенно теряет прежнее влияние, а униатская упраздняется [4, с. 21–83].

Советское государство уже в начальный период своего существования обратило внимание на конфессиональные отношения. В январе 1918 года В.И. Ленин подписал декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» [10, с. 23–25]. По этому документу все религии уравнивались в правах, верующим предоставлялось право осуществлять свои религиозные потребности с условием, что это не будет нарушать общественный порядок. Запрещалось насильно заставлять верующих отказаться то религии. Однако это был самый трудный период в жизни церкви. Советское государство развернуло планомерную борьбу против нее как враждебного социального института. Имели место судебные процессы с осуждением священников, многие были казнены, закрывались храмы. Потепление в отношениях религий и государства произошло в годы Великой Отечественной войны. Согласно Конституции БССР (ст. 50), гражданам гарантировалось право «исповедовать любую религию или не исповедовать никакой», запрещалось «возбуждение вражды и ненависти в связи с религиозными верованиями» [5, с. 514].

Республика Беларусь является многонациональным и поликонфессиональным государством. По последним данным, зарегистрировано 3375 религиозных общин 25 конфессий [8, с. 59–60, Прил. 3]. Для регулирования отношений в конфессиональной сфере в Республике Беларусь существует комплекс законодательных актов. Важнейшими из них являются Конституция Республики Беларусь и Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях». Согласно ст. 16 Конституции, «религии и вероисповедания равны перед законом» [1, с. 4] и запрещается деятельность религиозных организаций, если

она направлена против суверенитета республики Беларусь, нарушает права и свободы граждан, наносит вред здоровью и нравственности. В ст.4 Закона «О свободе совести и религиозных организациях» утверждается право «на свободу выбора атеистических или религиозных убеждений...» [2, с. 9], в ст. 7 определено, что все «граждане имеют равные права независимо от их отношения к религии» [2, с. 10].

Государством проводятся мероприятия, которые позволяют мирно существовать различным конфессиям. Оказывается содействие в строительстве храмов, существует альтернативная служба для верующих, церковь привлекается к воспитанию молодежи и другое.

Литература

1. Конституция Республики Беларусь 1994 г. (с изменениями и дополнениями, принятыми на республиканских референдумах 24 ноября 1996 г. и 17 октября 2004 г.). – Минск: Амалфея, 2005. – 48 с.

2. «О свободе совести и религиозных организациях» – Закон Республики Беларусь от 17.12.1992 № 20–54–XII (в ред. Закона Республики Беларусь от 31.10.2002 № 137-3) // Национальный реестр правовых актов Республики Беларусь, 06.11.2002, № 123, 2/886.

3. Гараджа, В.И. Религиоведение: пособие для студентов вузов / В.И. Гараджа. – М.: Аспект Пресс, 1995. – 351 с.

4. История религии и свободы совести в Беларуси в документах и материалах: пособие: в 4 ч. – Ч. 3: Со второй половины XVIII в. до октября 1917 г. / Авт.-сост. В.В. Старостенко, Э.В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2015. – 260 с.

5. Круглов, А.А. Религиоведение: пособие для студентов вузов / А.А. Круглов. – Минск: Тесей, 2008. – 648 с.: ил.

6. Павильч, А.А. Осмысление межконфессиональных особенностей в памятниках восточнославянской письменности: культурологический анализ / А.А. Павильч // Беларускі гістарычны часопіс. – 2010. – №2. – С. 20–25.

7. Саверченко, И.В. Брестская церковная уния 1596 года: исторические предпосылки и обстоятельства подписания / И.В. Саверченко // Беларускі гістарычны часопіс. – 2006. – № 12. – С. 23–30.

8. Старостенко, В.В. Религиозная ситуация в Могилевской области / В.В. Старостенко. – Могилев: Могилевский облисполком, 2019. – 68 с.: ил.

9. История религии и свободы совести в Беларуси в документах и материалах: пособие: в 4 ч. – Ч. 1: От Древней Руси до конца XVI в. / авт.-сост. В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2014. – 300 с.

10. История религии и свободы совести в Беларуси в документах и материалах: пособие: в 4 ч. / авт.-сост. В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2016. – Ч. 4: в 2 кн. – Кн. 1: С 1917 г. до 1941 г. – 216 с.

11. История религии и свободы совести в Беларуси в документах и материалах: пособие: в 4 ч. – Ч. 2: От Брестской церковной унии до второй половины XVIII в. / авт.-сост. В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2015. – 264 с.

УДК 2

ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ И ВОСПИТАНИЯ В СВЕТСКОЙ СИСТЕМЕ ОБЩЕГО СРЕДНЕГО ОБРАЗОВАНИЯ

Морозов Анатолий Иванович,

Светиловичский УПК ДССШ Бельничского района (г. Бельнич, Беларусь)

Освещаются некоторые аспекты взаимоотношения религии и воспитания в системе общего среднего образования.

Реализуя конституционный принцип свободы совести о праве каждого «самостоятельно определять свое отношение к религии» (ст. 31) [1], законодательство Республики Беларусь закрепляет светский характер государственной системы образования и воспитания.

В системе образования проблема взаимоотношений образования и религии регулируется Законами Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» (2002г.) и «О правах ребёнка» (1993 г.) [2; 3]. Идея светского характера образования заложена в статье 2 «Основы государственной политики в сфере образования» Кодекса «Об образовании» [4, с. 381].

В учреждениях общего среднего образования ведутся факультативные занятия «Основы религиоведения», «Истории мировых религий». Утверждая светский характер образования и воспитания, законодательство Республики Беларусь допускает возможность взаимодействия учреждений образования с зарегистрированными религиозными организациями, с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа [5, с. 35]. Например, в 2003 году было подписано Соглашение о сотрудничестве между Советом Министров Республики Беларусь и БПЦ, в рамках которого были разработаны некоторые совместные программы. Они касаются образования, науки, культуры, охраны здоровья и т.п. При этом сфера взаимодействия в области образования законодательно не включает процесс обучения, оно допустимо лишь в вопросах воспитательной деятельности и во внеурочное время. Законодательные ограничения деятельности религиозных организаций в государственных учреждениях образования обусловлены правом родителей на воспитание своих детей в соответствии со своим собственным отношением к религии (ст. 5 Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях»).

Вместе с тем, факультативные занятия «Основы религиоведения» могут вести педагоги, которые не полностью осознают специфику их содержания, и, соответственно, не могут корректно осуществлять воспитательный процесс. В частности, педагогическим работникам следует помнить, что в учреждении образования недопустимо пропагандировать превосходство или неполноценность той или иной конфессии и придерживающихся их граждан.

Школа – это место, где учат, где дают знания и навыки. Такова социальная роль, таково представление о школе и у родителей, и у детей. Поколению, воспитанному на основе комсомольско-коммунистического воспитания, прививалась вера в светлое будущее, любовь к своей Родине. Люди разной национальности жили как одна дружная семья.

В большинстве современных семей религиозность носит формальный характер. Вместе с тем, современная социальная среда представляет собой опасность для ребёнка, родителям которого «всё равно», пусть этим занимается школа. Таким образом, ответственность перекладывается на педагогов. Результатом этого на сегодняшний день являются примеры вандализма, совершенного подростками в отношении культовых зданий и мест захоронений. Современные дети длительное время проводят в Интернете и за компьютерными играми и, учитывая психическую неустойчивость под-

ростов, могут переносить увиденную жестокость в реальную жизнь. Поэтому работа учителя в настоящее время является особенно сложной и ответственной.

В рамках воспитательной работы родители и учителя объясняют детям и подросткам, как важно трудиться, учиться, хорошо себя вести, не нарушать законов, избегать наркотиков и алкоголя, быть честными и порядочными, соблюдать правила дорожного движения и т.п. Вместе с тем, реализация воспитательных мероприятий несовершенна. Например, бессистемные акции, которые проводит БРСМ, разовые мероприятия, предлагаемые различными учреждениями и организациями, недостаточно эффективны. Тем более, что всё чаще приходится сталкиваться с подростковым нигилизмом, грубым поведением, наглостью, а порой и с хулиганством учащихся.

В стенах современной белорусской школы должна создаваться возможность для приобщения детей к духовным и нравственным ценностям, принятым в обществе, в семьях учащихся, в том числе к религиозным традициям и культуре, не противоречащим принципам политики в области образования и общим целям воспитания детей в современной общеобразовательной школе.

Школьный учитель должен быть вооружен набором компетентных требований по разным аспектам воспитательной работы: гражданскому и патриотическому воспитанию, приобщению к культурному наследию, духовному и нравственному развитию детей на основе белорусских традиционных ценностей.

Нравственность и духовность не формируются сами по себе, их надо воспитывать с раннего возраста. Первоначальное и основополагающее воспитание ребёнка должен получать в семье [6]. Педагогическая задача сегодня заключается в том, чтобы привить учащимся уважительное отношение к окружающим вне зависимости от их отношения к религии.

Литература

1. Конституция Республики Беларусь от 15 марта 1994 г. [Электронный ресурс] // Национальный правовой интернет-портал Республики Беларусь. – Режим доступа: <http://pravo.by/pravovaya-informatsiya/normativnye-dokumenty/konstitutsiya-respubliki-belarus/>. – Дата доступа: 1.03.2020.
2. Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях». – Минск : Право и экономика, 2003. – 24 с.
3. Закон Республики Беларусь от 19 ноября 1993 г. № 2570 – XII «О правах ребенка» [Электронный ресурс] // Национальный правовой интернет-портал Республики Беларусь. – Режим доступа: <http://pravo.by/document/?guid=3961&p0=V19302570>. – Дата доступа: 01.03.2020.
4. Духовно-нравственные ценности в формировании современного человека / О.А. Павловская [и др.]; под ред. О. А. Павловской; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск: Беларус. навука, 2011. – 451 с.
5. Старостенко, В. В. Религия и образование в Республике Беларусь в контексте национального законодательства о свободе совести / В. В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2010. – № 2 (36). – С. 32–41.
6. Зубанова, С. Г. Воспитание и образование на основе религиозной традиции России: правовые основания и проблемы реализации [Электронный ресурс] / С. Г. Зубанова // Интернет-журнал «Мир науки» – Режим доступа: <http://mir-nauki.com/PDF/24PDMN516.pdf>. – Дата доступа: 01.03.2020.

РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИОЗНЫЕ УЧРЕЖДЕНИЯ ОБРАЗОВАНИЯ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

Новикова Инга Николаевна,

Мушинский учебно-педагогический комплекс детский сад – средняя школа
(Могилевская обл., Мстиславский р-н., аг. Мушино, Беларусь)

Рассматривается отношение политики государства к сфере образования и религии. Главной целью образовательной политики Республики Беларусь является создание системы образования, которая будет соответствовать потребностям личности, общества и государства. Для достижения данной цели важной составляющей является изучение религиозных традиций, которые внесли вклад в формирование духовного самосознания народа.

Вопрос образования и духовного воспитания человека является весьма актуальным для общества, которое пережило идеологический и нравственный перелом, произошедший в 90-е годы XX столетия после распада Советского Союза. Он привел к духовной дезориентации общества, что само по себе является опасным не только для каждого взятого в отдельности индивида, но также и для государства. За годы суверенитета Беларуси количество религиозных организаций увеличилось более чем в четыре раза и составляет 3375 общин [1, с. 61]. В соответствии со статьей 31 Конституции Республики Беларусь каждый имеет право самостоятельно определять свое отношение к религии, единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, выражать и распространять убеждения, связанные с отношением к религии, участвовать в отправлении религиозных культов, ритуалов, обрядов, не запрещенных законом.

«Конфессиональная структура Беларуси имеет преимущественно христианский характер. К христианству относят 20 религиозных направлений из 25, имеющих в республике официальную регистрацию. Христианские конфессии объединяют более 97 % зарегистрированных религиозных общин. Верующие, исповедующие христианство, принадлежат к православию, католицизму, протестантизму и монофизитству – большинству его основных направлений в современном мире» [2, с. 327].

Среди существующих типологий религиозных организаций – по признаку «традиционности». Конфессиональный традиционализм находит выражение в возрождении «исторических» («традиционных») вероисповеданий, конфессиональный модернизм – в распространении «нетрадиционных» религий. [3, с. 15].

В настоящее время на территории Республики Беларусь действуют религиозные учебные заведения как «традиционной», так и «нетрадиционной» направленности. Так, старейшим религиозным учебным заведением БПЦ является Минская духовная семинария (с 1989 г.), расположенная в Жировичском Свято-Успенском мужском монастыре. С 1995 г. начала работу Минская духовная академия. В епархиях действуют также Минское, Витебское и Слонимское духовные училища. В Минске действует школа звонарей и иконописная школа. В составе Белорусского государственного университета в Минске действует Институт теологии имени святых равноапостольных Мефодия и Кирилла. Он является уникальной образовательной структурой, в задачи которого входит подготовка

теологов и преподавателей, имеющих государственный диплом и возможность преподавания в светских учебных заведениях. Наиболее значимое заведение РКЦ – Гродненская римско-католическая высшая духовная семинария со сроком обучения 6 лет. Она функционирует с 1990 г., в ней преподавание ведется на польском языке, но осуществляется его перевод на государственные языки Республики Беларусь [4, с. 133]. В июле 2001 г. начала свою работу Пинская католическая семинария. В Гродно и Барановичах действуют курсы по подготовке преподавателей катехизиса. Также на территории Беларуси действует 10 мусульманских школ выходного дня [3, с. 85–86]. Иудаизм представлен 22 воскресными школами, в которых изучают иврит, европейскую историю и традиции. В двух школах Минска и в одной школе Гомеля существуют еврейские классы. В Пинске функционирует еврейская школа – интернат «Бейс Агарон».

Законодательство Республики Беларусь позволяет успешно строить взаимоотношения учреждений образования и религиозных организаций в вопросах духовно-нравственного воспитания учащихся. Конституция Республики Беларусь трактует равенство религий перед законом следующим образом: «Религии и вероисповедания равны перед законом. Взаимоотношение государства и религиозных организаций регулируются законом с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа» [5].

Учреждения образования призваны сформировать у учащихся чувство уважения к многообразию духовно-культурных, религиозных традиций своего народа, интерес к отечественной конфессиональной истории. Учащиеся должны знать особенности существующих религий, их роль в историческом и культурном развитии страны, с уважением относиться к праву на самоопределение граждан в отношении религии.

Литература

1. Старостенко, В.В. Религиозная ситуация в Могилевской области / В.В. Старостенко. – Могилев: Могилевский облисполком, 2019. – 68 с.: ил.
2. Духовно-нравственные ценности в формировании современного человека / О.А. Павловская [и др.]; под ред. О.А. Павловской; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск: Беларус. навука, 2011. – 451 с.
3. Старостенко, В.В. Религии в современной Беларуси: пособие / В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2012. – 192 с.
4. Котляров, И. В. Республика Беларусь в конфессиональном измерении / И. В. Котляров, Л.Е. Земляков // Минский ин-т. управления. – Минск: Изд-во МИУ, 2004. – 231 с.
5. «О свободе совести и религиозных организациях» (в ред. Закона Республики Беларусь от 31.10.2002 № 137-3) // Национальный реестр правовых актов Республики Беларусь, 06.11.2002, № 123, 2/886.

УДК 299.18

«ДРУВИНГИ» В БЕЛАРУСИ

Рубанова Алёна Вячеславовна,

Средняя школа № 33 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)

Язычество в Беларуси и до настоящего времени остаётся глубинным фактором духовной и культурной жизни белорусов. Существует много орга-

низаций, которые изучают древность, культуру и традицию предков, к таким относится и объединение «друвингов».

В современной поликонфессиональной Беларуси [5] особое место занимают новые религиозные движения [4], в том числе неоязыческие группы, ориентированные «на возрождение и реконструкцию древних культов» [6, с. 33]. Среди современных новаций неоязычества заслуживает внимание идеология «друвингов». Данное самоназвание отражает достаточно ясную характеристику их деятельности. «Друвинги» считают это достойной заменой таких часто встречаемых определений, как «язычество» и «поганство».

Само слово «Druvis» взято из прусского языка, которое употреблялось в значении религиозной веры и символа веры. Однако семантика оригинального прусского термина коренится в дохристианском балтском понимании веры. Это понятие происходит от корня dreu-/dru – что означает быть твердым, сильным, и идет как описания свойств дерева. Таким образом, термин «Druvis» удачен, так как в себе объединяет несколько пластов, это и вера, и сила, и древность. На сегодняшний день «друвингов» в Беларуси представляют центр Кругя и Кривское Содружество Друвингов.

Свое идейное кредо Кривское содружество формулирует в трех основных понятиях: этнофундаментализм, археофутуризм, консервативная революция [2].

Под этнофундаментализмом Кривское Содружество понимает следование вечным и неизменным законам небес и земли на базе собственной этнической самоидентификации. Первой в этом отношении они видят проблему общей идентификации народа. Кривичей (белорусов), наиболее часто сегодня отождествляют со славянским ответвлением. Однако «друвинги» считают что идентичность в славянской интерпретации – обман. Кривичи (белорусы) по их мнению – балтский народ, этнически и культурно родственные литовцам, латышам и латгалам [1]. Свою задачу «друвинги» видят не только в возрождении древнего названия, продолжения традиции предков, но и в том, чтобы вернуть признание истинной балтской сущности исконно кривским землям. Непосредственно это даёт друвингам право поднять идею Балтской Реконкисты, что составляет бывшую балтскую племенную территорию, а также коренную территорию ВКЛ.

Под «археофутуризмом» понимается путь от возрождения прошлого до создания будущего. Они верят своим предкам, потому как они дали достойный образ жизни, святые высшие законы и ритуалы, твёрдую веру – Друву. Друва – слова неслучайное и не чужое нашей традиции. Основополагающей идеей Друвы есть возрождение и возвращение всего истинного, естественного, гармоничного, здорового и соответствующего кривской земле, кривскому народу и его культуре.

Третий постулат Кривского Содружества – консерватизм они видят в возвращении исконных предковых мировоззренческих ценностей, которые сегодня в большинстве своём заменены. Консервативная революция – это установление возрождённых правдивых древних ценностей взамен на подлежащих уничтожению господствующих сегодня на нашей земле псевдо-ценностей.

Неформальным координирующим центром исследований белорусской старины является – Центр этнокосмологии Кругя, который был создан для рекреации

древнего мировоззрения, дохристианской религии и традиционных ценностей автохтонного населения Беларуси, а также балтского региона. Непосредственно сам термин этнокосмология был выбран для обобщения исследовательского круга, который включает в себя проблемы этногенеза, этнической истории. Перед собой центр ставит цели: исследование и изучение традиционной этнической религии, возрождение традиционной обрядовой практики, разработка языческой теологии. В идеологии преследует цели критики современной идеологии, объяснение и расширение консервативного мировоззрения, а также конструирование и формирование новой этнокультурной идентичности белорусов. А также сохранение и возрождения этнической музыкальной традиции, разработка и введение новых форм синтеза традиционного творчества и современное расширение традиционной символики в литературных произведениях и музыке [3]. Следует отметить, что многие идеи и планы уже активно осуществляются, ведется активная публицистическая деятельность которая освещает белорусскую традицию, религию, а также наличие балтского субстрата, а также центр принимает активное участие в фестах с участием белорусских музыкальных групп, которые освещают древнюю традицию в своем творчестве. Центр перед собой ставит вполне реальные идеи, которые постепенно осуществляются и презентуются для публики [2].

Таким образом, Кривское Содружество друвингов твердо отстаивает позицию, что белорусы – это славяноязычные балты. Они в своей деятельности обращаются к древней традиции, воссоздают обрядовую деятельность, а также утверждают балтскость белорусского народа, в чем можно выявить и политическую подоплеку, что прослеживается в идеи Балтской Реконксты. Центр этнокосмологии Круҗа в своих целях и идеологии близок к Кривскому содружеству, однако не так революционно заявляет о балтском преобладании в этносе белорусов, и хоть ставит своей главной целью и задачей разработку и формирование новой культурной идентичности белорусов. На сегодняшний день идеи «друвингов» достаточно популярны, есть немало приверженцев данного течения, особенно возросла их популярность после издания альманаха «Сивер», презентации которого проходили не только в Беларуси, но и в Киеве и в Москве.

Литература

1. Белорусская ситуация // Cytadel [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://cytadel.org/platforma/1-obosnovanie-i-predlozhenie>. – Дата доступа: 12.02.2020.
2. Дермант, А. Традиционная этническая религия в Беларуси // Cytadel [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://cytadel.org/articles/tradicionnaja-etniceskaja-religija-v-belarusi>. – Дата доступа: 16.02.2020.
3. Дзермант, А. Крывія – наша Святая зямля // Tverzha [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://tverzha.ru/archives/123>. – Дата доступа: 14.02.2020.
4. Дьяченко, О.В. Новые религиозные движения в Беларуси / О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2011. – 132 с.
5. Старостенко, В.В. Тенденции и особенности современной конфессиональной ситуации в Республике Беларусь / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. – 2005. – № 1. – С. 26–34.
6. Старостенко, В.В. Религии в современной Беларуси: пособие / В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2012. – 192 с.

ЗВЫЧАІ І ТРАДЫЦЫІ БЕЛАРУСАЎ. ДЗЯДЫ

Самалазава Наталля Міхайлаўна,

Сярэдняя школа № 1 г. Круглае (г. Круглае, Беларусь)

У артыкуле разгледжаны традыцыі каляндарнай памінальнай абраднасці, прынятай на беларускіх землях. Ахарактарызаваны парадак рытуальных дзеянняў, выяўлены некаторыя іх рэгіянальныя адрозненні.

Сёння ў нашым грамадстве стала папулярным адзначаць заходнія святы. Нікога ўжо не здівіш віншаваннем з Днём усіх закаханых. “Прыжыўся” на нашай тэрыторыі і запазычаны ў старажытных кельтаў Дзень усіх святых. Можна падацца, што тут няма нічога страшнага, але такім чынам мы пачынаем забываць, якія традыцыі існавалі ў нашай шматвяковай гісторыі, губляем частку сваёй духоўнай спадчыны. Каб гэтага не здарылася неабходна трымацца сваіх каранёў, таго што складае аснову нашага светапогляда. У першую чаргу гэта датычыцца звычайў і абрадаў. Сярод іх асобае месца займаюць Дзяды – старажытны абрад памяці продкаў, які бярэ свой пачатак з язычніцкай традыцыі трызны, пазней адаптаванай хрысціянствам.

У славянскай міфалогіі, нябожчыкі не адыходзілі ў нябыт, а пераходзілі ў іншы стан існавання, адкуль маглі ўплываць на жыццё сваіх родзічаў. Згодна старажытных паданняў душы памерлых адлятаюць у Вырай. Расце ў Выраі сусветнае дрэва (па меркаванні продкаў – гэта дуб альбо бяроза), на якім і чакаюць душы новага нараджэння. Менавіта адсюль буслы прыносяць немаўлят, надзеленых сутнасцю людзей, якія жылі раней [2, с. 272]. Таму пад час Дзядоў нашчадкі мусілі ўспамінаць сваіх прашчुरаў і аддаваць ім належную павагу.

Сучасныя беларусы адзначаюць свята ад аднаго да шасці раз у год. У насельніцтва Падзвіння ў сувязі з гэтым нават існуе прыказка: “Каб сёмы Дзед, дык звёўся б і свет” [5, с. 135]. Тым самым падкрэсліваліся вялікія выдаткі на арганізацыю вячэры, якая была цэнтрам памінальнага абраду.

Лічылася, што тым хто дрэнна ўшаноўвае Дзядоў, яны помсцяць няшчасцем, хваробамі і стратамі ў гаспадарцы [6, с. 43]. Памятаючы пра гэта, нашы продкі да памянальнай вячэры рыхтаваліся загадзя і старанна. У хаце і на двары чыста прыбіраліся. Праваслаўныя напярэдадні Дзядоў бялілі печ. Калі была магчымасць, білі кабанчыка, рэзалі авечку ці цялё [4, с. 127]. Колькасць страў на стала вагалася ад 5-ці да 15-ці, але была заўжды няцотнай, што сімвалізавала сямантыку свету нябожчыкаў. Але каб не пашкодзіць жывым, якіх ахоўвае сімволіка парнасці, кожную з гэтых страў выстаўлялі на стол на 2 талерках, такім чынам дагаджаючы і мёртвым, і жывым [5, с. 136]. Сярод прысмакаў былі вараная і смажаная мяса, бліны, клецкі, кісель, гарох з макавым малаком, крупнік з грыбамі або рыбай, верашчака з каўбасой і інш. [1, с. 146]. Аднак, нягледзячы на такі багаты стол, у некаторых рэгіёнах Беларусі дазвалялася з’есці толькі тры стравы і выпіць тры чаркі.

На ўсходзе краіны часта на дзядоўскім стала была вараная свіная галава. Гэта напамін аб тым, што раней кожная значная падзея ў жыцці роду суправаджалася ахвярапрынашэннем татэмнай жывёлы [7].

Ежу гатавалі зранку ў суботу. У паўночна-усходняй частцы краіны ў другой палове дня ўсе хатнія мыліся ў лазні і пакідалі крыху вады і венік для Дзядоў. І толькі тады ладзілі вячэру [6, с. 44]. Перад тым як сесці вячэраць, гаспадар тройчы абыходзіў са свечкай стол, у пакоі адчынялі вокны і дзверы і клікалі продкаў [1, с. 146]. У розных месцах гэта рабілася па-свойму. Вядома, напрыклад, такое запрашэнне: “Святыя Дзяды, завём Вас, хадзіце да нас, ляціце да нас, чым толькі хата багатая, што ёсць тут – я для Вас ахвяраваў! Прыхадзіце, дзяды-радзіцелі, і старыя, і малыя, хто на гэтай сялібе жываў, хлеба-солі ядаў!...” [3, с. 158].

Потым кожны, пачынаючы ад гаспадара ці старэйшага, зачэрпнуўшы першую лыжку старвы, выліваў яе на стол або ў асобную місу – для Дзядоў. Затым тое самае рабілі па чарзе ўсе астатнія. Або як варыянт, пасля кожнага зачэрпвання клалі лыжку на стол, каб яна паляжала. Лічылася, што ў прамежках ёй карыстаюцца продкі [4, с. 128].

У час вячэры гаварылі толькі пра продкаў, успаміналі іх учынкi. У некаторых населеных пунктах на змітраўскія Дзяды існаваў цікавы звычай запісваць членаў роду на покуці. На бэльцы выразалі імёны нованароджаных і памерлых за мінулы год [6, с. 159].

Пасля заканчэння вячэры гаспадар хлебнай скарынкай або блінам тушыў свечку. Існавала прыкмета: калі дым пойдзе ўверх – добра, а калі нахілена ў бок дзвярэй, то ў сям’і нехта памрэ. Затым прагаворваліся такія словы: “Святыя Дзяды, вы сюды прыляцелі, пілі, елі, ляціце ж цяпер да сябе!” [1, с. 146]. Яшчэ адзін абрад “развітання” з продкамі апісаў Мітрафан Доўнар-Запольскі: “Гаспадар або гаспадыня, набраўшы поўны кубак вады, паліваюць ад стала да дзвярэй і прыгаворваюць: “Што не даелі, не дапілі, то ідзіце на папер на двор” [4, с. 129].

На Палессі духаў выганялі іншым чынам: гаспад браў гаршок з рэшткамі куцці і, адступаючы задам да дзвярэй, казаў: “Дзяды, дзяды! Паелі куцці, - ідзіце дадому”, пасля чаго ён адчыняў дзверы, кідаў гаршок на двор і хуценька прычыняў іх за сабой [6, с. 44].

Першым з-за стала ўставаў гаспадар або старэйшы член сям’і, так як яны першыя кандыдаты на далучэнне да свету Дзядоў. Калі ж гэта рабіў нехта іншы, яму пагражала смерць на працягу наступнага года [3]. Магчыма з гэтай традыцыі і бярэ пачатак знакамітая прыказка: “Не лезь паперад бацькі ў пекла!” .

Вялікай разнастайнасцю адрозніваліся звычаі абыходжання з рэшткамі памінальных страў. У большасці рэгіёнаў Беларусі раніцай наступнага дня гаспадары павінны былі паесці з дзёдаўскай міскі. Гэтай стравай кармілі дзяцей, каб яны не палохаліся навальніцы. Або яе елі дарослыя, каб у іх не балелі зубы. Акрамя таго рэшткі ежы аддавалі жабракам ці дамашняй жывёле. Аб’едкі пакідалі птушкам [6, с. 45].

Паводле павер’я на Дзяды у жывых была магымасць паназіраць за светам продкаў. Для гэтага апоўначы трэба было сесці на падлогу або печ і глядзець праз хамут на дзверы. Але рабіць так старэйшыя не раілі, бо лічылася, што той, хто ўбачыць Дзядоў, хутка да іх далучыцца .

Як і ў іншыя памінальныя дні, на Дзяды забараняліся гаспадарчая заняткі. Асабліва гэта датычылася ткацтва: “На Дзяды не можна сенаваці, бо Дзяды як ісці будучь у хату, то запутаюцца ў кроснах” [6, с. 45].

Неабходнасць захавання сваіх духоўных каштоўнасцей падкрэсліў яшчэ ў XIX ст. знакаміты беларуска-польскі паэт Адам Міцкевіч, які апісаў традыцыю шанавання Дзядоў у аднаіменнай паэме. Нажаль сёння разумеюць гэта далёка не ўсе. Бо Дзяды – гэта не толькі магчымасць паказаць продкам, што пра іх помняць, а іх учынкамі ганарацца. З другога боку – дзеці, успрымаючы інфармацыю аб сваіх сваяках, ведаюць на каго ім раўняцца. Так умацоўваецца пераемнасць ад пакалення к пакаленню, а народ не страчвае сваю самабытнасць.

Літаратура

1. Беларуская міфалогія : Эцыклапед. слоўн. / С. Санько, Т. Валодзіна, У. Васілевіч і інш. – Мінск : Беларусь, 2004. – 592 с.
2. Грушко, Е. А., Медведев, Ю. М. Русские легенды и предания / Е. А. Грушко, Ю. М. Медведев. – М. : Изд-во Эксмо, 2006. – 672 с. : ил.
3. Ліцьвінка, В.Д. Святы і абрады беларусаў / В. Д. Ліцьвінка. – Мінск : Беларусь, 1998. – 190 с. : іл.
4. Наваградскі, Т.А. Асаблівасці памінальных трапез у традыцыйнай культуры беларусаў XIX – пачатку XX ст. / Т.А. Наваградскі // Працы гістарычнага факультэта БДУ : навук. зб. Вып. 5 / рэдкал.: У. К. Коршук (адк. рэд.) [і інш.]. – Мінск : БДУ, 2010. – С. 124–132.
5. Овсейчик, В. Особенности современной поминальной обрядности белорусов Подвинья / В. Овсейчик // Антропологический форум. – 2019. – № 41. – С. 123–144.
6. Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5 томах. Том 2. Д – К (Крошки) / под общ. ред. Н.И. Толстого. – М.: Международные отношения, 1999. – 698 с.
7. Што калісьці елі на Дзяды? [Электронны рэсурс] // Звязда. – 2014. – 28 кастрычніка. – Рэжым доступу: http://www.zviazda.by/sites/default/files/pdf/2014/10/28kas-6.indd_.pdf. – Дата доступу: 21.02.2020.

УДК 3.37.373.5

ОСОБЕННОСТИ ИЗУЧЕНИЯ МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ В СОВРЕМЕННОЙ ШКОЛЕ

Соловей Александр Федорович,

Средняя школа № 39 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)

Изучение религии, религиозной культуры в содержании общего среднего образования подчинено целям социально-гуманитарного образования и духовно-нравственного, гражданского воспитания. На уроках истории учащиеся получают общие социально-гуманитарные знания о религии. Полученные знания помогут учащимся осознанно строить взаимоотношения, что способствует их успешной социализации.

Проблема духовного и нравственного воспитания обучающихся является одной из актуальных. Принцип светского характера образования в учреждении образования, согласно Закону Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях», предусматривает, что образовательный процесс не преследует цели формирования того или иного отношения к религии [6, с. 33], и никакая религия не устанавливается в качестве обязательной для учащихся. Изучение религии, религиозной культуры в содержании общего образования подчинено целям социально-гуманитарного образования и духовно-нравственного, гражданского воспитания [1, с. 39]. Светское, религиоведческое обучение предполагает «преподавание мировоззренчески нейтральных знаний о религии» [2, с. 381], эти знания имеют практическое социальное значение, поскольку «спо-

собствуют межкультурному диалогу и упрочению толерантности, препятствуют развитию религиозного фанатизма и обскурантизма» [5, с. 33].

На уроках истории учащиеся получают общие социально-гуманитарные знания о религии: знакомятся с мировыми религиями, с происхождением, историей религий, основными особенностями вероучений, структурой религиозных объединений, религиозной символикой, содержанием священных книг, принятых в них этических нормах, с географией распространения, говорят о значимости той или иной религии в разных культурах и странах. Полученные знания способствуют не только расширению кругозора учащихся, но и помогут им в дальнейшем осознанно строить взаимоотношения, воспитывают уважение и толерантность как к своей нации, так и к представителям других культур, что способствует успешной социализации обучающегося [1, с. 157].

Известно, что культура религии включает мировоззренческие, этические, художественные, семейные, познавательные и другие ценности. Изучение религиозной культуры рассматривается как одно из средств решения проблемы духовного воспитания. Воспитательные возможности ценностей религиозной культуры в школе состоят в том, что ими поддерживаются определенные аспекты общезначимого гражданского воспитания и развития личности детей и молодежи, включающего и формирование толерантных установок в межличностных и социальных отношениях, в частности: воспитание гражданственности; воспитание патриотического сознания, любви к Родине на основе знания ее исторического прошлого и культуры; воспитание веротерпимости, уважения прав и свобод сограждан в области отношения к религии, прав личности в духовной сфере жизни общества в целом; развитие национального самосознания, приобщение к ценностям национальной культуры; развитие нравственных начал личности, этической культуры, моральных принципов поведения, принятых в нашем обществе; семейное воспитание (уважение к семье, старшим, самостоятельности и ответственности в области семейной жизни); половое воспитание на основе ответственного поведения в области отношений с противоположным полом, знания и уважения народных традиций сексуальных отношений, в том числе религиозно обоснованных; актуализация мировоззренческой позиции учащихся [3, с. 4].

Знания о религиях важны и для реализации принципов толерантности в современном обществе. Грамотно организованное в содержательном и методическом плане изучение религиозной культуры способно обогатить сознание учащихся новыми ценностями и смыслами, тем самым развивая личность школьника и воспитывая. Это способствует повышению эффективности диалога личности с миром культуры.

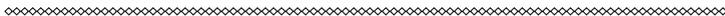
Именно поэтому в Республике Беларусь действует программа сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью на 2015-2020 годы. Сотрудничество осуществляется на основе взаимного уважения, светского характера образования, толерантности, уважения прав обучающихся на формирование собственной позиции в отношении религии и прав родителей, на воспитание детей в соответствии с собственным отношением к религии. Мероприятия, реализуемые в рамках программы, направлены на воспитание нравственно зрелой, духовно развитой личности, способной осознавать свою ответственность за судьбу Отечества и своего народа [4].

Таким образом, изучение мировых религий в учреждении образования направлено не только на расширение кругозора учащихся, но и имеет важное социальное и воспитательное значение.

Литература

1. Дмитриев, Г.Д. Многокультурное образование / Г.Д. Дмитриев. – М.: Народное образование, 1999. – 208 с.
2. Духовно-нравственные ценности в формировании современного человека / О.А. Павловская [и др.]; под ред. О.А. Павловской; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск: Беларус. навука, 2011. – 451 с.
3. Никандров, Н.Д. Духовные ценности и воспитание человека / Н.Д. Никандров // Педагогика. – 1998. – №4. – С.3-8
4. Программа сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью на 2015-2020 годы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://edu.gov.by/>. – Дата доступа: 07.03.2020.
5. Старостенко, В.В. Религия и образование в Республике Беларусь в контексте национального законодательства о свободе совести / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2010. – № 2 (36). – С. 32–41.

РЕЛИГИОЗНАЯ АКЦЕНТУАЦИЯ В ОБРАЗОВАНИИ. КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ КРАЕВЕДЕНИЯ



УДК 2

РОЛЬ РЕЛИГИИ В ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМ ВОСПИТАНИИ ШКОЛЬНИКОВ

Блашко Анастасия Геннадьевна,

Круглянский районный центр творчества детей и молодежи «Радуга»,
Тетеринский УПК дет. сад – школа (г. Круглое, Беларусь)

В современном мире самой большой опасностью для общества является не развал экономики или смена политической системы, а разрушение личности, что, главным образом заключается в доминировании материальных ценностей над духовными. Исходя из этой проблемы, актуальным вопросом является поиск путей решения существующей проблемы. Религия испокон веков являлась источником духовно-нравственных ориентиров человека. Однако в период затяжного атеизма и негативного отношения к Церкви и религии, использование религии в духовно-нравственном воспитании школьников является достаточно спорным моментом.

Чуть больше столетия назад колоссальное влияние и авторитет религии на жизнь человека был неоспорим. Церковь направляла народ во всех сферах жизни, в том числе являлась базой, основой образования и воспитания подрастающего поколения. На протяжении долгого времени человек, изучая Священное Писание, живя в лоно религии и Церкви, впитывал духовно-нравственные идеалы христианства [7, с. 93]. Более того образ идеального благочестивого христианина являлся единственно верным и доступным. Однако история нашего государства такова: за время существования Советского Союза влияние Церкви на умы людей снизилось до минимума, на смену образа «идеального христианина» [4, с. 23], пришел новый образ «советского человека», винтика в большой системе [5, с. 3]. После распада Советского Союза, мы все еще находимся в поиске духовно-нравственного образа человека.

Как известно, духовно-нравственное воспитание человека начинается в семье, однако и учреждения образования играет в этом процессе не последнюю роль. Так, исходя из вышеперечисленных фактов, проблема определения роли религии в духовно-нравственном воспитании школьников является актуальной по сей день. Однако необходимо задать ряд закономерных вопросов. Во-первых, вопрос о сущности духовно-нравственном воспитании школьников. Во-вторых, вопрос о ресурсах института религии в воспитании духовно-нравственных ориентиров школьников. В-третьих, вопрос об актуальности религии в процессе духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения.

Первое, что необходимо затронуть в рамках данной темы – это что же мы понимаем под «духовно-нравственным воспитанием». Для ответа на этот

вопрос необходимо более подробно остановится на таких понятиях, как «духовность» и «нравственность». И. А. Соловцова отмечает, что в современной педагогике эти понятия выступают как тождественные друг другу, однако это является распространенным заблуждением. Истоком этого заблуждения является стереотип о том, что духовная сфера человека является исключительно сферой нравственных чувств [8]. На сегодняшний день существует множество определений понятий «духовность». Таким образом, изучив ряд распространенных определений, можно отметить, что духовность является высшим уровнем развития и саморегуляции зрелой личности, чьими основными мотивационно-смысловыми регуляторами жизнедеятельности становятся высшие человеческие ценности [1, с. 26]. Нравственность, в свою очередь, представляет собой совокупность установок, ценностей, внутренних норм и правил, определяющие поведение человека в определенной ситуации [1, с. 27]. Из приведенных определений следует, что духовность – это общее состояние человека, а нравственность в большинстве своем отвечает на определенные поступки человека. Итак, духовно-нравственное воспитание – это воспитание духовно-нравственной личности, у которой главными духовными и нравственными ориентирами являются общечеловеческие ценности, корректное представление о добре и зле [1, с. 35].

Основой для понимания религиозного представления о духовно-нравственном воспитании является само представление о человеке и духовной истории человечества. Исходя из религиозной точки зрения, человек является творением Бога, который в своих базовых свойствах обладает отражением «образа» и «подобия» Бога [2, с. 66]. Согласно Откровению Бог – это Дух, так человек употребляется Богу в своей духовной составляющей. Итак, существенный аспект духовности, согласно религиозному мировоззрению заключается в сопричастности человека к своему Первообразу. Для своего духовного развития человек должен принять духовные заповеди, законы, религиозные ценности в качестве условий и оснований своей духовности. Таким образом, важнейшим направлением религии в сфере духовно-нравственного воспитания является осознание такой особой составляющей человека, как душа, которая наделена особым уровнем бытия, духовностью [6, с. 323]. Из этого следует, что, согласно религиозному представлению, процесс духовно-нравственного воспитания направлен, во-первых, на постоянное духовное развитие личности, а, во-вторых, на создание системы духовно-нравственной безопасности посредством формирования духовно нравственного иммунитета, который позволяет преодолевать зло во всех его проявлениях.

Таким образом, отметим, что основными задачами духовно-нравственного воспитания являются: 1. Развитие духовно-нравственного ориентира личности, его мотивационно-смысловой стороны в общем контексте всестороннего развития человека; 2. Наделение мотивационным смыслом определенных видов воспитания; 3. Духовно-нравственная сторона всех форм образования. Однако вопрос об актуальности религии в процессе духовно-нравственного воспитания детей в учреждениях образования и по сей день является дискуссионным. С одной стороны, христианская религия оказала огромное влияние на все сферы современной европейской цивилизации, заложила фундамент современного

понимания нравственности. Иными словами, религия сформулировала каноны духовно-нравственного поведения человека. С другой стороны, принципы современного образования и воспитания отрицают односторонность данных процессов. Итак, в завершение рассмотрения вопроса о роли религии в воспитании школьников, ответим, что религия может являться своеобразным стержнем воспитательного процесса, на который наслаиваются философский, научный и другие смыслы.

Литература

1. Адамова, А. Г. Сущность духовно-нравственного воспитания учащихся в контексте системного подхода / А. Г. Адамова // Вестник РГУ. – 2008. – № 5 (6). – С. 26–39.
2. Ганина, С. А. Религиозные и светские аспекты образования и воспитания детей в средневековой Руси: историко-педагогический и социально-философский анализ / С. А. Ганина // Вестник ТГПУ. – 2013. – № 4 (132). – С. 66–71.
3. Козырев, Ф. Н. Религия в современном образовании: основные понятия и типологии / Ф. Н. Козырев // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2013. – № 1. – С. 222–237.
4. Козырев, Ф. Н. Религиозное образование в светской школе. Теория и международный опыт в отечественной перспективе / Ф. Н. Козырев // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2011. – № 5. – С. 23–39.
5. Молостова, Е. С. Модели «нового человека» в советский период: подступы к трансгуманизму / Е. С. Молостова // Научные ведомости БелГУ: серия Философия. Социология. Право. – 2014. – № 9 (180). – 8 с.
6. Павлов, В. И. Духовно-нравственное воспитание учащейся молодежи на примерах жизни и деятельности / В. И. Павлов // Фундаментальные исследования. – 2011. – № 12-2. – С. 322–325.
7. Сидоренко, Н. С. Исторические аспекты религии и религиозности / Н. С. Сидоренко // Научный вестник ЮИМ. – 2014. – № 4. – С. 93–97.
8. Соловцова, И. А. Духовность и нравственность как основополагающие категории духовного воспитания / И. А. Соловцова // Известия ВГПУ. – 2006. – № 1. – С. 113–116.

УДК 2

СВЯТЫНЯ БОБРУЙЩИНЫ: ГОРБАЦЕВИЧИ

Емельянова Людмила Владимировна,

Туголицкая средняя школа

(Могилевская обл., Бобруйский р-н, п. Туголица, Беларусь)

В данной статье содержится материал о Горбачевичской иконе Божией Матери.

В Бобруйском районе Могилевской области расположена деревня Горбачевичи. Примерно 250 лет назад в этих краях появилась икона Божией Матери – признанная чудотворной покровительница Бобруйской земли.

Согласно данным «Минских епархиальных ведомостей» за 1868-1917 годы, первое упоминание о чудотворной иконе относится еще к 1764 году. В седьмом номере «Минских епархиальных ведомостей» за 1916 год горбачевичский священник Ф. Кляевский писал: «Местность, где ныне расположен погост Горбачевичи, была покрыта сплошным лесом... Крестьянин одной из этих деревень, называвшейся Иовичи, ныне уже не существующей, по фамилии Колтун, отправился в лес за лесным материалом. И когда, углубившись в него на порядочное расстояние, начал высматривать нужный для него материал, то

был поражен каким-то блеском, исходящим из дупла липы. Присмотревшись, он увидел там икону Божией Матери в серебряной вызолоченной ризе. Такое необычное и чудесное явление иконы Царицы Небесной смутило крестьянина, и он, преисполненный страха Божия, не решился взять с собою образа. А приметив то место, отправился в деревню и сообщил о своем открытии односельчанам, с которыми и решили дать знать бобруйскому духовенству. Ксендзы прибыли на место явления иконы и, совершив богослужение, забрали ее в Бобруйский костел, но через ночь святыня оказалась опять на прежнем своем месте. Три раза брали икону в Бобруйск, и три раза она возвращалась обратно. После третьего раза ксендзы не осмелились более переносить образ. Тогда крестьянин, нашедший икону, расчистил дупло дерева наподобие киота, где святыня и оставалась некоторое время. Когда слух об образе распространился, народ начал стекаться в это место на поклонение. Многие пред этой иконой по молитве получили исцеления. Тогда на этом месте был построен костел, обращенный впоследствии в униатскую церковь, а затем – в православную». Именно на этом месте был выстроен храм в честь Положения Ризы Пресвятой Богородицы [1].

Ф. Кляевский в том же седьмом номере «Минских епархиальных ведомостей» за 1916 год сделал подробное описание «исцелений» по молитвам перед чудотворным образом Божией Матери. Вот один из них. «Между многими чудесами, совершившимися по молитвам пред Горбачевичской иконой Божией матери, обращает на себя внимание чудо воскрешения умершего, памятником которого являются три гробовых доски соснового дерева, хранившиеся и теперь в Горбачевичской церкви. Чудо это записано со слов самого испытывавшего оное ротмистра Рожановича: «Когда я был 12-летним мальчиком, старшему брату моему, уже взрослому, вздумалось поехать погостить к родным и взять меня с собою. Расстояние было немалое. Нас отправили в большом дорожном экипаже на четверке лошадей. Верстах в 20-ти от дома нам попалось стадо тетеревов. Брат мой, будучи страстным охотником, приказал задержать лошадей и, соскочив с экипажа, побежал за птицами. Кучер, пользуясь отсутствием брата, оставил меня и лошадей и тоже отошел от экипажа. Меня забрала охота сесть на лошадей, и я начал перебираться через козлы. В эту минуту брат выстрелил. Лошади, испугавшись, понесли, подбили меня под себя и проехали по мне экипажем. Когда брат и кучер пришли на место, нашли меня в бесчувственном состоянии, истекающего кровью. Поймав лошадей, меня, избитого и раздавленно, отвезли домой. Приглашенные доктора нашли меня безнадежным и сказали, что я должен умереть. Отец мой, видя, что не может иметь надежды на помощь земную, сел на лошадь и поехал в Горбачевичи молиться Божией Матери о сохранении жизни любимого его сына. Вернувшись домой, он застал меня в гробу и в припадке родительского горя, упав на мой труп, начал плакать и целовать меня, говоря, что не может быть, чтобы Мать Божия не вняла молитве отца. В эту минуту я открыл глаза и попросил кислого молока. Доктор запрещал давать мне молоко, но отец сказал: «Если он попросил у меня теперь яду, то я дал бы, потому что я вижу в этом милосердие Божией Матери, которая услышала мои молитвы». Через несколько дней я оправился, начал ходить и есть. Гроб мой за подписью свидетелей и доктора, что я был действительно умершим, при-

везен в Горбацевичскую церковь, что служит свидетелем милосердия, оказанно-го Божией Материю» [1].

А вот случай «спасения» Ольги Ивановны, жены священника Петра Анто-никовского, прослужившего в Горбацевичской церкви 15 лет с 1885 года, и ее сына: «Священник с женой и 6-летним сыном отправился в г. Бобруйск. Батюшка остался по делам службы в городе, а жена с сыном отправилась домой. При вы-езде из города лошадь понесла. От сильного толчка на крутом повороте жена, бывшая на последнем месяце беременности, выпала из повозки, а мальчика лошадь понесла к оврагу. Упав на камни, получив сильнейший ушиб, будучи в страхе и отчаянии за участь сына, несчастная смогла лишь произнести: «Горба-цевичская Божия Матерь, спаси его!» – и впадала в бессознательное состояние. Доктор не имел никакой надежды на благополучный исход. Однако все обо-шлось благополучно: девочка Фомаида родилась здоровой в положенный срок, чудом спасся и сын» [1].

Куда пропала чудотворная икона после разрушения храма, выяснить так и не удалось. Был разрушен Ризоположенный храм. В Горбацевичах и окрест-ностях подвергались репрессиям священники. Но память об иконе осталась в людских сердцах. По благословию Преосвященного Серафима, епископа Бобруйского и Быховского, координировать усилия по возвращению древнего образа было поручено отделу по канонизации святых Бобруйской епархии. Но даже списка с иконы долгое время не удавалось найти. Однако помог извест-ный русский художник-реставратор, архитектор и археолог Д.М. Струков. Жил он в XIX веке. Занимался тем, что совершал поездки по древнерусским горо-дам, копировал церковные древности, иконы, миниатюры и прочие. Эти рисунки пролежали более 140 лет в библиотеке Вильнюсского университета и были из-вестны узкому кругу ученых. Но в конце 2011 года издательство «Белорусская энциклопедия имени Петруся Бровки» выпустила в свет издание «Д.М. Струков. Альбом рисунков. 1864–1867». Вот в нем и обнаружился рисунок Горбацевич-ской чудотворной иконы [2].

С рисунка Д.М. Струкова минским мастером-иконописцем Татьяной Астахо-вой была написана точная копия старинного образа. Торжества, посвященные «возвращению» чудотворной Горбацевичской иконы Божией Матери, прошли в Бобруйском районе 14 июля 2013 года на престольный праздник Ризоположения Пресвятой Богородицы. Икона была освящена епископом Бобруйским и Быхов-ским Серафимом [2]. В 2014 году по благословию епископа и при активном содействии Белорусского казачества, из Бобруйска в Горбацевичи была пере-везена деревянная бревенчатая церковь и установлена на месте разрушенного храма. Церковь освятили в честь Ризоположения Пресвятой Богородицы. Каж-дое воскресенье в ней совершается молебное пение перед Горбацевичским об-разом Божией Матери.

Литература

1. Горбацевичская икона Богородицы [Электронный ресурс] // Горбацевичская икона. Созда-тель и администратор сайта – священник Сергей Гриняк. – Режим доступа: <http://abraz.by>. – Дата доступа: 12.02.2020.

2. Икона Пресвятой Богородицы Горбацевичская (Горбацевичская) [Электронный ресурс] // Православные Иконы на Pravicon.com. – Режим доступа: <http://pravicon.com/info-3832>. – Дата до-ступа: 12.02.2020.

ФОРМИРОВАНИЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ СОВРЕМЕННОГО РЕБЕНКА

Крук Людмила Николаевна,
Гимназия г.п. Глуска (г.п. Глуск, Беларусь)

В докладе представлена система формирования духовно-нравственных ценностей современных детей с помощью постановок кукольного театра «Батлейка» на православную тематику. Возрождение традиций кукольного театра, тематическая простота и доступность тем и понятий для зрителя и для артистов, объединяет их в одно целое, формируя правильное мировоззрение и истинные православные ценности в детском сознании.

Мы живём в мире, насыщенном и даже перенасыщенном информацией. Внимание ребят занято телевидением, интернетом. Современных детей трудно чем-то удивить. Существуют проблемы, с которыми сталкиваются родители, их дети и мы, учителя. Это ухудшение морально-нравственной среды; негативные факторы (наркомания, табакокурение, алкоголизм, ранние половые контакты); отсутствие культуры поведения и речи; отсутствие положительных идеалов для подрастающего поколения; ухудшение физического развития молодого поколения и т.д. Всё вышеперечисленное мешает усвоению позитивных социальных ценностей. Самостоятельно юная душа не способна найти правильные жизненные ориентиры. Именно мы, взрослые, можем указать путь ребёнку к добру, созиданию, свету. От того, насколько мы вовремя и умело это сделаем, зависит наше будущее.

На какой идеал ориентироваться сегодняшним школьникам? Концепция непрерывного воспитания детей и учащейся молодёжи в Республике Беларусь гласит, что нужно стремиться стать высокоморальным, творческим, профессионально компетентным гражданином Беларуси, который воспринимает судьбу страны как собственную, осознаёт ответственность за государство, воспитанным в традициях своего народа [1, с. 5]. В последние годы все более тесным становится сотрудничество учреждений образования с Белорусской православной церковью, которая использует свой многовековой опыт сохранения духовных, культурных и исторических традиций, формирует у людей определенные гражданские и нравственные качества. Православная Церковь стремится сформировать у людей такие моральные ценности, как добро, милосердие, мир, трудолюбие, терпение. Она помогает людям бороться с гордыней, корыстью, плотскими похотями, гневливостью, завистью, бесчеловечностью, ленью, ненавистью, злобой, грубостью и другими негативными качествами человеческой души [2, с. 3]. Существуют условия для более тесного взаимодействия с Православной церковью в вопросах духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения.

Уже 3 года при Свято-Богоявленском храме г. п. Глуска действует кукольный театр «Батлейка». Идею организовать этот необычный театр подал настоятель храма о. Михаил Лазовский. Еще столетие назад батлейка пользовалась огромной популярностью во всех городах и весях, куда заглядывали странствующие артисты. История же этого кукольного театра на землях современной Беларуси

началась в 16 веке. Слово «батлейка» происходит от Betleem – названия города Вифлеем, где родился Иисус Христос, и первые представления были связаны исключительно с религией. В сценках показывались библейские сюжеты о рождении Христа, поклонении ему пастухов и волхвов, преследовании царем Иродом невинных младенцев. [3, с. 2]. Со временем в репертуар стали включаться бытовые сцены. В начале 20 века, с развитием и становлением профессионального театра, батлейка практически перестала существовать. Поэтому, нам очень хотелось возродить эту замечательную народную традицию. Наши ожидания оправдались. Интерес к данному виду театра не угас. Ребята с большим удовольствием стали посещать кукольный кружок «Батлейка». Дети и педагоги воскресной школы разрабатывали сценарии для постановки спектаклей, искали музыку, песни, рисовали декорации, учились самостоятельно управлять куклами, исполняли роли героев. «Батлейка» создавалась с воспитательно-образовательной целью, а проще говоря, для того чтобы разнообразить привычные формы занятий Воскресной школы и в доступной и нескучной форме донести нашим зрителям идеи добра и мира, а также, чтобы наглядно в образах показывать сюжеты из Евангелия и жизни святых. Первым спектаклем в репертуаре глуской «Батлейки» стала сказка «Пасхальный Колобок». С этой сказкой учащиеся побывали во всех детских садах г. п. Глуска, выступали в отделении дневного пребывания для инвалидов, граждан пожилого возраста и сопровождаемого проживания Глусского РЦСОН, а на Пасху – в Свято-Богоявленском храме г. п. Глуска. Были приглашены в г. Бобруйск, где театрализованное представление показали для детей и их родителей. На одной сказке не остановились. Репертуар расширился. Со времени основания «Батлейки» были поставлены спектакли «Шарф – Покров», «Рождество Христово», «Вифлеем», «Сотворение мира», «Теремок» и другие. Артистов приглашают и с радостью принимают у себя все городские школы. С благотворительной акцией неоднократно кружковцы выступали в ГУСО «Весновский дом-интернат для детей-инвалидов с особенностями психофизического развития». Зрители с удовольствием смотрят и запоминают, впитывают историю, которую им показывают юные артисты «Батлейки». Эта работа принесла свои положительные плоды. Дети, посещающие театральный кружок, научились понимать настроение другого человека, чутко относиться друг к другу, у них отмечается стабилизация эмоционального состояния, нет боязни выразить свой внутренний мир. Навыки, полученные в театрализованных играх, дети используют в повседневной жизни. Именно театр помогает нам максимально развить творческие способности детей. Он и развлекает, и воспитывает морально и эстетически, и развивает детскую фантазию, способность переживать происходящее, создает соответствующий эмоциональный настрой, раскрепощает ребенка, повышает самооценку. Кроме того, при работе над спектаклями дети учатся анализировать действия персонажей, что развивает логику, красноречие, умение высказывать свои мысли. Вместе с детьми приходится рассматривать моральные и правовые нормы в поведении героев.

Спектакли православной тематики развивают мировоззрение, формируют нравственные ценности, положительные идеалы и в сознании зрителей, и юных артистов. Спектакли нашего театра «Батлейка» – это эффективное средство обучения и воспитания.

Литература

1. Концепция непрерывного воспитания детей и учащейся молодежи в Республике Беларусь // Проблемы выхавання. – 2007. – № 2. – С. 3–19.
2. Програма супраадуства между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью на 2015–2020 годы.
3. Саўчук Н. Беларуская батлейка / Н. Саўчук // Беларускі гістарычны часопіс. – 2003. – № 3. – С. 1–3.

УДК 2

УНИАТСКАЯ ИКОНОПИСЬ БАСТЕНОВИЧСКОЙ ШКОЛЫ

Рассоха Кирилл Юрьевич,

Средняя школа № 2 г. Мстиславля (г. Мстиславль, Беларусь)

Рассматриваются черты, характерные для бастеновичской барочной иконописи.

Я хочу рассказать об уникальных иконах эпохи барокко, которые прославили родину моей бабушки Мурановой Галины Андреевны. В Бастеновичах (Мстиславский район, Могилевской области) была основана уникальная иконописная школа при местном монастыре. Часть икон этой школы находится в Национальной картинной галерее в Минске. Они являются образцами искусства эпохи барокко в Беларуси.

Отличительная черта бастеновичских икон – стремление к узорчатым орнаментам – видно в иконе 1-й половины 17 века «Мать Божья Одигитрия – неувядаемый цвет». Здесь широко и ярко введен барочный орнамент. Им украшены поручни, мафорий, корона и фон. Кроме того, живописец украшает поля деревянными накладками из «камней». Такой прием декора встречается не только в иконе «Илия». Архивные документы свидетельствуют, что оформление подобного типа способствовало перевоплощению икон в картины с рамами, и это разрушало строй плоскости икон. Символичность содержания образа и художественного письма свидетельствовало о развитии различных тенденций в иконописи.

Характерно для бастеновичской барочной иконописи повышенное внимание к передаче глубины образа – иконы «Преображение», «Покров», «Успение», «Целование Иоакима и Анны». Представление о характере и особенностях искусства 1 половины 17 века дают 3 иконы: «Аврамий и Меркурий Смоленские», «Целование Иоакима и Анны», «Поклонение волхвов». Здесь идентична иконная основа. Они близки по композиции, манере письма, технике исполнения орнаментов, что наводит на мысль о создании этих трех памятников искусства одним мастером.

Датировка работы бастеновичского мастера помогает сопоставить архитектурный ансамбль, иллюстрированный на одной из них, с видом Смоленска 1710–1721 гг. по образу в Смоленском Успенском соборе «Преподобный Авраамий и Святой Меркурий – Смоленские чудотворцы». В одноименном образе из села Бастеновичи отсутствует городская башня, взорванная по неосторожности канонира в 1722 году.



Цалаванне Іакіма і Ганны
Абраз з в. Басценавічы. Мсціслаўскі р-н.
1723–1728

«Святое семейство» (1729 г.) отражает черты белорусской ренессансной иконописи. С 18 века в церквях Могилевщины начинают использовать гравюры, например «Мать Божья Тупичевская» с подписью художника Иоанна Шалап.

Икона «Одигитрия неувядаемый цвет»

Богоматерь облачена в красный мафорий с крупным растительным орнаментом на золотой накладке. Зеленовато-голубой хитон с цветом охры на горловине, с младенцем на левой руке в белом хитоне с красными полосами в цвете охры. В. левой руке младенец держит красный цветок.

Богоматерь предстает в этой иконописи, как царица небес и земли, с короной на голове. Младенец также изображен в короне. Фон – позолоченный, грифельный. Такой фон использовался в памятниках украинской и немецкой школ 16 – первой половины 17 века.

Икона «Иоachim и Анна»

У серых с черными растительным орнаментом колоны, которые символизируют золотые ворота Иерусалима, супруги обращены к центру иконы. Иоа-

В бастеновичских образах традиции мастеров белорусской живописи 16 века переплетаются с 18 веком. Украшая фон лепным орнаментом, который встречается в белорусской иконописи 15-16 веков, он вносит новое содержание в старые композиционные схемы, почерпнутые из древнерусского и западноевропейского ренессансного искусства, и ставит задачи, скорее всего характерные светской живописи, чем иконописи.

Передача пространства, архитектуры, размещение фигуры на плоскости доски наполнены, как в масляной живописи. Орнаментика фона имеет барочный характер. Из Бастенович образы «Громницы» и «Встречение» (1738 г.), которые до ВОВ находилась в Белорусской Государственной галерее. Образ создает впечатление поиска в передаче чувств и настроение. С большим мастерством написаны не только «зодчество», архитектура, но и характеры, типы персонажей. Очень выразительно предстает Анна-пророчица, которая устремила взор к Марии. Икона бастеновичского мастера и художника Садина «Святое

хим изображен в зеленом хитоне, коричневой гиматии, в сандалиях и Анна в синем хитоне, коричнево-красном плаще с белым платком на голове и в красных туфлях. Из груди Иоахима и Анны вырастает два зеленых стебля, увенчанные белой лилией, на которой в золотом пучке лучей стоит Мария в синем хитоне, темно-красном плаще. В коричнево-красном прорыве облаков Саваоф, отмеченный треугольным нимбом в образе голубя – святой дух. Позолоченный фон с растительным листовым орнаментом, зеленым пейзажем разделен колоннами.

Бастеновичская барочная иконопись еще не изучена основательно. Большое количество икон ждут реставрации и хранятся в церкви Святой троицы в Мстиславле.

Литература

1. Ікананіс Беларусі 15–18 стагоддзяў. Альбом. – Мінск, 1992.
2. Церашчатава, В. В. Старажытнабеларускі манументальны жывапіс 11–18 стст. / В. В. Церашчатава. – Мінск, 1986.
3. Лазука, Б.А. Гісторыя мастацтва: Вучэб. дапам. / Б.А. Лазука. – Мінск: Беларусь, 1996.

УДК 271.2(476.4)

СВЯТО-ТРОИЦКАЯ ЦЕРКОВЬ г. КРУГЛОЕ

Симакова Наталия Викторовна,

Средняя школа № 1 г. Круглое (г. Круглое, Могилевская область, Беларусь)

Статья посвящена истории создания и современному состоянию православной Свято-Троицкой церкви г. Круглое. В 1802 г. Е.Р. Дашкова построила в местечке церковь и назвала ее в честь Святых Кирилла и Иоанна. В годы советской власти церковь была разобрана и перевезена в г. Бельичи. В 1990-е гг. богослужения проходили в приспособленном под церковь бывшем тире. С момента открытия церкви её возглавляет протоиерей Геннадий Кожановский. В 2009 г. на самом высоком и открытом месте Круглого было сооружено её новое здание. Она стоит на том месте, где была самая первая церковь и находится практически в центре нашего города. Территория вокруг церкви ухожена, особенно красиво здесь в теплое время года. Здесь регулярно проходят службы.

Жизнь православного христианина без храма представить невозможно, в нём совершаются главные события жизненного пути человека. Верующие люди спешат в Храм как с радостью и надеждой, так и с проблемами. В нашем маленьком городке тоже есть православная церковь. У нее своя, непростая история.

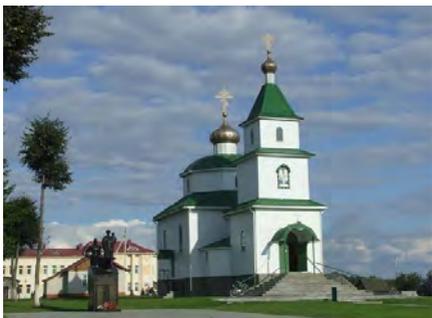
Если верить документам, которые сохранились до наших дней об истории нашего Круглянского края, то церкви раньше были в каждой большой деревне. Все эти церкви были деревянными. До наших дней они не сохранились. Только две церкви были построены из камня – Покровская церковь в Дудаковичи (1869 год) и церковь Святого Николая Чудотворца в д. Тубышки (1833 год). В наши дни от них остались только фрагменты.

В Круглом тоже была своя православная церковь. Первое упоминание о ней мы находим в Записках Екатерины Романовны Дашковой, которой после первого раздела Речи Посполитой в 1772 году местечко Круглое было пожаловано в

дар императрицей Екатериной Великой. Княгиня Е.Р. Дашкова была высокообразованной женщиной, возглавляла Российскую академию наук. Она оставила подробное описание Круглого начала XIX века и сделала многое для его развития. В 1802 году она построила в местечке церковь и назвала ее в честь Святых Кирилла и Иоанна. Е.Р. Дашкова приезжала на освящение церкви.

С 1861 г. она называется Рождество-Богородицкая церковь, «... деревянная, прихожан обоего пола 3017, церковной земли 92 десятины, священник Николай Мигай» [2, с. 168].

В годы советской власти судьба многих храмов оказалась плачевной. Не повезло и Круглянской церкви. Об этом вспоминает местный краевед А.И. Бакулев: «В 1960-е годы эту церковь начали разбирать, сбросили с нее крест, и здание церкви приспособили под спортзал. Но я особо не интересовался спортом, меня больше интересовали чердак и подвал этого здания. Мы часто пробирались туда. В подвале можно было найти старинные монеты. А однажды я нашел тетрадь в линейку с фамилиями круглянцев. Потом эта тетрадь, к сожалению, затерялась. Деревянное здание было разобрано и перенесено в соседний Бельнический район, где из него возвели Дом Пионеров. Интересно, что в начале 90-х годов XX века, когда люди вновь обрели право на веру, в Доме Пионеров в намоленных стенах вновь открыли церковь. Она прослужила для верующих до возведения в г. Бельничичи нового здания церкви» [3].



Примерно в это же время в г. Круглое открывается православная Свято-Троицкая церковь. Под церковь было выделено здание, где раньше находился тир. С момента открытия церкви её возглавляет протоиерей Геннадий Кожановский. Отец Геннадий с прихожанами отремонтировали помещение. Здесь и проходили церковные службы. 90-е года XX века стали всплеском и расцветом веры местного населения. В районе вырос-

ло число прихожан. Назрела острая необходимость строительства нового здания храма. Эта мечта верующих была осуществлена в 2005 году. На самом вы-

соком и открытом месте Круглого, где раньше стояла деревянная церковь, было построено силами местной строительной организации ГУКДСП «Круглянская ПМК№ 266» её новое здание.

Вклад в это святое дело внесли как сами прихожане, так и депутат Палаты представителей Национального собрания Республики Беларусь В.Н. Коноплев. Открытие церкви стало большим праздником для Круглян-



щины, верующие обрели центр духовного единения. Здесь сегодня проводятся службы по всем религиозным праздникам, совершаются обряды и таинства. Территория вокруг церкви ухожена, особенно красиво здесь в теплое время года.

Относится Свято-Троицкая церковь к Шкловскому благочинию, Могилевской Епархии. Храм, несомненно, является одной из жемчужин городка.

По словам протоиерея Геннадия Кожановского «церковь играет большую роль в духовном воспитании. Ведь именно в церковных речах священника можно почерпнуть вековую мудрость о моральности, о силе духовного обогащения, о гуманизме и всеобщей терпимости. В наши дни, когда в обществе все чаще слышны голоса с националистическим призывами, очень важно помнить, что все мы люди и у нас один общий дом. Для этого стоит забыть о неприязни и об обидах, внять голосу разума. Только при таком виденье мира возможно сформировать духовное здоровое и целостное общество. А церковь этому и учит» [1].



При церкви действует центр «Духовного воспитания молодежи» где ученики изучают историю церкви, церковнославянский язык, Библию. Организуют и принимают участие в благотворительных концертах.

Литература

1. Кожановский Геннадий Адамович – протоиерей. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <http://mogeparhia.by/project/kozhanovskiy-gennadiy-adamovich-pto/>. – Дата доступа: 07.02.2020.
2. Памяць: Гіст.-дакум. хроніка Крулянскага р-на / Беларус. Энцыкл. – Мінск: БелЭн, 1996. – 589 с.
3. Архив историко-краеведческого музея «Спадчына» ГУО «Средняя школа № 1 г.п. Круглое».

УДК 378.18

БЕЛОРУССКИЕ СВЯТЫНИ И ИХ РОЛЬ В ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМ РАЗВИТИИ И ФОРМИРОВАНИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ГОРДОСТИ

Скок Татьяна Сергеевна, Сорока-Скиба Галина Ивановна,
Волковысский колледж УО «Гродненский государственный университет
имени Янки Купалы (г. Волковыск, Беларусь)

Сбережение национальных святынь, их роль и воздействие на духовно-нравственное развитие, формирование чувства гордости за отечественное наследие, необходимость его научного всестороннего изучения и привитие уважения к белорусским книжным, архитектурным, рукописным, музыкальным, художественным традициям – таков небольшой перечень вопросов, которые рассматриваются учеными, исследователями разных областей знания на площадках республиканских, международных форумов.

Указ Президента Республики Беларусь № 247 «О проведении Года малой родины» был принят 20 июня 2018 г. [5]. Серия тематических мероприятий, направленных на «стимулирование социально-экономического развития регионов, формирование активной гражданской позиции у населения, сохранение историко-культурного и духовного наследия», проводится в течение 2018–2020 гг.

Трудно представить себе человека «без корней». Под влиянием всемирной глобализации мы все больше начинаем ощущать себя людьми планеты. Французский проповедник XIX века Жан-Батист Лакордер однажды удивительно прорзорливо заметил: «Человек без родины – это песчинка, отданная на произвол случайностям времени и пространства» [4]. При этом наше отношение к месту рождения, дому служат настоящим спасительным якорем в нынешнем бушующем мире. Современная молодежь, имеющая возможности путешествовать по другим странам, о границах Беларуси имеет хорошее представление. Наша республика невелика по своему территориальному признаку, но как сказал Сенека Младший «родину любят не за то, что она велика, а за то, что она своя» [2].

Дух глобализации проявляется не только в стремлении расширить границы (и образовательные, в том числе), но и в более глубоком изучении, погружении в историческое прошлое своего края. Таким образом происходит решение двух сложных задач: с одной стороны, формирование патриотизма, любви к своей родине, ее культуре и наследию, а с другой – совершенствование интернациональных «основ» личности. Очень благоприятно введение в учебный процесс в рамках таких дисциплин как «История музыки», «Музыка», «Хоровое пение и практика работы с хором», «Методика музыкального воспитания» исследовательских наработок наших ученых, оригинальных находок, открытий, сделанных в период работы с рукописями. Это продиктовано целями образовательного-воспитательного процесса и особенно таким его глубоким вектором, как ценностно-смысловой. Даже беглый взгляд на нашу историю через призму рукописных источников (и даже одного памятника) позволяет заметить и раскрыть существенные черты характера белорусского человека – человека, преданного своему делу, земле.

Обучаясь на отделении «Начальное образование» Волковысского колледжа УО «Гродненский государственный университет имени Янки Купалы», я впервые узнала о том, что такое полевое исследование. На заседании научного кружка «Актуальные вопросы музыкального искусства» наш руководитель Сорока-Скиба Галина Ивановна рассказывала, что во время учебы в Академии музыки она



Храм-крепость в Сынковичах

ежегодно выезжала в фольклорные экспедиции для записи белорусских обрядов, песен, наигрышей, былин. Бессменным вдохновителем, организатором и душой данного мероприятия была профессор белорусской музыки, этномузыколог Костюковец Лариса Филипповна. Впоследствии эти материалы изучались, расшифровывались и становились основой исследований. Я загорелась идеей применить этот метод и прикоснуться, таким образом, к древнейшим святыням нашей родины.

Так получилось, что моей малой родиной стала деревня Сеньковщина, расположенная в 10 километрах от белорусской святыни. Сынковичская церковно-крепость, находящаяся в 12 километрах на северо-запад от города Слонима, является одним из интереснейших архитектурных памятников Беларуси. Мой интерес распространялся на его историю, судьбу, но также и на музыкальное оформление богослужения. Для меня сакральное искусство – это глубокая тайна и загадка, к разгадке которой хочется прикоснуться.

Собирая по крупицам информацию, обнаружилось, что огромный вклад в изучение и сохранение этого шедевра белорусской архитектуры внёс священник Евстафий Михаловский (Михайловский), который был настоятелем церкви больше 30 лет (с 1872 по 1904 гг.). Имея хороший баритон и играя на скрипке, Евстафий Михаловский организовал в Сынковичской церкви отличный хор, обучал церковному пению взрослых и детей, хористы пели киевским распевом [3].

8 декабря 1894 года в Сынковичах состоялось торжественное празднование 25-летнего служения Православной церкви настоятеля прихода отца Евстафия Михаловского. Историк Евстафий Орловский так характеризовал празднование: «Народа в храме было много. Служба была торжественная. Этому торжеству ещё больше способствовало общее пение всей церкви – на две половины, на два клироса, один – под руководством Гусака, а второй под руководством местного псаломщика. Пение было стройное, мелодичное, отработано, как только возможно и желаемо в наших селах. Всей душой молилась церковь, этот простой серый люд деревни, сильно вознося свои элитные голоса в небесные обители, увлекая и всё сильней и сильней, вызывая молитвенное настроение даже и у случайных богомольцев. И молиться хотелось, горячо молиться. Помнится, какой широкой волной охватывало душу пение на запричастном всей церкви: «На реках Вавилонских». Пение всех, пение покаянных стихов в дни покаяния, и сам мотив напева – всё это было так хорошо и так гармонировало с внутренним зодчеством самого храма, оригинальным по отделке, – что долго потом приходили на ум мне слова этой молитвы и звуки напева. Я вышел из храма. – Кто это вас научил так хорошо петь в церкви? – спросил я у сельчанина, который вышел за мной. – Да наш батюшка: он нас учит – мальчиков в школе вместе с учителями на пении, а нас, взрослых, после ютрани на воскресных беседах; мы все можем петь, поём киевским распевом и догматики» [1, с. 15, 16].

Эти исторические свидетельства дают нам, сегодняшним, понимание роли и места духовным практикам, посещению православных богослужений, пению древнейших распевов, сопричастности, единения и родства.

Сегодня также проводятся службы (будничные и праздничные), на которых звучат песнопения далеких эпох. Мы изучаем вопрос, кто сегодня обучает петь на клиросе, как это происходит, по каким книгам поют певцы? Для того чтобы приблизиться к лучшему пониманию прошлого и настоящего времени и себя в нем.

Литература

1. Афанасик, В. Тайны Сынковичского храма / В. Афанасик. – Мн., 2012.
2. Жемчужины мысли [Электронный ресурс]. – Режим доступа: rf/citаты/по%20разделам/Родина.%20патриотизм.html. – Дата обращения: 25.10.2019.
3. Ильин, А. Черевачицкие Котовичи – священники, деятели культуры и просто люди / А. Ильин // Священник-историк Евстафий Иосифович Михаловский / Гістарычная брама – 2017. – № 1 (28).

4. Лакордер, Жан-Батист Анри. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/>. – Дата обращения: 02.01.2020.

5. Указ Президента Республики Беларусь №247 «О проведении Года малой родины». – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: mogilev.gov.by/.../32613-v-belarusi-god-maloi-rodiny-budet-prokhorodit-do-2020-go. – Дата обращения: 26.01.2019.

УДК 2

ВОСПИТАТЕЛЬНЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ИЗУЧЕНИЯ ЕВАНГЕЛИЯ В ШЕДЕВРАХ МИРОВОГО ИСКУССТВА

Скупанович Светлана Викторовна,

Елизовская средняя школа (р.п. Елизово, Беларусь)

Данная статья посвящена теме воспитания детей и молодежи в рамках факультативных занятий «Основы православной культуры».

В ГУО «Елизовская средняя школа» с 2010 года преподается элективный курс «Евангелие в шедеврах мирового искусства». Достоинством курса является то, что к каждому евангельскому сюжету подобран богатый изобразительный и искусствоведческий материал. По своему содержанию и изложению курс доступен учащимся с разной степенью искусствоведческой подготовки и любым уровнем знания евангельского текста. Данный курс, рассчитанный на 10 часов и предназначенный для учащихся 9-х классов, является попыткой соединения этих двух аспектов православного учения (живописи и Евангелия), что делает его особенно актуальным и востребованным.

В содержании учебного курса «Евангелие в шедеврах мирового искусства» сделан акцент на восприятие евангельского текста через призму религиозной живописи, на приобретение учащимися навыков искусствоведческой аналитической деятельности, на освоение образного строя и символики произведений иконописи и религиозной живописи.

Данный курс дает школьникам возможность для эстетического и духовно-нравственного развития, а также актуализации ранее полученных в курсах истории, обществознания, литературы, МХК знаний, для закрепления навыков работы с информацией, что ведет к усилению межпредметной интеграции.

Программа элективного курса «Евангелие в шедеврах мирового искусства» рассчитана на 10 часов.

Тема 1: Назначение и особенности церковного искусства (Знакомство с символикой иконописи и религиозной живописи).

Тема 2: Иконография праздников Рождество Пресвятой Богородицы, Введение во храм Пресвятой Богородицы, Благовещение Пресвятой Девы Марии (Подробный анализ произведений: Встреча Иоакима и Анны у Золотых ворот, икона, Россия, XV век, Джованни да Милано «Рождество Богоматери», Тициан «Введение во храм», Леонардо да Винчи «Благовещение»).

Тема 3: Иконография праздников Рождество Христово и Сретение Господа Иисуса Христа (Подробный анализ произведений: Пьеро дела Франческа «Рождество», Рождество Христово, Новгородская икона, Гуго Ван дер Гус «Поклонение волхвов», А. Рублев и мастерская, Сретение, XV век).

Тема 4: Иконография праздника Крещение Господа нашего Иисуса Христа. Сюжеты искушения Христа в пустыне и явления Христа народу в религиозной живописи (Подробный анализ произведений: Эль Греко «Крещение Христа», Крещение Господне, икона XVI век, Дуччо «Искушение Христа», А. Иванов «Явление Христа народу»).

Тема 5: Сюжеты призвания апостолов. Апостолы Петр и Иуда – тема предательства и раскаяния в религиозной живописи (Сравнительный анализ произведений: Н.Чернецов «Призвание первых апостолов», Леонардо да Винчи «Тайная вечеря», иконы «Омовение ног» и «Апостольские страсти», Караваджо «Поцелуй Иуды», Г. Козлов «Апостол Петр отрекается от Христа», Эль Греко «Раскаяние Св. Петра», Г.Коржев «Иуда»).

Тема 6: Изображение чудес, сотворенных Иисусом Христом в иконописи и религиозной живописи (Подробный анализ произведений: Джотто «Брак в Канне», В.Поленов «Воскрешение дочери Иаира», Рембрант «Христос укрощает бурю», «Воскрешение Лазаря» икона, Россия, XVI век).

Тема 7: Произведения иконописи и религиозной живописи, посвященные изображению притчей Иисуса Христа (Подробный анализ произведений: Рембрант «Возвращение блудного сына», Гюстав Доре «Притча о богатом и Лазаре», икона «Притча о милосердном самарянине» XVIII век).

Тема 8: Иконография праздника Вход Господень в Иерусалим. Тайная вечеря и символика распятия в иконописи и религиозной живописи (Подробный анализ произведений: Санти ди Тито «Въезд Христа в Иерусалим», Дуччо «Тайная Вечеря», «Распятие», икона, XV век, Джотто «Распятие»).

Тема 9: Иконография Воскресения Иисуса Христа и Вознесения Господня (Подробный анализ произведений: Тициан «Воскресенье Христа», М.Нестеров «Жены-мироносицы», «Вознесение», икона, XIV век, Рафаэль «Преображение»).

Тема 10: Иконография праздников Сошествие Святого Духа на апостолов и Успение Пресвятой Богородицы («Сошествие Святого Духа на апостолов», икона, XVII век, Тициан «Сошествие Святого Духа на апостолов», Караваджо «Успение Богородицы», Рубенс «Вознесение Марии»).

Предусматриваются вопросы итогового контроля:

1. Различаются ли понятия «произведения искусства на религиозную тему» и «религиозное искусство»?

2. Отличаются ли живописные произведения на религиозную тематику от иконописных произведений? Если да, то чем?

3. Что такое иконопись? Расскажите о назначении иконы.

4. Что означает каноничность православного искусства?

5. Расскажите о символике христианского искусства.

6. Произведения каких авторов вам наиболее запомнились и почему?

В результате осуществления курса ожидается:

- формирование у учащихся собственной мировоззренческой позиции на основе эмоционально-образного познания евангельского текста;

- повышение культурного уровня и развития учащихся;

- формирование нравственных мотивов, установок, ценностей и соответствующего им поведения;

- снижение неблагоприятных социальных показателей и остроты духовно-нравственного кризиса в школе;

- развитие умения соотносить свои действия с этическими эталонами.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. **Bachanek Grzegorz**, Książdz Doktor Habilitowany (Warszawa, Polska)
2. **Dziuba Andrzej Franciszek**, Książdz Professor Zwyczajny, Doktor Habilitowany, Kierownik Katedry Teologii Moralnej Fundamentalnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)
3. **Folaron Małgorzata**, doktorant Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, magister (Warszawa, Polska)
4. **Lasota Georhi Jerzy**, doktor nauk teologicznych (Warszawa, Polska)
5. **Skorowski Henryk**, Książdz Professor, Doktor Habilitowany (Warszawa, Polska)
6. **Urbański Stanisław**, Książdz Professor, Doktor Habilitowany, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)
7. **Zabielski Józef**, Książdz Professor Zwyczajny, Doktor Habilitowany, Kierownik Katedry Teologii Moralnej Życia Społecznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)
8. **Аленькова Юлия Васильевна**, доцент кафедры философии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)
9. **Анастасьева Татьяна Александровна**, заместитель директора по учебной работе средней школы № 39 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)
10. **Аникина Анна Валентиновна**, доцент кафедры «Философия, социология и политология» ФГБОУ ВО Нижегородская ГСХА; к.с.н. (г. Нижний Новгород, Россия)
11. **Анисимова Елизавета Анатольевна**, бакалавр кафедры истории России и вспомогательных исторических дисциплин факультета гуманитарных наук Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина (г. Нижний Новгород, Россия)
12. **Антановіч Зінаіда Васільеўна**, дацэнт кафедры крыніцазнаўства гістарычнага факультэта Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта, кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Мінск, Беларусь)
13. **Антоненко Виктория Владимировна**, соискатель кафедры философии и религиоведения ПСТГУ (г. Москва, Россия)
14. **Антошкин Александр Николаевич**, аспирант кафедры истории, теологии и международных отношений Среднерусского института управления – филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (г. Орел, Россия)
15. **Асипцова Ярослава Александровна**, студент историко–филологического факультета Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова
16. **Астапов Сергей Николаевич**, заведующий кафедрой философии религии и религиоведения Института философии и социально–политических наук, Южный федеральный университет (г. Ростов–на–Дону, Россия)
17. **Аўсейчык Уладзімір Яўгенавіч**, дацэнт кафедры гісторыі і турызма Полацкага дзяржаўнага ўніверсітэта; кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Наваполацк, Беларусь)
18. **Бабура Николай Иванович**, студент Омской духовной семинарии Омской епархии Русской православной церкви (г. Омск, Россия)
19. **Барсук Елена Евгеньевна**, доцент кафедры истории и обществоведческих дисциплин Мозырского государственного педагогического университета им. И.П. Шамякина»; кандидат исторических наук, доцент (г. Мозырь, Беларусь)

20. Барсукова Лина Ивановна, доцент кафедры юриспруденции Камчатского государственного университета имени Витуса Беринга; кандидат юридических наук, доцент (г. Петропавловск–Камчатский, Россия)

21. Бегчина Алёна Александровна, учитель литературы Муниципального общеобразовательного учреждения «МОУ Октябрьская СОШ»; магистр МГУ им. М.В. Ломоносова (г. Москва, Россия)

22. Беляева Анастасия Вячеславовна, учащаяся Волковысского колледжа УО «Гродненский государственный университет имени Я. Купалы» (г. Волковыск, Беларусь)

23. Блашко Анастасия Геннадьевна, педагог дополнительного образования Круглянского районного центра творчества детей и молодежи «Радуга», учитель истории Тетеринский УПК дет.сад–школа; магистр исторических наук (г. Круглое, Беларусь)

24. Богданенков Александр Сергеевич, пастор Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня г. Борисова, РРО «Конференция Церквей Христиан Адвентистов Седьмого Дня в Республике Беларусь»; магистр богословия (г. Борисов, Беларусь)

25. Бокова Ольга Анатольевна, доцент кафедры философии Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина; кандидат философских наук, доцент (г. Санкт-Петербург, Россия)

26. Боровская Ирина Анатольевна, заведующий кафедрой иностранных языков Гомельского государственного медицинского университета; кандидат филологических наук, доцент (г. Гомель, Беларусь)

27. Бучнева Наталья Болеславовна, научный сотрудник Витебского регионального центра социально–экономических исследований ГНУ «НИЭИ Министерства экономики Республики Беларусь» (г. Витебск, Беларусь)

28. Варич Вероника Николаевна, доцент кафедры гуманитарных наук Брестского государственного университета; кандидат философских наук, доцент (г. Брест, Беларусь)

29. Василенко Василий Викторович, старший преподаватель кафедры философии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат исторических наук (г. Могилев, Беларусь)

30. Воробьев Александр Александрович, доцент кафедры социально–гуманитарных дисциплин Могилевского института МВД; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

31. Воробьева Наталия Владимировна, проректор по научной работе Омской духовной семинарии Омской епархии Русской православной церкви; доктор исторических наук, доцент (г. Омск, Россия)

32. Выборный Виталий Дмитриевич, профессор кафедры социально–гуманитарных дисциплин Могилевского института МВД; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

33. Габрусевич Олег Владимирович, студент II ступени высшего образования историко–филологического факультета Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; магистр богословия (г. Могилев, Беларусь)

34. Гавриленков Алексей Федорович, профессор кафедры гуманитарных, социально–экономических и информационно–правовых дисциплин Смоленского филиала Саратовской государственной юридической академии; доктор исторических наук, кандидат философских наук, доцент (г. Смоленск, Россия)

35. Ганжеев Дмитрий Вячеславович, учитель истории средней школы № 38 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)

36. Головач Елена Ивановна, старший преподаватель кафедры истории Беларуси и восточных славян Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)

37. Горанский Андрей Олегович, заведующий отделением катехизаторов Минского духовного училища Белорусской православной церкви; доцент; магистр гуманитарных наук (г. Минск, Беларусь)

38. Горбацкий Александр Владимирович, краевед (г. Могилев, Беларусь)

39. Гребенкин Алексей Николаевич, профессор кафедры теории государства и права Среднерусского института управления – филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, доктор исторических наук, доцент (г. Орел, Россия);

40. Даниленко Сергей Николаевич, учитель истории лицея № 2 г. Могилева, аспирант кафедры педагогики Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; магистр педагогических наук (г. Могилев, Беларусь)

41. Данилов Вячеслав Леонидович, первый проректор Омской духовной семинарии Омской епархии Русской православной церкви; кандидат исторических наук, доцент (г. Омск, Россия)

42. Дашковский Пётр Константинович, профессор, заведующий кафедрой регионоведения России, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета; доктор исторических наук, доцент (г. Барнаул, Россия)

43. Дьяченко Олег Викторович, проректор по учебной работе, доцент кафедры философии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

44. Емельянова Людмила Владимировна, учитель истории Туголицкой средней школы Бобруйского района (п. Туголица, Могилевская область, Беларусь)

45. Жукоцкая Зинаида Романовна, профессор кафедры общей теории права и гуманитарных дисциплин БИП – Институт правоведения; доктор культурологии, профессор (г. Могилев, Беларусь)

46. Заблочная Марина Валентиновна, старший преподаватель кафедры иностранных языков Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)

47. Захарова Татьяна Николаевна, доцент кафедры философии и социальных наук Санкт-Петербургского университета государственной противопожарной службы МЧС России; кандидат исторических наук, доцент (г. Санкт-Петербург, Россия)

48. Карпович Наталья Валерьяновна, старший преподаватель кафедры истории Беларуси нового и новейшего времени Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)

49. Кейко Юлия Владимировна, аспирант кафедры всеобщей и славянской истории Гродненского государственного университета имени Янки Купалы (г. Гродно, Беларусь)

50. Кимсо Илона Викторовна, учащаяся Волковысского колледжа Гродненского государственного университета имени Я. Купалы (г. Волковыск, Беларусь)

51. Клімуць Лада Яраславаўна, дацэнт кафедры ўсеагульнай гісторыі Магілёўскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.А. Куляшова; кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Магілёў, Беларусь)

52. Козловец Николай Адамович, профессор кафедры философии и политологии Житомирского государственного университета имени Ивана Франко; доктор философских наук, профессор (г. Житомир, Украина)

53. Комарова Ирина Константиновна, зав. кафедрой социально–гуманитарных и лингвистических дисциплин Гродненского филиала «БИП – Институт правоведения»; кандидат философских наук (г. Гродно, Беларусь)

54. Константинова Наталья Дмитриевна, учитель ГБОУ Школа № 1285, аспирант Московского городского педагогического университета (г. Москва, Россия)

55. Копейченко Андрей Иванович, учитель истории и обществоведения средней школы № 25 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)

56. Коробова Юлия Сергеевна, бакалавр кафедры истории России и вспомогательных исторических дисциплин факультета гуманитарных наук Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина (г. Нижний Новгород, Россия)

57. Короткая Татьяна Петровна, профессор кафедры философии Белорусского государственного экономического университета; доктор философских наук, профессор (г. Минск, Беларусь)

58. Коршунова Янина Александровна, преподаватель–стажер кафедры философии культуры Белорусского государственного университета; магистр философских наук (г. Минск, Беларусь)

59. Костенич Владимир Анатольевич, доцент кафедры философии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

60. Котусев Евгений Николаевич, аспирант кафедры всеобщей и славянской истории Гродненского государственного университета имени Я. Купалы (г. Гродно, Беларусь)

61. Кравченко Ирина Витальевна, преподаватель кафедры истории Беларуси и восточных славян Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)

62. Кривуть Виталий Иванович, доцент кафедры социально–гуманитарных дисциплин Барановичского государственного университета; кандидат исторических наук, доцент (г. Барановичи, Беларусь)

63. Круглова Галина Анатольевна, профессор кафедры политологии юридического факультета Белорусского государственного университета; доктор философских наук, профессор (г. Минск, Беларусь)

64. Крук Людмила Николаевна, учитель начальных классов гимназии г.п. Глуска (г.п. Глуск, Беларусь)

65. Круподеря Елена Анатольевна, младший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси; исследователь в области философских наук (г. Минск, Беларусь)

66. Крутько Руслан Викторович, старший преподаватель кафедры гражданских и уголовно–правовых дисциплин Барановичского государственного университета; магистр юридических наук, (г. Барановичи, Беларусь)

67. Кручковский Тадеуш Тадеушевич, профессор кафедры всеобщей и славянской истории Гродненского государственного университета имени Я. Купалы; доктор исторических наук (г. Гродно, Республика Беларусь)

68. Куликова Наталья Владимировна, учитель истории и обществоведения средней школы № 5 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

69. Кушнер Андрей Васильевич, иерей, клирик храма Святых Жен–Мироносиц, магистрант Минской духовной академии имени святителя Кирилла Туровского Белорусской православной церкви (г. Минск, Беларусь)

70. Лавринович Дмитрий Сергеевич, первый проректор, профессор кафедры истории Беларуси и восточных славян Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; доктор исторических наук, профессор (г. Могилев, Беларусь)

71. Лакрисенко Алла Михайловна, учитель истории высшей категории средней школы №11 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)

72. Лукина Ольга Анатольевна, доцент кафедры социально–гуманитарных дисциплин Могилевского института Министерства внутренних дел Республики Беларусь; кандидат филологических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

73. Мандрик Светлана Владимировна, старший преподаватель кафедры социально–гуманитарных дисциплин Белорусского государственного аграрного технического университета; магистр гуманитарных наук (г. Минск, Беларусь)

74. Масейчук Людміла Іванаўна, выкладчык кафедры філасофіі і паліталогіі Беларускага дзяржаўнага медыцынскага ўніверсітэта; кандыдат гістарычных навук (г. Мінск, Беларусь)

75. Мельникова Алеся Сергеевна, заведующий кафедрой истории Беларуси и восточных славян Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

76. Морозов Анатолий Иванович, учитель истории и обществоведения высшей категории Светиловичского УПК ДССШ Бельничского района (г. Бельнич, Беларусь)

77. Настасюк Наталья Петровна, доцент кафедры философии и социальных наук Санкт–Петербургского университета государственной противопожарной службы МЧС России; кандидат политических наук, доцент (г. Санкт-Петербург, Россия)

78. Настусевич Валерия Игоревна, архивист отдела использования и публикации документов Государственного архива Минской области; аспирант кафедры истории нового и новейшего времени Белорусского государственного университета; магистр исторических наук (г. Минск, Беларусь)

79. Новикова Инга Николаевна, учитель истории и обществоведения Мушинского учебно–педагогического комплекса детский сад – средняя школа (аг. Мушино, Мстиславский р-н., Могилевская обл., Беларусь)

80. Одиноченко Виктор Александрович, доцент кафедры философии Гомельского государственного университета имени Ф. Скорины, кандидат философских наук, доцент (г. Гомель, Беларусь)

81. Опиок Тамара Владимировна, доцент кафедры истории Беларуси и восточных славян Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

82. Осийский Юрий Александрович, старший преподаватель кафедры социальных технологий Винницкого социально-экономического института университета «Украина»; доктор богословия (г. Винница, Украина)

83. Петев Николай Иванович, доцент кафедры философии и религиоведения Гуманитарного института, Владимирский государственный университет имени А.Г. и Н.Г. Столетовых; кандидат философских наук (г. Владимир, Россия)

84. Понуждаев Артем Дмитриевич, студент II ступени высшего образования историко-филологического факультета Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)

85. Рассоха Кирилл Юрьевич, средняя школа № 2 г. Мстиславля (г. Мстиславль, Могилевская область, Беларусь)

86. Риер Янина Александровна, доцент кафедры романо-германской филологии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)

- 87. Рогинский Ростислав Маратович**, магистр исторических наук (г. Гомель, Беларусь)
- 88. Рубанова Алёна Вячеславовна**, учитель истории средней школы № 33 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)
- 89. Рудко Елена Антоновна**, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Витебского государственного технологического университета; кандидат философских наук, доцент (г. Витебск, Беларусь)
- 90. Рыжанкова Татьяна Михайловна**, старший преподаватель кафедры иностранных языков Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)
- 91. Савчук Татьяна Петровна**, доцент кафедры истории Беларуси Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина; кандидат исторических наук, доцент (г. Брест, Беларусь)
- 92. Самолазова Наталья Михайловна**, учитель истории и обществоведения ГУО «Средняя школа № 1 г. Круглое» (г. Круглое, Беларусь)
- 93. Самусік Андрэй Фёдаравіч**, дацэнт кафедры эканамічнай гісторыі Беларускага дзяржаўнага эканамічнага ўніверсітэта; кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Мінск, Беларусь)
- 94. Сергеев Владислав Владимирович**, студент II ступени высшего образования историко-филологического факультета Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова
- 95. Симакова Наталия Викторовна**, учитель истории средней школы № 1 г. Круглое (г. Круглое, Могилевская область, Беларусь)
- 96. Скок Татьяна Сергеевна**, учащаяся Волковысского колледжа Гродненского государственного университета имени Я. Купалы (г. Волковыск, Беларусь)
- 97. Скупанович Светлана Викторовна**, учитель английского языка Елизовской средней школы (р.п. Елизово, Беларусь)
- 98. Соловей Александр Федорович**, директор средней школы № 39 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)
- 99. Сорока–Скиба Галина Ивановна**, исследователь в области искусствоведения, преподаватель Волковысского колледжа Гродненского государственного университета имени Я. Купалы (г. Волковыск, Беларусь)
- 100. Старостенко Виктор Владимирович**, профессор кафедры философии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)
- 101. Старостенко Элеонора Викторовна**, доцент кафедры истории Беларуси и восточных славян Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)
- 102. Степанов Андрей Валентинович**, учитель истории и обществоведения ГУО «Курмановский УПК ДС–СШ» Мстиславского района (г. Мстиславль, Беларусь)
- 103. Стукачева Юлия Юрьевна**, магистрант Гродненского государственного университета имени Я. Купалы (г. Гродно, Беларусь)
- 104. Ступакевич Марина Александровна**, доцент кафедры истории Беларуси, археологии и специальных исторических дисциплин Гродненского государственного университета имени Я. Купалы; кандидат исторических наук (г. Гродно, Беларусь)
- 105. Стурейко Никита Андреевич**, аспирант кафедры всеобщей и славянской истории Гродненского государственного университета им. Я. Купалы, магистр исторических наук (г. Гродно, Беларусь)

106. Суwegeина Екатерина Сергеевна, преподаватель кафедры истории России и вспомогательных исторических дисциплин Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина (г. Нижний Новгород, Россия)

107. Сытько Кирилл Валерьевич, старший научный сотрудник Центрального научного архива НАН Беларуси при Государственном научном учреждении «Институт истории Национальной академии наук Беларуси»; кандидат исторических наук (г. Минск, Беларусь)

108. Табунов Василий Васильевич, заведующий кафедрой археологии и специальных исторических дисциплин Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

109. Тадеуш Татьяна Николаевна, старший преподаватель кафедры иностранных языков Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)

110. Такас Мустафа, аспирант кафедры истории нового и новейшего времени исторического факультета Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь; г. Кахраманмараш, Турецкая Республика)

111. Татаревич Марина Александровна, аспирант кафедры культурологии Белорусского государственного университета культуры и искусств (г. Минск, Беларусь)

112. Толочко Валентин Фадеевич, преподаватель Волковысского колледжа Гродненского государственного университета имени Я. Купалы (г. Волковыск, Беларусь)

113. Тригорлова Людмила Брониславовна, старший научный сотрудник Краеведческого музея Полоцка филиала Национального Полоцкого историко-культурного музея-заповедника (г. Полоцк, Беларусь)

114. Туркулец Алексей Владимирович, профессор кафедры «Уголовно-правовые дисциплины» Дальневосточного государственного университета путей сообщения; доктор философских наук, доцент (г. Хабаровск, Россия)

115. Туркулец Светлана Евгеньевна, профессор кафедры «Уголовно-правовые дисциплины» Дальневосточного государственного университета путей сообщения; доктор философских наук, доцент (г. Хабаровск, Россия)

116. Уваров Игорь Юрьевич, доцент кафедры социально-гуманитарных и правовых дисциплин Гомельского государственного технического университета имени П.О. Сухого; кандидат исторических наук, доцент (г. Гомель, Беларусь)

117. Улейчик Наталья Леонидовна, доцент кафедры всеобщей и славянской истории Гродненского государственного университета им. Я. Купалы; кандидат исторических наук, доцент (г. Гродно, Беларусь)

118. Уткевич Ольга Ивановна, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Витебского государственного технологического университета; кандидат филологических наук, доцент (г. Витебск, Беларусь)

119. Цмыг Андрей Сергеевич, младший научный сотрудник Института философии Национальной академии наук Беларуси (г. Минск, Беларусь)

120. Цымбал Александр Георгиевич, доцент кафедры истории, мировой культуры и туризма Минского государственного лингвистического университета; кандидат исторических наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

121. Черкасов Дмитрий Николаевич, докторант кафедры истории Древнего мира и Средних веков Белорусского государственного университета; кандидат исторических наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

122. Чернеевский Алексей Петрович, старший преподаватель кафедры философии Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина; кандидат философских наук (г. Санкт-Петербург, Россия)

123. Шарапо Александр Валерьевич, аспирант кафедры всеобщей и славянской истории Гродненского государственного университета имени Я. Купалы (г. Гродно, Беларусь)

124. Шардыко Игорь Владимирович, доцент кафедры истории Беларуси и восточных славян Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

125. Шевцова Алеся Константиновна, заведующий кафедрой романо-германской филологии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат филологических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

126. Шемплехова Наталья Александровна, учитель истории и обществоведения ГУО «Средняя школа № 26 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

127. Шершнёва Елена Александровна, доцент кафедры регионоведения России, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета; кандидат исторических наук, доцент (г. Барнаул, Россия)

128. Шилов Сергей Михайлович, студент Витебской духовной семинарии Белорусской православной церкви (г. Климовичи, Беларусь)

129. Шкурова Елена Валерьевна, заведующий отделом Института социологии Национальной академии наук Беларуси (г. Минск, Беларусь)

130. Шумская Лилия Михайловна, доцент кафедры языковой подготовки белорусских и иностранных граждан Гродненского государственного университета имени Я. Купалы; кандидат филологических наук (г. Гродно, Беларусь)

131. Щербин Марина Михайловна, доцент кафедры истории и обществоведческих дисциплин Мозырского государственного педагогического университета им. И.П. Шамякина; кандидат педагогических наук (г. Мозырь, Беларусь)

132. Щуро Татьяна Владимировна, учитель истории, обществоведения Ходосовской средней школы (аг. Ходосы, Мстиславского р-на Могилевской обл., Беларусь)

133. Элбакян Екатерина Сергеевна, Эксперт Центра религиоведческих и этнокультурных исследований и экспертизы Института государственной службы и управления РАНХиГС при Президенте Российской Федерации; доктор философских наук, профессор (г. Москва, Россия)

134. Ясев Владимир Викторович, проректор по воспитательной работе, доцент кафедры политологии и социологии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат политических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

СОДЕРЖАНИЕ

СВОБОДОМЫСЛИЕ И СВОБОДА СОВЕСТИ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ, ПОЛИТИКИ И ПРАВА. ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<i>Барсукова Л. И.</i> К вопросу о государственной религиоведческой экспертизе устава религиозной организации.....	3
<i>Бокова О. А.</i> Некоторые размышления по поводу первой диссертации по специальности 26.00.01 «Теология»	5
<i>Жукоцкая З. Р., Жукоцкий В. Д.</i> Социологическая инверсия смысла религии.....	7
<i>Козловец Н. А.</i> Теологический и постмодернистский дискурс религиозной веры	10
<i>Короткая Т. П.</i> Теология освобождения и персонализм.....	13
<i>Костенич В. А.</i> Внеконфессиональные диверсификации «новой» религиозности	15
<i>Рудко Е. А.</i> Свобода и ответственность в философии христианского экзистенциализма Н. А. Бердяева.....	19
<i>Туркулец А. В., Туркулец С. Е.</i> Вера как культурный феномен.....	21
<i>Чернеевский А. П.</i> Термин «квазирелигия» в современном религиоведении	24
<i>Шарапов А. В.</i> Роль религии на формирование русской национальной идеи в трудах славянофилов.....	26
<i>Элбакян Е. С.</i> Критерии «традиционности» религии	29

РЕЛИГИЯ И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

<i>Астапов С. Н.</i> Бога – в Конституцию: о специфике постсекулярного общества в России..	32
<i>Данилов В. Л.</i> Некоторые аспекты государственной политики по профилактике, предупреждению и противодействию распространению исламского экстремизма в Кыргызстане	34
<i>Дашковский П. К., Шершнёва Е. А.</i> Государственно-конфессиональная политика в отношении мусульман Западной Сибири в годы Первой мировой войны	37
<i>Захарова Т. Н., Настасюк Н. П.</i> Положение Русской Православной Церкви в годы Смуты второй четверти XV в.....	40
<i>Кейко Ю. В.</i> Формирование государственной системы строительства православных храмов в Гродненской губернии (весна 1864 г.).....	42
<i>Крывуць В. І.</i> Аб'яднанне каталіцкай акадэмічнай моладзі “Адраджэнне” ў грамадска-палітычным жыцці Віленскага ўніверсітэта ў міжваенны перыяд.....	45
<i>Крутько Р. В.</i> Конституция Республики Беларусь: возможно ли упоминание Бога?	47
<i>Лавринович Д. С.</i> Русское окраинное общество и польский вопрос в начале XX в.....	49
<i>Мандрик С. В., Горанский А. О.</i> Реакция верующих на закрытие православных храмов в БССР (1960–80-е гг.).....	53
<i>Мельникова А. С.</i> Религиозный вопрос в деятельности представителей Трудовой группы и Народно-социалистической партии от белорусских губерний (1906–1917 гг.).....	55
<i>Настусевич В. И.</i> Православные храмы в г. Минске в первой половине 1960-х гг.	58
<i>Осийский Ю. А.</i> Томос о предоставлении автокефалии Православной Церкви Украины как государственно-конфессиональные отношения	60
<i>Стеланов А. В.</i> Подрыв экономического потенциала католического костела в БССР в 1920-е гг.	61
<i>Такас М.</i> Религиозная политика Демократической партии Турции в последний период ее правления (1957–1960 гг.).....	64

<i>Черкасов Д. Н.</i> Роль кардинала де Бар в политической жизни Франции (первая треть XV в.).....	66
<i>Шардыко И. В.</i> Земельные комитеты Беларуси летом – осенью 1917 г.....	69
<i>Шемплехова Н. А.</i> Э. А. Войнилович – политический и общественный деятель XIX – начала XX в.	71

ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

<i>Бабура Н. И., Воробьева Н. В.</i> «Означенная просьба не заслуживает удовлетворения»: Омская епархия в 1890-е гг.....	74
<i>Барсук А. Я.</i> “Перспектива” К. Саковича і “Ліфас” П. Магілы ў працах расійскага даследчыка XIX ст. С. Голубева	76
<i>Богданенков А. С., Габрусевич О. В.</i> «Витебское дело» Сергея Петрова: история перехода одного крестьянина из православия в адвентизм, дошедшая до Его Высокопревосходительства губернатора Арцимовича М. В.	79
<i>Василенко В. В.</i> Деятельность православного духовенства и церковных учреждений Могилевской епархии по оказанию помощи российской армии в 1914 г.	82
<i>Воробьев А. А., Выборный В. Д.</i> Отношение к религии генерала А. А. Брусилова	85
<i>Воробьева Н. В.</i> Судьбы омского духовенства: протоиерей Поликарп Чернявский	88
<i>Головач Е. И.</i> Деятельность Минского православного Свято-Николаевского народного братства по борьбе с пьянством на страницах газеты «Минские епархиальные ведомости» (1913–1914 гг.)	90
<i>Карпович Н. В.</i> Социальная мобильность православного духовенства Беларуси в 1861–1905 гг.	93
<i>Клімуць Л. Я.</i> Хрысціянiзацыя германскіх народаў	95
<i>Коршунова Я. А.</i> Историко-культурные факторы сохранения ислама у белорусских татар	97
<i>Котусев Е. Н.</i> Значение ранней работы Н. Н. Любовича для современной исторической науки	100
<i>Котусев Е. Н., Кручковский Т. Т.</i> Реформации в Польше: оценочные подходы Н. Н. Любовича и Н. И. Кареева	102
<i>Краченко И. В.</i> Религиозная политика Витовта в трудах М. О. Кояловича	105
<i>Настусевич В. И.</i> Испанский национал-католицизм: краткий обзор идеологии.....	106
<i>Риер Я. А.</i> Феномен “Божьей кары” язычников Литвы за нападения на христианские земли ордена в немецких хрониках XIV в.	108
<i>Старостенко Э. В.</i> Осуществление делопроизводства православным военным духовенством в условиях военного времени (1914–1917 гг.).....	111
<i>Стукачева Ю. Ю.</i> Религиозная политика Миндовга в оценке российской консервативной историографии XIX в. (на примере Н. Г. Устрялова и Д. И. Иловайского).....	113
<i>Ступакевич М. А.</i> Возникновение и развитие протестантских общин евангельских христиан в духе апостолов (ЕХВДА) в Западной Беларуси в 20–30-х гг. XX в.	116
<i>Стурейко Н. А.</i> Религия и конфессии Республики Беларусь.....	118
<i>Суровегина Е. С., Анисимова Е. А.</i> Функциональные характеристики древнеславянского бога Симаргла	121
<i>Сыцько К. В.</i> Прычыны вядзення касцельных хронік у рымска-каталіцкіх парафіях на тэрыторыі Беларусі ў першай палове XX ст.	123
<i>Табунов В. В.</i> Упорствующие в римо-католицизме: бывшие униаты во внутренней политике правительства Российской империи на белорусских землях в конце XIX – начале XX в.....	125

Уваров И. Ю. Некоторые особенности религиозной ситуации в Великом Княжестве Литовском в XVI в.	128
Улейчик Н. Л. Этноконфессиональная ситуация в Гродненской губернии на рубеже XIX–XX вв.	130
Цымбал А. Г. Канфесійная структура насельніцтва Заходняй Беларусі (1919–1939) у адлюстраванні перапісаў насельніцтва: польская гістарыяграфія	132

ПЯТИДЕСЯТНИЧЕСТВО.

ПЯТИДЕСЯТНИЧЕСТВО В СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ

Аникина А. В. Религиозный сегмент Интернета и нижегородские пятидесятники: социально-демографический портрет пользователей	136
Аникина А. В. Религиозный Интернет и молитва на «иных языках» нижегородских пятидесятников	138
Дьяченко О. В. Влияние пророков на формирование общественно-политических архетипов религиозного сознания современных пятидесятников	141
Дьяченко О. В. Малые религиозные группы в конфессиональной структуре восточно-белорусского региона	144
Старостенко В. В. Структура современного пятидесятничества в Беларуси	145
Старостенко В. В. Динамика развития пятидесятничества в контексте религиозной жизни Республики Беларусь 1990-х – 2000-х гг.	148
Щуро Т. В. Пятидесятничество в современной Беларуси	151

РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСТРАНСТВО ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ

Аленькова Ю. В. «Могилевское барокко» в истории христианской художественной культуры	154
Аўсёйчык У. Я. Стараверы Паўночнай Беларусі ў даследаваннях замежных вучоных (1950–2000-я гг.)	156
Выборный В. Д., Воробьев А. А. Мнение могилевских респондентов о предназначении религии в жизни современного человека	160
Габрусевич О. В. Структура и динамика церкви Адвентистов Седьмого Дня в современной Восточной Беларуси	162
Гавриленков А. Ф. Закрытие римско-католических храмов в 1864–1868 гг. в Витебской губернии	166
Горбацкий А. В. Три символа веры в Воскресенской церкви города Могилева: из истории Могилевской епархии	168
Даниленко С. Н. Деятельность Полоцкого иезуитского коллегиума в последней четверти XVIII – начале XIX в.	170
Рогинский Р. М. Репрессивная политика Анны Иоанновны в отношении старообрядцев юго-востока Беларуси (первая ветковская «выгонка»)	173
Старостенко В. В. Римско-католическая церковь в восточной Беларуси 2000-х гг.	175
Тригорлова Л. Б. Репрессивная политика властей в отношении священнослужителей и верующих на Полотчине в 1919–1939 гг.	178

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА, ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ЯЗЫКОЗНАНИЕ

Анастасьева Т. А. Традиции христианства в русской литературе	181
Антоненко В. В. Проблема смерти в учении об апокатастасисе С. Н. Булгакова	183
Бегчина А. А. Религиозно-этический генезис замысла «Мертвых душ»	185
Боровская И. А. Питая души словом Божиим	187

<i>Бучнева Н. Б.</i> «Мода на неоязычество» как элемент современной социально-культурной среды в Беларуси.....	189
<i>Заблоцкая М. В.</i> Изучение белорусской истории в работах деятелей организаций западнорусской направленности на территории Витебской губернии.....	192
<i>Круглова Г. А.</i> Место религии в культуре пограничья.....	194
<i>Круподера Е. А.</i> Религиозная коммуникация и интеракция в виртуальном пространстве: «религия онлайн» и «онлайн-религия».....	197
<i>Лукина О. А.</i> Орфографическое оформление экклезионимов Беларуси.....	199
<i>Мандрик С. В., Горанский А. О.</i> Полоцкая школа зодчества XII века и ее влияние на древнерусскую церковную архитектуру.....	201
<i>Одиноченко В. А.</i> Религиозность в современной Беларуси: проблема понимания.....	203
<i>Петев Н. И.</i> Соотношение мифологии «прорыва» и искусственной мифологии в сознании современного индивида и общества.....	206
<i>Понуждаев А. Д.</i> Жанровые традиции библейской притчи в притчевом повествовании в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы».....	209
<i>Савчук Т. П.</i> Архитектурные особенности православных монастырей Беларуси (XI – нач. XX в.).....	211
<i>Суровегина Е. С., Коробова Ю. С.</i> Особенности отражения мифологемы «Мокошь» по данным отечественной историографии.....	214
<i>Tadeush T. N.</i> Nonverbal Communication in Foreign Language Teaching.....	216
<i>Татарэвіч М. А.</i> Дзейнасць мусульманскіх аб'яднанняў як інструмент інтэграцыі носьбітаў ісламскай культурнай традыцыі ў Беларусі.....	218
<i>Уткевич О. И. П. Д. Юркевич</i> о нравственной анатомии человека.....	220
<i>Цмыг А. С.</i> Нормы морали и духовно-нравственные ценности старообрядческой церкви.....	223
<i>Шевцова А. К.</i> Вербализация морально-этического компонента в детском теледискурсе.....	225
<i>Шкурова Е. В.</i> Особенности религиозной активности последователей традиционных конфессий Беларуси (на примере ритуальных ограничений в питании).....	227
<i>Шумская Л. М., Комарова И. К.</i> Мифотворческий процесс в прозе Д. С. Мережковского.....	230
<i>Шчэрбін М. М.</i> Да пытання аб выхаваўчай ролі рэлігіі на беларускіх землях у перыяд Сярэднявечча.....	232
<i>Ясев В. В.</i> Религиозная составляющая в механизме самоидентификации студенчества.....	234

РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

<i>Антановіч З. В.</i> Выкладчыкі “Закону Божага” рымска-каталіцкага веравызнання ў навучальных установах міністэрства народнай асветы ў сярэдзіне XIX ст. (па матэрыялах фармулярных спісаў (НГАБ)).....	237
<i>Варич В. Н.</i> Вопросы религии в гуманитарном вузовском образовании.....	240
<i>Гребенкин А. Н., Антошкин А. Н.</i> Преподавание Закона Божьего в кадетских корпусах Российской империи в 1-й половине XIX в.	242
<i>Konstantinova N. D.</i> Features of vocational training of primary school teachers in the reflection of religious and pedagogical ideals of V. V. Rozanov.....	244
<i>Масейчук Л. І.</i> Дзейнасць Галоўнай Віленскай духоўнай семінарыі з 1830 па 1833 гг.....	247
<i>Опиок Т. В.</i> О роли православной церкви в начальном народном образовании на территории Беларуси во второй половине XIX – начале XX в.	249

<i>Рыжанкова Т. М.</i> Религия и школа в Германии: права и обязанности.....	252
<i>Самусік А. Ф.</i> Роля Замойскага сабору 1720 г. у развіцці ўніяцкай адукацыі на тэрыторыі Беларусі.....	254

ВОПРОСЫ ИСТОРИОГРАФИИ

<i>Асипцова Я. А.</i> Взаимодействие Православной церкви и государства в начале XX в. в исследованиях Могилевского религиозоведческого центра.....	258
<i>Сергеев В. В.</i> Могилевская область в контексте религиозной жизни восточной Беларуси в исследованиях Могилевского религиозоведческого центра.....	261
<i>Сергеев В. В.</i> Римо-католицизм в Республике Беларусь и региональном измерении в исследованиях Могилевского религиозоведческого центра 2000-х гг.....	265

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В ТЕОЛОГИИ

<i>Bachanek Grzegorz.</i> Pytanie o sens istnienia.....	268
<i>Dziuba Andrzej.</i> Człowiek pracy a środowisko naturalne – „Laudato si” papieża Franciszka.....	270
<i>Folaron Małgorzata.</i> Egzorcyzm wysławia dobroć Boga.....	272
<i>Skorowski Henryk.</i> Człowiek w polu odpowiedzialności moralnej.....	274
<i>Zabielski Józef.</i> Sakramentalne „umocowanie” chrześcijańskiej moralności w teologii prawosławnej.....	276
<i>Lasota Georhi Jerzy.</i> Starodawne wierzenia religijne i początki chrystianizacji na terenach Słowiańszczyzny Wschodniej.....	278
<i>Lasota Georhi Jerzy.</i> Stosunki religijno-polityczne Rusi i Bizancjum w okresie VI–X wieków.....	281
<i>Urbański Stanisław.</i> Działalność duszpasterska Arcybiskupa Wincentego Kluczyńskiego (1847–1917), metropolity mohylewskiego i administratora apostolskiego diecezji mińskiej w latach 1910–1914.....	284
<i>Кушнер А. В.</i> Православное понимание интеграционной функции молчания в условиях современного информационного общества.....	286
<i>Шілов С. М.</i> Нравственные условия богопознания в жизни христианина.....	288

ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ В СИСТЕМЕ ОБЩЕГО СРЕДНЕГО И СРЕДНЕГО СПЕЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ. ДИЛЕММА СВЕТСКОСТИ И РЕЛИГИОЗНОСТИ

<i>Беляева А. В., Толочко В. Ф., Сорока-Скиба Г. И.</i> Проблема формирования отношения к религии и социокультурная компетентность учащихся.....	292
<i>Ганжеев Д. В.</i> Религия и государственно-конфессиональные отношения.....	294
<i>Кимсо И. В., Сорока-Скиба Г. И., Толочко В. Ф.</i> Толедские Руководящие принципы и их место в системе профессионального образования.....	296
<i>Копейченко А. И.</i> Стратегия поликультурного образования и ее составляющие в формировании культуры толерантности учащихся общеобразовательной школы.....	299
<i>Куликова Н. В.</i> Религия и образование.....	301
<i>Лакрисенко А. М.</i> Формирование государственно-конфессиональных отношений на белорусских землях.....	304
<i>Морозов А. И.</i> Вопросы религии и воспитания в светской системе общего среднего образования.....	306
<i>Новикова И. Н.</i> Религия и религиозные учреждения образования в Республике Беларусь.....	309

<i>Рубанова А. В.</i> «Друвинги» в Беларуси	310
<i>Самалазава Н. М.</i> Звычай і традыцыі беларусаў. Дзяды.....	313
<i>Соловей А. Ф.</i> Особенности изучения мировых религий в современной школе.....	315

**РЕЛИГИОЗНАЯ АКЦЕНТУАЦИЯ В ОБРАЗОВАНИИ.
 КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ КРАЕВЕДЕНИЯ**

<i>Блашко А. Г.</i> Роль религии в духовно-нравственном воспитании школьников.....	318
<i>Емельянова Л. В.</i> Святыня Бобруйщины: Горбацевичи	320
<i>Крук Л. Н.</i> Формирование духовно-нравственных ценностей современного ребенка	323
<i>Рассоха К. Ю.</i> Униатская иконопись бастеновичской школы	325
<i>Симакова Н. В.</i> Свято-Троицкая церковь г. Круглое.....	327
<i>Скок Т. С., Сорока-Скиба Г. И.</i> Белорусские святыни и их роль в духовно-нравственном развитии и формировании национальной гордости	329
<i>Скупанович С. В.</i> Воспитательные возможности изучения Евангелия в шедеврах мирового искусства.....	332
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	334

Научное издание

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО – 14

Сборник научных статей

Под общей редакцией
В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко

Технический редактор *С. А. Кирильчик*
Компьютерная верстка *С. А. Кирильчик*

Подписано в печать .06.2020. Формат 60x84/16
Гарнитура Arial. Усл.-печ. л. 20,2.
Уч.-изд. л. 29,6. Тираж экз. Заказ № .

Учреждение образования “Могилевский государственный университет
имени А. А. Кулешова”, 212022, Могилев, Космонавтов, 1.
Свидетельство ГРИИРПИ № 1/131 от 03.01.2014 г.

Отпечатано в отделе оперативной полиграфии
МГУ имени А. А. Кулешова, 212022, Могилев, Космонавтов, 1.

КОНСТИТУЦИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

Статья 4. <...>

Идеология политических партий, религиозных или иных общественных объединений, социальных групп не может устанавливаться в качестве обязательной для граждан.

Статья 31. Каждый имеет право самостоятельно определять свое отношение к религии, единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, выражать и распространять убеждения, связанные с отношением к религии, участвовать в отправлении религиозных культов, ритуалов, обрядов, не запрещенных законом.

ЗАКОН РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ «О СВОБОДЕ СОВЕСТИ И РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЯХ»

Статья 4. Право на свободу совести

Каждый имеет право на свободу выбора атеистических или религиозных убеждений, а именно: самостоятельно определять свое отношение к религии, единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой.

Статья 7. Равноправие граждан

Граждане равны перед законом независимо от их отношения к религии.

В официальных документах отношение гражданина к религии не указывается, кроме случаев, когда этого желает сам гражданин.

Воспрепятствование осуществлению прав на свободу совести и вероисповедания, а также установление каких-либо преимуществ либо ограничений прав граждан в зависимости от их отношения к религии не допускаются и преследуются по закону.

Никто не может по мотивам своих религиозных убеждений уклоняться от исполнения установленных законом обязанностей.

Статья 9. Образование и религия

Национальная система образования в Республике Беларусь носит светский характер и не преследует цели формирования того или иного отношения к религии.

<...>

ISBN 978-985-568-656-0



9789855686560