

Религия и общество-15

Сборник научных статей

Могилев 2021

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 – 15

Сборник научных статей

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



Могилев
МГУ имени А. А. Кулешова
2021

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 исторических наук *Я. Г. Риер*;
доктор педагогических наук *Е. И. Снопкова*

Религия и общество – 15 : сборник научных статей / под
Р36 общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостен-
ко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – 348 с. : ил.

ISBN 978-985-568-832-8

В сборник включены материалы научных трудов участников XV Между-
народной научно-практической конференции «Религия и общество» (г. Могилев, МГУ имени А. А. Кулешова, 14 апреля 2021 г.).

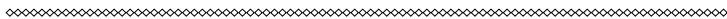
Публикуемые материалы отражают многообразие точек зрения по актуальным проблемам религиоведения – истории, философии и социологии религии, свободы совести и государственно-конфессиональных отношений; религии и культуры, образования, языкознания. Ряд материалов публикуется в порядке дискуссии и в авторской 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 978-985-568-832-8

© Коллектив авторов, 2021
© Оформление.
МГУ имени А. А. Кулешова, 2021

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



УДК 2

НОВЫЕ ЕВРОПЕЙСКИЕ ЦЕННОСТИ И СОЦИУМ: «ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ» ТРАНСФОРМАЦИЯ ХРИСТИАНСКОЙ МОРАЛИ

Бучнева Наталья Болеславовна,
ГНУ «НИЭИ Министерства экономики Республики Беларусь»
(г. Витебск, Беларусь)

В докладе рассматривается процесс трансформации религиозных взглядов европейского общества. Отмечается масштабная ломка морально-нравственных принципов, особенно в молодежной среде. Прослеживаются особенности, характерные для новых европейских ценностей. Дается оценка возможным последствиям, обусловленным «размыванием морали», расширением количества приверженцев «либеральных свобод». Отмечается важность и необходимость поддержания традиционных духовных основ европейского общества.

В 21 веке Европа переживает процесс масштабной глобализации. Итогом развития мультикультурного общества стало появление новой морали и новых европейских ценностей. Модными тенденциями стали борьба за право «гендерной идентичности», права меньшинств, легализацию наркотических веществ, нетрадиционных форм института семьи и т.д. Наблюдается масштабная трансформация общественного сознания. Сложившаяся столетиями система нравственно-моральных ценностей не просто ставится под сомнение, а целенаправленно разрушается. Нравственные ограничения воспринимаются как социальный контроль, наносящий вред свободе личности. Соблюдение привычных норм морали воспринимается как приверженность социальным предрассудкам.

В такой новой этике меняются и главные принципы, которые были заложены в священных книгах и на которых строится любое цивилизованное общество: не прелюбодействуй, не кради, не убивай, не лжесвидетельствуй и т.д. Современное общество ориентировано на достижение успеха и оправдывает любые средства, которые этому способствуют. Мерилом состоявшейся личности становятся карьерные достижения, материальное благосостояние, успешность, а не морально-нравственные качества.

Рост благосостояния населения, в первую очередь, в США и Западной Европе породил стремление к неограниченному потреблению. Возможность не ограничивать свои желания вылилась в лозунг: «Живи здесь и сейчас!». Эта идея распространилась и на моральные принципы, которых придерживается социум. Христианская мораль стала слишком обременительной, ограничивающей, требующей постоянного самоконтроля. В мире, где главной целью становится получение максимального удовольствия от жизни, все сложнее избежать идейного и духовного кризиса.

Западноевропейцы стали менее религиозны. Сокращается число прихожан и количество действующих храмов. Религиозные нравственные требования находят все меньший отклик среди молодежи. В итоге подобного «размывания морали» наблюдается процесс принятия самой церковью новых либеральных ценностей. Образ традиционной семьи, материнства и отцовства разрушается в результате активной либерализации половой морали, которая проникает в христианские церкви. Одобрение однополых браков, поощрение к рождению и воспитанию детей внутри подобных отношений разрушают сами основы христианских нравственных принципов. И этот процесс становится все более агрессивным.

Данному явлению предшествует гражданская легализация однополых семей со стороны государства. Так, еще в 1989 году институт регистрируемых «гражданских партнерств» ввела Дания. Первой страной, открывшей для однополых пар возможность заключать полноценные браки с 2001 года стали Нидерланды. В настоящий момент подобное право узаконили 30 стран с населением более 1 миллиарда человек [1]. Наблюдается свободомыслие в вопросе освящения однополых браков среди североамериканских (Евангелическая лютеранская церковь, Епископальная церковь США, Объединенная церковь Канады, Объединенная церковь Христа, Метрополитанская общинная церковь) и некоторых европейских (Евангелическая церковь Германии, Церковь Швеции, Церковь Дании, Протестантская церковь Нидерландов) христианских церквей [2].

Формируется новое общество, которым можно не только легко управлять, но и навязывать ему любые ценности. Например, культ потребительства, презрение к физическому труду, идею социального и расового превосходства, дискредитацию понятий добродетели, морали и совести как проявлений личной слабости и т.д. Руководствуясь принципом «получай от жизни все и по максимуму», общество неизбежно приблизится к черте, когда привычный образ жизни, соблюдение норм морали и закона станут восприниматься, как препятствие для абсолютной свободы. Это грозит саморазрушением, как духовным, так и физическим.

Зарождение христианства изначально преследовало целью преодолеть духовный кризис общества, сформировать основы, благодаря которым человеческая цивилизация сохранит устойчивость. Вольная интерпретация христианского учения, которая происходит сейчас, попытки адаптации религиозных взглядов к современности не только не приблизят человека к основам веры, но и постепенно разрушат границу между понятиями греховного и добродетельного. В большей степени этот процесс угрожает именно христианской, а, значит, европейской цивилизации.

Мусульманская церковь на этом фоне переживает идейный подъем. Растет число мусульман в европейских странах, увеличивается количество мечетей. Под влиянием миграционного потока из стран Ближнего Востока и Африки меняется социальная структура населения многих европейских государств. Ислам сохраняет незыблемость и внутри территорий своего традиционного влияния. В отличие от европейских государств, страны мусульманского мира не испытывают демографических проблем, не допускают идей трансформации традиционных религиозных взглядов. Мусульманское общество не вовлечено в процессы культурной глобализации и в отличие от европейской культуры не теряет своей аутентичности, сформированной тысячелетиями.

Православная и католическая церкви в Европе, в отличие от протестантизма, ещё сохраняют традиционные взгляды на институты брака и семьи, на морально-нравственное воспитание личности. В связи с этим наблюдаются все учащающиеся попытки дискредитации данных направлений христианства. Церковь обвиняют в попытках ограничить стремления человека к свободному творчеству, в авторитаризме и попытках повлиять на систему образования, навязать свою идеологию, в сговоре с государственной властью и действиях исключительно в интересах правящей верхушки. Также все чаще звучат обвинения в том, что церковь обладает неподобающими для духовного института материальными благами и не блюдет неукоснительно те моральные устои, которые несет в общество. Эти идеи, подкрепляемые привлекательностью абсолютной, не обремененной моралью, свободы, все активнее внедряются среди молодежи. Их, как инструмент манипулирования интересами общества, используют корпорации, политики и даже медиа-пространство. При этом для самого человека нет ничего более разрушительного, чем абсолютная свобода, которая не имеет за собой никакой нравственной основы. Именно она в итоге разрушает и социум, и государство. Современному европейскому обществу, теряющему свои традиционные духовные основы, крайне важно осознать это и направить все усилия на преодоление сложившегося духовного кризиса.

Литература

1. Однополые браки в странах мира // РИА Новости [Электронный ресурс]. – 2021. – Режим доступа: <https://ria.ru/20130412/932321655.html>. – Дата доступа: 08.02.2021.
2. Пространство для выбора // Новые Известия [Электронный ресурс]. – 2021. – Режим доступа: <https://newizv.ru/news/society/02-12-2017/gde-venchayut-odnopolye-braki-f09ae460-0b64-45e2-9461-996eb304d19d>. – Дата доступа: 08.02.2021.

УДК 111.7

СВЕРХБЫТИЕ И ВЫСШАЯ СИЛА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ НАУКИ

Еворовский Валерий Борисович,

Институт философии НАН Беларуси (г. Минск, Беларусь)

Допуская существование человека и не исключая из рассмотрения других живых существ, мы можем окружающий нас мир разделить на две части. Следуя далее классической философской традиции, мы можем к первой отнести мир вещей, а к другой сонм феноменов или неких вторичных конструкций, которые получаются в результате идеального преобразования реальности. Причем, здесь мы не можем говорить о некоем простом отражении, когда реальность как бы полностью входит в сознание, попутно меняя свою форму с материальной на идеальную, а именно о конструировании, когда органы чувств и связанные с ними нейронные сети действуют подобно современным измерительным приборам. Мы, таким образом, допускаем, что фрагмент реальности уже на бессознательном уровне превращается в артефакт, то есть не только меняет субстрат, но приобретает какое-то первоначальное смысловое значение.

Общим местом многих работ, описывающих сознание, является подчеркивание умозрительности любых конструкций в этой области. Соотношение мира идей и мира вещей мы, как и некогда очень давно, в античности вынуждены придумывать, а не экспериментально описывать. По многим причинам мы до сих пор не знаем, как работает сознание, как на самом деле внешний мир входит в нашу голову, а затем выходит из нее в виде феноменов. Искусственный интеллект в его полном воплощении, подобно той же Матрице или «Бегущего по лезвию», в большинстве своем и ныне удел фантастики, когда писатель или режиссер может несколькими штрихами создать образ нового синтетического человека и лишь потом рассуждать о его судьбах и соотнесенности с миром биологических людей. Неким бумерангом такие картины бьют не только по обыденному сознанию, но прямо или косвенно затрагивают современные философские построения. Мы как бы живем в предвкушении, не предполагая, что в данном ожидании нам, видимо, придется пребывать довольно долго.

Существует мозг, существует некий набор объектов, которые мы считаем внешними и, наконец, есть что-то, а вернее кто-то, который так считает. Под этим последним мы подразумеваем собственное Я. Однако подобная схема уже вносит существенные новации в классическое философское рассмотрение.

Так исторически сложилось в философии, что Я и когито часто использовались как синонимы. Я производит мысли, то, что я мыслит со времен Декарта – это последнее, что это я, а вернее я как автор этих слов о себе может сказать. Можно сомневаться в чем угодно, кроме своей способности мыслить. Однако если мы вводим в систему наших рассуждений функциональность головного мозга, то *res cogitans* из некоей корпускулы превращается именно в структурированную вещь, в которой присутствует мозг и продуцируемое им сознание.

Наше Я возникает в недрах головного мозга, и мы не знаем, как наш организм это делает. То есть конфигурации нашего привычного жизненного мира могут быть в некоей соотнесенности с той деятельностью, что производит мозг, а может и не иметь таковой. Если мы принимаем тезис, что мозг так или иначе воспроизводит ту конфигурацию, что соответствует нашему Я, мы не можем далее сказать, что это есть главное предназначение человека или процесс, обладающий наивысшим уровнем приоритета.

Без мыслей мы, видимо, не существуем как Мы, но, с другой стороны, в рамках человека как биологического существа является ли главным производство мыслей и способствование удовлетворению наших потребностей и воплощению желаний? Вопрос не будет иметь ни положительного ни отрицательного ответа. Весьма сомнительно и то, соответствует ли природе мозга как биологического субстрата любое разделение на главное и второстепенное.

Однако и сознание, и Я (как некая его квинтэссенция, главный маркер и представитель) если не полностью являются следствиями биологических и физических движений, происходящих внутри нас, но, тем не менее, немислимы без них. С этой (назовем ее одновременно внутренней и материалистически перспективной) Я есть не только последний форпост социальности, но и некий очередной процесс или пока совершенно непонятая комбинация нейронов внутри нас.

И здесь мы получаем своеобразный парадокс. С одной стороны, Я и его способность мыслить со времен Декарта является первоначалом как бытия, так и существования. С другой стороны, как сознание, так и Я может быть совсем рядовой процесс в сложной иерархии всего происходящего в недрах нашего организма, которому используемый язык, да и принимаемая вслед за ним логика вещей, не может отказать ни в бытии, ни в существовании.

Исходя из такой позиции, вся наша рациональность может рассматриваться как некая надстройка над той системой взаимодействия с реальностью, которая возникла ранее и продолжает существовать у наших биологических предков. С этой точки зрения, довольно сложно позиционировать приоритетное место для нашего сознания в общей структуре управления организмом и его взаимодействие с окружающей средой. Ибо нет прямого ответа на вопрос, что, с точки зрения мириадов в основном пока не отклассифицированных процессов, происходящих в головном мозге, является главным, а что второстепенным.

Можно предположить, что любое живое существо существует внутри некоей пространственно-временной матрицы, а если считать, что оно относится к тому разряду организмов, которые осуществляют перемещение, то есть изменяют свое положение в рамках трехмерной системы координат и не просто осуществляют перемещение, но и делают это ради чего-то, реализации своих жизненных функций, то есть все основания считать, что такое живое существо должно предвидеть ситуацию, двигаться к определенной точке, например, ради того, что бы пересечься в ней с неким важным для его жизнедеятельности объектом или наоборот избежать встречи с тем, что несет потенциальную опасность. Таким образом, мы можем говорить и про ошибки, и про предвидение или не говорить, если допустить, что некие относительно несложные или не долго живущие системы являются не обучаемыми и живут строго в рамках, заложенных образцов поведения. Однако от схемы «предвидеть и корректировать» нам нужно сделать еще один небольшой шаг. Не только наш мозг, но и подобные системы совсем простых организмов не предвидят будущее, но создают его, ибо любое событие немислимо без его участников. Далее, если мы говорим, что корректируем чьи-то ошибки, то остается вопрос, кто является их автором.

Однако в этом элементарном случае при допущении возможности коррекции ошибок, потребности смотреть вперед за рамки, предстоящей перед органами ощущения, некоей на данный момент времени стабильной пространственно-временной конфигурации, как-то само собой предполагаются все те же (заметим в скобках только отдаленно похожие на кантовские) некие априорные предпосылки, своеобразные предустановки будущего, без которых даже нечеловеческий опыт не может осуществиться. Ибо, чтобы стремиться к чему-то, нужно рационально или нет представлять то, что требуется достигнуть.

Работа с миром в случае многих живых существ включает обработку информации. Для современной науки очевидным сейчас считается, что ключевым органом в этом процессе будет головной мозг или его прототипы. Наиболее просто нашу работу с информацией можно рассматривать как ее накопление. В случае, если организм получает некий массив данных, на него следует та или иная реакция. То есть в таком (теперь уже совершенно сомнительном) случае важный для живого существа объект как бы входит в его мозг, очевидно, далее вызывая

некую ответную реакцию. Любое признание возможности для живого существа каким-либо образом модифицировать информацию поднимает вопрос о неких данных извне априорных механизмах (в случае если мы у того или иного вида признаем неспособность к воспитанию – врожденных).

УДК 316.74:342.415

РЕЛИГИОЗНЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ КАК ФУНДАМЕНТ СВОБОДЫ СОВЕСТИ: УКРАИНСКИЙ КОНТЕКСТ

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

Рассматривается сущность религиозного плюрализма и его роль в реализации свободы совести. Определены детерминанты, а также проанализированы факторы, способствующие или препятствующие осуществлению свободы совести в современном украинском поликонфессиональном социуме.

Религиозный плюрализм как фундамент свободы совести заявил о себе в эпоху Реформации, хотя и был обставлен рядом предостережений. Впервые основательно о религиозном плюрализме с позиций интерпретации религиозной свободы, отношения к нехристианским религиям и экуменизму было заявлено на II Ватиканском соборе (1962–1965). II Ватиканский собор принял соответствующие документы («*Nostra aetata*» – «Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям», «*Dignitatis humanae*» – «Декларация о религиозной свободе», «*Unitatis redintegratio*» – «Декларация об экуменизме»), которые прямо или опосредованно касались религиозного плюрализма, взаимоотношений между различными конфессиями. Собор Католической церкви впервые за свою историю сформировал доктринальные основы религиозной свободы [1, с. 305–310, 375–392].

Время, прошедшее после этого, никак не сняло с порядка дня мирового христианства и других религий вопрос религиозного плюрализма. События начала третьего тысячелетия, происходящие в мире и в Украине в частности, свидетельствуют о чрезвычайной актуальности этой проблемы. Этнорелигиозные, межконфессиональные, государственно-церковные, внутриобщественные, межчеловеческие отношения были бы прозрачными и стабильными, толерантными и гуманистическими, если бы прежде всего церкви, религиозные общности и за их примером государства и общества признали религиозный плюрализм краеугольным камнем в фундаменте свободы совести [2, с. 392].

Религиозная свобода базируется на таких общечеловеческих, общественных и личностных приоритетах: признание и соблюдение права всех граждан и религиозных общностей на свободу в религиозной сфере; недопустимость попыток государственной власти принуждать граждан признавать или не признавать какую-либо религию, препятствовать кому-либо вступать в ту или иную религиозную общность или выходить с нее; пользование религиозной свободой не освобождает от личностной и общественной ответственности уважать права других, исполнять свои обязанности относительно других людей, беспокоиться о

всеобщем благе для всех, кто пользуется религиозной свободой; общество имеет право противодействовать злоупотреблению правом на религиозную свободу, должно заботиться о гармоническом общении граждан разных вероисповеданий, межконфессиональном мире, целостности и интегральности свободы; религиозная свобода должна служить и вести к тому, чтобы люди при исполнении своих обязанностей в общественной, гражданской жизни действовали ответственно, с осознанными моральными и правовыми мерами [2, с. 393–394].

Отличительной чертой современного украинского общества является его поликонфессиональность. Провозглашение независимости Украины, новые исторические условия, реализация принципа свободы совести содействовали возникновению новых и актуализации исторических религий. Поэтому признание религиозного плюрализма – это единственная перспектива мирного сосуществования и экуменического сотрудничества всех украинских церквей и религиозных организаций. Самой историей предназначен именно такой путь для Украины. Начиная с середины XVI в., от времен Реформации, Украина становится родиной разных протестантских течений. Еще раньше на украинских землях прижились иудаизм и ислам. Ныне Украина имеет достаточно разнообразную конфессиональную карту. Здесь получают распространение новые христианские и нехристианские течения, разветвления, группы, иногда достаточно экзотические, далекие от национальной культуры и религиозной традиции украинского народа. Сегодня религиозная среда в украинском социуме является чрезвычайно пестрой – в настоящее время насчитывается более 100 конфессий [3, с. 20].

Внутрихристианский диалог и согласие, межконфессиональные отношения в поликонфессиональной Украине в значительной мере зависят от принятия и соблюдения принципа религиозного плюрализма, базирующегося на осознании сотернологической равноценности других религий, религиозной свободы и действительного экуменизма. Характер межконфессиональных и межцерковных отношений среди прочего влияет на формирование парадигмы общественно-религиозных отношений и обуславливает церковно-конфессиональный выбор верующих. А церковь как ориентирующий и установочный орган для корректировки социальных действий религиозной части населения должна содействовать достижению согласия и стабильности в украинском обществе.

Конфессиональное разнообразие Наличие множества религий и конфессиональных течений, религиозных групп и организаций закономерно породило и определенные проблемы, и противоречия. Оказалось, что между религиями нет четкого пограничья. Они живут и действуют в условиях взаимной диффузии и должны приспосабливаться к поликонфессиональному обществу. Изменение конфессионального ландшафта привело к нарушению в определении своей субъективности, своеобразному разрыву традиции и повседневности, религиозно-культурного опыта. Межправославное противостояние в Украине, к сожалению, не только не исчезло, но и еще больше обострилось, учитывая многомерность юрисдикционного статуса Украинского Православия (конфессиональные распри, противоречия между православными иерархами и т. д.). Характер религиозно-конфессиональной идентичности современной православной среды определяет незавершенность, размытость, синкретизм в формировании идентичности, множественность ее форм, «конфликт идентичностей».

В поликонфессиональном украинском социуме чрезвычайно важным является диалог между различными религиозными течениями, группами и организациями, цель которого состоит в объединении усилий всех людей –верующих и неверующих – для возрождения Украины, формирования гражданского общества, атмосферы уважения, терпимости к различным мировоззренческим позициям, к реализации прав человека. В ходе диалога относительно реализации принципов свободы совести и светского характера украинской государственности каждая из религиозных организаций должна преодолеть претензии на монопольное положение в государстве или регионе, отказаться от идеи своей исключительности, превосходства собственной конфессии над другими, найти общую ценностную основу.

Диалог требует от каждой из сторон признание права на существование и равноценность иной мировоззренческой системы, иного типа мышления, иных ценностных установок, взаимное уважение взглядов и позиций друг друга, отказ от силового давления и иных форм нетолерантного взаимодействия. Вместе с тем, стремление к диалогу различных видов мировоззрения не означает отказа каждой из сторон от своих принципов, не предполагает нивелирования или отказа от различий. Наоборот, понимание этих различий, в том числе и принципиальных, их глубокое знание, неискаженное видение есть одно из условий корректного ведения диалога [4, с. 264-265].

Итак, религия и религиозный плюрализм (который характерен для Украины) способны существенно гуманизировать и демократизировать развитие украинского общества в XXI веке.

Литература

1. Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – 796 с.
2. Яроцький П. Л. Релігієзнавство: підручник / Яроцький П. Л. – К.: Кондор-Видавництво, 2013. – 442 с.
3. Лавриш Ю. О правильных приоритетах / Ю. О. Лавриш // День. – 9–10 сентября 2016. – С. 20-21.
4. Ерышев А. А. Религиоведение: Учебное пособие. – К.: МАУП, 2003. – 280 с.

УДК 211.5

ПОЛЕМИКА МЕЖДУ ИОАХИМОМ КАЛЕМ И МИХАЭЛЕМ ШМИДТ-САЛОМОНОМ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ НЕОДНОРОДНОСТИ ГУМАНИЗМА В ГЕРМАНИИ¹

Коростиченко Екатерина Игоревна,
Институт философии РАН (г. Москва, Россия)

Полемика между немецкими философами Иоахимом Калем и Михаэлем Шмидт-Саломоном является отражением процессов становления современного немецкого гуманизма. Рассмотрение этих двух концепций гуманизма

¹ Исследование выполнено за счет гранта, поддержанного Министерством образования и науки совместно с Советом по грантам Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых (МК-4357.2021.2, «На пути к диалогу: дискуссии о религии и церкви в секулярном публичном пространстве»), 2021–2023.

помогает понять по какому вектору может пойти формирование внеконфессионального секулярного пространства в Германии. Кроме того, анализ дискурса представителей немецкого свободомыслия может позволить сформулировать сильные и слабые стороны современного секулярного гуманизма, который представляет собой «третью конфессию» в Германии наравне с католичеством и протестантизмом.

В Германии с конца 80-х годов XX века понятия «свободомыслие в отношении религии» («Freidenkertum») и «гуманизм» («Humanismus») нередко употребляются и воспринимаются как равнозначные, взаимозаменяемые понятия, поэтому немцы, называющие себя свободомыслящими (Freidenker), могут в то же время представляться как гуманисты (Humanisten). После падения Берлинской стены произошла переориентация понятия «свободомыслие в отношении религии» и структурное преобразование немецкого движения свободомыслящих. Новообразованный Гуманистический союз Германии вскоре дистанцировался от Немецкого союза свободомыслящих, имеющего в своей основе марксистскую идеологию. Также члены новой организации отказались от включения слова «Freidenker» в название, объясняя свое решение тем, что данное понятие несет определённую историческую коннотацию из-за связи с социалистической традицией. Гуманизм, пытаясь преодолеть исходно негативное ограничение понятия «свободомыслие», предлагал позитивную программу, утверждающую открытость и ориентацию на практические жизненные потребности (lebenspraktische Orientierung), при этом сохраняя связь с прежней традицией критики религии. Сугубо практическая ориентация Гуманистического союза практически не нуждалась для своего обоснования в цельной мировоззренческой концепции – анонсировались лишь некоторые аспекты мировоззрения. Теоретическая доработка гуманистического мировоззрения как мировоззрения вневероисповедных граждан происходила, прежде всего, на форумах и в ряде публикаций, которые содержали короткие заметки различных авторов. Первые серьезные работы, посвященные теоретическому осмыслению феномена гуманизма, появились в середине 2000-х годов.

В 2005 году была издана книга «Светский гуманизм» философа, члена Гуманистического союза Иоахима Каля, в которой он представил свой гуманистический проект – натуралистическую «философию нашего времени», призванную стать альтернативой религии. Практически одновременно был опубликован «Манифест эволюционного гуманизма» Михаэля Шмидт-Саломона, председателя Фонда Джордано Бруно – организации, более радикальной в своей критике религии, нежели Гуманистический союз. Шмидт-Саломон, сторонник эволюционного гуманизма, предложил проект «доминирующей культуры (Leitkultur) гуманизма и Просвещения» в качестве альтернативы христианской культуре, доминирующей в современном обществе. Эволюционный гуманизм, по его мнению, должен стать альтернативой религии.

Выпуск обеих книг сопровождался критикой внутри Гуманистического союза. Издание вызвало также широкий резонанс внутри секулярной среды («säkularische Szene») Германии. Взгляд на взаимную рецепцию авторов показывает, что понимание гуманизма различается уже в пределах секулярного спектра.

Иоахим Каль указывает, что Шмидт-Саломон играет словами, манипулируя крайностями. Как пример приводится максима эволюционного гуманизма: «счи-

таться с лучшим и надеяться на худшее», – в этом, как говорит Каль, легко угадывается светский вариант дихотомии ада и рая. Действительно «просвещенное сознание», говорит Каль, должно надеяться на постепенное, но неуклонное совершенствование всего в человечестве, при этом считаясь с постоянным же его несовершенством. «Десять тезисов» эволюционного гуманизма, оглашенных в конце «Манифеста», Каль называет несущественными – они как бы есть, но сформулированы так, что ими можно пренебречь. Основным заблуждением «Манифеста» Каль называет то, что Шмидт-Саломон приходит к «отрицанию добра и зла» – без подобной системы нравственных координат, считает Каль, невозможно мирное и свободное сосуществование людей. Каль также замечает, что предлагаемая Шмидт-Саломоном триада науки, философии и искусства предполагает, что человек одновременно овладевает всеми этими огромными областями; но любой, кто занимается хоть одной из них, понимает, что это невозможно. «Просвещенный гедонизм», предлагаемый оппонентом как отношение к жизни, по мнению Иоахима Каля, недальновиден и стремится к игнорированию реальной сложности человеческого существования. Также Каль осуждает Шмидт-Саломона за то, что тот игнорирует факт «особого статуса» человека, который, по мнению Каля, развился и укрепился в ходе эволюции, породив язык, понятийное мышление и в целом всю сложность человеческого разума. Философия Шмидт-Саломона, настойчиво сводящее человека с животными, представляет, по словам Каля, «скорее анимализм, нежели гуманизм». Так же анималистичны, зоологичны и взгляды Соломона на брак и социальное сосуществование полов и поколений. Аналогично грубым, упрощенным является образ религии, рисуемый Шмидт-Саломоном; этот образ позволяет ему одерживать над ним легкие риторические победы. Подобная демагогия, изложенная в грубом и хамском тоне, по мнению Каля, «непростительна» в манифесте, который должен продвигать гуманистическую культуру. При том что предлагаемая «ведущая культура» должна объединить множество людей из разных социальных слоев и поколений, подобная оскорбительная критика, наоборот, служит разъединению.

Шмидт-Саломон защищается от этой критики, нападая. По его мнению, Иоахим Каль оказывается неспособным различить истину в революционных построениях «Манифеста», поскольку слишком увяз в буржуазном соглашательстве, и стремится к срединной позиции просто потому, что она срединная, равно далекая от рассматриваемых в обществе крайностей. В качестве примера приводятся «консервативные» высказывания Каля о сексуальности, браке и семье. В истории человечества, гласит Шмидт-Саломон, постоянно присутствовали радикальные, казавшиеся несоразмерными и безумными, воззрения, которые затем становились новыми стандартами. «Тот, кто ищет заведомо срединную позицию», пишет Шмидт-Саломон, «найдет лишь то, что одобряется нынешним культурным мейнстримом». Шмидт-Саломон считает, что необходимо развивать гуманистические идеалы, исходя из последних достижений науки, а не из мещанского «здорового смысла». Каль, напротив, отстаивает общепринятые понятия нормы, и практически не касается насущных социальных, экономических и политических вопросов современности. Предложения «осторожных перемен», считает Шмидт-Саломон, будут не слышны за «шумом времени», и не приведут к сдвигам, которых хотели бы гуманисты.

Хотя целью критики с обеих сторон, казалось бы, является программная часть теории соперника, но затрагиваются в основном второстепенные, частные вопросы. При этом обе дискутирующие стороны упорно стоят на своих позициях, от которых ни один не намерен отступить. Каль критикует Шмидт-Саломона скорее содержательно, тогда как ответная критика в основном формируется вокруг упреков в «посредственности». Дискуссия между Иоахимом Калем и Шмидт-Саломоном показывает, что в немецком секулярном спектре нет единого взгляда на содержание и цели современного светского гуманизма.

Литература

1. Fink H.; Kahl J.; Schmidt-Salomon M. Was heißt Humanismus heute? Ein Streitgespräch zwischen Joachim Kahl und Michael Schmidt-Salomon. Aschaffenburg Alibri-Verl., 2007. – 73 S.
2. Kahl J. Weltlicher Humanismus: eine Philosophie für unsere Zeit, Berlin [u.a.]: Lit, 2007. – 260 S.
3. Schmidt-Salomon M. Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur. Aschaffenburg Alibri-Verl., 2006. – 196 S.

УДК 930.1

КОНЦЕПЦИЯ РЕФОРМАЦИИ Н. Н. ЛЮБОВИЧА В ОЦЕНКЕ ПОЛЬСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ (ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ)

Котусев Евгений Николаевич,

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

В статье дается краткая информация о развитии исторической мысли в научном сообществе Польши о Реформации в истории страны, а также место в исследовании данных процессов работ Н. Н. Любовича.

История конфессиональных взаимоотношений являлась в XIX в. одной из важнейших сторон жизни привлекавшей исследователей истории как источник сведений о культуре, политике, развития общества в целом. Благодаря наличию сложных социальных институтов, большому объему источников история религиозных организаций была и остается в центре внимания многих исследователей. Однако исследование влияния религиозных организаций на жизнь общества, часто сталкивается с препятствиями по сохранению принципа объективности проведения исследования. В этом плане высокую ценность представляют работы ученых, которые сумели, не смотря на все сложности преодолеть влияние общественного мнения и дать независимую оценку определенным событиям, фактам, связанным с религиозной жизнью общества. Одним из таких ученых по праву считается Николай Николаевич Любович.

Работы Н.Н. Любовича по истории Реформации получили большой отклик не только в России, но и Польше [1-4]. Проблема Реформации рассматривались польским научным сообществом в XIX в. осторожно, и реагировало польская общественность на них крайне болезненно. Это объяснялось измененной ролью исторической науки и католической церкви в период утраты государственного суверенитета – и историческая наука и церковь, на тот момент выступали институтами помогавшими польскому обществу сохранить культурную идентичность

в рамках многонациональных империй. В этой ситуации изучение Реформации могло быть воспринято, как попытка пошатнуть институты, сохраняющие национальное самосознание. Тем не менее, провалы в борьбе за восстановление независимого государства и перемены в обществе связанные с индустриализацией и модернизацией подталкивали научные круги к изучению данной проблемы.

В целом в рамках польской историографии эта проблема получает пристальное изучение только в XIX в. В более ранние периоды процессы Реформации изучались только сторонниками и активными участниками реформационного движения, как польского происхождения, так и немецкого. На ранних этапах XIX века, когда проблема начала подробно освещаться в первых научных работах, она носила больше агитационный и наставительный характер: пример преодоления общественного раскола, пресечения смуты и сплочения перед общественной угрозой и т.д. и т.п. Сомнения в данной исторической картине начали активно развиваться после Январского восстания, когда общество осознало невозможность силового пути решения вопроса о восстановлении национального суверенитета и необходимость ревизии культурного-исторического прошлого Польши, полного его обновления и реформатирования с четким пониманием роли и значения всех национальных общественных институтов, всех культурных и исторических сюжетов формирующих польскую идентичность [1, с. 19]. Процесс был запущен непосредственно польскими исследователями Войцехом Закревским и Михалом Бобжинским [1; 3]. В их работах впервые Реформация рассматривалась не как глобальная угроза существования польской нации, а как социальный конфликт за передел собственности и прав в привилегированных кругах общества. Такой формат вызвал острую критику и полемику в польском обществе, через которую отстаивали свои взгляды эти исследователи.

Основная проблематика работ Н.Н. Любовича обсуждалась на страницах многих изданий: положения об экономической сущности польской Реформации; тезис о малой роли ордена иезуитов в процессе контрреформации и т.д. Работы Н.Н. Любовича получили в первую очередь поддержку со стороны В. Закревского, М. Бобжиньского и его последователей. На страницах «Kwartalnika historycznego» [3, с. 308] и даже иезуитского «Pzeglądu powzecznego» появились позитивные отзывы на вторую монографию Любовича «Начало католической реакции и упадок реформации в Польше» [4, с. 788].

Работы Н.Н. Любовича в этой ситуации выступили связующим звеном, подтверждающим богатым источниковым материалом тезисы польских исследователей по ряду позиций. Основные положения рецензентов сводились к следующим положениям:

1) Автор не был поляком и не принадлежал к данным конфессиям, поэтому мог условно выступать в качестве нейтрального наблюдателя, в отличие от немецкоязычных исследователей XVIII века являвшихся протестантами и обсуждавшими проблему реформации в Польше как трагедию для единоверцев.

2) Автор использовал широкий спектр ранее не опубликованных материалов XVI века как материалы, хранившиеся в частных архивах сторонников Реформации и реформационных церквей за рубежом, так и Ватиканский архив, в котором сохранилась подробная информация о деятельности католических иерархов в данный период времени.

3) Опровержение ряда устоявшихся догм, которые не сильно влияли на сам процесс реформации: о влиянии конкретных религиозных групп, участвовавших активно в процессах, таких как гуситы, ариане – с одной стороны, и иезуиты – с другой.

Н.Н. Любович в этой исторической проблеме увидел общественно-политический вызов, на который высшие правящие круги смогли дать адекватный ответ в рамках своих возможностей [2, с. 41]. Концепция Реформации в Польше Н.Н. Любовича была подтверждением выводов польской позитивистской историографии [5-].

Таким образом, работы Н.Н. Любовича стали важным этапом в развитии современной концепции процессов Реформации, которая активно обсуждалась в научном обществе. В дальнейшем уже в первой половине XX в. дополняли единую историческую концепцию работы Марека Вайсблума. Такие авторы как Марцелий Косман и Януш Тазбир рассматривали Реформацию в первую очередь как проявление классово-религиозной борьбы крестьян против угнетателей панов и магнатов, подвергая критике труды Н.Н. Любовича. Однако Н.Н. Любович в своих трудах, как и его коллеги, четко указывал, что сторонниками Реформации, в первую очередь, были сами феодалы. Современные авторы, такие как Готфрид Шрамм признают значимость и неопределимый вклад работ Н.Н. Любовича, благодаря их охвату материала и значимости выводов, подтверждаемых современными авторами. В настоящее время вопросы Реформации продолжают активно исследоваться научным сообществом Польши.

Литература

1. Бобржински, М. Очерк истории Польши под ред. Кареева / М. Бобржински. – С. Петербург: типография Л.Ф. Пантелеева, 1891 – 348 с.
2. Кареев, Н.И. Вопрос о религиозной реформации XVI века в Речи Посполитой в польской историографии / Н.И. Кареев. – СПб.: Типография В.С. Балашева, 1885. – 55 с.
3. Zakrewski, W. [рецензия] / W. Zakrewski // Kwartalnik historyczny. – 1890 – rocznik IV – С. 778-790 – Рец. на кн.: Любович, Н.Н. Начало католической реакции и упадок реформации в Польше / Н.Н. Любович. – Варшава: Тип К. Ковалевского, 1890. – 400 с.
4. Seartowski, A. [рецензия] / A. Seartowski // Przegląd powzeczny – Tom XXVIII. – 1890. – С. 307-330. – Рец. на кн.: Любович, Н.Н. Начало католической реакции и упадок реформации в Польше / Н.Н. Любович. – Варшава: Тип К. Ковалевского, 1890. – 400 с.
5. Кручковский, Т.Т., Котусев, Е.Н. Оценочные подходы Н.Н. Любовича к истории реформации в Речи Посполитой: историографический обзор : сборник научных статей / Т.Т. Кручковский, Е.Н. Котусев // Социальные, культурные и коммуникативные практики в динамике общественного развития. – Гродно, 2020. – С. 31–35.
6. Кручковский, Т.Т. Польская проблематика в русской историографии второй половины XIX в. / Т.Т. Кручковский // Наш радавод. – Гродна, 1994. – Кн. 6, ч. II. – С. 218–417.

УДК 211.2

БОГИ: ИСТОРИЯ ИХ ФОРМИРОВАНИЯ И СУЩНОСТЬ

Круглов Анатолий Агапеевич,
(г. Минск. Беларусь)

В статье приводятся различные определения Бога, излагается история формирования богов и раскрывается их истинная сущность.

Все боги смертны. Боги рождаются, живут и умирают, как и люди, создающие их по образу и подобию своему, приписывая им сверхъестественные способности. Боги живут, пока в них верят, и умирают, когда перестают им поклоняться, оставляя свой след лишь в исторической памяти народа.

А. А. Круглов

Изучая много лет религию и ее историю, я пришел к убедительному выводу, который сформулировал в эпитафии к изданной в 2015 г. книге «История религий». Я привожу его и здесь в качестве эпитафии.

Актуальность темы обусловлена массовым насаждением религии в современных условиях, а боги преподносятся как реальные существа, теология приравнивается к науке, несмотря на массовые протесты ученых, ВАК России присваивает теологам кандидатские и докторские ученые степени, в вузах вводится теология в качестве учебной дисциплины. В этих условиях важно доказать, что в реальности бога нет. Понятно, что в небольшой статье сделать это трудно. Но попытаться можно.

Богословы и ученые признают, что боги являются основой религии. Вера в единого всемогущего бога считается главным религиозным догматом. Без веры в существование богов религия не может существовать. А когда же возникла религия? Может быть, она существует вечно и будет существовать всегда? Научные данные свидетельствуют, что древнейшие люди появились свыше 2,5 млн. лет назад, а Земля образовалась на миллионы лет раньше. Большинство ученых и теологов придерживаются мнения, что религия образовалась всего лишь 40-50 тыс. лет тому назад. По утверждению ряда современных ученых homo sapiens – человек разумный – существует около 200-300 тыс. лет. Все это дает основание предполагать о наличии длительного *безрелигиозного периода, т. е. периода, когда не было еще никакой религии, как когда-то не было иудаизма, христианства, ислама и других религий с их богами. И придет время, когда и все религии исчезнут вместе со своими богами. Народ сумеет от них освободиться.*

Определения понятия бога даются разные. «Бог, в религиозных представлениях высшее сверхъестественное существо, верховный предмет религиозного культа» [1]. По мнению белорусских религиоведов, бог — это сакральная персонификация Абсолюта в религиях теистического типа и представляется как верховная личность, обладающая высшим разумом, сверхъестественным могуществом, абсолютным совершенством. Он высший критерий истины, подлинная мера всего, чистая духовность, не имеет телесной и изобразимой формы. Он бесконечно присутствует в мире, ибо он сам мир, его нельзя назвать по имени, нельзя увидеть, но можно вступить с ним в общение, услышать его голос [2; 3].

С этим определением иудейского бога можно согласиться только в том случае, если добавить, что этот бог-абсолют не реальный, а мыслимый, созданный людьми, прежде всего богословами. Но в реальности его нет. Это мифический Бог-Творец Вселенной и первых людей, созданный, проще говоря, придуманный авторами Танаха. Он не может считаться и иудейским, ибо, когда он был создан, иудеев (евреев) еще не было. Они появились более чем через 2000 лет после «сотворения» им Вселенной и первых людей.

Но вера в такого бога, созданного авторами Танаха, поддерживается правительствами. В результате многие граждане, особенно среди молодежи, верят в

этого бога и поклоняются ему. И это не удивительно. За долгие годы насаждения религии ее идеологи при поддержке властей настолько заразили народ верой в Бога, что без веры в него человек не может и шага сделать: спасибо (спаси бог); без бога ни до порога; с богом! (провожаем в путь человека); бог все знает; бог все видит; помоги, боже; бог дал, бог взял; слава богу; не гневи бога; кайся перед богом и т. д. И это при том, что бога в реальности нет, это вымышленное, фантастическое существо.

Практика показывает, что богословы при поддержке их властями за долгие годы насаждения религии и веры в богов сумели усыпить сознание простого народа. А сейчас они пытаются довести это сознание наших людей до уровня первой сигнальной системы, то есть отучить их думать, рассуждать и даже мыслить. Отсюда важно хотя бы в какой-то степени пробудить сознание людей взглянуть на истинную сущность веры в богов, которых в реальности нет, и никто из них не создавал Вселенной, первых людей, не совершал и всемирного потопа. Танах и Библия — это интересные фантастические книги, в которых в определенной степени отражены представления об окружающем мире, быт и нравы древних людей.

Наука отрицает реальное существование богов, включая и иудейского Бога Яхве, считает, что всех богов создали люди. Богословы много раз пытались доказать реальное существование бога, но так и не смогли. Поэтому они утверждают, что в Бога надо просто верить по принципу: веришь в бога, для тебя он существует, не веришь — для тебя его нет. Кроме выше названных определений сущности богов имеет место и в ряде др. философских учений. В пантеизме, например, бог выступает как безличная сила, присущая природе или даже тождественная ей. В деизме бог считается лишь творцом Вселенной, а дальше она развивается по своим естественным законам. В политеистических религиях имеется сонм богов, во главе которого стоит один главный бог, как, например, Зевс у древних греков.

Образ бога формировался в течение нескольких тысяч лет. В ранних религиях еще нет веры в богов. Так, в фетишизме поклоняются неодушевленным предметам: палка помогает сбить плод, который рука не достает, удачно брошенный камень поражает животного и т.д. В анимизме верят в духов, демонов: в лесу кто-то неизвестный откликается, хохочет (леший); в реке кто-то затянул человека в омут, и тот утонул (водяной) и т. д. Все это от незнания природы. Например, древним египтянам весь мир казался наделенным разными духами. Наиболее значимые для жизни духи превращались постепенно в богов. Их боги вначале изображались в виде животных, птиц, змеи, рыб (зооморфизм). В период зооморфизма за убийство священного животного человек мог быть покаран смертью.

Последствием господствующим становится *зооантропоморфизм* — изображение богов в виде человека с головой животного или птицы. В более позднее время встречается уже и *антропоморфное* (человекоподобное) изображение богов. Но все это не реальные, а мнимые воображаемые боги. Эволюция изображения богов свидетельствовала о постепенном развитии интеллекта древних египтян. В то же время это свидетельствовало и о том, что не боги создавали людей, а люди создавали богов по образу и подобию своему. Более того, люди

даже сменяли богов по своему желанию. Так, например, древнеегипетский фараон Аменхотеп отменил культ всех богов во главе с Амоном, заменив его единым богом солнца Атоном. И жрецы стали молиться этому богу. Примером смены богов может служить и русский князь Владимир, сменивший древнеславянского бога Перуна на христианского бога. В этом плане представляет интерес, как по примеру земных владык главные боги сменяли друг друга. Верховным богом более древнего греческого пантеона был Кронос, захвативший власть над миром, изувечив своего отца Урана (бога неба). Впоследствии он сам был низвергнут своим сыном Зевсом. Своих богов греки изображали по образу и подобию людей, они уже наделяли их красотой, силой, человеческими чертами и характерами. Это еще одно из доказательств того, что люди создавали богов по образу и подобию своему, а не боги создавали людей.

Представители высшего духовенства и светской власти усиленно насаждали веру в богов с целью оправдания эксплуатации народа. Людей же, которые утверждали, что нет бога, жестоко преследовали, вплоть до смертной казни. Их сжигали на кострах и убивали. А за что? За то, что они разоблачали церковников во лжи, утверждающих реальное существование богов. Не прекращают церковники всех религий преследовать атеистов до сих пор, с той лишь разницей, что не сжигают их на кострах.

Что касается иудейского бога Яхве, то история его формирования почти ничем не отличается от других богов. В ранних верованиях иудейско-израильского общества было много богов. С целью утверждения монотеизма Яхве иудейские пророки и священнослужители начали борьбу против древних иудео-израильских богов, уничтожая их идолы, и даже храмы.

Легенды и мифы о богах-творцах мира и первых людей, о всемирном потопе авторы Танаха (Ветхого завета) позаимствовали из более древних религий, в том числе Египта, Месопотамии и других народов. Почти в каждой из древних религий были свои «боги-творцы» Вселенной, первых людей и «совершали» всемирный потоп. Особенно большое влияние на авторов Танаха оказал известный литературный памятник Месопотамии, так называемый шумерский эпос о сотворении мира, который впоследствии нашел свое отражение в Танахе (Ветхом завете Библии). Здесь тот же порядок событий, рассказ о сотворении мужчины из глины и женщины из его ребра, описание рая, рассказы о Вавилонской башне, а также религиозные мифы о всемирном потопе – все это они передали своим преемникам: аккадцам, вавилонянам и ассирийцам, а через них грекам и евреям.

Созданный авторами Танаха в начале этой книги Бог-Творец Вселенной, как и все боги, это не реальное, а вымышленное существо. И он не мог еще быть иудейским хотя бы потому, что летоисчисление своего существования евреи ведут от «сотворения» Богом Вселенной, которое, по их утверждению, произошло в 3761 г. до н. э., а родоначальник евреев Аврам (Авраам) – родился не ранее 2000 г. до н. э. Это означает, что и евреев тогда еще не было. И только с объединением древнееврейских племен и созданием Иудейского государства иудеи преобразуют его в своего единого бога-творца и вседержителя. Это происходит, согласно родословной от Адама до Ноя, приведенной авторами Танаха, как уже отмечалось, не раньше, чем через 2000 лет после «сотворения» Вселенной Богом-Творцом Танаха, и не ранее, чем через 350-400 лет после библейского

потопа. Созданного же авторами Танаха Бога-творца Вселенной можно считать лишь прообразом теистических богов, т. е. иудейского, христианского и даже мусульманского. И эти боги, как и все остальные, не реальные, а мифические, созданные людьми. В реальности их нет. И давно пора говорить об этом открыто и честно.

Для этого запрещать веру в богов не надо, а надо осуществить свободу совести, отделить церковь от государства, а школу от церкви. Церковь не должна вмешиваться в дела государства, а государство не должно вмешиваться в дела церкви и ее финансировать, разрешить родителям привлекать детей к религии, но только по их согласию и после достижения ими совершеннолетия. Все граждане страны равны перед законом.

Литература

1. Философский энциклопедический словарь / редкол.: С.С. Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичев и др. – 2-е изд. – М.: Сов. Энциклопедия, 1989. – 815 с.
2. Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. – Минск, 1998. – 1280 с.
3. Религия: Энциклопедия / Сост. и общ. ред. А.А. Грицанов, Г.В. Синило. – Минск. – 2007. – 960 с.

УДК 32.019.5:322

РЕЛИГИОЗНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ИНФОРМАЦИОННЫХ ВОЙН

Круглова Галина Анатольевна,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

Статья посвящена проблеме информационных войн в современных условиях. Показана специфика концентрированных войн. Раскрыто влияние религии на формирование общественного сознания.

Проблемы войны и мира уже в середине XX века прочно заняли место в ряду глобальных проблем. В 1990-е годы эти проблемы приобрели новое звучание, произошла переориентация от ведения глобальных войн на проведение конфликтов низкой интенсивности (КНИ). Одной из важнейших задач КНИ является проведение информационных войн, направленных на подрыв государства-противника изнутри. Для этого используется целый ряд самых разнообразных средств: психологических, экономических, идеологических, смысловых и т. д.

Особенно возросла значимость этих новых средств ведения войны в XXI веке. В этот период широкое распространение получают информационно-пропагандистские войны или точнее «смысловые войны». Именно они становятся сегодня главным средством осуществления глобальной «информационно-культурной» экспансии Запада по мировым телекоммуникационным сетям и главной угрозой «информационному пространству» и «информационной безопасности» любого государства, в том числе и Республики Беларусь.

Особую значимость проблема обеспечения информационной безопасности страны приобретает в свете целого ряда документов. Так, с 1 октября 1998 г. в соответствии с Планом объединенных командований вооруженных сил США и НАТО: «Белоруссия, Украина, Молдавия и Закавказье включены в зону ответ-

ственности Центрального командования вооруженных сил США». С этого срока эти территории рассматриваются США и НАТО как «потенциальные театры военных действий, в отношении которых ведется разведывательная деятельность и осуществляется тактическое планирование».

К этому следует добавить, что, по словам бывшего генерального секретаря НАТО Хавьера Соланы, новая стратегическая концепция этого блока предполагает проведение «военных интервенций **по гуманитарным причинам**» на основе решения руководства Североатлантического Союза, в том числе без соответствующих санкций ООН. О серьезной опасности проведения таких действий заявлял и Генеральный секретарь ООН Кофи Аннан на Саммите тысячелетия в 2000 г. Считая, что «гуманитарная интервенция – это деликатный вопрос, который сложен в политическом отношении и не имеет простого решения», тем не менее он подчеркнул, что «у слабых государств гораздо больше шансов стать объектом такой интервенции, чем у сильных государств» [1, с. 12].

Если говорить о начале информационно-психологической войны США против СССР, то его можно датировать 18 августа 1948 г. В этот день американский Совет национальной безопасности принял директиву «20/1 Цели США в войне против России». В ней поставлены вполне конкретные цели: «Речь идет прежде всего о том, чтобы сделать и держать Советский Союз слабым в политическом, военном и психологическом отношении по сравнению с внешними силами, находящимися вне пределов его контроля...» [2, с. 64].

Говоря об особенностях информационных войн в XXI в., следует отметить все большее их распространение и возрастающее значение в планах западных политиков. С переходом к информационному обществу значительное внимание уделяется новейшим видам так называемого «гуманного оружия», т.е. «несмертельным видам оружия и технологиям ведения войн». К ним относятся информационное, психотронное, экономическое, консциентальное оружие и пр.

В современных условиях «смысловые войны» переходят уже на новый уровень – уровень консциентальных войн, т.е. войн сознаний, которые осуществляются в мирное время без видимых признаков традиционной войны, сохраняя видимость мира. В этой войне психологическое воздействие может осуществляться «непосредственно на сознание, коллективную психику общества, изменяя поведенческие процессы». В результате консциентальной войны определенные типы сознаний должны быть уничтожены. В настоящее время эта война направлена на разрушение общественного сознания, состояния духовности народа. Из сознания народов постсоветских государств «последовательно вытравливаются такие качества, как патриотизм, честь, братство людей... Вместо этого культивируются жесткость, насилие... Идет целенаправленное уничтожение исторической памяти народа и его будущего» [3, с. 254].

Можно выделить несколько способов поражения и разрушения сознания в консциентальной войне. Но наибольшую опасность приобретают такие, как дезинтеграция и примитивизация уровня сознания; оккультное воздействие на организацию сознания путем направленной передачи мыслеформ объекту поражения; специальная организация и распространение по каналам коммуникации образов и текстов, которые разрушают работу сознания (условно может быть обозначено как психотропное оружие); разрушение способов и форм идентифи-

кации личности по отношению к фиксированным общностям, в целях изменения форм самоопределения вплоть до деперсонализации и т.д.

Огромная роль в ведении этих войн отводится и религиозным организациям, причем не только деструктивным, но и зарегистрированным в нашей стране и даже традиционным религиям. В результате перед обществом в целом остро встает проблема охраны сознания своих граждан от деструктивного воздействия информационного оружия.

Консциентальное оружие может быть эффективно использовано в самых разных войнах. Его основная функция состоит в том, чтобы разложить и уничтожить народ негодной страны, чтобы он перестал существовать как народ, разделившись на индивидов. Консциентальная война не может широко осуществляться в условиях вооруженной борьбы государств. А вот в обстановке формального мира и так называемых локальных войн консциентальная война весьма эффективна.

При этом следует помнить, что деструктивное воздействие оказывают не только «новые», нетрадиционные культы, но и традиционные для данного государства религии. Особое внимание при этом уделяется наиболее распространенной в республике религии – христианству, которое якобы возрождает культуру, духовность и нравственность нашего народа. И, если во всем мире, как показывают многочисленные социологические исследования, падает интерес к религии, то у нас в стране все наоборот: религия насаждается с помощью средств массовой информации и государственных структур, строятся новые церкви.

В республике довольно сильно ощущается действия иностранных религиозных миссионеров, которые используют для своей пропаганды кинотеатры, концертные залы, стадионы. Церковь, не считаясь с чувствами иноверцев, неверующих, нарушая их права, освящает все и вся. Без высокопоставленных священнослужителей не обходятся торжественные мероприятия государства. В свою очередь и государственные деятели постоянно присутствуют на важнейших богослужениях.

Используя различного рода СМИ со стороны традиционных и нетрадиционных конфессий в республике, насаждается интерес к ненаучным, чаще всего псевдонаучным учениям. Более того, нередко отвергается критерий научности знания, а утверждается, что только религия способна дать исчерпывающее объяснение фундаментальным законам мироздания. Со стороны государства противодействие, да и то весьма незначительное, оказывается только неокультам. Наиболее активно из всех наших традиционных конфессий против неокультов выступает православная церковь, но лишь в качестве альтернативы, пытаясь тем самым отстоять свою веру, занять главенствующее положение.

Но при этом традиционные религии преследуют свои корыстные интересы. Вопреки научным взглядам на мир, на смену секуляризации насаждается многоконфессиональная сакрализация, а также мистика, оккультизм и другие разного рода лжеучения.

При этом важно отметить, что церковь поддерживают не только многочисленные зарубежные спонсоры, но и государственные организации, предприятия, заводы. Следует отметить, что прорелигиозные настроения активно эксплуатируются различными партиями, движениями и даже государством, которое пре-

вратило религиозные праздники в государственные. Для приобщения молодежи к религии при церквях и костелах создаются кружки самодеятельности, ансамбли, спортивные секции и т.п. И в то же время в массовом порядке из-за нехватки средств закрываются библиотеки, клубы, дома культуры, особенно в сельской местности, где они являются, по сути, единственным очагом культуры.

Новое видение проблемы войны и мира требует и разработки соответствующих ответных мер. Переход к информационным, а главное консциентальным войнам вовлекает в орбиту идейного противоборства все новые и новые силы и средства. Не последнее место в этом противостоянии занимают наука и религия. Для защиты интересов граждан в информационной сфере требуется решать целый ряд сложных задач. Поэтому не случайно в 2010 году была разработана и утверждена Концепция национальной безопасности Республики Беларусь. Современное состояние проблемы требует новых подходов и решений.

Литература

1. Кофи Аннан. Мы народы: Роль ООН в XXI веке // Международная жизнь. – 2000. – № 10. – С. 10-16.
2. Лисичкин, В.А. Третья мировая информационно-психологическая война / В.А. Лисичкин, Л.А. Шелепин. – М.: Институт социально-политических исследований АСН, 1999. – 304 с.
3. Мухин, В.И. Об информационной безопасности союзного государства // Перспективы интеграции на рубеже тысячелетий. – Минск, 2010. – 874 с.

УДК 322.2

ПРОБЛЕМА ДУХОВНЫХ ПОИСКОВ И СВОБОДОМЫСЛИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ ЛЕСИ УКРАИНКИ

Осийский Юрий Александрович,

Винницкий кооперативный институт, колледж права и экономики
(г. Винница, Украина)

В литературе о Лесе Украинке давно уже сложились определенные стереотипы, затрудняющие восприятие её философии. Один из них состоит в том, что Украинка – атеист, а произведения, написанные ею, являются религиозно-философскими. Обсуждение религиозности Украинки или того, что за нее принималось, началось еще при её жизни; попытки разобраться в ней не закончились ещё и поныне.

Сложные и глубоко драматические отношения Леси Украинки (Лариса Петровна Косач-Квитка) с христианством, которые создают ядро ее зрелого творчества, никогда еще не были предметом профессионального богословского анализа. Цензура московско-синодальная запрещала произведения писательницы «за безбожие», советско-коммунистическая хвалила «за атеизм» и в то же время её пьесы не допускала на сцену. Поэтому смысл той ожесточенной «религиозной войны», которую проводят герои Леси Украинки и она сама с официальной Церковью, оставался для читателя закрытым. В литературоведении прошлых десятилетий сложилась традиция акцентирования атеистического подтекста «христианских» сочинений Леси Украинки, построенное на фактах объективного

и субъективного порядка. Современные ученые говорят о модернистской критике христианства в творчестве писательницы, которая, по их мнению, «во многом связана с ницшеанской традицией. В своем антиклерикализме Леся Украинка согласна с Ницше, ее идеи близки и к позиции М. Бердяева, других почетных европейских философов модернистской эпохи» [1, с. 56].

С одной стороны, догматические стереотипы советской эпохи в принципе исключали объективный литературоведческий анализ произведений и требовали последовательно критической оценки христианских мотивов; с другой стороны – в отдельных случаях сама Леся Украинка по разным причинам давала повод своими письмами и комментариями к произведениям гиперболизировать антихристианский характер ее мировоззрений. Писательница однозначно исключала религиозный фанатизм, показное лицемерие и другие церковные догматы, что выразительно отобразилось в ее драматических произведениях. В то же время ее всегда привлекали моральные аспекты христианства, его влияние на психологию индивидуума и толпы. Взгляды будущей поэтессы на христианскую религию составлялись под влиянием родителей, которые обучали своих детей уважительному отношению к религиозным праздникам и традициям. Но самую большую роль в этом, очевидно, отыграл М. Драгоманов, который сделал чрезвычайно много для самообразования и формирования мировоззрения своей племянницы. Отдельные его мысли еще и до сих пор трактуют как «идентичные со взглядами Плеханова, Ленина и большевиков» [2, с. 49], то есть как атеистические. Однако здесь надо учитывать, по крайней мере, два момента. Во-первых, ученого, говорившего о реальности Иисуса Христа, тщательно исследовавшего историю первых христиан, отстаивав право каждого на свободу верования, неправомочно причислять к убежденным атеистам. Во-вторых, надо понимать и сущность самого М. Драгоманова как антиклерикала ввиду того, что те клерикалы (особенно на территории Украины, которая входила в состав России) были причастны к политике денационализации украинцев.

Полемика с отдельными христианскими положениями, что стало основой многих художественных концепций Леси Украинки, трактуется литературоведами неоднозначно: как атеизм, богоборчество, ницшеанство.

В то же время критические высказывания Леси Украинки в адрес христианства предопределялись не только влиянием идей Ницше. Здесь, бесспорно, следует учитывать и идеологические распутия, и сложность процесса той эпохи. «Надо нам ясно осознать, – пишет Е. Сурстюк, – что конец XIX ст. – возраст социалистических и атеистических идей, возраст исканий новой истины. А дорога, ведущая от религии, была целиком заполнена казенными фигурками от официальной православной церкви. И многочисленная армия казенных служителей убедила народ, что все в порядке, искать нечего и всякие дороги и искания неактуальны и невозможны – «опасные мечтания». Так вот, Леся Украинка жила в большей мере в той же древней духовой традиции и, я бы сказал, в своей духовой одержимости она еще больше духовная, чем ее современники. Но в своих исканиях дорог она далека от культивирования религии» [3, с. 224]. Однако основательное исследование о своеобразной модели функционирования христианских идей и образов в творчестве Леси Украинки, об особенностях ее религиозных взглядов предстоит еще создать.

Литература

1. Агеева В.П. Поетеса зламу століть. Творчість Лесі Українки в постмодерній інтерпретації. – К.: Либідь, 1999. – 264 с.
2. Антофійчук В.І. Євангельські образи в українській літературі ХХ століття. – Чернівці: Рута, 2001. – 335 с.
3. Качуровський І. Завуальована молитва?.. // Слово і Час. – 1993. – № 12. – С. 49.
4. Сверстюк Є. На святі надій: Вибране. – К.: Наша Віра, 1999. – 245 с.

УДК 31

ЛОКАЛИЗАЦИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА ПО ОСИ РЕЛИГИОЗНЫХ ЦЕННОСТЕЙ: ПОПЫТКА КРИТИЧЕСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ ВСЕМИРНОЙ КАРТЫ ЦЕННОСТЕЙ ИНГЛХАРТА-ВЕЛЬЦЕЛЯ

Полянина Алла Керимовна,

Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского,
Самарский государственный университет путей сообщения
(г. Нижний Новгород, Россия)

Амбициозный проект оценки динамики человеческих ценностей предпринимаемый уже несколько десятилетий в форме лонгитюдного социологического исследования доступного для опроса населения разных стран рассматривается не как основание для научных выводов, но как самостоятельный предмет для научного осмысления. Сама попытка типологизации человечества по ценностным параметрам в представленной формулировке уже указывает на ситуацию, а главное, пределы научного познания сферы духовного. Не столько примитивность и линейность сформулированных авторами данного проекта ценностных критериев, сколько угадываемая цель анализа демонстрирует ограниченность и научного инструментария, и научных парадигм для описания глубины влияния религиозных идеалов на развитие социумов.

Всемирный Обзор ценностей, заявленный в качестве самого масштабного исследования ценностных ориентаций населения Земли и их динамики уже очень давно даёт пищу множеству научных выводов, так или иначе оформленных в виде публикаций, интервью, книг и даже политических решений [1]. Совершенно верно полагая основанием развития и социальной динамики, лежащее в глубине «Идеального», авторы направили усилия на определение ценностных различий, существующих среди населения разных стран. Разность цивилизаций и культур может быть описана как следствие принятия тех или иных ценностей, однако обращает на себя внимание заданность исследовательской оценки, которая прослеживается по публикациям авторов, что в некотором смысле может указывать в лучшем случае на недостатки гипотезы исследования, а в худшем – на нарушение принципа объективности и беспристрастности.

Вывод авторов исследования заключается в неизменном движении общества от религиозных ценностей, которое с их точки зрения определяется высокими показателями социального конформизма и «преклонения перед авторитетами», в сторону секуляризации, демократизации, самопрезентации и соци-

альной ответственности в форме активного гражданского участия, например, в экологических акциях и иных правозащитных движениях, обусловленном некими универсалиями развития человека и общества и всегда следующим за экономическим ростом [2, с. 71]. Иными словами, исследователи подчёркивают, что выбор гражданами секулярных ценностей зависит от уровня их экономической обеспеченности, а там, где не достигается удовлетворение витальных потребностей, люди продолжают оставаться религиозными.

Кажущаяся незатейливость выводов, тем не менее требует анализа не только с точки зрения достоверности статистических показателей и величины спектра взятых для анализа ценностной картины параметров, сколько со стороны самой возможности формулирования вопросов, предполагающих универсальное толкование в условиях разных культур. Признание «веса» той или иной темы одинаковым во всех социумах ставит под сомнение правильность интерпретации ответов. Так, например, нельзя достоверно утверждать одинаковую для всех культур дихотомию «Материально-Духовное», особенно в социумах, не относящихся в авраамическим религиям (например, в Азиатских странах).

Совершенно исключены исторические и природные особенности развития, национальный состав социума, политический режим.

Тем не менее, интересно заключение авторов об истоках «постматериалистических ценностей» - индивидуализма, свободы мнения и слова, толерантности, самореализации, активизма, самоорганизации – заключающиеся в падении статуса религиозных догм [3]. А это в свою очередь через нивелирование угрозы витальным потребностям (выживанию) и закрепление чувства безопасности ведёт к демократии, саморегулируемому рынку и миру на Земле как результату признания ложности религиозных идеалов. Как не вспомнить известное «Не можете служить Богу и маммоне».

Таким образом, авторы, доказывают противное тому, что планировали. Обоснование перехода от капиталистических ценностей к неолиберальным, действительно, коренится в экзистенциальном выборе, который осуществляется народом, как субъектом истории человечества.

Очевидная, как полагают авторы, корреляция между уровнем жизни населения и его приверженностью религиозным ценностям, может быть подвергнута сомнению. Например, чрезвычайно богатые страны Ближнего Востока - Саудовская Аравия и ОАЭ показывают высочайший уровень религиозности населения. И, наоборот, страны Балтии, имея сравнительно невысокий уровень экономического суверенитета, демонстрируют популярностью секулярных ценностей. Поэтому, идея о том, что «религия - это «хлеб» угнетенного человека, функция которой утешать обездоленного, не более чем идеологически ангажированный тезис.

Напрашивается и дополнительный вывод, поскольку повышение благосостояния населения может не иметь эффекта в виде принятия секулярного мировоззрения, традиционные ценностные основания общества, единственные препятствующие тотальной аномии и разрушению, «побеждаются» соответствующей либеральной пропагандой, оправдывающей любые меры по вторжению в ментальную область нации, в том числе с использованием новых медиа.

Описание необыкновенно сложного мира с помощью линейных категорий вряд ли может соответствовать статусу научной истины, но рассмотренный ма-

териал даёт основания к осмыслению научноокрашенных идей о возможностях дискредитации религиозных основ ценностной системы обществ.

Литература

1. Haerper, C., Inglehart, R., Moreno, A., Welzel, C., Kizilova, K., Diez-Medrano J., M. Lagos, P. Norris, E. Ponarin & B. Puranen et al. (eds.). 2020. World Values Survey: Round Seven – Country-Pooled Datafile. Madrid, Spain & Vienna, Austria: JD Systems Institute & WVSA Secretariat. doi. org/10.14281/18241.1
2. Полянина А.К. Исследование моделей фильтрации вредной для детей информации на основе сравнения подходов, используемых в зарубежных странах // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. – 2018. – № 4 (52). – С. 70-80.
3. Рональд Ф. Инглхарт Культурная эволюция. Как изменяются человеческие мотивации и как это меняет мир. – Мысль, 2018. – 334 с.

УДК 2

РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ КАК РЕЗУЛЬТАТ РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКИ (НА ПРИМЕРЕ РЕЛИГИОЗНЫХ МЕНЬШИНСТВ)

Элбакян Екатерина Сергеевна,

Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ (г. Москва, Россия)

В статье рассмотрены характеристики религиозной ситуации, во многом определяемые религиозной политикой государства, указана цель, перечислены задачи данной политики, отдельное внимание уделено состоянию религиозных меньшинств, дана их характеристика, показано влияние религиозной политики на социальное самочувствие последователей религиозных меньшинств и религиозную ситуацию в целом.

Положение религиозных меньшинств да и религиозная ситуация в целом, во многом, если не во всем, зависят от той религиозной политики, которую проводит государство.

Религиозные меньшинства – это группы населения, выделяемые по религиозному признаку, члены которых исповедуют веру, отличную от религиозных убеждений большинства населения страны, территории, региона. Религиозные меньшинства, даже в совокупности, не являются в каком-либо смысле доминирующими в определенных пространственно-временных рамках (в определенный период времени, в конкретной стране, регионе, на территории).

Помимо количественного показателя (числа последователей), религиозные меньшинства имеют и определенные качественные характеристики, а именно, мировоззрение и образ жизни их последователей, предписания, нормы, ценности не являются определяющими и существенно не влияют на жизнь и убеждения подавляющего большинства населения региона их присутствия.

Свобода вероисповедания, допускающая свободу выбора любой религии, переход из одного вероисповедного состояния в другое, а также свобода совести, подразумевающая возможность отказа от религии вообще, создали ситуацию, при которой религиозные меньшинства присутствуют в большинстве стран мира [См.: 1, 2].

Религиозные меньшинства и их последователи обладают одинаковыми правами и обязанностями с доминирующими религиозными направлениями и их последователями, которые не могут ущемляться ни на законодательном, ни на бытовом уровнях, ни на уровне личности, ни на уровне социальной группы [Подробнее см.: 3, с. 211].

Однако сегодня, в повседневной практике мы можем отчетливо наблюдать дискриминацию прав ряда религиозных меньшинств, религиозная политика в отношении которых де-факто формируется таким образом, что приходится говорить об отчетливых признаках ущемления прав на свободу вероисповедания.

Религиозная политика представляет собой деятельность государства, его основных структур и органов, направленную на регулирование государственно-религиозных отношений и обеспечение реализации установленных государством принципов свободы совести и свободы вероисповедания.

Целью религиозной политики в поликонфессиональном социуме является законодательное установление условий и способов функционирования различных религий и религиозных направлений, а также контроль за соблюдением законодательства в сфере государственно-религиозных отношений. Реализация цели религиозной политики ставит перед последней ряд **задач**, от решения которых зависит то, какой складывается религиозная ситуация в стране в целом и в отдельных регионах. К задачам религиозной политики, в этой связи, на мой взгляд, можно отнести, в первую очередь:

- неукоснительное соблюдение права личности на свободу совести - выбор любого вероисповедания или невероисповедного состояния;
- государственная регистрация религиозных организаций и законодательно определенный контроль за их деятельностью;
- поддержание бесконфликтного и стабильного состояния в религиозной сфере с учетом поликонфессиональности российского общества, установление препятствий к разжиганию межрелигиозной розни;
- уважение чувств верующих граждан и конфессиональной специфики различных религиозных организаций, групп и др.

В случае исполнения государством названных задач, религиозная ситуация в стране будет благополучной и стабильной.

Как известно, **религиозная ситуация** – состояние в обществе, сопряженное с религиозностью его населения. Религиозная ситуация отражает наличие, характер и интенсивность религиозных проявлений, динамику и направленность их изменений, характер и степень их воздействия на общество. Поэтому она включает в себя характеристику не только собственно религиозных, но и тех социальных явлений, которые, не будучи религиозными по своей природе, так или иначе, связаны с религией.

Важными показателями религиозной ситуации, нуждающимися в оценке на уровне массового сознания, выступают общественные настроения, связанные с субъективным самочувствием населения, как верующих, так и неверующих, относительно соблюдения и полноты реализации их права на свободу совести и степень удовлетворения религиозных потребностей верующих, их правовое и материальное обеспечение.

Следующим дополнительным показателем религиозной ситуации в аспекте массового сознания будет состояние отношений, складывающихся между верующими и неверующими, а также между последователями различных религиозных направлений.

Еще одним показателем, конкретизирующим представление о религиозной ситуации на уровне массового сознания, является состояние и характер общественного мнения по отношению к религии в целом и отдельным ее направлениям, в частности.

Критериями «сложности» религиозной ситуации выступает наличие противоречий в религиозной сфере жизнедеятельности социума, а также уровень эффективности их разрешения органами государственной власти и управления. Обстоятельствами, обуславливающими напряженность религиозной ситуации изнутри, могут служить: степень удовлетворенности/неудовлетворенности верующих и их объединений реализацией, обеспечением и защитой их прав и интересов; нестабильность и неурегулированность межрелигиозных и этнорелигиозных отношений; наличие противоречий и конфликтов внутри религиозных объединений.

К внешним обстоятельствам, способствующим обострению напряженности религиозной ситуации, можно отнести: состояние государственно-религиозных отношений, связанное с реализацией органами государственной власти и местного самоуправления законодательно закрепленных принципов и норм в сфере свободы совести; степень взаимного доверия, лояльности, законопослушности религиозных объединений; состояние общественного мнения в отношении религии, его адекватное/неадекватное выражение средствами массовой информации; наличие конфликтов между верующими и неверующими, а также характер и интенсивность миссионерской деятельности религиозных организаций.

Оценивая религиозную ситуацию, следует принять во внимание наличие в обществе в целом или в отдельном регионе различных религиозных направлений, учитывать их количественное соотношение и взаимоотношения между собой, их историческую вписанность в данное общество или регион, взаимоотношения с данным обществом и составляющими его группами, в том числе этнокультурными и этнорелигиозными. Далее, необходимо располагать достоверными данными о количестве религиозных объединений в целом и по религиозным традициям. И, наконец, иметь сведения о действительном количестве их последователей и, в целом, уровне религиозности, т.е. доле верующих от общего состава населения.

Религиозная ситуация всегда оценивается на данный момент времени. Но для понимания тенденций ее развития необходимо сравнение с прежней ситуацией, помогающее видеть направленность и характерные особенности ее изменения.

На мой взгляд, религиозные меньшинства, во многом, являются лакмусовой бумажкой, отражающей реальную религиозную ситуацию в стране и в отдельных регионах. Если религиозные меньшинства чувствуют себя стабильно, спокойно, комфортно, значит и религиозная ситуация в стране в целом стабильная и бесконфликтная.

Литература

1. О свободе совести и о религиозных объединениях. Федеральный Закон // [URL] <http://docs.cntd.ru/document/9040821>.
2. Конституция РФ // [URL] <http://constrf.ru>.
3. Элбакян, Е.С. Религиозное меньшинство // Элбакян Е.С. Религии России. Словарь-справочник. – М.: Энциклопедия, 2014. – С. 211.

УДК 2

СВОБОДА СОВЕСТИ В СИСТЕМЕ МИРОВОЗРЕНЧЕСКИХ ОРИЕНТАЦИЙ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ

Ясев Владимир Викторович,

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

В публикации рассматривается проблема мировоззренческого выбора между религией и отрицанием религиозной догматики и церковной обрядности с рационалистической позиции.

Особое место в спектре основополагающих достижений цивилизационного развития, характеристик духовности общества и его самосознания, культурной и правовой зрелости личности и социума занимает свобода совести. Жизнь в современном демократическом социуме предполагает формирование толерантности и в конфессиональной, и в национальной сферах жизни общества. Тесная взаимосвязь конфессиональной и национальной толерантности проявляется в Конституционных основах свободы совести и свободы вероисповедания.

Как показывают социологические опросы студенческой молодежи в течении последних трех лет, половина всех опрошенных студентов определилась со своим мировоззренческим выбором в пользу религии. Треть молодых людей еще в своем выборе сомневается. Для 18,3 % юношей и девушек этот процесс пока еще не завершился. При этом. В данной группе 38,5% респондентов склоняются в сторону свободомыслия, 34,6% вероятнее всего станут на религиозный путь, и для 26,9% этот вопрос не является приоритетным, над которым они даже и не думали.

Верующие студенты не категоричны к светскому свободомыслию и признают его право на существование. 50% верующих считают, что светское свободомыслие – это традиция мировой культуры. Треть студентов, придерживающихся какой-то веры, считают, что атеизм – это результат бездуховности и пагубное заблуждение. Для большинства студентов-атеистов свободомыслие представляет собой путь к духовной свободе. Таким образом, можно сказать, что как для верующих, так и неверующих студентов религия и атеизм представляют собой две тенденции мировой культуры, по мнению 39,6% всех студентов они противоположны, для 23,5% имеют нечто общее и для 5,4% студентов религия и атеизм тождественны.

В Беларуси традиционно существуют христианские (православие, католичество, старообрядчество, протестантизм) и нехристианские (ислам, иудаизм) конфессии. Мы рассмотрели еще один важный аспект – характер восприятия иных конфессий верующими традиционных христианских направлений страны.

Более всего симпатизируют друг другу студенты из числа православных и католиков. При этом 5,9% католиков испытывают доверие к православию, и 1% православных испытывают доверие к католической религии. Стоит отметить, что католики и православные (23,5% и 19,1% соответственно) чаще отрицательно относятся к протестантизму и безразлично к исламу (11,8% и 34% соответственно). Протестанты наибольшую нетерпимость проявляют по отношению к представителям ислама – 50%. Мусульмане большее недоверие оказывают иудеям – 16,7%.

Мы рассмотрели аспект «исторической религиозности» и выяснили мнение молодых людей насчет того, есть ли в Беларуси религия, оказавшая определяющее влияние на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа. Более половины всех опрошенных респондентов – 60,4%, считают, что такая религия есть. По мнению 39,6% студентов такой религии нет.

Для половины опрошенных студентов православие выступает главной религией в формировании национального менталитета, развитии нравственного сознания белорусского народа. Они считают, что социально-преобразующий и духовный опыт православия стал судьбоносным для восточноевропейской культуры. Традиции цивилизованного образа жизни и государственности, книжности и образованности, социальной поддержки сложились на белорусских землях под влиянием православия.

Католицизм, по мнению 8,4% опрошенных студентов, оказал влияние на формирование культуры белорусского народа. Католическая церковь стала одной из важных составляющих культурного развития Беларуси. Существенным было влияние католической традиции на белорусскую литературу, искусство и философию. Католическая церковь оказала существенное влияние на формирование системы образования в Беларуси.

По мнению студентов, ислам (2,3%), протестантизм (0,7%) и иудаизм (0,7%) также внесли свою лепту в формирование духовно-нравственных и культурных традиций белорусского народа.

Таким образом, можно заключить, что одной из важных особенностей развития белорусского общества является поликонфессиональность. В культурном пространстве Беларуси представлены десятки вероисповеданий и конфессий, соединяются православные, католические, протестантские, иудейские, исламские влияния. Поликонфессиональная ситуация проявлялась на протяжении всей тысячелетней истории белорусского общества, способствовала формированию таких черт национального характера, как толерантность, открытость, гостеприимство, уравновешенность, стремление к согласию. В Беларуси никогда не было национально-религиозной розни, хотя нередко происходила и сейчас ведется религиозная полемика.

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, 24,8% не делали этого никогда. Основная причина этого обращения – конечно же, просьба (51,7%), с благодарностью к Богу обратились 13,1% студентов, покаяться 8,4%, исповедовались – 7,7%. Подтвердим еще раз «культурную» религиозность эмпирически. 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.

Стоит отметить, что религиозная самоидентификация порой осуществляется 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 («русский– православный»).

Стоит отметить, что религиозная самоидентификация порой осуществляется 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 («русский– православный»).

Как правило, мы имеем дело не с собственно религиозным поведением, а с повседневным поведением, в которое вмонтированы религиозные практики. Это и можно назвать внешним выражением религиозного поведения.

Проведенные эмпирические исследования показывают, что современная студенческая молодежь индифферентна к религии в целом, к участию в религиозных практиках, к религиозным идеям.

Религиозность современной студенческой молодежи носит ситуативный характер. При анализе эмпирических данных было выявлено, что среди причин обращения к Богу основными для студентов были желание попросить помощи и при праздновании религиозных праздников. Это характеризует потребительское поведение к религии со стороны молодежи.

Также был сделан вывод о том, что в жизни студенчества превалирует светская сторона над религиозной,

Обобщая результаты, можно констатировать:

- толерантно-нейтральное отношение студенческой молодежи к религиозным конфессиям;

- отсутствие единства в разных аспектах отношения к религии, свидетельствующее о нечеткости религиозных представлений в студенческой среде и определенной эклектичности их мировоззрения.

- в основной массе студенческая молодежь не знает азов своей религии – что отражает разрыв религиозной традиции и отсутствие направленного религиозного воспитания.

Высокая эклектичность мировоззренческих религиозных установок говорит о наличии внутрелигиозной религиозной свободы, отсутствии навязывания студентам каких-либо определенных религиозных догматов. Но также время это говорит о кризисе традиционной религии и неспособности ее справиться с прозлетическими задачами на данном периоде.

В целом, при низкой степени религиозности и эклектичности мировоззренческих показателей, мы можем говорить о том, что конфессиональная самоидентификация, равно как и соблюдение каких-либо особенностей культовой практики, носит характер культурной самоидентификацией, а не того, что принято именовать «истинной верой».

РЕЛИГИЯ И ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

УДК 316.74:2

СТАРШЕЕ ПОКОЛЕНИЕ В НИЖЕГОРОДСКОЙ ПЯТИДЕСЯТНИЧЕСКОЙ ОБЩИНЕ

Аникина Анна Валентиновна,

Нижегородская государственная сельскохозяйственная академия
(г. Нижний Новгород, Россия)

В работе анализируются социально-демографические характеристики старшего поколения прихожан одной из нижегородских Церквей христианской веры евангельской «Библейский Центр «Посольство Иисуса». Рассматривается мировоззренческая идентификация верующих до прихода в общину, их молитвенная жизнь и феномен глоссолалии.

Евангельские христиане в России – это, в основном, молодежь и лица до 40-45 лет, поэтому особый интерес вызывает изучение старшего поколения последователей евангелизма. Проведенное пилотное социологическое исследование прихожан нижегородского объединения церковью христианской веры евангельской «Библейский Центр «Посольство Иисуса» зафиксировало, что верующих, моложе 40-45 лет 76%, старше 60-ти – 8,5%. Выявленная демографическая особенность коррелирует с данными по башкирским пятидесятникам. Так, в Объединении христиан веры евангельской Республики Башкортостан (ОХВЕП РБ) верующих до 60-ти лет – 83,2%, шестьдесят и более – 16,8% [1, с. 105].

В нашем исследовании среди респондентов преобладают женщины (более 80%), половина из их числа замужем (женаты), четверть – вдовствующие, столько же разведенных. Более того, 40,9% опрошенных лиц старшего поколения со средним, каждый четвертый – со средним специальным, либо высшим образованием. Больше половины прихожан старших возрастов (54,5%) «живут от зарплаты до зарплаты» или в ситуации, когда «покупка одежды представляет трудности». Чуть больше четверти опрошиваемых (27,2%) подтвердили, что «на покупку дорогих вещей сбережений не хватает». 18,3% пояснили, что приобретение ими большинства товаров длительного пользования «не вызывает трудностей». Тех, кто может «практически ни в чем себе не отказывать» не зафиксировано. В целом, социально-демографический анализ данных обследуемой религиозной группы подтверждает тенденции, присущие российскому евангелизму и характерные для лиц пенсионного возраста.

Отметим, что треть (31,8%) информантов старше шестидесяти лет приняли «Иисуса Христа как своего Господа и Спасителя» более десяти лет назад. 40,9% – больше пяти лет и четверть (27,3%) – три-четыре года назад. Отсюда следует, что верующие выделенной демографической группы пришли в религиозное объединение в предпенсионном и пенсионном возрасте уже имея некие мировоззренческие установки и воззрения. Каковы они?

Большинство опрошиваемых (72,7%) утверждают, что были православными, 13,6% – неверующими, каждый десятый (9,1%) – протестантом и только один человек указал, что был атеистом. При этом, половина мужчин изучаемого возраста подтвердили, что были православными и столько же – неверующими. Среди женщин православными себя считали 75% опрошенных, каждая десятая – неверующей, столько же соотнесли себя с другими протестантскими деноминациями. Одна представительница прекрасного пола заявила, что была атеисткой.

По существу, мировоззренческая идентификация верующих в изучаемой демографической группе до прихода в общину – формальна. Это косвенно подтверждается тем, что у половины бывших православных (56,3%) привычка молиться появилась лишь с приходом в «Библейский Центр «Посольство Иисуса». 18,8% опрошенных заявили, что навык сформирован с детства, у каждого восьмого (12,5%) подобное правило вырабатывалось длительный период.

В целом, две трети (63,6%) респондентов сообщили, что опыт постоянной молитвы приобретен у них только с приходом в Церковь. Лишь каждый седьмой отметил эту привычку у себя с детства. Для 13,6% это был продолжительный процесс и 9,2% затруднилось с ответом.

Одним из основных тезисов в церковном объединении пятидесятников выступает положение о крещении Святым Духом, внешним свидетельством которого является глоссолалия. В нашем исследовании почти три четверти опрошенных лиц старшего поколения (72,7%) заявили, что пережили крещение Святым Духом со знамением говорения на «иных языках». Четверть респондентов либо затруднились ответить (13,6%), либо сказали «нет» (13,6%).

В итоге, большинство (77,3%) лиц старше шестидесяти лет подтвердили, что довольны своей молитвенной жизнью. При этом, треть (31,8%) уверена, что она соответствует идеалу. 45,5% сообщили, что стараются, но это не всегда получается. Лишь каждый пятый (18,9%) остался ей не доволен. 3,8% не стали раскрывать свои предпочтения.

Обратим внимание, три четверти верующих (75,0%) из тех, кто был православным пережили крещение Святым Духом со знамением говорения на «иных языках». Они довольны своей молитвенной жизнью. Среди них больше трети (37,5%) молятся на «иных языках» «почти всегда» или «довольно часто». Столько же (37,5%): «крайне редко» или «время от времени». В общей сложности, респонденты старше шестидесяти лет, считавшие себя в прошлом православными, транслируют ту же интенсивность молитвенной жизни, что и остальные верующие.

В исследовании зафиксировано, что «крайне редко» или «время от времени» молятся на «иных языках» 36,4% респондентов. То же количество опрошиваемых считает, что молятся подобным образом «довольно часто» и «почти всегда». При этом, у трети информантов (31,8%) молитвы на «иных языках» появились после молитвы о крещении Святым Духом, у 9,1% – после глубокой молитвы. Каждый седьмой посчитал это озарением, 18,2% освоили глоссолалию «постепенно, с течением времени». Характерно, что две трети (68,9%) прихожан старшей возрастной группы затруднились в обозначении переживания ими других проявлений Святого Духа. Каждый седьмой дал отрицательный, а каждый пятый – положительный ответ в этой связи.

Таким образом, социально-демографические показатели изучаемой возрастной группы подтвердили тенденции, присущие российскому евангелизму (небольшой процент лиц старшего поколения, преобладание женщин среди верующих) и выявили черты, характерные для пенсионного возраста (невысокий уровень доходов, трудная жизненная ситуация). Декларативный характер мировоззренческой идентификации верующих до прихода в общину сопряжен с практикой постоянной молитвы (возникшей в рядах Евангельской Церкви). Большинство возрастных прихожан не только пережили крещение Святым Духом, но и практикуют говорение на «иных голосах». В целом, пожилые верующие «Библейского Центра «Посольство Иисуса» довольны своей молитвенной жизнью.

Литература

1. Кляшев А.Н. Этнодемографические характеристики пятидесятников Республики Башкортостан в контексте трансформации конфессиональной идентичности // Вестник ВЭГУ. – 2014. – № 4 (72). – С. 102–111.

УДК 2

ОЦЕНКА США РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В КНР В 2017–2020 гг. (ПО МАТЕРИАЛАМ ЕЖЕГОДНЫХ ОТЧЕТОВ КОМИССИИ США ПО МЕЖДУНАРОДНОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ СВОБОДЕ)

Беляева Анна Владимировна,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

На основе анализа отчетов Комиссии США по международной религиозной свободе за 2017–2020 гг. рассматривается оценка уровня религиозной свободы в КНР.

Во внешней политике США важное место занимает вопрос свободы совести. Политика страны по нему была определена принятым в 1998 г. законом «О международной религиозной свободе». Его целями являлись: «Выразить внешнюю политику в отношении свободы вероисповедания и усилить защиту интересов людей, преследуемых в зарубежных странах из-за религиозных взглядов; санкционировать действия США в ответ на нарушения религиозной свободы в иностранных государствах» [5].

После принятия закона была создана «независимая, двухпартийная комиссия федерального правительства США» [6]. Одним из направлений ее деятельности является составление ежегодных, публикуемых 1 мая отчетов, в которых дается оценка выполнения правительством США закона «О международной религиозной свободе», рекомендуются страны, которые Государственный секретарь должен назвать «странами, вызывающими наибольшую озабоченность» [6] за проведение или терпимость к «систематическим, продолжающимся вопиющим нарушениям религиозной свободы» [6], а также документируются внутриполитические условия примерно 30 стран и даются рекомендации федеральному правительству США.

Ежегодный отчет комиссии по международной религиозной свободе состоит из трех разделов: ключевые замечания, где приведены основные выводы о ре-

лигиозной ситуации в стране, основанные на них рекомендации правительству США и более детальное описание обстановки в стране.

КНР входит в число стран, где комиссия проводит свои исследования. Китай относится к перечню государств, к свободе вероисповедания в которых у США имеются серьезные претензии, подтверждением чему является практически постоянно закрепленный за ним статус «страны, вызывающей наибольшую озабоченность».

Содержание отчетов за 2017, 2018 г. весьма схожи между собой. Особое беспокойство комиссии вызывает положение мусульман-уйгуров, буддистов Тибета и сторонников движения Фалуньгун: «Тибет и Синьцзян все больше напоминают полицейские государства, где продолжает ограничиваться религиозная свобода для мусульман-уйгуров и тибетских буддистов» [2]. В отчетах отмечалось большое количество заключенных под стражу и применение пыток к верующим и правозащитникам.

Для улучшения ситуации в Китае в отчетах 2017, 2018 г. даны схожие рекомендации правительству США: постоянно поднимать вопрос о свободе вероисповедания во время американо-китайских встреч на всех уровнях и призывать власти КНР выпустить на свободу узников совести, прекратить применение пыток к содержащимся под стражей, а также расследовать все сообщения о подобных действиях; поддерживать близкие контакты послов и консулов США в КНР с религиозными активистами и правозащитниками; применять адресные санкции в отношении уличенных в нарушении свободы вероисповедания.

В отчете за 2019 г. сообщается об ухудшении религиозной ситуации в Китае в сравнении с предыдущими годами: «В течение лета появились сообщения о том, что правительство задержало от 800000 до более 2 млн уйгуров и других мусульман в Синьцзяне. Оно также использовало 1 млн партийных кадров, чтобы они жили в семьях мусульман-уйгуров и сообщали обо всех признаках «экстремистского» поведения. Китайское правительство продолжает использовать передовые технологии наблюдения и другие меры по подавлению тибетских буддистов» [3]. Впервые за рассматриваемый период в отчете было затронуто положение христианских конфессий, которые также испытывают на себе давление.

В рекомендациях правительству предлагалось усилить взаимодействие с союзниками и партнерами США (особенно в Азии) с целью привлечения их к применению санкций в ответ на подавление религиозной свободы в Китае, а также с иностранными государствами и международными организациями, особенно с Верховным комиссаром ООН по делам беженцев, для предотвращения высылки китайских беженцев, ищущих убежища из-за религиозных преследований. Комиссия предложила финансировать программы, занимающиеся сохранением культурного и языкового наследия религиозных общин в КНР, а Конгрессу США был дан совет поддержать принятие законов, ограничивающих экспорт в КНР передовых технологий и оборудования слежения.

В отчете за 2020 г. ключевые рекомендации стали объемнее из-за выросшего количества фактов нарушений, а в его электронной версии, доступной на официальном сайте комиссии, приведены ссылки на новостные статьи для подтверждения некоторых фактов. Нужно отметить, что на сайте отчеты за 2019, 2020 г. представлены не только на английском и китайском языках, но и на уйгурском и тибетском.

Было заявлено о росте числа уйгуров, отправленных в лагеря: «Люди были отправлены в лагеря за ношение длинных бород, отказ от алкоголя или другое поведение, оцененное властями как «религиозный экстремизм». Бывшие заключенные сообщают, что подверглись пыткам, изнасилованиям, стерилизации и другим злоупотреблениям. В дополнение примерно половина мусульманских детей была разлучена со своими семьями и размещена в школах-интернатах» [4]. Было отмечено усиление контроля со стороны государства за религиозными общинами: «Китайское правительство создало высокотехнологичную систему государственного наблюдения, использующую распознавание лиц и искусственный интеллект для наблюдения за религиозными меньшинствами» [4].

В связи с ухудшением религиозной ситуации в КНР, рекомендации комиссии имели более конкретный характер. Так, адресные санкции предлагалось ввести против конкретных лиц – главы парткома КПК Синьцзян-Уйгурского автономного района Цэня Цюаньго и причастного к формированию лагерей для уйгуров Цзю Хайлуна, высказать публичную озабоченность о принятии Зимних Олимпийских Игр 2022 г. Пекином и заявить, что официальные лица США не будут присутствовать на Играх, если ситуация с религиозной свободой в КНР не улучшится.

Таким образом, в рассматриваемый период США давали негативную оценку религиозной свободе в КНР, основываясь на данных правительственной комиссии по международной религиозной свободе, в соответствии с отчетами которой религиозная ситуация в Китае постоянно ухудшается, особенно для мусульман-уйгуров и тибетских буддистов.

Литература

1. China Chapter - 2017 Annual Report [Electronic resource] / – Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/China.2017.pdf>. – Date of access : 22.02.2021.
2. China Chapter - 2018 Annual Report [Electronic resource] / – Mode of access : https://www.uscirf.gov/sites/default/files/Tier1_CHINA.pdf. – Date of access : 22.02.2021.
3. China Chapter - 2019 Annual Report [Electronic resource] / – Mode of access : https://www.uscirf.gov/sites/default/files/Tier1_CHINA_2019.pdf. – Date of access : 22.02.2021.
4. China Chapter - 2020 Annual Report [Electronic resource] / – Mode of access : https://www.uscirf.gov/sites/default/files/China_0.pdf. – Date of access : 22.02.2021.
5. International Religious Freedom Act of 1998 [Electronic resource] / – Mode of access : <https://www.congress.gov/105/plaws/publ292/PLAW-105publ292.pdf>
6. United States Commission On International Religious Freedom [Electronic resource] / – Mode of access : <https://www.uscirf.gov/about-uscirf/about-us>. – Date of access : 22.02.2021.

УДК 261

ПАТРИОТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЛЕНИНГРАДСКОЙ ЕПАРХИИ В ГОДЫ БЛОКАДЫ

Бутырская Ирина Георгиевна, Настасюк Наталья Петровна,
Санкт-Петербургский университет ГПС МЧС России
(г. Санкт-Петербург, Россия)

В статье рассматривается патриотическая роль церкви в блокадном Ленинграде (8 сентября 1941 – 27 января 1944).

Известно, что к началу ВОВ в результате репрессивной политики отношения между государством и церковью были сложными и противоречивыми. В 30-е годы десятки тысяч священников были заключены в лагеря или расстреляны. Начавшаяся война могла еще больше обострить эти противоречия, но правительство СССР, наоборот, взяло курс на установление более тесных отношений с РПЦ. Согласованные действия советского командования и Московской Патриархии в сфере патриотической пропаганды были направлены на верующую часть населения.

В годы блокады Ленинградскую епархию возглавлял митрополит Алексей (Симанский; с мая 1944 года – Патриарх Московский и всея Руси). Подавляющее большинство ленинградских храмов были закрыты, или уничтожены. К началу блокады городская епархия насчитывала 21 православный храм (соборы, кладбищенские и приходские церкви) [1, с. 260]. Действующими были только 10 храмов. Хоральная синагога и французская католическая церковь (однако в блокадный период службы в ней не проводились).

Подлинным примером мужества является участие православного духовенства города (28 человек штатных священнослужителей) и мирян в борьбе с врагом. Большинство священнослужителей к началу войны были преклонного возраста. В ленинградских храмах 22 июня 1941 года зачитывалось обращение к верующим митрополита Сергия (Стагородского). Партийное руководство страны в первые дни войны не смогло четко определить свою позицию, пребывая в растерянности. Митрополит же благословил мирян на борьбу с врагом. 26 июля 1941 года он обратился к верующим с обращением «Церковь зовет к защите Родины».

Духовенство блокадного города молитвами и проповедями успокаивало оставшихся, настраивало сознание жителей на победу, разоблачало фашистскую идеологию, осуждало дезертирство, пособничество врагу. Эти действия священнослужителей способствовали значительному росту религиозного сознания, православному возрождению. Пораженческие настроения населения города искоренялись и тем, что власть позволила церкви не только осуществлять таинства, но и одну из ключевых функций – благотворительную. Владыка поддерживал и инициативу приходов по оказанию помощи обороне страны. Граждане и священники сразу же откликнулись на этот призыв. Многие храмы жертвовали ценности и сбережения, спрятанные еще с дореволюционных времен. С 23 июня Церковь начала перечислять средства в виде добровольных взносов в фонд обороны города и Красного Креста [1, с. 260]. Верующие высказались за то, чтобы деньги, хранившиеся в храмах, были переданы на эти цели. В июле 1941 на нужды фронта и обороны города начался сбор средств во всех приходских общинах. Так, действующие в городе соборы и кладбищенские храмы за три месяца собрали 2 144 000 рублей к концу 1941 года, а к 1 ноября 1944 года – почти 13,5 миллионов рублей [2, с. 44].

Митрополит Алексей в телеграмме от 13 мая 1943 года сообщал И.В. Сталину о собранных суммах, и о том, что сбор средств на танковую колонну им. Дмитрия Донского будет продолжен. Духовенство и верующие, писал Алексей, верят в близкую победу над фашизмом и уповают на Божью помощь верховному главнокомандующему и русскому воинству. И.В. Сталин лично поблагодарил ответной телеграммой митрополита Алексея [1, с. 262].

Князь-Владимирский собор вошел в историю города как место, где концентрировалась усердная молитва и служение Богу. Здесь службы проходили ежедневно, несмотря на страшный голод и холод. Левчие пели в пальто, с поднятыми воротниками, обутые в валенки. Тысячи некрещенных людей потянулись к церкви, обращались к вере, принимали крещение. В блокадном городе рождались дети. Из-за нехватки мужского населения крестными становились священники. Князь-Владимирский собор больше всех внес средств на танковую колонну, на эскадрилью самолетов, жертвовал на нужды солдат и обороны. Священники и прихожане работали на строительстве бомбоубежищ и на разборе завалов. В период блокады в Свято-Троицкой Александров-Невской лавре находился центральный приемно-распределительный госпиталь.

Помощь оказывалась запасами, которыми располагали приходы: деньги, вещи для солдат, медикаменты, дрова. Одна из главных проблем, с которой столкнулись приходы блокадного города – нехватка вина и муки для совершения Евхаристии. Несмотря на голод в храмах не прекращалось таинство причащения. Ленсовет решил продавать храмам вино и муку для просфор. Этими просфорами люди питались иногда целую неделю. Мука и вино были выданы одному собору города, а тот выдавал эти запасы другим церквям по распределению городской власти. Всего на месяц в среднем полагалось 145 кг муки и 85 литров вина [2, с. 46]. Отметим, что голодной зимой 1941-1942 гг. храмы Ленинграда бесперебойно снабжались вином и мукой. В блокаду даже члены партии открыто ходили в церковь, не опасаясь ареста. Известно, что, командуя Ленинградским фронтом, Маршал Говоров Л.А. посещал службы в Никольском соборе города.

Митрополиту Алексию власть предложила уехать из города в самые трудные блокадные месяцы, но он отказался от этого предложения и продолжал проводить литургии в Никольском Морском соборе, обращался к пастве с патристическими призывами. Двери его квартиры всегда были открыты. Он пешком ходил в другие городские храмы, вселяя веру и уверенность. Молитвы – это то, что позволяло выжить верующим ленинградцам. Многим он оказывал помощь из личных средств, делился своей блокадной пайкой, служил божественную литургию один, сам проводил отпевания. Блокадные батюшки, качаясь от голода, умирали в церквях, но все равно служили и подкрепляли ленинградцев. Ленинградские священнослужители следовали его примеру. За время блокады от голода умерло около 20 священнослужителей. Люди видели эту стойкость духа и шли в храм. Отношение к церкви со стороны коммунистического руководства стало меняться. В 1942 году в ночь с 4 на 5 апреля впервые было разрешено отмечать главный христианский праздник – Пасху. Комендатура города в эту ночь отодвинула комендантский час. Узнав об этом, немцы нанесли сильнейший артобстрел и авианалет по городу. Но вера победила страх, после бомбежки службы в храмах продолжились.

Укрепить единство народов, выстоять в блокаду способствовала патристическая позиция духовенства и жителей города. Любовь к Родине и к своему городу доминировала над чувствами обиды и ненависти, связанными с религиозными гонениями. Патристическая деятельность ленинградской церкви была столь велика, что государственные награды стали предоставляться ее священнослужителям и активным верующим. 11 октября 1943 года впервые за все годы советской власти медалями «За оборону Ленинграда» награждены были высоко-

копреосвященный митрополит Алексей и одиннадцать священнослужителей. Практика награждения государственными наградами священнослужителей за проявленный патриотизм продолжилась и в 1945-1946 гг. 27 января 1944 года известие о снятии блокады воодушевило обессиленных людей. Колокольный звон был под запретом с 30-х годов. Но, в день снятия блокады, звон колоколов Серафимовской церкви не умолкал над городом больше суток. Ленинградцы, слыша колокола, обнимались, крестились и плакали. По благословлению митрополита во всех храмах прошли благодарственные молебны. Патриотизм верующих усилился после прорыва блокады. Ленинградцы поддержали послание Алексия в октябре 1944 года о сборе средств в фонд помощи детям и семьям бойцов Красной армии.

Таким образом, патриотизм духовенства и верующих в годы блокады выражался в естественных чувствах любви к своей Родине и к своему городу. Священники блокадного Ленинграда честно выполняли свой долг. Действующие в блокадном городе храмы, укрепляли духовные силы его жителей, способствовали росту их религиозных чувств. Власти города не могли не учитывать этот факт. Власть, открыто заявлявшая о своем атеизме, признала, что церковь укрепляла патриотический дух и веру внутри блокадного кольца.

Литература

1. Шкаровский, М. В. В огне войны. Русская Православная церковь в 1941-1945 г (по материалам ленинградской епархии) // Русское прошлое. – № 5. – СПб.: Logos, 1994. – 372 с.
2. Харчевников, А.С. Подвиг, рождающий веру, и вера, способная на подвиг: церковная жизнь блокадного Ленинграда // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. – 2020. – № 2(30). – С. 38-57.

УДК 94(470)

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ВЫБОР РУСИ В КОНЦЕ X в.: ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Бутырская Ирина Георгиевна, Захарова Татьяна Николаевна,
Санкт-Петербургский университет ГПС МЧС России
(г. Санкт-Петербург, Россия)

В статье рассматривается вопрос о влиянии внешнеполитического фактора на выбор веры Древнерусским государством.

Принятие православного христианства в X в. стало определяющим событием для становления Древнерусского государства. О том, что на выбор веры повлияли политические, экономические, духовные и другие факторы неоднократно писалось в исторической литературе, однако внешнеполитическому фактору следует уделить особое внимание, так как он затрагивал ситуацию сложившуюся по всему периметру русских границ. К этому времени перед молодым государством стояли важные задачи: защитить свои рубежи, сохранить за собой контроль за торговыми путями, не попасть в вассальную зависимость от Рима или Византии.

К концу X в. Древнерусская держава была единственным в Евразии языческим государством, князь Владимир I пришел к власти в Киеве на волне язы-

чества. В его дружине было много наемников варягов-язычников, выходцев из Северной Европы, не желавших принимать христианство, насаждаемое в их странах Римской церковью. Сделав ставку на языческих богов (980), князь вскоре осознал, что язычество не только не обеспечивает мира и внутреннего единства всех племен и земель Руси, оно мешает плодотворному развитию экономических и политических связей с сопредельными странами. Нужна была новая религия, которая не только бы объединила Русь, но и помогала бы ей находить союзников и торговых партнеров.

Летописное сказание о «выборе веры» под 986 (6494) и 987 (6495) годами, по мнению большинства исследователей, является, в известной степени, символическим отображением процесса, продолжавшегося с переменным успехом, более столетия. Бесспорным остается тот факт, что инициатором религиозного выбора являлась сама Русь, а сказание стало литературным преломлением внешних контактов на северо-востоке, юге и западе от русских границ в канун крещения. Появление религиозных деятелей ислама из Булгарии, иудаизма из Хазарии и христианства (западного из Германии и восточного из Византии) было не случайным. Со странами, исповедовавшими эти религии, Русь в период своего становления соперничала, воевала, торговала, налаживала политические связи. Когда пришло время цивилизационного и геополитического выбора нельзя было ошибиться.

Евреи из Хазарии пришли сами, предлагая свою веру, они сделали последнюю попытку спасти гибнущее государство, но к тому времени от бывшего экономического могущества Каганата, разбитого Святославом, ничего не осталось, а значит эта вера принадлежала прошлому. Ислам, напротив, был религией победителей. В ходе успешных арабских завоеваний, начиная с VII в. молодая религия быстро находила своих сторонников от Востока до Запада. Несмотря на то, что в IX–X вв. Арабское государство вошло в затяжной кризис, сопровождавшийся войнами, восстаниями, распадом, ислам не потерял своей привлекательности. В X в. его приняли соседи Руси: в 20-е годы – Волжская Булгария, в 80-е он был распространен на территории Хазарии. Однако ко времени княжения Владимира I ближайшие к Руси государства, исповедовавшие ислам, не занимали ведущих экономических и политических позиций в исламском мире. Они не оказывали значительного влияния на русскую торговлю и культуру. Бытует мнение, что Руси было бы выгодно принять ислам, так как это давало возможность удержать прикаспийский регион под своим контролем, дальнейшие события показали, что у Владимира I были другие расчеты. На Востоке нельзя было обрести надежных союзников, а быть используемыми и обманутыми, как в случае с эмиром Дербента в 987-989 г. [1, с. 68], русичи не желали.

В X в. славянские народы Европы оказались под влиянием двух сильных геополитических центров, связанных с христианской верой: Священной Римской империей, возникшей под эгидой католической церкви, и Византийской империей – центр православного мира. Западная церковь, распространив католическую веру в Центральной Европе, обратила свое внимание на языческую Восточную Европу. Проводником католицизма стал германский король Оттон I. Он захватил земли полабских славян, победил венгров, одержал победу над славянами на реке Регниц и, наконец, нанес поражение ляхам (полякам), заставив их платить дань. Победы Оттона I, с 962 г. императора «Священной Римской империи», со-

проводились активной миссионерской деятельностью католических священников. Христианизации подверглись славяне, проживавшие по рекам Одер, Варта и Висла, они попали в вассальную зависимость от Империи. В середине X в. Западная церковь предприняла попытку распространить свою веру и на Русь. В 961 г. по просьбе княгини Ольги, охладевшей по каким-то причинам в Царьграду, Оттон I отправил в Киев проповедовать епископа Адальберта, но его миссия провалилась [2, с. 286-308.]. Внук Ольги Ярополк Святославич, попытался, направить Русь в лоно католической церкви. Русские послы побывали в 973 г. на имперском съезде в Кведлинбурге, позднее в Киеве принимали посольства от Оттона II, с участием представителей папы Бенедикта VII, близкого союзника императора [3, с. 36]. Эта единственная в своем роде попытка Руси войти в более тесный контакт с западной, католической цивилизацией, закончилась гибелью князя [2, с. 369-372]. Когда же представители Папы Римского обратились к Владимиру с предложением, крестить Русь по католическим канонам, он отказал им. Принимая веру извне, нужно было позаботиться о том, чтобы не попасть в вассальную зависимость от крестителей. Русь, не хотела для себя участи Польши и Чехии, где немецкие проповедники действовали не только словом, но и мечом, неся поражение. К тому же уже было принято решение включить русские земли в состав Магдебургской епархии [4, с. 7, 19]. Таким образом, угроза церковно-политического подчинения Империи могла быть вполне реальной.

Греческая церковь, проиграв борьбу Риму в Центральной Европе, в IX в. активизировала миссионерскую деятельность по юго-восточным и юго-западным границам Руси. Успеха удалось добиться только в Болгарии и на северо-западе Балканского полуострова в землях сербов. Контакты с Русью складывались не просто. Византия хотела получить от Руси дружественные отношения и прекращение набегов в Черноморском регионе. Первое военное столкновение Византии с русами привело к религиозному взаимодействию, после 860 г. в Полянскую землю прибыли православные миссионеры. По предположению А.Ю. Чернова христианскую веру мог уже принять князь Олег, что помогло ему заключить выгодный для Руси договор [5, с. 275-276]. Княгиня Ольга приняла христианство по православному византийскому обряду, летописный рассказ относит это событие к 955 г., она побывала с посольством в Константинополе, что заложило основы более глубоких и двусторонних отношений между государствами. Ольга стала гарантом русско-византийского договора 944 г. При ней в Киеве появилась христианская община. Князь Владимир решил пойти по стопам бабушки, принять православную веру, но сохранить политическую независимость Руси от Византии. Выбор «греческой веры» давала политические, торгово-экономические и культурные преимущества, а защититься от политического влияния Империи могло помочь удаленное положение, постоянные войны и внутренние смуты Византии.

События, предшествовавшие крещению Руси (988-989 гг.), не раз реконструировались историками. Обращение императора Василия II к русскому князю за военной помощью, заключение договора и обещание династического брака на условиях крещения Руси, позволило получить желаемый результат, а поход русского войска на Херсонес, центр византийских владений в Крыму и присутствие шеститысячного русского корпуса в составе византийской армии стали весомыми аргументами, для того, чтобы порфирородная принцесса стала женой русско-

го князя. Династический брак и выбор крестного имени Василий (царь), закрепили позицию равенства правителя Руси и императора Византийской империи.

Мирный договор, заключенный между Русью и Византией в 988 г., просуществовал нерушимым 55 лет. Русь вела активную торговлю с Империей, помогала ей в войнах с Болгарией, Сирией, в Закавказье и на юге Италии. Не желая сориться с Константинополем Владимир I возвратил завоеванный Херсонес под покровительство Империи. В тоже время была захвачена важная в геополитическом плане Тмутаракань, расположенная на перекрестке торговых путей. Согласно летописи, в 988 г. Владимир посадил княжить в Тмутаракань своего младшего сына Мстислава. Княжич стал символом русского присутствия в этом регионе. Тмутараканское княжество оставалось под контролем Руси на протяжении почти 150 лет и играло важную роль в обеспечении ее связей с Востоком.

Пытаясь оградить себя от чрезмерного влияния византийской церкви, Владимир I стал приглашать духовенство из Болгарии [6, с. 269-270]. К тому же для поддержания баланса, не прекращался обмен посольствами между Киевом и папским престолом. По сообщениям Никоновской летописи визиты на Русь были отмечены 989, 991 и 1000 гг., русские послы побывали в Риме около 994 и в 1001 гг. Геополитическая граница между Восточным православием и латинским Западом пока была мало заметна, русский князь занимал высокое место в иерархии европейских правителей. Русь стала частью христианского мира. Православие в русских землях постепенно заменило языческую веру.

Литература

1. Минорский, В.Ф. История Ширвана и Дербенда / В.Ф. Минорский. – М.: Изд-во вост. лит., 1963. – 265 с.
2. Назаренко, А.В. Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX-XII вв. / А.В. Назаренко. – М.: Языки русской культуры, 2001. – 780 с.
3. История внешней политики России. Конец XV-XVII век. Т.1. – М.: Международные отношения, 1999. – 448 с.
4. Карпов, А.Ю. Владимир Святой. 3-е изд. /А.Ю. Карпов. – М.: Молодая гвардия 2015. – 464 с.
5. Повесть временных лет / пер. Д.С. Лихачева, О.В. Творогова, Коммент. А.Г. Боброва, С.Л. Николаева, А.Ю. Чернова при участии А.М. Введенского и Л.В. Войтовича. – СПб.: Вита Нова, 2012. – 507 с.
6. Гумилев, Л.Н. Древняя Русь и Великая степь / Л.Н. Гумилев. – М.: Мысль, 1989. – 766 с.

УДК 37.011

ПОЛИТИКА РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ В СФЕРЕ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Вонсович Лариса Васильевна,

Белорусский государственный университет физической культуры
(г. Минск, Беларусь)

Статья посвящена проблеме реализации политики белорусского государства в области межконфессиональных отношений. В ней акцентируется вни-

мание на взаимодействии государства и религиозных организаций в процессе движения Республики Беларусь к устойчивому развитию.

В современном мире наблюдается возрастание роли религии в жизнедеятельности общества. В Беларуси этот процесс также обозначил себя. Очевиден рост значения религиозного фактора в разных сферах взаимодействия индивида, общества и государства. В силу этого не малый интерес сегодня вызывает изучение характера религиозных процессов и конфессиональной ситуации в стране, межконфессиональных отношений, обозначение места и роли различных религиозных организаций в формировании общественно-политической ситуации в Республике Беларусь. Государственно-конфессиональные отношения представляют собой составную часть системы общественных отношений. По ряду факторов их можно отнести к отношениям синтетического характера, формирующихся на основе соединения связей материального и идеологического характера. Эти отношения являются самостоятельными только относительно, поскольку находятся в тесном переплетении с экономическими, политическими, социальными, правовыми, морально-нравственными и другими видами общественных отношений. Содержание, смысловое наполнение государственно-конфессиональных отношений не является неизменным. Такие отношения постоянно развиваются, совершенствуются, претерпевают определенные изменения в зависимости от состояния, вектора движения общества, его проблем и конфликтов. Суверенное белорусское государство на протяжении своей почти тридцатилетней истории ориентируется на политическую стабильность, экономический прогресс и управляемость процессов, в том числе конфессионального характера. Последняя означает отказ от манипуляции сознанием и самосознанием граждан и обеспечение позитивного взаимодействия общества и религиозных организаций.

Государственно-конфессиональные отношения как совокупность складывающихся и видоизменяющихся исторически форм связей между институтами государства и церкви определяются рядом факторов, в том числе и традиционным укладом жизни общества. Республика Беларусь, в которой реализуется принцип свободы вероисповедания граждан, признает значимость традиционных для общества конфессий как культуросозидающих факторов развития. Именно христианская религия, «имея более чем тысячелетнюю историю» [1, с. 70], сыграла особую роль в становлении белорусского этноса, его культуры и государственности. Христианские ценности, проповедуемые православной церковью, католическим костелом, рядом протестантских деноминаций, влияют на процесс формирования национального самосознания белорусов, способствуют сохранению духовного и культурного наследия народа, этнической и языковой самобытности граждан Беларуси, укреплению традиционных устоев общества. Но не только христианские конфессии поддерживает белорусское государство. В условиях глобализирующегося мира и активизации религиозного сектора жизни есть необходимость формирования такой государственной политики в области конфессиональных отношений, которая учитывала бы интересы всех религиозных организаций, осуществляющих легально свою деятельность на территории Беларуси. Подобная политика призвана помочь наладить конструктивный диалог между различными сегментами общества, имеющими различные убеждения и ориентации не только в религиозном плане, но и в политическом.

Беларусь является светским государством. Она не вмешивается в дела конфессий, но при этом осуществляет контроль над деятельностью религиозных организаций. Важным представляется воспрепятствовать распространению деструктивных культов, которые могут нанести вред здоровью, нравственности и жизни людей. Речь идет о неомистических, псевдохристианских, сатанистских и иных группах. В Беларуси запрещена также деятельность религиозных организаций, которые несут угрозу государственному суверенитету Республики Беларусь, ее территориальной целостности, конституционному строю, ориентируют граждан на «проявление национального и религиозного экстремизма» [2, с. 81]. В последнее время в условиях внутривнутриполитического кризиса государство в лице его правомочных органов вынуждено было напоминать ряду религиозных организаций о значимости их позиции не вмешиваться в политику, не способствовать разжиганию противостояния в обществе. Пресекается в Беларуси деятельность и тех религиозных организаций, которые разрушают духовные и нравственные ценности общества, нарушают права и свободы людей, препятствуют исполнению ими своих обязанностей по отношению к семье, обществу, государству.

Среди мер, которые использует Республика Беларусь в борьбе против подобных религиозных организаций, можно назвать следующие. Это, прежде всего, сохранение духовного и культурного наследия белорусского народа, воспитание подрастающего поколения белорусов на основе традиционных ценностей, таких как веротерпимость, толерантность, гуманизм, трудолюбие, законопослушание и т.д. Также это пропаганда этнической культурной и языковой самобытности всех граждан Беларуси вне зависимости от их национальной принадлежности, цвета кожи, религиозных убеждений. Действенной мерой является и обеспечение реализации прав белорусов на свободу совести, но при этом государство активно противодействует тому негативному влиянию, которое испытывают граждане страны со стороны отдельных иностранных религиозных организаций и миссионеров. Важным представляется и постоянное осуществление научного мониторинга конфессиональной сферы белорусского общества.

Религиозный фактор играет важную роль в системе национальной безопасности Республики Беларусь. В силу этого государству необходимо не просто иметь четкую и реалистичную политику в области регулирования государственно-конфессиональных отношений, но и своевременно вносить в нее коррективы, исходя из внутривнутриполитической и внешнеполитической ситуации. Политика, проводимая Республикой Беларусь в области конфессиональных отношений на протяжении последних двух десятилетий, благоприятствовала созданию определенной политико-правовой реальности, в пределах которой гарантируются социальные условия для реализации свободы совести. Посредством реализации целей данной политики удалось устранить антагонизмы в межрелигиозных отношениях, разработать особенности ее реализации на местном уровне с учетом особенностей регионов Беларуси. Были заключены взаимовыгодные договоры о сотрудничестве между государством и рядом религиозных организаций, касающиеся, прежде всего, формирования высоконравственной, образованной в правовом и политической плане личности, которая ориентируется на традиционную для белорусов систему ценностей.

Таким образом, сегодня в Беларуси существует целостная система межконфессионального взаимодействия, позволяющая осуществлять прямые и обратные связи государства с религиозными организациями, разрешать возникающие проблемы посредством консенсуса и сотрудничества, выстраивать общественный диалог на началах взаимопонимания и уважения мнения и позиции каждого.

Литература

1. О социальной концепции русского православия / Под ред. М.П. Мчедлова. – М. : Республика, 2002. – 399 с.

2. Тиханский, А.И. Этноконфессиональные отношения в обществе и их влияние на национальную безопасность Республики Беларусь. – Минск : ИНБ Республики Беларусь, 2003. – 114 с.

УДК 254

АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ ПРОПАГАНДА В ОМСКОЙ ОБЛАСТИ В 1960-е гг.

Воробьева Наталия Владимировна,

Военная академия материально-технического обеспечения им. генерала армии
А. В. Хрулева, Омский автобронетанковый инженерный институт (филиал)
(г. Омск, Россия);

Добровольский Александр Петрович,

Мысковский церковный округ, храм иконы Божией Матери «Одигитрия»
(г. Мыски, Россия)

В статье рассматриваются основные направления антирелигиозной пропаганды в Омской области в 60-е гг. XX в. Церковь вытеснялась из всех сторон общественной жизни, существовал тотальный контроль за деятельностью церковной организации, Совет по делам религии был конечной инстанцией, решавшей вопросы открытия и закрытия приходов. Факты вероотступничества подчеркивались в средствах массовой информации.

С конца 1960-х гг. на антирелигиозный пропагандистский фронт были брошены большие силы специалистов высших учебных заведений, школ, врачей, лекторов общества «Знание», тиражировались антирелигиозные брошюры и книги, разоблачающие «религиозный дурман». Для примера «Вопросы научного атеизма» стоили – 1 руб. 40 коп., Новый Завет – 30 руб., атеистическая книга «Широким фронтом» – 15 коп., по объему такой же Молитвослов – 5 руб. [10, с. 58].

В архиве Омского епархиального управления сохранились сведения об отречениях духовенства от веры в Бога. Так, псаломщик Крестовоздвиженского Кафедрального собора Вячеслав Харитин, который в 1955 году был лишен сана за вступление во второй брак [3, л. 38], написал в газету «Омская правда» от 16 октября 1964 года письмо «Я порываю с религией», где утверждал, что «религия для человека приносит вред» [4, л. 6-8]. Увы, он был не первым отреченцем в Омской и Тюменской епархии. В 1960-1961 гг. отрелигиозились З.А. Зернова, И.А. Артемьев, Н.А. Бондарчук (бывший настоятель Покровской

церкви г. Ишима) [4, л. 11-12]. Отречения оглашались обычно через газеты «Тюменская правда» и «Омская правда» [5; 7]. Отречение В.В. Харитина активно использовалось в пропагандистских целях. Он выступал с «разоблачающими» рассказами по Омскому радио и телевидению, а также перед слушателями в различных аудиториях, что специально отмечалось в отчетах уполномоченного [1, л. 3].

Отречение Ефима Жилиякова было опубликовано в газете «Тюменская правда», он писал о расходах на встречи архиереев, неблагочестивую жизнь духовенства, том, что наиболее сильное впечатление на него имел полет Ю.А. Гагарина: «новейшие достижения советской науки и техники, успешный штурм космоса, героический полет вокруг земли... В нашей прекрасной действительности нет места унынию и скорби. Я будто очнулся от долгой спячки, когда стряхнул с себя религиозный дурман» [7].

Таким образом, ренегаты в 1960-е гг. должны были отречься от веры публично – с обязательным объяснением причин своего поступка в средствах массовой информации [8, с. 71-78]. Областные и районные газеты воспринимались властью как самый эффективный инструмент антирелигиозной пропаганды [6, с. 157-160].

Однако используемая риторика и навязчивые стереотипы («фанатики», «мракобесы», «изуверы», «святоши») на самом деле не находили большого читательского отклика. К примеру, в Тюкалинской районной газете «Знамя Ильича» в номере за 8 апреля 1966 г. появился фельетон под названием «Укради, сын мой» за подписью И. Фисуна. В статье рассказывалось о визите епархиального архиерея в Тюкалинск. Епископ Николай (Кутепов) обвинялся здесь в алчности и гедонизме («смирненно бродит по епархии, то бишь, разъезжает на вороненом «ЗИМе» священник Кутепов») [9, с. 4].

Несмотря на кампанию в СМИ против молодого архиерея-фронтовика, даже уполномоченный вынужден был констатировать усиление влияния Церкви на населения: «Для привлечения верующих церкви вели приспособленческую деятельность... Особое внимание со стороны епископа и его духовного клира уделяется совершенствованию обрядности, нарядности и торжественности, стремлению к усилению эмоционального воздействия на присутствующих» [2, л. 9; 1, л. 1-6, 30].

Под «приспособленческой деятельностью», видимо, понималось общенародное пение за богослужением и высокие нравственные идеалы, проповедуемые духовенством. К удивлению антирелигиозных идеологов в середине 1960-х гг. в храмы стала приходить молодежь, рожденная в уже атеистических семьях и воспитывавшаяся в чуждой вере среде. Например, в отчете уполномоченного за 1966 г. отмечается, что в Крестовоздвиженском кафедральном соборе Омска до начала Пасхального богослужения 10 апреля 1966 г. собралось не менее 300 молодых людей – студенты высших учебных заведений и учащихся средних школ города, молодые рабочие предприятий, и даже комсомольцы.

Получая с мест свидетельства высокой религиозности и обрядности, констатируя провал антирелигиозной политики, власть была вынуждена говорить о недостатках пропаганды, принципиальности и соблюдении законодательства

о культах. К концу 1960-х гг. руководство Совета по делам религий пришло к выводу, что жесткие меры против Православной Церкви приводят к нежелательным для государства результатам: усиливается религиозное подполье, которое значительно труднее контролировать, чем легальные религиозные общины. Это стало причиной относительного смягчения политики государства по отношению к Церкви в следующее десятилетие (1970-е гг.).

Литература

1. Государственный исторический архив Омской области (ГИА ОО). Ф. Р-2603. Оп. 1. Д. 52.
2. Информационный отчет о деятельности религиозных организаций и осуществлении контроля за соблюдением законодательства о культах в области 1966 г.
3. ГИА ОО. Ф. Р-2603. Оп. 1. Д. 66. Св. 3. Информационный отчет о состоянии и деятельности религиозных организаций и осуществлению контроля за соблюдением законодательства о религиозных культах в области за 1968 год.
3. Архив Омского епархиального управления. Ф. 1. Оп. 3. Д. 1 Дело о награждении духовенства с 1952 по 1958 год.
4. Архив Омского епархиального управления. Ф. 1. Оп. 3. Д. 28. Отреченцы.
5. Бондарчук, Н. Я больше не священник // Тюменская правда. – 2 декабря 1961 г. – № 284 (4699).
6. Горбатов, А.В. Пропаганда и СМИ в период хрущевской антирелигиозной кампании (1954–1964 гг.) // Вестник КемГУ. – 2014. – № 3 (59). – С. 157-160.
7. Жилияков, Е. С этим покончено навсегда! // Тюменская правда. – 10 мая 1962. – № 115 (4530).
8. Сазонов, Д.И. Отречение от веры. Мировоззренческая убежденность или сумма обстоятельств? к теме ренегатства 1960-х годов // Вестник КГУ. – 2019. – №2. – С. 71-78.
9. Фисун, И. «Укради, сын мой» // Знамя Ильича. – 8 апреля 1966. – С. 4.
10. Эдельштейн, Г., прот. Записки сельского священника. – М.: РГГУ, 2005. – 369 с.

УДК 94(476)

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ФЕДОРА ИОСИФОВИЧА НИКОНОВИЧА

Головач Елена Ивановна,

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

В статье рассматривается общественно-политическая деятельность Ф.И. Никоневича – члена ряда монархических организаций, депутата III Государственной думы от Витебской губернии.

Федор Иосифович Никоневич – политический и общественный деятель Российской империи начала XX века. Он родился в м. Бешенковичах Лепельского уезда Витебской губернии в семье протоиерея. Начальное образование получил в Бешенковичской народной школе, затем окончил Витебское духовное училище и Витебскую духовную семинарию по первому разряду. С 1879 г. Федор Иосифович служил священником в селах Витебской губернии, а в 1897 г. возведен в сан протоиерея [1, с. 355].

На протяжении 15 лет Федор Иосифович возглавлял Казановский приход, в котором благодаря ему был отремонтирован храм, возведены причтовые по-

стройки, появились новые начальные учебные заведения. Так, например, в 1884 г. в селе Казановке была открыта церковно-приходская школа, которая содержалась на его личные средства [2, с. 186]. В отдаленных деревнях Казановского прихода по инициативе Никоновича было организовано 5 школ грамоты, обучение детей в которых осуществлялось под непосредственным руководством приходского священника.

14 октября 1907 г. Никонович был избран в III Государственную думу от Витебской губернии. На страницах газеты «Полоцкие епархиальные ведомости» была размещена следующая информация, характеризующая избранного витебского депутата: «Благочинный, наблюдатель церковных школ, председатель уездного отделения епархиального училищного совета, 53 лет, белорус, близко знакомый с нуждами крестьян и духовенства» [3, с. 841]. В Думе он присоединился к фракции правых. Свой политический выбор он объяснял таким образом: «Фракция правых, к которой я принадлежу, ставит своим девизом – православие, Царское самодержавие и русскую народность. Интересы православной церкви и духовенства, церковной школы и всего того, что близко и дорого духовенству, понимаются и защищаются в этой фракции так, как понимать и защищать их может и должно только само духовенство» [4, с. 88].

В период своей работы в Думе протоиерей Никонович вел подробный дневник, в котором почти ежедневно записывал наиболее важные с его точки зрения события: эпизоды думских заседаний, работы комиссий, хлопоты по поручениям с мест, посещение различных собраний и учреждений [5, с. 13]. Записи в дневнике доводятся до ноября 1910 г. и содержат интересные сведения о взаимоотношениях ведущих политических партий в представительном учреждении, думских фракций с правительством, а также позволяя определить позиции отдельных членов партий по наиболее важным вопросам, которые обсуждались в Государственной думе. Этот дневник публиковался частями в неофициальной части «Полоцких епархиальных ведомостей», а после смерти Никоновича был издан отдельной книгой.

Характеризуя состав фракции правых, он обращает внимание на то, что третья часть ее членов имеет высшее образование, а многие из них обладают ораторскими способностями (например, В.М. Пуришкевич, Н.Е. Марков, Г.Г. Замысловский). В то же время организационная сторона фракции, по мнению протоиерея, требует совершенствования. Так, например, правыми еще не создан фракционный клуб, где могли бы собираться политические деятели для обсуждения различных вопросов, требующих внесения на рассмотрение представительного учреждения [4, с. 11]. В своем дневнике Федор Иосифович отмечает, что «иной раз бывает так тяжело, что, кажется, без оглядки ушел бы из этой фракции, но когда подумаешь, что в других фракциях не найдешь того, что потеряешь здесь в смысле исповедуемых принципов, то невольно станешь расставаться с ней ...» [4, с. 88].

После отъезда в Петербург для участия в работе III Думы протоиерей Никонович не забывал о своей епархии и нередко ходатайствовал перед правительственными учреждениями о решении вопросов, с которыми к нему обращалось местное население (увеличение размера пенсии, получение пособий, наведение всякого рода справок и т.д.) [6, с. 210].

Принимая активное участие в работе Государственной думы, он неоднократно выступал в качестве докладчика с думской трибуны [6, с. 209]. При обсуждении указа 9 ноября 1906 г. «Об изменении и дополнении некоторых постановлений действующего закона, касающихся крестьянского землевладения и землепользования» Федор Иосифович, как и большинство белорусских депутатов, поддержал принятие данного законопроекта. По его мнению, указ от 9 ноября не только решит земельный вопрос, но и поможет уничтожить чересполосицу [7, с. 41]. Кроме того, Никонович поставил свою подпись в поддержку принятия законопроекта «О сосредоточении мест продажи крепких напитков исключительно в городах», направленного на сохранение и укрепление здоровья населения Российской империи и решение такой важной социальной проблемы как злоупотребление спиртными напитками.

Вместе с другими правыми депутатами III Государственной думы он содействовал принятию следующих законопроектов: «Об упразднении в Белоруссии остатков чиншевого владения», «Об изменении закона о взимании и отправлении земских и натуральных повинностей крестьян», «Об ассигновании 4003740 рублей на устройство и открытие церковных школ» и др. Являясь членом ряда правых партий, Федор Иосифович посещал заседания Главной Палаты РНСМА, Русского Собрания, Окраинного союза, сведения о работе которых нашли отражение на страницах его дневника. Так, о заседании РНСМА 14 марта 1909 г. он писал: «Интересно бывать на заседаниях в палате имени Михаила Архангела, но очень жаль, что устраиваются они по субботам, когда засиживаться на них нет возможности» [4, с. 95].

Несомненно, что общественно-политическая деятельность Федора Иосифовича Никоновича была весьма активной и плодотворной, однако из-за обострившейся болезни в 1910 г. он был вынужден отойти от дел и уже не принимал участия в дальнейшей работе III Государственной думы.

Литература

1. Иванов, А. Никонович, о. Федор Иосифович / А. Иванов // Черная сотня. Историческая энциклопедия 1900–1917 / отв. ред. О. А. Платонов. – М. :Крафт+, Институт русской цивилизации, 2008. – С. 355–356.
2. Член Государственной думы. Протоиерей о. Федор Иосифович Никонович (некролог) // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1911. – 27 фев. – С. 183–189.
3. Выборы членов в 3-ю Государственную Думу и участие в них духовенства епархии // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1907. – 22 окт. – С. 840–844.
4. Никонович, Ф. И. Из дневника члена Государственной думы от Витебской губернии протоиерея о. Федора Никоновича / Ф. И. Никонович. – Витебск : Витеб. губ. тип., 1912. – 272 с.
5. Замахова, Е. Д. Внедумская деятельность депутатов-священнослужителей III Государственной думы / Е. Д. Замахова // Вестн. Московского ун-та. Сер. 8. История. – 1993. – № 4. – С. 13–23.
6. Член Государственной думы. Протоиерей о. Федор Иосифович Никонович (некролог) // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1911. – 6 марта. – С. 208–217.
7. Головач, Е. И. Экономический аспект в идеологической доктрине и практической деятельности монархических партий и организаций на территории Беларуси в начале XX века / Е. И. Головач // Россия и славянские народы в XIX–XXI вв. : материалы Междунар. науч. конф., г. Новозыбков, Брянская обл., 28 марта 2020 г. / под ред. В. В. Мищенко, Т. А. Мищенко, С. П. Куркина. – Брянск : Аверс, 2020. – С. 36–43.

**РОЛЬ ОФИЦЕРОВ ГЕНЕРАЛЬНОГО ШТАБА
В ОСУЩЕСТВЛЕНИИ ПРАВОСЛАВНОГО ХРАМОВОГО
СТРОИТЕЛЬСТВА В МИНСКОЙ ГУБЕРНИИ (60-е гг. XIX в.)**

Кейко Юлия Владимировна,

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

В статье раскрыты функциональные обязанности офицеров Генерального штаба на подготовительном этапе строительства православных храмов в Минской губернии (60-е гг. XIX в.).

Строительство православных храмов на территории Беларуси в 60-е гг. XIX в. находилось в совместном ведении Министерства государственных имуществ и Министерства внутренних дел. Для содействия этим ведомствам в некоторые губернские центры были направлены военные инженеры и архитекторы Генштаба [7, с. 127].

Для надзора за церковно-строительными работами Министерство внутренних дел командировало в Минскую губернию двух офицеров [4, с. 18]. При взаимодействии с местными специалистами в 1862 г. офицеры осмотрели более половины храмов (211 из 411). В результате чего Министерство внутренних дел разрешило провести строительные работы в 141 храме и выделило губернатору необходимую сумму, а также были заключены контракты на строительство. Однако восстание 1863–1864 гг., охватившее губернию, нарушило планы правительства, в результате чего надзор за строительством был прекращен. Министерство внутренних дел временно приостановило утверждение новых проектов и смет до полного окончания работ на уже начатых объектах. Контроль за строительством восстановился с июля 1864 г. [8, л. 54]. В 1864 г. в ведение офицера Генштаба И. И. Зеленского были определены четыре уезда: Минский, Слуцкий, Новогрудский и Пинский [2, л. 2 об.]. Помогал ему архитектор А. А. Сикорский, являвшийся членом Минской губернской строительной и дорожной комиссии [2, л. 5 об.]. Специалисты возобновили осмотр действующих православных храмов. Процедура осмотра проходила в присутствии местного священника, благочинного и прихожан. Главной задачей, стоявшей перед ними, было определение и поиск всевозможных средств для уменьшения стоимости строительства храмов. Для этого выяснялось материальное положение прихожан и варианты оказания ими помощи в процессе строительства: доставка стройматериалов к месту работ, помощь строителям и подрядчикам во время строительства. В связи с этим уточнялись расценки на строительные материалы [1, л. 7]. После осмотра составлялся акт. В документе фиксировалось состояние здания, определялся перечень необходимых строительных работ и предметы, необходимые для внутреннего обустройства храма. В случае, если храм нуждался в ремонте – к акту прилагалась смета необходимых работ. При перестройке и возведении нового храма отдельно архитекторами и инженерами делались проект и смета [2, л. 7 об.]. Также сметы составляли офицеры. Затем документы передавались на рассмотрение губернатора. Опираясь на них, он определял способ строительства

(хозяйственный или подрядный) [3, л. 7 об.]. Далее проектно-сметная документация отсылалась на утверждение в Министерство внутренних дел.

Тем не менее используемая последовательность действий на подготовительном этапе строительства вызывала ряд вопросов при организации работ, что было отражено в записке, адресованной минскому губернатору 16 декабря 1864 г. подполковником И. И. Зеленским, где он указывал основные проблемы, возникающие в ходе осмотра храмов и при составлении сопутствующих документов, а также давал рекомендации по их устранению.

Предварительный осмотр церковного здания рекомендовалось совершать при участии местного духовенства, а информацию прихожанам доводить до сведения по актам. Это связано с тем, что любое обращение к крестьянам по поводу денежных или материальных пожертвований на церковь заканчивалось их жалобами на бедственное положение и тяжесть исполняемых ими повинностей. Всё это затягивало поиск и подготовку средств на подготовительном этапе строительства храмов. Как считал И. И. Зеленский, безучастность крестьян к этому процессу объяснялась сохранившимся влиянием униатства. Автор указывал, что предположения чиновника по строительству и внутреннему облику храма расходились с мнением священников, которые пытались все затраты возложить на правительство. Во избежание лишних расходов в помощь чиновнику предлагалось выделить ещё одного человека. Составление проектно-сметной документации замедлялось нехваткой специалистов, т.к. находившегося в распоряжении И. И. Зеленского вольнонаемного чертежника время от времени привлекали к другим работам. Решение проблемы он видел в выделении чиновнику дополнительной суммы на наем ещё одного чертежника. Для предотвращения хищений денежных средств, выделенных правительством на строительство, при составлении сметы, которая никем не проверялась, предлагалось составить атлас (альбом) типовых проектов с краткой сметой. Из размещенных в атласе проектов можно было выбрать наиболее подходящий проект храма и в смету вписать стоимость на стройматериалы и услуги рабочих. Особо И. И. Зеленский затронул вопрос участия крестьян в строительстве с целью уменьшения расходов со стороны правительства. Сами чиновники редко появлялись на месте постройки и «уговаривать» прихожан у них не было времени. Выход был найден в заключении с одобрения мирового посредника так называемого мирского приговора – договора правительственного чиновника со всеми присутствующими прихожанами. В этом документе определялись материальные (например, подвоз булыжного камня к месту работ) или денежные пожертвования, а убедить крестьян принять участие в строительстве должен был священник. Также И. И. Зеленский высказался относительно способов строительства. Он выступил против передачи подрядов на строительство храмов с торгов, т.к. согласно этой процедуре подрядчик должен уступить в ущерб себе 6% от установленной по смете стоимости. Отсюда возникла проблема с поиском подрядчика. Приходилось отдавать подряды евреям. Для привлечения подрядчиков из центральных губерний Российской империи чиновник советовал составлять сметы по справочным ценам, установленным для казенных построек. Строительство храмов хозяйственным способом он рекомендовал осуществлять при выполнении незначительных работ (перекрытия кровли, полов) [5, л. 28-48 об.].

В 1868 г. система государственных учреждений по строительству православных храмов на территории Беларуси претерпела реструктуризацию. В губернских центрах были учреждены церковно-строительные присутствия. Поэтому офицер был освобожден от занимаемой должности и назначен начальником штаба 34-й пехотной дивизии Русской императорской армии [6, с. 345].

Таким образом, роль офицеров Генерального штаба в осуществлении православного храмового строительства заключалась в надзоре за церковно-строительными работами на подготовительном этапе: осмотр храма с заключением акта, поиск материальных и денежных средств, составление смет.

Литература

1. Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). – Ф. 43. Оп. 1. Д. 84.
2. НИАБ. – Ф. 43. Оп. 1. Д. 85.
3. НИАБ. – Ф. 43. Оп. 1. Д. 145.
4. Памятная книжка Минской губернии на 1864 г. – Минск : губ. тип., 1864. – 204 с.
5. Российский государственный исторический архив (РГИА). – Ф. 1284. Оп. 225. Д. 95.
6. Русский биографический словарь / Изд. под наблюдением председателя Императорского Русского Исторического Общества А. А. Половцова; под ред. Е. С. Шумигорского, М. Г. Курдюмова. – Санкт-Петербург : тип. Гл. упр. уделов, 1897. – Т. 7. – С. 345–346.
7. Слюнкова, И. Н. Храмы и монастыри Беларуси XIX века в составе Российской империи. Пересоздание наследия / И. Н. Слюнкова. – М., 2009. – 615 с.
8. Lietuvos Valstybes Istorijos Archyvas (LVIA). – F. 378. Ap. 73. B. 1650.

УДК 2

ВОПРОСЫ РАЗВИТИЯ ГОСУДАРСТВЕННО-ИСЛАМСКИХ ОТНОШЕНИЙ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Крганов Альбир Рифкатович,

Духовное собрание мусульман России (г. Москва, Россия)

В статье раскрываются вопросы организации и развития взаимодействия исламских организаций с государством, отмечается позитивная роль ислама в развитии современного российского общества.

Исследование государственно-конфессиональных отношений имеет важное теоретическое и практическое значение и осуществляется с различных научных позиций. Как отмечает К.А. Багаева, большинство научных исследований посвящено историческому аспекту государственно-конфессиональных взаимоотношений, который характеризуется описанием конкретных реальных фактов отношений между государством и отдельными церквями [1, с. 19-23].

Между тем, в современных условиях возрастает роль и значение теоретико-методологических, концептуально-стратегических подходов к пониманию государственно-конфессиональных отношений, ощущается потребность в разработке современной государственной религиозной политики и ее исламского компонента [2].

Религиозные исламские организации в России, мусульмане как граждане своего государства имеют конституционно-правовые основы для партнерства, взаимодействия с государством, сложились опыт и традиции совместного сотрудничества. В этих условиях для религиозных организаций крайне важно, что-

бы государство в лице чиновников разного уровня понимало, что светский характер государства совсем не предполагает принудительное насаждение атеизма. Светское государство нейтрально к существующим конфессиям, строит уважительный диалог с ними, признает исторические заслуги традиционных религий, их вклад в развитие России [3, с. 10-29].

Анализ сложившихся отношений между государством и религией в практической плоскости показывает, что для исламских организаций в совместной с государством деятельности общим приоритетом являются создание гарантий для реализации права на свободу совести и вероисповедания, обеспечение межнационального и межрелигиозного мира и согласия в России, сохранение этнокультурного и языкового многообразия, сохранение и укрепление русского языка как государственного языка РФ и языка межнационального общения. Перспективным направлением сотрудничества является совместная деятельность по гармонизации межнациональных и межрелигиозных отношений, укрепление единства и сплоченности общества.

Важное значение в развитии государственно-конфессиональных отношений занимает профилактика экстремизма и терроризма и предупреждение конфликтов на национальной и религиозной почве, особенно в молодежной среде и в отношениях с мигрантами.

Особо следует отметить, что в условиях информационно-технологического прогресса Интернет, социальные сети становятся одним из наиболее эффективных средств информационного идеологического воздействия экстремистов на молодежь, дает легкий и анонимный доступ к молодежной аудитории. Существуют тысячи сайтов, содержащих экстремистские материалы и число их растет. Они активно пытаются манипулировать общественным мнением, вредно влияют на мировоззрение части молодежи, занимаются вербовкой и пополнением рядов экстремистских и террористических организаций.

Технические возможности позволяют идеологам экстремистской деятельности использовать новые средства коммуникации для наибольшего охвата молодежи. С быстрым развитием сервисов мобильной связи становится доступными скачивание экстремистской литературы на мобильный телефон, соответствующие e-mail, MMS и SMS-рассылки и т.д.

Деятельность экстремистских сайтов должна пресекаться в соответствии с законом. Вместе с тем пока недостаточно интернет –ресурсов, которые занимаются контрпропагандистской просветительской работой, направленной на молодежную аудиторию. Здесь необходимы взаимопонимание и сотрудничество религиозных организаций, органов власти, СМИ, ученых, экспертов и интеллигенции, на это надо направить и усилия самой молодежи и молодежных организаций.

Религиозными исламскими организациями Духовного собрания мусульман России в сотрудничестве с органами государственной и муниципальной власти реализуется ряд проектов по развитию религиозного образования и просвещения, благотворительности, по работе с мигрантами и молодежью и они дают позитивный эффект.

Исламские религиозные организации отчетливо понимают, что процесс реализации свободы совести и вероисповедания должен происходить в рамках действующего законодательства и диалога с государством.

Анализируя правоприменительную практику в сфере конфессиональных отношений, мы предлагаем государству меры по совершенствованию действующего законодательства и практике его реализации. Ученые и эксперты неоднократно указывали на необходимость повышения уровня правовой определенности действующего законодательства в этой сфере, на необходимость правового закрепления религиозной терминологии. Например, такие термины как «секта», «религиозная деятельность», «прозелитизм» и ряд других не нашли своего правового закрепления

В последнее время неоднократно обращалось внимание на необходимость корректировки существующего порядка производства государственной религиозно-экспертной экспертизы и принятия мер, направленных на повышение качества религиозно-экспертной экспертизы. Хочу также обратить внимание на имеющиеся трудности при рассмотрении просьб религиозных организаций о предоставлении земельных участков под строительство мечетей и получения разрешения на строительство.

Таким образом, духовно-нравственный и культурный потенциал ислама, дальнейшее развитие сотрудничества религиозных организаций и государства являются важным фактором укрепления единства и сплоченности общества, обеспечения устойчивого развития России.

Литература

1. Багаева, К.А. Взаимоотношения государства и религии: основные теоретико-методологические подходы // Вестник Бурятского государственного университета. – 2015. – Вып. 6. – С. 19-23.
2. Сюкияйнен, Л.Р. О российской государственной политике в отношении ислама // Центральная Азия и Кавказ. – 2003. – №2 (26); Наумкин, В. В. Ислам и мусульмане: культура и политика. Статьи, очерки, доклады разных лет / В.В. Наумкин. – М. -Н. Новгород: ИД «Медина», 2008; Фаизов, Г.Б. Ислам и государство: единство, противоборство, конвергенция / Г.Б. Фаизов. – Уфа, 2010.
3. Малашенко, А. Ислам для России. – М., РОССПЭН, 2007. – 200 с.

УДК 94 (476) «1921/1939»

КАТАЛІЦКІ МАЛАДЗЁЖНЫ РУХ НА ТЭРЫТОРЫІ ЗАХОДНЯЙ БЕЛАРУСІ Ў МІЖВАЕННЫ ПЕРЫЯД

Крывуць Віталій Іванавіч,
Баранавіцкі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Баранавічы, Беларусь)

Даклад прысвечаны развіццю каталіцкага маладзёжнага руху на тэрыторыі Заходняй Беларусі ў 1921 – 1939 гг. Характарызуюцца ідэалогія і асноўныя накірункі працы гэтага руху. Таксама паказана эвалюцыя яго ўзаемаадносін с польскімі ўладамі.

Каталіцкі касцёл карыстаўся вялікім уплывам сярод насельніцтва міжваеннай Заходняй Беларусі. Пры гэтым каталіцкі касцёл займаў прывілеяванае становішча ў параўнанні з іншымі канфесіямі, што дазваляла яму весці значную працу сярод насельніцтва, у тым ліку і выхаванне маладога пакалення.

Адносіны каталіцкага касцёла да выхавання моладзі былі сфармуляваныя ў энцыкліцы рымскага папы Пія XI “Дівіні ілліус магістры” (1929 г.). Папскі дакумент асуджаў ўсе педагагічныя сістэмы, якія не прызнавалі першародны грэх і божую

міласць. Энцыкліка вызначала, хто павінен займацца выхаваннем – царква, сям’я і дзяржава. Пры гэтым вядучая роля адводзілася менавіта царкве. Прынцыповай мэтай выхавання з’яўлялася фарміраванне “сапраўднага і дасканаллага хрысціяніна” [2, с. 180]. Лічылася, што выхаванне добрага хрысціяніна азначае і выхаванне добрага грамадзяніна. У энцыкліцы адзначалася, што “католік, дзякуючы таму, што ён выхаваны згодна з каталіцкімі прынцыпамі, з’яўляецца найлепшым грамадзянінам, які любіць сваю Айчыну і па-сапраўднаму ляяльны ў адносінах да дзяржаўнай улады, незалежна ад формы кіравання” [1, с. 186].

Каталіцкае духавенства вяло актыўную дзейнасць у маладзёжным асяроддзі, у тым ліку і праз клерыкальныя маладзёжныя саюзы. Найбольш буйной такой арганізацыяй было Аб’яднанне польскай моладзі. На тэрыторыі Заходняй Беларусі яго гурткі з’явіліся ў 1926 г. [2, арк. 476]. У 1934 г. адбылася рэарганізацыя аб’яднання: былі створаны асобныя арганізацыі для юнакоў і дзяўчат – Каталіцкае аб’яднанне мужчынскай моладзі (КАММ) і Каталіцкае аб’яднанне жаночай моладзі (КАЖМ).

У гэтыя арганізацыі ўваходзіла каталіцкая моладзь ва ўзросце 14–25 гадоў. У Заходняй Беларусі да 80% членаў аб’яднанняў складалі сельскія жыхары [2, арк. 476]. Ячэйкі ствараліся пры прыходах, потым ішлі павятовыя саюзы, потым – акруговыя. На тэрыторыі Заходняй Беларусі існавалі акругі з цэнтрамі ў Вільні, Сакулцы і Лідзе. На кожным узроўні існавала пасада царкоўнага асістэнта, прадстаўніка епіскапа [3, с. 6].

Статут арганізацыі заяўляў, што асноўная яе мэта – выхаванне адукаваных і актыўных членаў каталіцкай царквы, падрыхтоўка іх да хрысціянскага служэння, распаўсюджванне каталіцкіх прынцыпаў ва ўсіх сферах жыцця і культуры [4, с. 3].

Каталіцкі маладзёжны рух набыў значны размах на тэрыторыі Заходняй Беларусі. На пачатак 1930-х гг. АПМ налічвала тут 11 500 членаў у 587 гуртках і 1 300 апекуноў у акруговых і павятовых патранатах [2, арк. 477]. Аднак, неабходна адзначыць, што многія гурткі існавалі толькі на паперы.

Адным з галоўных накірункаў працы АМП была рэлігійная дзейнасць. У астатнім гэтая праца шмат у чым супадала з асноўнымі накірункамі дзейнасці праўрадавых маладзёжных саюзаў – ваеннай падрыхтоўкай, сельскагаспадарчай асветай, патрыятычным выхаваннем у паланізатарскім духу. Так, у красавіку 1932 г. на з’ездзе АПМ была прынята спецыяльная рэзалюцыя па пытанню ваеннай падрыхтоўкі і фізічнага выхавання (ВП і ФВ). У ёй было заяўлена, што каталіцкія аб’яднанні павінны стаяць у першых шэрагах абаронцаў дзяржавы на яе ўсходніх рубяжах. У сувязі з гэтым прадугледжвалася стварэнне гурткоў ВП і ФВ пры кожным гуртку АПМ [5, с. 12]. АПМ вяло актыўную паланізатарскую дзейнасць. Яна выразна выявілася ў 1931 г. у час перапісу насельніцтва. Віленскае кіраўніцтва АМП заклікала сваіх членаў прыняць актыўны ўдзел у перапісе і зрабіць асаблівы націск на “дакладнасць інфармацыі” адносна роднай мовы, якую мясцовае насельніцтва называла “тутэйшай”. Інструкцыя падкрэслівала, што ніякай “тутэйшай” мовы няма: “Мова, якую выкарыстоўваюць на нашых землях, з’яўляецца адной з гаворак польскай мовы, як гуральская, мазурская, кашубская, такім чынам, яна з’яўляецца польскай мовай” [6, с. 21–22].

Не гледзячы на паланізатарскую пазіцыю клерыкальных аб’яднанняў моладзі, іх адносіны з польскімі ўладамі і праўрадавымі аб’яднаннямі моладзі былі даволі

напружанымі. Прадстаўнікі дзяржаўнай сістэмы адукацыі не рэкамендавалі настаўнікам падтрымліваць яго [7, с. 242]. Справаздача праўрадавага віленскага Саюза маладой вёскі сярод перашкод на шляху развіцця арганізацыі называла “атакі духавенства” [8, с. 12].

Становішча пачало мяняцца ў сярэдзіне 1930-х гг. “Санацыя” пачала мадыфікацыю сваёй выхаваўчай дактрыны ў накірунку прыняцця некаторых каталіцкіх ідэй. Міністр адукацыі У. Свентаслаўскі заяўляў, што “няма дзяржаўнага выхавання без уліку рэлігійна-маральных каштоўнасцей” [9, с. 93]. Улады зрабілі і шэраг практычных крокаў, накіраваных на аблягчэнне існавання КАММ і КАЖМ. Так, у 1935 г. філіялы гэтых саюзаў атрымалі некаторыя льготы, у тым ліку вышваленне ад выплаты падаткаў за свае памяшканні [10, с. 53 – 54].

Адначасова царкоўная іерархія наладзіла пасляховае супрацоўніцтва з польскай арміяй. У 1936 г., калі Дзяржаўнае праўленне ФВ і ВП прыпыніла супрацоўніцтва з КАММ, генерал Т. Каспржыцкі, кіраўнік дадзенай установы, па асабістай просьбе кардынала А. Глонда, прымаса Польшчы, загадаў аднавіць гэтае супрацоўніцтва. Пры гэтым ваеннае навучанне сваіх членаў КАММ магло весці толькі ў атрадах праўрадавага Стралецкага саюза [11, с. 65].

Такім чынам, каталіцкі маладзёжны рух, інспіраваны царкоўнай іерархіяй, атрымаў даволі інтэнсіўнае развіццё на тэрыторыі Заходняй Беларусі. Пад уплывам АПМ, а потым КАММ і КАЖМ знаходзілася значная колькасць маладых сялян каталіцкага веравызнання. У асноўных сваіх накірунках дзейнасць клерыкальных аб’яднанняў супадала з дзейнасцю праўрадавых арганізацый моладзі. Але існавала пэўная канкурэнцыя. Аднак, у асноўным гэтая канкурэнцыя была пераадолена ў другой палове 1930-х гг.

Літаратура

1. Grochowski, L. Doktryna wychowawcza katolicyzmu w Polsce międzywojennej / L. Grochowski // *Rozpraw z dziejów oświaty*. – 1984. – t. XXV. – S. 173 – 206.
2. Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь (НАРБ). – Ф. 242 п. Прадстаўніцтва ЦК КПЗБ. – Воп. 1. – Спр. 305.
3. Statut Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej. – Poznań: Nakładem Spółki Akcyjnej „Ostoja”, 1934. – 16 s.
4. Statut Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Żeńskiej. – Poznań: Nakładem Spółki Akcyjnej „Ostoja”, 1934. – 16 s.
5. Związek Młodzieży Polskiej // *Wiadomości Akcji Katolickiej Archidiecezji Wileńskiej*. – 1932. – № 5. – S. 9 – 24.
6. Związek Młodzieży Polskiej // *Wiadomości Akcji Katolickiej Archidiecezji Wileńskiej*. – 1931. – № 5. – S. 15 – 30.
7. Wskazania w zakresie pracy społeczno-oświatowej w r. 1930/31. Wileńskiej Okręgowej Komisji społeczno-oświatowej Związku N.P. // *Polska Oświata Pozaszkolna*. – 1930. – № 4 – 5. – S. 237 – 242.
8. Machowiecki, Z. Dorobek Związku Młodej Wsi Ziemi Wileńskiej za 1937/38 rok / Z. Machowiecki // *Koło Młodzieży. Miesięcznik Związków Młodej Wsi Ziemi: Wileńskiej i Nowogródzkiej*. – 1938. – № 6 – 7. – S. 12 – 14.
9. Sadowska, J. Wychowanie państwowe i jego odbicie w programach szkolnych / J. Sadowska // *Res Historica*. – 2004. – № 16. – S. 83 – 93.
10. Мараш, Я.Н. Политика Ватикана и католической церкви в Западной Белоруссии (1918 – 1939) / Я.Н. Мараш. – Минск: Беларусь, 1983. – 96 с.
11. Odziemkowski, J. Wieś i armia w II Rzeczypospolitej / J. Odziemkowski. – Wrocław: Ossolineum, 1988. – 154 s.

ОТЧЕТ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ ОБ ИСПОЛЬЗОВАНИИ СВОЕГО ИМУЩЕСТВА

Крутько Руслан Викторович,

Барановичский государственный университет (г. Барановичи, Беларусь)

Рассматривается вопрос о возможности закрепления обязанности религиозных организаций ежегодно публично предоставлять отчет о поступлении и расходовании денежных средств и иного имущества.

Статья 117 Гражданского кодекса Республики Беларусь именуется «Общественные и религиозные организации». Здесь необходимо отметить, что нормы об этих двух видах юридических лиц формально не разделены: общественными и религиозными организациями (объединениями) признаются добровольные объединения граждан, в установленном законодательством порядке объединившихся на основе общности их интересов для удовлетворения духовных или иных нематериальных потребностей

В статье 118 ГК дано определение фонда, под которым понимается некоммерческая организация, не имеющая членства, учрежденная гражданами и (либо) юридическими лицами на основе добровольных имущественных взносов, преследующая, в том числе, социальные, благотворительные, культурные или иные общественно полезные цели, указанные в уставе фонда.

Указом Президента Республики Беларусь от 1 июля 2005 года № 302 «О некоторых мерах по упорядочению деятельности фондов» утверждено Положение о создании, деятельности и ликвидации фондов в Республике Беларусь. В части 3 пункта 4 указанного Положения предусмотрена обязанность фонда ежегодно публиковать отчет об использовании своего имущества.

Порядок публикации отчета установлен постановлением Министерства юстиции Республики Беларусь от 30 октября 2020 года № 153-1 «Об информации о деятельности общественных объединений и фондов». В соответствии с данным постановлением, общественные объединения и фонды должны ежегодно до 1 марта предоставлять информацию (отчетность) о своей деятельности, а также информацию о поступлении и расходовании денежных средств и иного имущества.

Ранее в своих работах мы отмечали, что государство оказывает безвозмездную помощь религиозным организациям. В ряде случаев, размер такой помощи не указывается. Например, в постановлении Совета Министров Республики Беларусь от 6 августа 2012 года № 735 «О предоставлении безвозмездной (спонсорской) помощи местному религиозному объединению «Пинская епархия Белорусской Православной Церкви» сумма помощи не указана. Так же не указан размер безвозмездной помощи и в постановлении Совета Министров Республики Беларусь от 5 января 2011 года № 16 «О предоставлении безвозмездной (спонсорской) помощи Свято-Елисаветинскому женскому монастырю в г. Минске Минской Епархии Белорусской Православной Церкви» [1, с. 137].

Постановлением Совета Министров Республики Беларусь от 18 мая 2020 года № 294 «Об уточнении объемов финансирования строительства объек-

тов Государственной инвестиционной программы на 2020 год» скорректированы объемы финансирования строительства объектов Государственной инвестиционной программы на 2020 год.

В перечень строек на строительство которых в 2020–2021 годах выделяются средства республиканского бюджета (приложение 4 к указанному постановлению) вошли объекты, принадлежащие религиозным организациям.

Например, на реконструкцию и реставрацию Свято-Успенского собора в г.п. Жировичи Слонимского района (включая проектно-изыскательские работы) было предусмотрено 2 300 000,0 рублей средств республиканского бюджета в 2020 году в прогнозных ценах. Внесенными изменениями сумму снизили на 1 000 000,0 рублей, однако ее направили на реконструкцию существующей колокольни Свято-Успенского монастыря в аг. Жировичи (отметим, что в постановлении Совета Министров Республики Беларусь № 294 указано именно так: г.п. Жировичи и аг. Жировичи).

В подавляющем большинстве безвозмездная помощь оказывается религиозным организациям Белорусской Православной Церкви, в некоторых случаях – организациям Римско-католической Церкви в Республике Беларусь.

Обратим внимание, что помощь оказывается из республиканского бюджета, который формируется, в том числе, и за счет средств налогоплательщиков, многие из которых не являются верующими, либо не исповедуют православие или католицизм.

Профессор Д. Л. Комягин в своей статье, посвященной источникам доходов религиозных организаций, происхождению и предназначению церковного имущества, задается вопросом: являются ли средства религиозной организации общественными средствами [2, с. 18]?

В работе он приходит к основному выводу, что имущество христианских церквей в силу внутренних установлений Церкви имеет общественное предназначение [2, с. 31]. А если так, то оно подлежит определенной защите и контролю.

Учитывая данные обстоятельства, полагаем, что религиозные организации должны ежегодно до 1 марта доводить до всеобщего сведения путем размещения в средствах массовой информации или на своих официальных сайтах (при их наличии) либо путем направления по месту государственной регистрации в аппарат Уполномоченного по делам религий и национальностей, областные, Минский городской исполнительный комитет для последующего размещения на официальном сайте соответствующего регистрирующего органа в глобальной компьютерной сети Интернет информацию (отчетность) о поступлении и расходовании денежных средств и иного имущества.

Литература

1. Крутько, Р. В. Пожертвования(е) как источник формирования имущества религиозных организаций / Р. В. Крутько // «Вестник БарГУ, серия «Исторические науки и археология. Экономические науки. Юридические науки». – 2018. – Вып. 6. – С. 136 – 140.

2. Комягин, Д. Л. Имущество и доходы религиозных организаций – публичные или частные? / Д. Л. Комягин // Право. Журнал Высшей школы экономики. – 2015. – № 4. – С. 17 – 33.

СУДЬБЫ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ – ДЕПУТАТОВ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ДУМЫ ОТ БЕЛОРУССКО-ЛИТОВСКИХ ГУБЕРНИЙ ПОСЛЕ ОКОНЧАНИЯ СРОКА ДЕПУТАТСКИХ ПОЛНОМОЧИЙ

Лавринович Дмитрий Сергеевич,

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

В статье раскрываются судьбы представителей духовенства, бывших депутатов российской Государственной думы I – IV созывов, после окончания срока их полномочий.¹

Духовенство, особенно православное, играло важную роль в деятельности Государственной думы. В I Государственную думу было избрано 16 священников, во II Думу – 20. В третьем составе «народного представительства» число представителей духовенства было наибольшим за всю дореволюционную историю. В рядах депутатов было 49 священнослужителей. В четвертом составе нижней законодательной палаты было 46 лиц духовного звания [1, с. 37 – 40; 2, с. 319 – 321, 345, 346]. Депутаты-священнослужители принимали участие в обсуждении не только вероисповедальных вопросов, но и проблем, затрагивавших все сферы жизни российского общества.

В составе депутатов Государственной думы I – IV созывов, избранных от белорусско-литовских губерний, было 21 лицо духовного звания. Большинство из них (14) принадлежали к православному духовенству. Причем в I Думе среди депутатов не было ни одного православного священника – представителя белорусских земель, во II Думе – таких представителей было всего 2. После утверждения нового избирательного закона 3 июня 1907 г. число депутатов-священнослужителей резко возросло. В третьем составе «народного представительства» белорусские епархии были представлены 7 православными священниками и 1 епископом. В четвертом составе нижней законодательной палаты было 5 православных священников с территории Беларуси [3, с. 40].

Первыми представителями православного духовенства, избранными местным населением в Государственную думу второго созыва, стали священники Минской и Могилевской губерний В.А. Якубович и М.И. Гашкевич. По итогам избирательной кампании осенью 1907 г. депутатами III Государственной думы стали священники: от Виленской губернии – А.С. Вераксин, от Витебской губернии – Ф.И. Никонович, от Гродненской губернии – В.М. Кузьминский, от Минской губернии – С.И. Соловьевич, В.А. Якубович, от Могилевской губернии – В.Ф. Голынец. Членом «народного представительства» стал также епископ Гомельский Митрофан. В сентябре 1908 г. в Минске на дополнительных выборах депутатом был избран священник А.Д. Юрашкевич, заменивший исключенного из Думы лидера местных октябристов Г.К. Шмидта. Осенью 1912 г. в IV Думу прошли священники: В.П. Юзьвук – от Виленской губернии, Я.И. Гришковский – от Гродненской губернии, Ф.И. Ольховский – от Витебской губернии, К.М. Околович и

¹ Публикация подготовлена при выполнении задания 12.1.3 Государственной программы научных исследований «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства» на 2021–2025 годы.

В.А. Якубович – от Минской губернии. Таким образом, В.А. Якубович являлся депутатом нижней палаты трех созывов [3].

Католическое духовенство белорусско-литовских губерний направило в Государственную думу 5 своих представителей. В Думу первого созыва были избраны епископ Виленский Эдуард фон Ропп (Виленская губерния), ксендз г. Пружаны, декан Пружанского уезда А.Н. Сонгайло (Гродненская губерния), ксендз из Режицкого уезда Витебской губернии, представлявший латгальское население, Ф.С. Трасун; второго созыва – настоятель Жупранского костела Ошмянского уезда Виленской губернии Л.К. Родзевич (Виленская губерния); третьего и четвертого созывов – ректор костела Святой Екатерины в Вильно С.Г. Мацевич (Виленская губерния) [4]. Как видим, большинство из них избиралось от Виленской губернии, где преобладало католическое население.

В составе I Государственной думы было 2 депутата, избранных на территории белорусско-литовских губерний, имевших звания равнинов. Это Ш.Х. Левин, победивший на выборах в Вильно, бывший доктором философии, ученым-евреем при генерал-губернаторе, и Г.Я. Брук, представлявший Витебскую губернию, врач, общественный раввин Витебска, редактор газеты «Витебская жизнь» [5, с. 75, 78].

По окончании работы Государственной думы судьба бывших депутатов сложилась по-разному.

Во время своих депутатских полномочий умер только один депутат-священнослужитель – протоирей Ф.И. Никонович (в 1911 г.). Все остальные депутаты отработали положенное время в Государственной думе и стали очевидцами крушения монархии в 1917 г. По трем из них, информация после 1917 г. в доступных источниках отсутствует (В.Ф. Гольнец, С.И. Соловьевич, В.М. Кузьминский). В.Ф. Гольнец после окончания работ III Государственной думы был настоятелем Троицкой церкви в Горках, получил сан протоирея. В 1917 г. ему было уже 67 лет [6, с. 136]. С.И. Соловьевич после роспуска III Думы вернулся на службу в Минскую губернию, в 1917 г. ему должно было исполниться 52 года [6, с. 569]. В.М. Кузьминский, по непроверенным данным, умер в 1951 г. в Москве в возрасте 86 лет.

В годы гражданской войны погибли двое бывших депутатов-священнослужителей. А.С. Вераксин, бывший активный деятель Союза русского народа и других правых организаций, пал жертвой революционного террора в 1918 г. [6, с. 86]. Епископ Митрофан в 1912 г. возглавил епархию Минскую и Туровскую, в 1916 г. – Астраханскую. В 1917 – 1918 гг. он принимал активное участие в работе Всероссийского поместного собора и восстановлении патриаршества. В 1918 г. возведен в сан архиепископа, конфликтовал с органами советской власти. В 1919 г. арестован и расстрелян [6, с. 378].

Непросто складывалась жизнь депутатов-священнослужителей и после гражданской войны, но, как правило, они не порывали с духовным служением. Один из самых образованных депутатов из лиц духовного звания, А.Д. Юрашкевич, бывший ректор Минской духовной семинарии, член Минского археологического церковно-исторического комитета, постоянный автор «Минских епархиальных ведомостей», газеты «Земщина», с 1911 по 1923 г. был настоятелем Смольного собора в Санкт-Петербурге. После 1923 г. его судьба неиз-

вестна [6, с. 719]. Протоирей Я.И. Гришковский, бывший настоятель гродненского Свято-Софийского собора и Сокольский благочинный, по данным некоторых источников, после революции жил в Белгороде, где в 1928 г. был арестован и Особым совещанием ОГПУ приговорен к лишению права проживать в центральных городах и Центрально-Черноземной области сроком на 3 года. После этого информация о его дальнейшем жизненном пути отсутствует [7].

М.И. Гашкевич, сын известного православного церковного деятеля, протоиерея Иоанна Кормянского, причисленного Белорусской православной церковью к лику святых, после депутатства был полковым священником. После 1917 г. и до смерти в 1936 г. он жил в селе Огородня (бывшего Гомельского уезда), где когда-то служил его отец, не занимаясь ни общественной, ни религиозной деятельностью [8].

Трагически сложилась судьба другого бывшего депутата – Ф.И. Ольховского. В годы Первой мировой войны он был священником в полевом подвижном госпитале, а затем в 31-м пехотном Алексеевском полку. После 1917 г. Ольховский служил священником в Кресто-Воздвиженской церкви Велижа. В 1937 г. он был арестован и в начале следующего года расстрелян по приговору тройки УНКВД по Смоленской области [9].

М.В. Блажевич, заменивший в III Государственной думе, умершего Ф.И. Никоновича, был депутатом недолго. После окончания срока полномочий он не вернулся в Витебскую губернию, в 1913 г. был назначен настоятелем Софийского собора в Царском Селе. После революции жил в Ленинграде, где умер во время блокады в 1941 г. [10].

После революции и гражданской войны значительная часть бывших депутатов оказалась за пределами советской территории. Депутаты из числа католического духовенства Виленской и Витебской губерний после распада Российской империи оказались гражданами Польши или Латвии. Епископ Виленский Э. фон Ропп в 1907 г. лишился должности, был вынужден покинуть Вильно, провести несколько недель в монастыре при церкви Святой Екатерины в Санкт-Петербурге, затем десять лет под надзором в имении своего брата. В 1917 г. он вернулся из ссылки в Петроград и был назначен Могилевским архиепископом-митрополитом. После установления советской власти Э. фон Ропп выступал против отделения церкви от государства и изъятия церковного имущества. В 1919 г. после занятия Вильно польскими войсками он был арестован, но через несколько месяцев освобожден по ходатайству Ахилла Рати (будущего папы Пия XI), нунция римской курии в Варшаве. В ноябре того же года Э. фон Ропп был обменен на К. Радека и оказался в Варшаве. В 1920 г. в Риме он лично доложил римскому папе о «советской угрозе». В Польше Ропп создал Миссионерский институт, который готовил миссионеров для работы на советской территории. Бывший депутат I Думы умер в Познани в 1939 г. [11].

Депутат IV Государственной думы С.Г. Мацевич в апреле 1917 г. стал членом комиссии при Министерстве внутренних дел для пересмотра законодательства по делам римско-католической церкви в России, а в мае – членом Особого совещания по вероисповедным вопросам под председательством комиссара Временного правительства по Департаменту духовных дел иностранных вероисповеданий Министерства внутренних дел С. А. Котляревского. Мацевич

участвовал в Польском политическом съезде в Москве 21–26 июля 1917 г., был избран в Польскую раду, являлся кандидатом в члены Всероссийского Учредительного собрания. После установления в России советской власти он переехал в Польшу, где в 1919–1922 гг. был депутатом Законодательного сейма. В январе 1922 г. Мацевича избрали депутатом сейма Срединной Литвы, а в ноябре того же года в Сенат Польши по списку Христианского союза национально-го единства от Виленского воеводства. В польском Сенате он работал до 1927 г. Умер С.Г. Мацевич в январе 1940 г. [12, с. 128–130].

А.Н. Сонгайло после роспуска I Государственной думы вернулся к священнической деятельности в своей губернии, был ксендзом в Соколке. В время Первой мировой войны он работал в Комитете обывательском в Белостоке. В независимой Польше Сонгайло поселился в Люблине, где преподавал в католической духовной семинарии и университете, служил настоятелем костела Святого Иосафата. В 30-х гг. XX в. он был капелланом Бенедиктинской конфедерации в Вильно, школьным инспектором. После 1939 г. сведений о его дальнейшей жизни нет [12, с. 195–196].

Жизненный путь Л.К. Родзевича после окончания депутатских полномочий подробно неизвестен. Он продолжал службу католическим священником и умер в 1944 г. [12, с. 180].

После 1917 г. на территории Польши оказались и некоторые православные священнослужители-депутаты. Так, В.П. Юзьюк в 1930 г. был избран вице-председателем Предсоборного собрания русской православной церкви в Польше, активно выступал в защиту прав православного населения [6, с. 718]. В.А. Якубович после окончания депутатских полномочий вернулся на родину, в Минскую губернию, где до 1920 г. был настоятелем церкви Святителя Николая в Петрикове. В следующем году он оказался в Польше, где работал врачом Русской миссии Красного Креста в Варшаве, а затем до 1938 г. служил священником в разных приходах Польской автокефальной православной церкви [13].

Латгальский депутат Ф.С. Трасун стал значительным политическим деятелем в Латвии. В 1917 г. он был одним из организаторов Конгресса латышей Латгалии в Режице (Резекне), который выступил за объединение всех частей Латвии и получение автономии в составе Российской республики. Трасуна избрали членом временного национального совета Латгалии в Петрограде. В январе 1918 г. он одним из первых выступил за образование самостоятельного латвийского государства. Трасун стал депутатом Народного совета Латвии, провозгласившего в ноябре 1918 г. независимость. В латвийском правительстве он был руководителем департамента по латгальским делам с правами министра, депутатом сейма первого и второго созывов. Ф.С. Трасун умер в Риге в 1926 г. [14; 15].

На территории Латвии оказался и православный священник К.М. Околович. В 1917 г. он служил в церкви Благовещения Пресвятой Богородицы при Департаменте общих дел МВД в Петрограде, которая была закрыта в 1918 г. Околович перебрался в Латвию, где продолжил службу в православных приходах до своей смерти в 1933 г. [6, с. 426].

Депутаты Ш.Х. Левин и Г.Я. Брук свою жизнь связали с сионистским движением. После роспуска I Государственной думы они подписали Выборгское воззвание, за что впоследствии были осуждены на три месяца тюремного заключения

и лишены избирательных прав. Ш.Х. Левин в 1908 г. эмигрировал в Германию, где продолжил сионистскую деятельность, был избран членом правления Всемирной сионистской организации. В годы Первой мировой войны проживал в США. В 1924 г. Левин поселился в Палестине, где скончался в Хайфе в 1935 г. [6, с. 323]. Г.Я. Брук продолжал общественную деятельность в Витебске, являясь одним из лидеров организации Конституционно-демократической партии. В годы Первой мировой войны он входил в местную масонскую ложу. В 1917 г. Брук возглавлял Витебский городской комитет кадетской партии, был кандидатом в члены Учредительного собрания [5, с. 232, 246]. В 1920 г. он эмигрировал в Палестину, был делегатом на XII Всемирном сионистском конгрессе. В 1922 г. Брук умер в Берлине, где он проходил курс лечения [6, с. 68].

Подводя итоги, можно отметить, что большинство бывших депутатов-священнослужителей, связанных с белорусско-литовскими губерниями, пережили смутный период 1917–1920 гг. Все они, как правило, продолжали духовную службу, некоторые – занимались общественно-политической деятельностью. Для большинства из них период думской деятельности оказался вершиной карьеры, впоследствии только единицы смогли остаться заметными общественными фигурами.

Литература

1. Демин, В.А. Государственная Дума России: механизм функционирования / В.А. Демин. – М.: РОССПЭН, 1996. – 216 с.
2. Рожков, В. Церковные вопросы в Государственной думе / В. Рожков. – М.: Изд-во Крутицкого подворья Об-ва любителей церковной истории, 2004. – 560 с.
3. Лавринович, Д.С. Представители Православной церкви от белорусских губерний в Государственной Думе Российской империи / Д.С. Лавринович // Религия и общество-12: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2018. – С. 40 – 44.
4. Лавринович, Д.С. Представители Римско-католической церкви от белорусских губерний в Государственной думе Российской империи / Д.С. Лавринович // Религия и общество – 13: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2019. – С. 63 – 68.
5. Лавринович, Д.С. Деятельность общероссийских либеральных партий на территории Беларуси (1905 – 1918 гг.) / Д.С. Лавринович. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2015. – 328 с.: ил.
6. Государственная дума Российской империи: 1906 – 1917: Энциклопедия / Отв. ред. В.В. Шелохаев. – М.: РОССПЭН, 2008. – 735 с.
7. Гришковский Яков Игнатьевич // Жертвы политического террора в СССР [Электронный ресурс] – Режим доступа: // <http://lists.memo.ru/index4.htm> – Дата доступа: 12.03.2021.
8. Святой праведный Иоанн Кормянский [Электронный ресурс] – Режим доступа: // http://korm.hram.by/?page_id=27 – Дата доступа: 12.03.2021.
9. Ольховский Федор Иванович // Жертвы политического террора в СССР [Электронный ресурс] – Режим доступа: // <http://lists.memo.ru/index15.htm> – Дата доступа: 12.03.2021
10. Яковлева, Т.И. Полковой священник, член Государственной думы, георгиевский кавалер Митрофан Блажевич / Т.И. Яковлева // IX Псковские региональные краеведческие чтения. Материалы научно-практической конференции / под ред. Т.И. Вересовой. – Псков: Псковский государственный университет, 2019. – Т. 2. – С. 92 – 101.
11. Серова, О.В. Барон фон дер Ропп / О.В. Серова // Вопросы истории. – 2012. – № 11. – С. 110 – 131.
12. Brzoza C. Poświętli Polscy w parlamencie Rosyjskim 1906 – 1917. Słownik biograficzny / C. Brzoza, K. Stepan. – Warszawa, 2001. – 220 s.
13. Мітрафорны протаіерэй Вячаслаў Андрэевіч Якубовіч 31.03.1868 – пасьля 1938 // Приход храма Положения Ризы Пресвятой Богородицы во Влахерне г. Миоры [Электронный ресурс] – Режим доступа: // http://hram-miory.vitebsk.by/priests_Cheressy.html – Дата доступа: 12.03.2021.

14. Францис Трасунс // Rēzeknes centrālā bibliotēka [Электронный ресурс] – Режим доступа: // <http://rus.rezeknesbiblioteka.lv/index.php/zemlyaki/356-2013-05-28-12-09-22> – Дата доступа: 12.03.2021.

15. Мельникова, А. С. Ф.С. Трасун – священнослужитель и общественно-политический деятель начала XX в. / А. С. Мельникова // Религия и общество – 12 : сб. науч. ст. / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2018. – С. 47–49.

УДК 94(476)+322

РЕЛИГИОЗНЫЙ РЕНЕССАНС В ПОСТСОВЕТСКОЙ БЕЛАРУСИ

Лагодич Николай Сергеевич,

ГУК «Районный музейный комплекс имени Н. Орды»

(д. Вороцевичи, Ивановский район, Брестская область, Беларусь)

Статья посвящена феномену религиозного ренессанса в суверенной Республике Беларусь. Перечислены основные особенности религиозной ситуации в стране в постсоветский период. Дано краткое описание самого феномена религиозного ренессанса.

На рубеже 1980–90-х гг. в условиях идейной трансформации постсоветского общества сложился феномен «религиозно-церковного ренессанса». Это понятие используется как обозначение трансформаций в религиозно-конфессиональной сфере, которые нашли отражение в:

- росте числа реально верующих;
- увеличении количества действующих религиозных организаций;
- усилении позиций религии в общественном сознании, а церковных институтов – в социальной жизни общества;
- использовании религиозного фактора в идеологии.

С момента получения политической независимости в 1991 г. Республика Беларусь пережила стремительное духовное возрождение [5].

Существенным фактором возрастания религиозности является духовный кризис, сотрясающий современное общество. Внутренние потребности людей, не подверженных нравственным порокам, правило «жить по совести», доброжелательное отношение к другим усиливают стремление к восприятию духовно-нравственных ценностей [3].

Информационно-аналитическим центром при Администрации Президента в 2014 г. проведено исследование этноконфессиональной ситуации в стране. Результаты опроса свидетельствуют, что 94,5% населения относят себя к конфессиям – православной (84%), католической (8,5%). Не считают себя приверженцами религиозных направлений 5,5% граждан [4].

В современном белорусском обществе религиозность стала качеством, присущим в равной степени всем группам населения [1]. В стране идет процесс стабилизации уровня религиозности населения. Традиционные конфессии активизировались в общественной жизни, в социальной и благотворительной деятельности [3].

В процессе возрождения религиозная сфера Беларуси приобретала иную по сравнению с досоветским периодом структуру. По составу конфессий религиозный ландшафт соответствует досоветскому, но появился ряд новых для

страны вероисповеданий. В постсоветской Беларуси произошли изменения в территориальной организации религиозной сферы: юрисдикция епархии, в независимости от расположения ее административного центра, находится в пределах конкретного региона страны.

За постсоветский период Республика Беларусь сформировалась поликонфессиональной страной, в которой действует 25 зарегистрированных конфессий, 5 из которых законодательно определены как традиционные и культуроформирующие: православие, католицизм, лютеранство, иудаизм, ислам. Согласно сведениям Уполномоченного по делам религий и национальностей на 1 января 2019 г. преобладали общины: Православной Церкви (1698 приходов); Протестантских церквей разной направленности (1033 общины); Римско-католической Церкви (499 парафий). Заметны по количеству общин, но значительно уступают: иудеи (различные ветви) (53 общины); старообрядцы (34 общины); мусульмане (24 общины) [6]. Современный конфессиональный состав страны – восстановленная досоветская полифония религиозных традиций со своими устойчивыми доминантами.

Существует тенденция к совмещению религиозного и национального самознания: число приверженцев традиционных для Беларуси конфессий оказывается больше, чем число верующих. Некоторые исследователи несоответствие числа верующих и последователей традиционных конфессий интерпретировали как искусственность и иллюзорность религиозного возрождения [1].

Традиционные религиозные представления имеются у немногих из числа людей, декларирующих свою религиозность. Практически половина населения верит в ворожбу, порчу, сглаз; около трети – в астрологию и гадания; около четверти – в экстрасенсорнику, переселение душ [1]. Следовательно, более чем у половины адептов религиозные представления размыты, слабо связаны с установлениями конкретной конфессии. Это позволяет сделать вывод о том, что реальный уровень религиозности населения республики значительно ниже официального.

Начавшийся в середине 1980-х гг. процесс изменения государственно-конфессиональных отношений предопределил трансформацию советской модели правового регулирования религиозной жизни общества. Особую роль сыграл принятый в 1992 г. Закон Республики Беларусь «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях». В нем были сняты некоторые ограничения на деятельность религиозных организаций.

Формирование новой политико-правовой модели взаимоотношений государства и религии, религии и общества связано с принятием Конституции Республики Беларусь (с изменениями и дополнениями). В 2002 году был принят Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях».

В настоящее время государственная политика характеризуется благоприятствованием в отношении Белорусской православной церкви как основной культуроформирующей конфессии. Беларусь является умеренно религиозной поликонфессиональной страной с мягким государственным контролем над религиозной жизнью [2]. Государство и религия являются автономными институтами, но находятся в положении постоянного взаимовлияния друг на друга.

В стране создаются условия для удовлетворения религиозных потребностей верующих, возникают новые общины, растет число религиозных изданий. Устанавливаются связи религиозных организаций с культурно-просветитель-

скими объединениями. Набирают силу межконфессиональные отношения [1]. Существуют и противоречия, которые можно разделить на внутриконфессиональные и межконфессиональные, а также между различными конфессиями и государством [1].

Литература

1. Земляков, Л. Е. Религиозная ситуация в современной Беларуси / Л. Е. Земляков [Электронный ресурс]. – 2020. – Режим доступа : <http://elib.bsu.by/bitstream/123456789/94019/1/РЕЛИГИОЗНАЯ%20СИТУАЦИЯ%20В%20СОВРЕМЕННОЙ%20БЕЛАРУСИ%20РЕЛИГИОЗНАЯ%20СИТУАЦИЯ%20В%20РЕСПУБЛИКЕ%20БЕЛАРУСЬ.pdf> – Дата доступа : 24.01.20.
2. Карасева, С. Г. Религиозная ситуация в современной Беларуси: понятие, источники данных, основные характеристики / С. Г. Карасева [Электронный ресурс]. – 2019. – Режим доступа : <http://elib.bsu.by/handle/123456789/134685> – Дата доступа : 23.01.20.
3. Круглова, Г. А. Государственно-конфессиональные отношения в современной Беларуси / Г. А. Круглова [Электронный ресурс]. – 2020. – Режим доступа : <https://cyberleninka.ru/article/n/gosudarstvenno-konfessionalnye-otnosheniya-v-sovremennoy-belarusi> – Дата доступа : 23.01.20.
4. Морозова, С. А. Религия // Ценностный мир современного человека: Беларусь в проекте «Исследование европейских ценностей» / под ред. Д. М. Булышко, А. Н. Данилова, Д. Г. Ротмана. – Минск: БГУ. – 2013. – С. 126-149.
5. Новикова, Л. Г. «Религиозный бум» в Беларуси: миф или реальность / Л. Г. Новикова // Социология. – 1999. – № 2. – С. 29-36.
6. Религиозные общины в Республике Беларусь / Уполномоченный по делам религий и национальностей Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – 2020. – Режим доступа : <https://belarus21.by/Articles/kolichestvo-religioznyh-obshhin-v-respublike-belarus-na-1-yanvarya-2019-g>. – Дата доступа : 23.01.20.

УДК 32.2

ГРАЖДАНСКАЯ РЕЛИГИЯ В ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ

Матецкая Анастасия Витальевна,

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

В докладе на основе концепции политической и гражданской религии рассматривается мировоззренческая динамика постсоветского российского общества.

Феномены политической и гражданской религии возникли в результате парадоксального процесса сакрализации политики, происходившего одновременно с формированием светского государства и снижения влияния традиционных христианских конфессий в западных обществах в эпоху Нового времени. Долгое время понятия политической и гражданской религии существовали на периферии господствующего дискурса секуляризации. Их более широкое распространение в последние десятилетия связано с нарастающей критикой этого дискурса и осознанием сложностей, связанных с определением сущности религии. Концепции политической и гражданской религии дают возможность посмотреть на эпоху секуляризации под новым углом зрения – как на эпоху переопределения сакрального, обусловленного необходимостью ценностного и смыслового обоснования новой формы социального порядка, приходившего на смену «старому режиму», разрушавшемуся в ходе буржуазно-демократических революций, развития новых форм культуры, все более свободных от традиционного христи-

анского дискурса, структурных изменений, связанных с развитием капиталистической экономики. «Сегодня многие исследователи религиозного феномена утверждают, что современность вовсе не является эпохой необратимого процесса секуляризации, ведущего к постепенному затуханию священного во все более расколдованном мире, а напротив, создает условия для непрерывной метаморфозы священного, которое может проявляться в сфере политики или в других аспектах человеческой деятельности» [1, с. 87]. Проследивая историю применения термина «религия» по отношению к феноменам политической реальности, современный исследователь этого феномена Э. Джентиле выделяет ряд авторов, использующих термины «светская религия», «гражданская религия», «политическая религия» [1, с. 64-65]. Термин «гражданская религия», как известно, принадлежал Ж.Ж. Руссо, и в конце 60-х гг. XX века был использован Р. Беллой для обозначения специфической американской публичной религии, связанной с сакрализацией американской нации. Авторство понятия «светская религия» обычно приписывается Р. Арону. Термин «политическая религия» имеет давнюю историю. Еще А. Линкольн называл «политической религией нации» уважение к законам, основанному на Декларации независимости. Однако чаще всего введение термина «политическая религия» приписывается Э. Фёгелину, опубликованному в 1938 г. исследование «Политические религии». Религиозный смысл массовых революционных движений эпохи модерна отмечали многие авторы. Можно вспомнить Н. Бердяева, Б. Рассела, Р. Доусона, современного американского историка Ю. Слезкина, рассматривающего русских большевиков как миллениаристскую секту (хотя термина «религия» Слезкин намеренно избегает).

Сущность светских религий, к которым Джентиле относит религии политические и гражданские, подразумевает систему верований, мифов, обрядов и символов, которая придает священный характер некоей сущности этого мира, делая её предметом культа, поклонения и преданности. Политические и гражданские религии связаны с сакрализацией таких феноменов как нация, класс, партия, отечество, народ, раса и др. Различие между политическими и гражданскими религиями, обеспечивающими легитимность политической власти в постхристианских обществах, не столько качественное, сколько количественное. Гражданские религии не претендуют на монополию и эксклюзивность, они допускают идеологический плюрализм, как светский, так и религиозный. Их господство базируется на убеждении, но не на явном принуждении (по крайней мере, на зрелой стадии их существования). Политические религии претендуют на эксклюзивность и абсолютную монополию в сфере духа, поэтому их существование сопряжено с систематическим насилием и преследованием еретиков. Политические религии (советский марксизм, национал-социализм и фашизм) прекратили свое существование во второй половине XX века. Гражданские религии (или гражданская религия), лежащие в основе либеральных демократий и западных наций, переживают кризис, связанный с глобальной динамикой современного капитализма и современной культуры, ставящих под вопрос сам феномен нации, сложившийся в эпоху Нового времени, а также развитием тенденции все большей индивидуализации образа жизни и мышления, смещающей фокус мировоззренческих и смысложизненных поисков с проблемы коллективной идентичности на идентичность индивидуальную.

Во второй половине XX века активизация религиозных исканий и возникновение феномена нетрадиционной духовности, а также политическая и общественная активизация традиционных религий (ислам, разные христианские конфессии) привели к переосмыслению сложившихся представлений о сущности и перспективах секуляризации. В рамках этого переосмысления возникло понятие постсекулярного общества, предложенное Ю. Хабермасом. Одной из черт постсекулярных обществ (или признаков постсекулярного состояния) является выход традиционных религий из своеобразной изоляции, где они оказались в результате секуляризации, и их возвращение в публичное пространство, сопровождающееся усиливающимися претензиями верующих на роль интерпретирующих сообществ, участвующих в диалоге по общественно значимым, в том числе и политическим вопросам. В условиях кризиса легитимации политического и социального устройства, основанного на различных вариантах светских религий, это может приводить к появлению новых форм религиозности в постсекулярных обществах. Хотелось бы обратить внимание на российское общество. Крах советской политической религии породил масштабный кризис легитимации власти и коллективной идентичности. На протяжении 90-х – 2000-х гг. происходили попытки выработать некоторые новые идеологические конструкции, способные решить эти проблемы – т.е. обеспечить ценности, объединяющие постсоветскую российскую нацию, попытки как целенаправленные, так и стихийные. Результатом процесса мировоззренческого переопределения, стало формирование специфической гражданской религии, представляющей собой противоречивый синтез православия и наследия созданного еще в эпоху позднего сталинизма и ритуализированного в брежневскую эпоху культа Победы [2], причем со все большим доминированием именно последнего, поскольку постсоветское религиозное возрождение не привело к предполагаемому существенному росту мировоззренческого влияния православия в обществе, православие оказалось востребовано, прежде всего, в качестве маркера культурной и цивилизационной особенности, как элемент исторического наследия – именно в таком виде оно оказалось задействовано в политической риторике и политических ритуалах постсоветской России.

Литература

1. Джентиле, Э. Политические религии. Между демократией и тоталитаризмом / Э. Джентиле. – СПб.: Владимир Даль, 2021. – 400 с.
2. Добренко, Е. Поздний сталинизм. Эстетика политики. Т.1 / Е. Добренко – М.: Новое литературное обозрение, 2020. – 712 с.

УДК 94(46):322 «1950»

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ OPUS DEI В ИСПАНИИ В 1950-е гг.

Настусевич Валерия Игоревна,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

В статье рассматривается политическая деятельность католической организации Opus Dei в Испании в период правления Франсиско Франко в 1950-е гг.

Opus Dei (с лат. «Дело Божие») – это организация Католической Церкви, основателем которой является католический святой, испанский священник Хосе-Мария Эскрива де Беллагер (1902–1975). Датой создания организации принято считать 2 октября 1928 г. В основе Opus Dei лежит идея достижения святости в повседневной жизни, в частности, через добросовестное исполнение семейных, профессиональных и общественных обязанностей. В своих работах Х. Эскрива подчеркивал уникальность и значимость каждого человека, в независимости от того, мирянин это или священнослужитель. Отчасти данные идеи оказали влияние на социальную доктрину Католической Церкви, решения Второго Ватиканского Собора, общего курса Церкви на адаптацию к реалиям XX–XXI вв.

Официально Opus Dei не преследовало политические цели. Х. Эскрива пытался оградить организацию от политики по двум причинам: 1) уважение к христианской свободе и секулярности; 2) предотвращение внутренних разногласий в Opus Dei, которые могли бы возникнуть в связи с участием в политической жизни. На наш взгляд, первую причину стоит рассматривать как основополагающую, поскольку она является частью идеологии Opus Dei. Что касается второй причины, то, по словам одного из первых членов организации Хуана Варгаса, в своем выборе последователи Opus Dei должны были действовать весьма осознанно, «чтобы ни в коем случае не навредить Делу и не дать оснований в отождествлении себя с любыми политическими взглядами, любой политической фракцией» [1, с. 343]. Как аргумент в пользу правых взглядов Х. Эскрива, которого в испанских католических СМИ называли «последователем Франко» [2, с. 74], используют тот факт, что в своих публичных выступлениях он хоть и не восхищался, но и не критиковал режим. Такое «молчание» в начале правления Ф. Франко (1930–40-е гг.) трактовалось как признак скрытого либерализма, однако уже к концу правления диктатора (1960–70-е гг.) под этим видели маскировку профранкистского консерватизма [2, с. 76].

Следует отметить, что с начала 1950-х гг. в Испании началась концентрация политических сил вокруг Opus Dei. Хотя по словам отца-основателя «Opus Dei никогда не вмешивается в политику; оно не имеет никакого отношения к каким-либо политическим, экономическим, культурным или идеологическим тенденциям, группировкам или режимам. Opus Dei преследует исключительно духовные, апостольские цели» [3]. Данное утверждение оспоримо. Не являясь политизированной организацией, Opus Dei не запрещала своим членам заниматься политикой и даже всецело старалась поддерживать такого рода деятельность, равно как и всякий иной профессиональный труд. Х. Эскрива противоречил сам себе: «С одной стороны, наши намерения и цели всегда и исключительно имеют божественный характер. С другой стороны, каждый член, мужчина или женщина, абсолютно свободен во всех секулярных вопросах, а также персонально ответствен за свои действия, что логически вытекает из этой свободы» [2, с. 347]. Несмотря на то, что сама организация никогда не вмешивалась в политику, члены Opus Dei участвовали в политике и экономике в первую очередь как носители определенных ценностей. Портрет стандартного деятеля из Opus Dei выглядел следующим образом: динамичный человек, без комплексов, с реалистическим подходом и «без какого-либо следа разрушительных идей, которые начали открываться у некоторых священников и некоторых членов Католического Действия» [4, с. 32–33]. К середине 1950-х гг. влияние Opus Dei отмечалось сразу

во многих секторах: в государственном аппарате, в промышленных и банковских кругах. Его члены фактически контролировали «Народный банк» [4, с. 31].

В феврале 1957 г. было сформировано новое правительство Ф. Франко, в которое впервые вошли представители Opus Dei. Министром торговли стал Альберто Ульястрес, министерство финансов возглавил Мариано Наварро Рубио, ученым секретарем государственного департамента стал Лауреано Лопес Родо (позже он занял пост министра без портфеля и работал в комиссии по плану экономического развития) [5, л. 161, 201]. Следует отметить, что все эти люди были весьма образованы и специализировались на тех сферах, куда были поставлены. Испанский историк Х. Фуси охарактеризовал их как «сторонников быстрого капиталистического роста и «нейтрализации» политики через процветание» [6, р. 117]. В противоположность фалангистам министры из Opus Dei избегали каких-либо программных деклараций. Испанская пресса окрестила их «технократами», поскольку их программа включала в себя ориентацию на научный прогресс и большую открытость экономики. В сфере своей непосредственной деятельности – будь то торговля, финансы или экономическая политика в целом, они старались придерживаться определенного курса, суть которого сводилась к либерализации экономики, хозяйственной реформе и отказу от автаркии [4, с. 36].

Таким образом, в 1950-е гг. на политическую арену Испании вышла католическая организация Opus Dei. Назначение ее членов на посты министров изменило прежнее соотношение сил между различными группировками, поддерживавшими режим. Получив высшие должности в различных сферах, они поддержали курс либеральных экономических реформ в Испании.

Литература

1. Бернал, С. Альваро дель Портильо биографический очерк / С. Бернал. – Мадрид, 2014. – 32 с.
2. Аллен, Дж. Opus Dei / Дж. Аллен; [пер. с англ. И. Быстровой]. – М.: Эксмо, 2007. – 470 с.
3. Беседы с отцом Хосемария Эскрива [Электронный ресурс] // Портал «Большая онлайн библиотека e-reading». – Режим доступа: http://www.e-reading-lib.org/bookreader.php/91279/Eskriva_-_Besedy_s_otcom_Hosemariya_Eskriva.html. – Дата доступа: 23.02.2021.
4. Пономарева, Л. В. «Опус Деи» в Испании 50–60-х годов / Л. В. Пономарева // Проблемы испанской истории: сб. ст. / АН СССР, Ин-т всеобщ. истории. – М.: Наука, 1975. – С. 26–38.
5. Филатов, Г. А. Эволюция официальной идеологии франкизма: 1939–1975 гг.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03 / Г. А. Филатов. – М., 2016. – 230 л.
6. Fusy, J. España, de la dictadura a la democracia. / J. Fusy // Barcelona, 1983. – 285 p.

УДК 281.9 (091)

ЖИЗНЕННЫЙ УРОВЕНЬ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА В БССР В 1920-х – НАЧАЛЕ 1930-х гг.

Опиок Тамара Владимировна,

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

В статье в контексте антирелигиозной направленности советской конфессиональной политики 1920-х – начала 1930-х гг. анализируются основные

факторы, оказавшие влияние на изменение материального положения и жизненного уровня православного духовенства в БССР.

Ставшее неизбежным изменение общественного статуса церкви и священнослужителей в 1920-х – начале 1930-х гг. осуществлялось посредством реализации комплекса мер идеологического, административного и экономического характера, что привело к существенной социокультурной трансформации всего общества, в том числе и духовного сословия, сказалось, среди прочего, и на жизненном уровне православного духовенства.

В результате реализации советского законодательства в конфессиональной сфере практически все существовавшие в имперский период источники доходов духовенства были, если не ликвидированы, то сведены к минимуму. Доходов от церковной земли и угодий, отведенных на содержание всего причта, служители церкви лишались еще по декрету о земле, в соответствии с которым «*Вся земля: государственная, удельная, кабинетская, монастырская, церковная, посессионная, майоратная, частновладельческая, общественная и крестьянская и т.д., отчуждается безвозмездно, обращается в всенародное достояние и переходит в пользование всех трудящихся на ней*» [1, с. 18]. Практически сразу после революции служители церкви утратили и другие важные источники благосостояния: государственное жалованье, а также проценты с предназначенных в пользу причтов вечных вкладов, доходы с церковных оброчных статей, предназначенных в пользу причтов (лавки, мельницы, дома и т.п.). В соответствии со статьей 59 циркуляра ЦИК БССР от 16 января 1925 г. «*О землепользовании религиозных культов и о строениях, расположенных на землях бывших вероисповедных ведомств, а также бывших церковных или религиозных обществ*» вопросами надления духовенства свободными или запасными землями (на общих основаниях) занимались земельные комиссии. При этом, в случае одновременного ходатайства первоочередное право на наделение землей закреплялось за «*гражданами, принадлежащими к трудовому земледельческому населению*» [2, с. 14].

Все большие затруднения возникали и с выплатой годовичного содержания причту от прихода. До революции оно по уговору или по положению выплачивалось деньгами, хлебом и другими продуктами. За счет средств от приходов формировались и средства на общие епархиальные нужды, в том числе и выплату содержания епископу и членам епархиального совета, выдачу пособий бедным духовного звания. По свидетельству бюджетной комиссии епархиального съезда духовенства и мирян Витебской епархии 4-5 сентября 1923 г., «*положение епархиального совета в истекшем году было очень тяжелое: работать приходилось через меру, а получать за труд жалкие гроши, ... положение епископа было еще тяжелее, ибо если член совета мог иметь поддержку от приходской службы или посторонних занятий, то таковой не мог иметь епископ от кафедрального собора, как бесприходного*». Всем церквам епархии предлагалось: «*напрячь все усилия для изыскания средств для сносного существования правящего епископа и для более справедливого вознаграждения членов епархиального совета*» [3, с. 73].

Служители религиозных культов лишались права и на все возведенные до 1917 г. строения, если не могли в судебном порядке доказать факт «*возведения ими таковых на свои средства или законного приобретения ими этих строений*». Жилищная проблема обострялась для духовенства и в связи с широко практико-

вавшимися в послереволюционное время выселением, «уплотнением», а также недостатком средств для арендной платы. Так, в справке Витебского епархиального управления от 23 октября 1924 г. сообщалось, что «Во многих приходах причты выселены из причтовых домов, по иным местам причты продолжают жить в причтовых домах, но платят установленную аренду» [3, с. 85]. При этом еще в 1919 г. городским и уездным исполкомам разъяснялось, что при исполнении циркуляра ВЦИК об отделении церкви от государства «Выселение, по местным условиям для уплотнения населения и в других случаях, из зданий, ранее принадлежавших церквям, служителей культов должно быть вполне корректное и нисколько не противоречащее рабочей власти, отношение к отдельным личностям, хотя бы сколько-нибудь похожее на издевательство, не должно быть» [3, с. 32]. Однако на практике, особенно во время коллективизации, местные власти при выселении действовали безо всякой оглядки на «корректность», что нередко вызывало сочувствие у односельчан, как это произошло 17 января 1930 г. в селе Березок Хотимского района Могилевской области. Как следует из донесения ГПУ в Могилевский ОК КП(б)Б, в канцелярии Березовского сельсовета в частной беседе о выселении, середняк Гавриленко Кузьма Потапович утверждал, что «Советская власть очень неправильно и несправедливо поступает с индивидуальниками и лишенцами, что выгоняют их, как например, выгнали бывшего дьяка из коммунальных построек в зимнее время, хотя бы дали ему пожить до весны» [4, л. 166].

Значительно сократился в 1920-х – начале 1930-х гг. и один из основных источников доходов православного причта в дореволюционное время – плата за требоисполнение. В отдельных случаях это свидетельствует о сложном материальном положении верующих: «Материальное положение по епархии скудное, добротные пожертвования в храмах за богослужениями сократились до минимума, продажа церковных свечей упала» [3, с. 85]. В целом же это, безусловно – следствие усиливающегося давления на церковь и ограничения прав духовенства.

Одним из наиболее эффективных антирелигиозных мероприятий экономического характера 1920-х – начала 1930-х гг. стало налогообложение. Налоговая политика в это время развивалась по пути разграничения налогообложения религиозных объединений и служителей культа. Как свидетельствуют документы, «местами рядового сельского попа облагали в 700 руб., кроме самообложения» При этом финансовые органы строго следили за своевременной выплатой подоходного и сельскохозяйственного налогов. Только по Витебскому округу за неуплату налогов на 1930 г. «было осуждено около 30 и арестовано за антисоциальную до 20 священнослужителей православного культа. Этим заметно поредели ряды духовенства и закрылось много церквей». В целом по округу из действовавших после революции 155 православных церквей к началу 1930 г. осталось только 16. При этом «по постановлениям ЦИК БССР закрыто 24 церкви, остальные – за отсутствием священнослужителей» [3, с. 116-117].

Таким образом, на материальном положении и жизненном уровне православного духовенства в 1920-х – начале 1930-х гг. негативным образом сказались, реализуемая в соответствии с советским законодательством, утрата служителями культа прав на пользование землей, доходами, домами, налоговых

льгот, которые в имперский период реализовывались через церковно-монастырскую систему. Существенным образом сказывалось и все усиливающееся экономическое давление власти на церковь и духовенство.

Литература

1. Декреты Советской Власти. Том 1. 25 октября 1917 г. – 16 марта 1918 г. – М. : Политиздат. – 1957. – 625 с.
2. Лобановский, Я. И. Земельный кодекс БССР с изданными в его развитие до 1 июля 1927 г. узаконениями, правилами, инструкциями и циркулярами, а также разъяснениями и тезисами из определений Особой коллегии высшего контроля по земельным делам / Я. И. Лобановский, М. Г. Ващилло-Вирин, Е. И. Вишневский, Д. М. Гарцман, М. И. Кварин. – Минск : Особая коллегия высшего контроля при Наркомземе БССР, 1927. – 351 с.
3. Православная церковь на Витебщине (1918 – 1991). Документы и материалы / редкол.: М. В. Пищуленок (гл. ред.) [и др.]; сост. В. П. Коханко (отв. сост.) [и др.]. – Минск : НАРБ, 2006. – 365 с.
4. Государственный архив общественных объединений Могилевской области (ГАОМО). – Ф. 6577. – Оп. 1. – Д. 891.

УДК 94(474.5)''12/13'':28

РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНКРЕТИЗМ ПЕРВЫХ ПРАВИТЕЛЕЙ ЛИТВЫ

Риер Янина Александровна,

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова

(г. Могилев, Беларусь)

Статья посвящена феномену религиозного синкретизма правителей Литвы на первых этапах формирования Великого княжества Литовского. Рассматривается сосуществование христианства, сохранившегося на землях Руси и язычества, принесенного балтским нобилитетом. Анализируется отношение первых правителей Литвы к религии как политическому механизму.

В процессе становления государственности в ВКЛ к началу XIV в. сложилась уникальная ситуация, когда большинство населения государства было христианским (в частности, православным), а правящая верхушка и князя – языческой. При этом выраженного политического антагонизма между носителями различных верований не наблюдалось, что дало повод известному английскому историку С. К. Роуэллу охарактеризовать данное государственное образование как «языческую империю» [1, с. 47]. Данный феномен, характеризующийся терпимым отношением языческих князей к христианской вере, манипулированием религии в политических целях, а также участием православных в регулировании канонических вопросов отмечал и другой исследователь, О. В. Голубев [2, с. 194–195].

Боле того, исследуя вопросы, связанные с религиозной политикой первых правителей Литвы, можно говорить о их религиозном синкретизме. Необходимо отметить, что данный феномен был характерен для многих ранних государств, в том числе и для Руси, и находил свое отражение в наложении православных догматов на устоявшиеся языческие верования, сохранении старых традиций в ореоле новых религиозных ритуалов с целью упрочить власть первых русских князей [4, с. 66–67].

Но именно в ВКЛ язычество сохранило особенно прочные и долгосрочные позиции, позволяя говорить о сохранении дуалистической культуры на первом этапе формирования данного государства, вплоть до правления Витовта. То есть речь идет, по сути, о так называемом «вторичном» синкретизме, представляющем собой синтез нескольких разных по уровню религиозных традиций и являющимся, во-первых, следствием длительных этнокультурных взаимодействий, а во-вторых, сознательным заимствованием правителей (в частности, по политическим причинам, что особенно ярко проявилось в эпоху правления Миндовга, а затем – Гедимины) [4, с. 76].

Несмотря на то, что и Миндовг на протяжении своей жизни, и Витень, и Гедимин были язычниками, они использовали религию в своих политических целях. Будучи язычником, в условиях военной угрозы, первый правитель ВКЛ заключил союз с немецкими рыцарями. Чтобы заручиться поддержкой Ордена и Рима, в 1251 г. он принял христианство и потом, в 1253 г., стал королем Литвы [5, с. 20]. Убедившись в непопулярности новой религии среди местного населения, Миндовг вновь стал язычником и приносил жертвы как языческим божествам, так и христианскому богу, а значит, находил поддержку у населения, исповедовавшего разные верования.

Примечательно, что члены семьи Миндовга отнеслись к новой религии с большим почтением, а его жена Марта и вовсе стала ревностной католичкой и настоящей опорой немецкого духовенства в Литве. Правда, дети Миндовга от первой жены не были католиками, поэтому защита Мартой новой веры вылилась не только в личностное или политическое, но и религиозное противостояние, особенно ярко проявившееся во взаимоотношениях с его старшим сыном, Войшелком, управлявшим Черной Русью (Новгородом, Волковыском и Слонимом) и ревностно распространявшим православие [3, с. 57].

Взаимодействие и сосуществование православной и языческой культур можно объяснить древними христианскими устоями, существовавшими на территории Руси. К моменту создания ВКЛ существовала прослойка старой знати, занимающей достаточно сильные позиции и сохраняющей исторические и религиозные традиции. Несомненно, что, не желая потерять поддержку данного слоя общества, первые правители будущего ВКЛ никоим образом не стремились разрушить старые устои, сохраняя имеющееся положение вещей. Литовская знать терпимо относилась к верховному христианскому Богу, а в повседневной жизни все так же продолжала поклоняться древним божествам [5, с. 58]. В то же время местная православная знать внешне принимала языческих верховных правителей, оказывая им военную поддержку в случае необходимости. Таким образом, складывался дуалистический характер будущего государства, в котором сосуществовали две конфессиональные традиции – православная и языческая.

Продолжилась данная тенденция и во времена правления Витеня, Гедимины и даже Кейстута. Что, в свою очередь, вызывало огромное недовольство Запада. Тем не менее, даже использование христианства в политических целях повышало их авторитет в глазах европейского общества. Так, крещение и коронация дали право Миндовгу считаться богоизбранным монархом и таким образом упрочить свою власть, находящуюся после подобного ритуала, под защитой высших, божественных и, подчеркну, христианских сил. Гедимин, будучи

язычником, знал основы христианского вероучения. Более того, в своей переписке с Папой он апеллировал к традиции обожествленного монарха, обладающего сакральной силой, начавшейся со времен Миндовга. Кроме того, при нем создается литовская митрополия [6, с. 197]. Ольгерд в своих письмах константинопольскому патриарху представлял себе, что базилевс является верховным божественным правителем. Вместе с тем, до конца своей жизни упомянутые правители оставались язычниками. Ситуация изменилась только в эпоху правления Витовта, который явился воплощением идеи о христианском монархе.

Таким образом, для первого этапа формирования ВКЛ был характерен религиозный синкретизм его первых правителей. Будучи язычниками, они с терпимостью относились к сохранившимся традициям православия на землях Руси, находя таким образом поддержку у местного населения и нобилитета. Более того, стремясь укрепить свой авторитет и власть как на подчиненных территориях, так и в глазах соседей, они подчинили религию своим политическим целям. Именно этим можно объяснить крещение Миндовга, создание митрополии при Гедимине, его «заигрывания» с Папой и обещания принять христианство, как и продуманную брачную политику, направленную на создание прочных связей с крупными христианскими центрами, а значит – обеспечение политической стабильности. Все вышеперечисленное обусловило появление феномена религиозного синкретизма, царившего на землях ВКЛ на первых этапах его существования.

Литература

1. Rowell, S. C. Lithuania ascending: a pagan empire within east-central Europe, 1295–1345 / S. C. Rowell. – Cambridge : Cambridge University Press, 1994. – 375 p.
2. Голубев, О. В. Феномен «своей античности» в истории Руси и Великого княжества Литовского: к постановке проблемы // Вялікае княства Літоўскае і яго суседзі ў XIV – XV стст. – Мінск : Беларуская навука, 2011. – С. 193–199.
3. Гудавичус, Э. История Литвы / Э. Гудавичус. – Т. 1 : История Литвы с древнейших времен до 1569 года. – Москва: Фонд им. И. Д. Сытина: Baltus, 2005. – 679 с.
4. Конталева, Е. А. Религиозный синкретизм в интерпретации российских и зарубежных исследователей / Е. А. Конталева // Антропология религии. – С. 62–78.
5. Косман, М. 3 гісторыі і культуры ВКЛ. - Мінск: Медысонт, 2010. – 448 с.
6. Цукерман, К. Из раньняй історыі Літоўскай мітрополіі / Ruthenica. – Т. 14. – 2017. – С. 185–198.

УДК 93/476(1921–1939)

ФОРМИРОВАНИЕ РУССКОГО НАЦИОНАЛЬНО-ЦЕРКОВНОГО ДВИЖЕНИЯ В ПОЛЬШЕ (1921–1939 гг.)

Самосюк Надежда Викторовна,

Брестский государственный университет имени А. С. Пушкина
(г. Брест, Беларусь)

В статье раскрывается процесс формирования национально-церковного движения в Польше в межвоенный период, стремившегося оказывать существенное влияние на Православную церковь и сохранить традиции, выработанные Русской православной церковью.

После окончания военных действий Православная церковь в возрожденном польском государстве начала восстанавливаться по существовавшей ра-

нее на этих территориях модели дореволюционной Российской империи. Это касалось не только и не столько внутреннего устройства, но и взаимоотношений с национальными движениями. Решающим фактором в этом вопросе было то обстоятельство, что подавляющая часть духовенства считала себя русскими, вне зависимости от национальной принадлежности. Значительное количество православных священников не воспринимало существовавшие реалии, мечтало о возрождении Российской империи и придерживалось национально-монархических взглядов [3, с. 197–203].

Воспитанное в русских духовных заведениях православное духовенство не воспринимало не только радикальное изменение политических условий, но и наличие в церковной жизни белорусского и украинского национально-церковных движений, активно развивавшихся Православной церкви и способствовавших национальному самоопределению населения Западной Беларуси и Западной Украины. Православное духовенство, оказавшееся в пределах Второй Речи Посполитой, было глубоко привязано к истории и традициям Русской православной церкви, неразрывно связанной с историей Российской империи. В таком контексте действия польских властей воспринимались исключительно как враждебные [1, л. 15–25].

По мере того, как становилось очевидным, что польская государственность доказала свою независимость, а советская власть также смогла отстоять себя, православное духовенство, русское по духу и воспитанию, вне зависимости от личных убеждений и политических взглядов, начало мириться с существовавшим внешне и внутривластным положением. В ситуации невозможности возрождения Российской империи духовенство, в первую очередь, сконцентрировалось на сохранении единства Православной церкви и отстаивании развития церковной жизни в новых социально-политических условиях. Вместе с тем, русский характер Православной церкви, оказавшейся в пределах возрожденного польского государства, воспринимался как само собой разумеющееся и развитие белорусского и украинского национально-церковного движений рассматривались как явления, направленные на ослабление Церкви. Проявлениями русского национального характера Православной церкви являлось повсеместное употребление русского языка в делопроизводстве, коммуникации духовенства и прихожан, обучения детей основам религии, издании различного рода религиозной литературы, которая рассылалась по православным все приходам без взятия во внимание их культурной принадлежности [3, с. 197–207].

Русский характер Православной церкви в польском государстве стремилось сохранить немногочисленное русское население. В соответствии с переписью 1931 г. наибольшую национальную группу составляли украинцы (40,9 %), затем следовали белорусы (24 %), «тутэйшыя» (18,5 %), поляки (12,1 %), русские (2,8 %), чехи (0,5%). Как отмечают многие исследователи, в частности М. Папежинска-Турек, информация, полученная в процессе переписи 1931 г. может быть в большей степени признана достоверной, чем информация по переписи 1921 г. Таким образом, русское население в количественном отношении по сравнению с другими группами было немногочисленным. Вместе с тем именно русское меньшинство стремилось определить дальнейшее развитие Православной церкви в Польше. Одним из факторов определявшим ведущую роль русского национально-церковного движения в Польше являлась его тесная связь с русской эми-

граций за рубежом. Необходимо отметить, что сама эмиграция делилась на несколько направлений, среди которых наиболее сильные политические позиции занимали «монархисты» и «савинковцы», получившие свое название от имени лидера Бориса Савинкова. Центром политической жизни «монархистов» русской эмиграции был Берлин. В Польше под его влиянием находились некоторые русские организации – Русский комитет в Варшаве, Комитет русских студентов – не имевшие значительного количества последователей. Республиканско-демократическая группа, объединяющим центром и одновременно печатным органом, которой была газета «За свободу». Это издание стремилось использовать Православную церковь в своих политических интересах: выступало против принятия автокефалии, а также стремилось сохранить ее русский характер. Вместе с тем, оно выступало против епископа с критикой в делах, касавшихся внутреннего устройства Церкви. На страницах газеты постоянно критиковались политические промонархические взгляды большинства православного духовенства, а также факты постоянного вмешательства польских властей в церковные дела. Республиканско-демократическая группа через свой печатный орган стремилась обосновать необходимость демократизации церковной жизни, а в особенности более широкого участия мирян в решении церковных вопросов [1, л. 16–40].

Непосредственной опорой, как для церковного руководства, так и приходских священнослужителей явилось русское меньшинство на протяжении нескольких поколений проживавшее на этих территориях. Изначально дезориентированное русское меньшинство, утратив свое привилегированное положение, которое оно занимало в Российской империи, начало приспосабливаться к новым социокультурным реалиям и стремилось сохранить свою культурную идентичность. Православная церковь стала важным объединяющим началом для всех русских, оказавшихся в пределах польского государства. Именно в Церкви многие русские видели силу, способную дать отпор экспансии польской культуры и католицизма на Восток. Вместе с тем, в видении русского меньшинства только Церковь могла быть своеобразным форпостом против распространения коммунизма [3, с. 197–207]. Центрами русского национального движения были Вильно, Брест над Бугом, Ровно, Гродно, Варшава и Львов. Его активизация совпадала с выборами в Сейм и Сенат. Наиболее активной организацией, имеющей разветвленную структуру, являлось Русское Благотворительное общество. Второй по влиятельности организацией среди русской общественности являлось Русское народное объединение, созданное в марте 1926 г. Союз русских меньшинственных организаций, созданный в 1931 г., претендовал стать объединяющим началом для всех русских организаций [2, с. 66–80].

Формирование национально-церковного движения в Польше происходило на протяжении всего межвоенного периода. Русская общественность в Польше, стремилась сохранить свою культурную идентичность и видела именно в Православной церкви особый духовный центр.

Литература

1. Государственный архив Брестской области (ГАБО). – Фонд 114. – Опись 1. – Дело 1. Устав Русского Благотворительного общества; переписка с библиотеками о приобретении книг; список учеников русских школ.

2. Самосюк Н.В. Деятельность Православной церкви как фактор развития культурной идентичности населения Западной Беларуси (1921–1939 гг.): монография / Н.В. Самосюк; Брест. гос. ун-т им. А.С. Пушкина. – Брест: БрГУ, 2020. – 212 с.

3. Papierzyńska-Turek, M. Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia w 1918–1939 / M. Papierzyńska-Turek. – Warszawa-Poznań: Państw. wyd. nauk., 1989. – 482 s.

УДК 94 (476) «1914/1918»

**ПОЛЕМИКА ПРОТОПРЕСВИТЕРА ВОЕННОГО И МОРСКОГО
ДУХОВЕНСТВА Г. И. ШАВЕЛЬСКОГО И АРХИЕПИСКОПА ЕВЛОГИЯ
ОБ ОРГАНИЗАЦИИ РЕЛИГИОЗНОГО ДЕЛА В ГАЛИЦИИ
В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ**

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

Статья посвящена рассмотрению основных взглядов на распространение православия на занятых землях Австро-Венгрии (Галиции) в годы Первой мировой войны. Отмечается, что взгляды архиепископа Евлогия и Г. И. Шавельского принципиально отличались: первый видел необходимость в распространении православия среди униатского населения этих территорий, в то время как второй считал такие действия несвоевременными и предлагал ограничиваться лишь религиозным обслуживанием местного населения.

Одним из идеологов и организаторов «воссоединения» в Галиции принято считать архиепископа Евлогия. В то время что он управлял церковными делами на занятых землях Австро-Венгрии, осуществлялись переводы в православие униатского населения. В своих воспоминаниях Евлогий писал о стремлении жителей Карпат и Галиции к России и православию [1, с. 255]. Но при этом признавал, что далеко не все разделяют принятую им политику.

Например, по мнению самого архиепископа, Верховный Главнокомандующий неодобрительно относился к устройению церковного управления в Галиции, считал это преждевременным. Во время их встречи в Ставке присутствующий там великий князь Петр Николаевич спросил у Евлогия, имеет ли право Синод устраивать свое церковное управление на территории, которая пока еще не стала русской, на что получил следующий ответ архиепископа: «Если территория уже управляется русскими гражданскими властями, то и русская церковь имеет право организовать свое управление» [1, с. 261].

Взгляды Евлогия не разделял и Георгий Иванович Шавельский – протопресвитер военного и морского духовенства. Униатскому вопросу уделено внимание в его воспоминаниях. Он писал, что в условиях военного времени всякие воссоединительные действия были недопустимы: «Азбука военного дела требовала принятия всех мер к успокоению, а не к возбуждению и раздражению населения занятой нашими войсками неприятельской местности... Успех на войне легко чередуется с неудачей, ... сегодня занятая нашими войсками территория завтра может перейти снова в неприятельские руки. И не могли они не предвидеть, что может ожидать воссоединенных, если они снова окажутся в руках австрийской

власти, столь ревностно, по политическим соображениям, преследовавшей в Галиции православие и насаждавшей унию» [5, с. 167]. А потому протопресвитер полагал, что какими бы искусными не были действия по воссоединению с православной церковью в Галиции, им не место во время войны.

Поэтому позиция протопресвитера по вопросу о религиозном деле в Галиции была простой: необходимо ограничиваться лишь религиозным обслуживанием населения: только тогда в будущем униаты смогут прийти к православию, во всех иных случаях – только возненавидят его [4, с. 41].

Эта позиция главы военного духовенства была известна Евлогию. В своих воспоминаниях он объясняет ее нежеланием Г.И. Шавельского признавать иную церковную организацию на фронте и ближайшем тылу кроме как власти протопресвитера и военного духовенства [1, с. 261].

В 1916 г. религиозная политика в Галиции была признана неудачной, и архиепископа Евлогия отстранили от управления церковными делами в Галиции и передали дело протопресвитеру военного и морского духовенства. Несмотря на это, архиепископ Евлогий периодически пытался вмешиваться в управление церковными делами в Галиции: протезировал своих священников, просил о сохранении созданных за время его управления приходов. 1 сентября 1916 г. он писал начальнику штаба Верховного главнокомандующего М.В. Алексееву (письмо было передано и протопресвитеру): «последующие деятели из нерасположения лично ко мне [возможно, имеется в виду сам протопресвитер Г.И. Шавельский] сознательно затоптали то святое семя православия, которое посеяно мною и моими сотрудниками на облитой кровью Галицкой ниве. Было бы очень печально, если бы несколько десятков тысяч этих галицких неофитов православия были снова загнаны в унию, от которой они только освободились ценою столь великих жертв» [3, Л. 66]. В сентябре 1916 г. Евлогий и Г.И. Шавельский встретились в Ставке. Эта встреча описана в письме последнего к представителю протопресвитера на занятых по праву войны землях Австро-Венгрии Ф. Титову: «Я ему прямо сказал... во взглядах на дело воссоединения я с ним никогда не был согласен и это высказывал, если он припомнит, еще в октябре 1914 г., не согласен и теперь, но враждовать с ним не собирался» [2, Л. 132 об.].

Взгляды протопресвитера военного и морского духовенства на религиозный вопрос в Галиции были изложены в докладной записке на имя императора от 3 августа 1916 г. Протопресвитер указал на главные неучтенные его предшественником моменты. Среди них: «1) театр военных действий наименее благоприятен для миссионерско-воссоединительных операций, которые и в мирное время никогда не проходили у нас спокойно и безболезненно; 2) на театре военных действий униаты могут присоединяться неискренне, из страха, в угоду нашим властям, будучи запуганы войной – каковыя присоединения нежелательны; 3) в случае обратного занятия неприятельскими войсками того или иного кусочка территории, заселенной воссоединенными, насельникам ее могут грозить смерть за измену и самая жестокая расправа. Так как в предшествующие годы эти нюансы учтены не были, то к 1916 г. образовалась ситуация, обратная тому, чего хотели добиться «воссоединители» [3, Л. 20]. Теперь галицийское население, при возвращении русской армии, стало испытывать больший страх и недоверие, нежели прежде. Выход из сложившейся ситуации только один: огра-

ничиться лишь удовлетворением религиозных нужд. При этом отношение к униатам должно отличаться «теплотой и любовью», а духовные нужды исполняться «бескорыстно, охотно и участливо» [3, Л. 20]. На докладной записке стоит резолюция императора Николая II: «Одобрю».

Поэтому для устройства нового управления церковными делами в Галиции была учреждена должность представителя протопресвитера военного и морского духовенства на занятых по праву войны землях Австро-Венгрии. Главной задачей представителя протопресвитера стала забота о восстановлении в пределах генерал-губернаторства нарушенного войной порядка церковной жизни, организации церковного управления и удовлетворении духовных нужд как православного, так и греко-униатского населения [2, Л. 49].

Литература

1. Георгиевский, Е. Путь моей жизни : воспоминания митр. Евлогия (Георгиевского), излож. по его рассказам Т. Манухиной / митр. Е. Георгиевский. – М. : Моск. рабочий : Всецерков. православ. молодеж. движение, 1994. – 621 с.
2. РГИА. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 10002.
3. РГИА. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 10008.
4. Старостенко, Э. В. Служба православного военного духовенства на оккупированной территории Галиции в годы Первой мировой войны // Э. В. Старостенко // Журнал Белорусского Государственного Университета. История. – 2021. – №2. – С. 39–47.
5. Шавельский, Г. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота : в 2 т. / О. Г. Шавельский. – Нью-Йорк : Изд-во им. Чехова, 1954. – Т. 1. – 414 с.

УДК 322(476)(09)

РЕЛИГИОЗНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ НЕЗАРЕГИСТРИРОВАННЫХ ОБЩИН ХРИСТИАН ВЕРЫ ЕВАНГЕЛЬСКОЙ НА ТЕРРИТОРИИ БРЕСТСКОГО РЕГИОНА В ПЕРИОД 1965–1985 гг.

Сушко Виктория Владимировна,

Брестский государственный технический университет (г. Брест, Беларусь)

Статья посвящена анализу сущности взаимоотношений местных органов власти и христиан веры евангельской (пятидесятников, ХВЕ) по вопросам согласия или отказов от официальной регистрации общин верующих, применения санкций за нарушения советского религиозного законодательства, деятельности нелегальных объединений последователей вероучения.

Государственно-религиозные отношения в советском государстве базировались на соответствующей нормативно-правовой системе, предполагающей строгий контроль за различными видами деятельности объединений верующих: миссионерской, просветительской, образовательной, проповеднической, обрядовой и т.д. Однако одной из наиболее многочисленных неопротестантских церквей, находящихся на территории Беларуси, являются религиозные объединения христиан веры евангельской. Достаточно противоречиво формировались взаимоотношения между представителями советской власти и верующими пятидесятниками. В первую очередь это связано с отказом верующих и руководства церквей от официальной регистрации религиозных общин и групп в органах

местных исполнительных структур. При этом, тем не менее, в период второй половины 1940-х – начале 1950-х гг. пятидесятники инициировали процессы по легализации статусов религиозных объединений верующих, но местные органы власти отказывали, под различными предлогами, в придании официального положения религиозным группам и общинам.

Таким образом, к середине 1960-х гг. возникла ситуация, когда на территории Брестского региона, как одного из самых многочисленных по количеству объединений приверженцев христиан веры евангельской, находилось достаточно много незарегистрированных религиозных общин верующих данной церкви. Несмотря на то, что официальные статистические данные уполномоченного по делам религиозных культов Брестской области Н. Стрельченка насчитывали в 1966 г. 21 незарегистрированную группу пятидесятников [1, л. 2], реальное их количество было намного больше. Ситуация по выявлению общин ХВЕ осложнялась тем, что некоторые из них существовали как вошедшие в состав групп евангельских христиан-баптистов, но реально продолжающих придерживаться пятидесятнического вероучения.

На протяжении периода с 1968г. по 1970 г. количество нелегальных объединений пятидесятников увеличилось до 54 общин и групп. Такое положение в Брестской области, связанное с ростом протестантских организаций, было весьма критически воспринято старшим инспектором Совета по делам религий при СМ СССР по БССР А. Пономаревым: «В результате отсутствия контроля со стороны местных органов власти, сектанты-нелегалы и их вожаки чувствуют себя вольготно. Они постоянно собираются кочующим порядком, только в г. Пинске имеется 15-17 таких мест. Атеистическая пропаганда поставлена очень слабо» [2, л. 5]. Даже созданные повсеместно в 1966 г. комиссии содействия, целью которых было осуществление постоянного наблюдения за деятельностью религиозных организаций и духовенства, не изменили ситуацию. Повсеместно в Брестской области фиксировались случаи пассивного наблюдения за осуществлением религиозной деятельности верующих [2, л. 103].

Таким образом, например, в Пинском районе в 1969 г. находились 32 незарегистрированные общины ХВЕ, которые неоднократно посещали проповедники из Литвы, Эстонии, Украины [3, л. 39]. На подобные «разезды» уполномоченный по делам религиозных культов Брестской области Н. Стрельченко уведомил пресвитеров групп пятидесятников, что подобные явления будут пресекаться мерой административного наказания. Руководствуясь многочисленными фактами, которые свидетельствовали об отсутствии должного контроля со стороны уполномоченного Н. Стрельченка за работой религиозных объединений, в 1970 г. в Брестской области произошли кадровые изменения. На должность уполномоченного по делам религиозных культов был назначен Н. Хорошко [4, л. 6].

Новоназначенному уполномоченному Н. Хорошко в 1970 г. удалось выявить сведения о 54 незарегистрированных общинах пятидесятников, где число верующих составляло около 2160 человек [5, л. 160]. Первоочередной задачей на 1970 г. уполномоченный по делам религиозных культов Брестской области определил ликвидацию «реакционных вожаков ХВЕ» К.И. Карповича, И.С. Можейко, В.И. Германовича, которые являлись руководителями общин пятидесятников на Пинщине. Основным обвинением стала их активность по привлечению в «секты пятидесятников» молодежи, организация нелегальных молитвенных собраний

и обрядовых действий, в результате которых было крещено около 20 человек [5, л. 162]. В итоге, по статье 222 УК БССР к 5 годам лишения свободы был приговорен К.И. Карлович.

Несмотря на усилия правительства, направленные на нейтрализацию работы пятидесятников, из 296 протестантских групп, которые находились в 1971 г. на территории БССР, 144 действовали без регистрации, в том числе, и 79 общин ХВЕ [6, л. 92]. Таким образом, из 59 нелегальных общин Брестской области, 53 принадлежали группам пятидесятников; в Витебской области из 19 подобных общин 2 являлись ХВЕ; в Гомельской области, соответственно, 20 и 4; в Гродненской области – 8 и 4; в Минской области – 14 и 7; в Могилевской области – 24 и 5 [6, л. 93].

На протяжении 1970-х годов негативно оценивалась и работа комиссий содействия, количество и численный состав которых был достаточно велик. Так, например, в соответствии с отчетными данными уполномоченного по Брестской области Н. Хорошко следует, что в Пинском, Барановичском и Столинском районах они (т.е. комиссии содействия) «сквозь пальцы» смотрят и не реагируют на постоянное нарушение законодательства о религиозных культурах, как то, нелегальные собрания, огромное количество верующих среди молодых людей и т.д. [7, л. 10].

После очередной поездки в Брестскую область старший инспектор по делам религий А. Пономарев в 1975 г. констатирует, что большинство объединений ХВЕ сконцентрировано в Пинском, Дрогичинском, Брестском, Столинском и Ивановском районах. Но практически невозможно осуществить сбор достоверной информации ни о количестве общин, ни об их численном составе, ни о руководителях групп, а это, по его мнению, «существенно осложняет работу по ликвидации подобных сект» [8, л. 87].

Несмотря на то, что за 1975–1979 гг. было зарегистрировано 16 религиозных объединений пятидесятников, большинство общин и групп твердо стояли на позициях нелегального существования.

Литература

1. Государственный архив Брестской области (ГАБО). – Фонд 210. – Оп. 1. – Д. 1
2. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд 136. – Оп. 1. – Д. 13
3. НАРБ. – Ф. 136. – Оп. 1. – Д. 16
4. ГАБО. – Ф. 210. – Оп. 1. – Д. 6
5. НАРБ. – Ф. 136. – Оп. 1. – Д. 20
6. НАРБ. – Ф. 136. – Оп. 1. – Д. 24
7. НАРБ. – Ф. 136. – Оп. 1. – Д. 27
8. НАРБ. – Ф. 136. – Оп. 1. – Д. 40

УДК 2

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ВЛАСТЬ НА ПОЛОТЧИНЕ В 1944–1954 гг.

Тригорлова Людмила Брониславовна,

Национальный Полоцкий историко-культурный музей-заповедник
(г. Полоцк, Беларусь)

В работе даётся краткая характеристика взаимоотношений власти и Православной Церкви на Полотчине в 1944–1954 гг., отмечается роль Упол-

номоченного совета по делам РПЦ при Полоцком облисполкоме при разрешении возникающих в этот период конфликтов между светскими и религиозными организациями.

За годы Великой Отечественной войны отношения церкви и государства изменились. В сентябре 1943 г. был создан Совет по делам Православной Церкви при СНК СССР, позже такие Советы появились и в союзных республиках.

В сентябре 1944 г. была образована Полоцкая область. Должность Уполномоченного Совета по делам РПЦ при облисполкоме занял Л.К. Марковский [1]. Однако, в Полоцке, разрушенном более чем на 95%, не нашлось свободного помещения для его размещения. Поэтому до 1950 г. Уполномоченный Совета находился в г. Глубокое. Л.К. Марковский изучал процессы, происходящие в религиозных кругах, отношение духовенства к верующим и власти, рассматривал жалобы, участвовал в урегулировании возникающих конфликтов и др.

Весной 1945 г. в Полоцкой области действующими были 50 православных церквей и Спасо-Евфросиниевский женский монастырь. Не работали – 19, из них – 16 церквей и 3 собора, имевшие серьезные разрушения. Штат священнослужителей – 51 человек, но официально зарегистрированы только 30. При храмах создавались церковные советы, председателями которых становились сами священники [2]. Они заключали договоры с местными властями об использовании культовых сооружений. В начале своей работы Л.К. Марковский занимался установлением имён священников, которые в годы войны отличились в проведении церковно-патриотической работы, и готовил представление к награждению их медалью «За доблестный труд в Отечественной войне 1941–1945 гг.». Пытался он выявить и тех, кто в годы войны лояльно относился к оккупантам или открыто сотрудничал с ними. Уполномоченным Совета было обнаружено и то, что одни священники были «самозванцами», другие – имели моральный облик, не соответствующий их положению. Вся информация об этом уходила в Минск, а затем и в Москву.

В Полоцке была только одна действующая церковь – Спасо-Преображенская, расположенная на территории женского монастыря. Монахини вернулись сюда в годы войны и заняли под жильё 2-х-этажное каменное здание. Их было 50. Возглавила монастырь игуменья Елевферия (Новикова). Л.К. Марковскому пришлось участвовать в разрешении многих конфликтных ситуаций, связанных с монастырём. Однако первоначально необходимо было урегулировать вопрос, связанный с капитальным ремонтом Софийского собора и возвращением его РПЦ. Архиепископ Минский и Белорусский рассчитывал на то, что древний храм Святой Софии после восстановительных работ Полоцкий облисполком передаст верующим. Был назначен и его настоятель. Но облисполком передал собор Полоцкому горсовету. Позже там расположился краеведческий музей. В дальнейшем по области у РПЦ изъяты 9 зданий, 5 из них – снесены из-за ветхости, 4 – переданы под складские помещения или учреждения культуры. Так, по ходатайству администрации тюрьмы № 1 г. Полоцка, была разобрана полуразрушенная Иоанно-Богословская церковь, находившаяся в 5 м от этого учреждения и грозившая обвалом.

В 1946 г. возник первый конфликт между Спасо-Евфросиниевским монастырём и властями по поводу земли и жилых помещений, хотя ими монастырь

был обеспечен. Согласно нормативно-правовым документам, каждому его обитателю выделялось до 0,15 га земли, разрешалось иметь скот и сельскохозяйственный инвентарь. Однако монахи претендовали ещё на один 2-х-этажный каменный дом, который до войны принадлежал воинской части. В послевоенное время в нём разместилось областное управление милиции. По ходатайству игуменьи для решения вопроса о помещении, его осмотр произвёл Председатель облисполкома В.Е. Лобанок. И хотя милицию из здания выселили, монастырю оно передано не было. Там разместилось Полоцкое педучилище.

В январе 1947 г. архиепископом Минским и Белорусским стал Питирим (Свиридов), который проявил особый интерес к деятельности полоцкого монастыря. В это время должность священника монастырской Спасо-Преображенской церкви занял Томашевич. Ему было предоставлено жильё – дом из 4-х комнат. В этом доме и остановился архиепископ, прилетевший в Полоцк авиарейсом 4 июня 1947 г. Для доставки главы епархии с аэродрома в монастырь властями специально был выделен легковой автомобиль. На дневном богослужении, посвящённом памяти Евфросинии Полоцкой, которое провёл Питирим 5 июня, присутствовало около 2 тыс. человек [3]. Подобные богослужения проводились им и в последующие годы. Осенью 1947 г. Томашевский был переведён на новое место службы. Вместо него назначение на должность священника получил Синявский. В 1948 г. им было проведено 400 обрядов крещения, 3 – венчания, 100 – отпеваний умерших. Однако отношения с монахинями и верующими у нового священника складывались непросто. В конце 1949 г. его арестовали. С 1950 по 1953 г. священником Спасо-Преображенской церкви был Вольнец, а позже – Семенков. Весной 1948 г. Л.К. Марковскому пришлось участвовать в разрешении ещё одного конфликта, возникшего теперь уже между монастырём и педучилищем. У монастыря были изъяты 0,50 га земли для строительства студенческого общежития. Жалоба игуменьи на дирекцию педучилища рассматривалась на заседании облисполкома. Решение принято в пользу монастыря. А в 1950 г. интересы монастыря столкнулись с интересами воинской части тылового обеспечения, руководство которой также претендовало на монастырские земли. На них планировалось строительство 3-х домов для офицерского состава. Вмешательство Председателя горисполкома С.П. Шупени ликвидировало конфликт: земли остались за монастырём. Но в 1951 г. воинская часть, на балансе которой числился дом, где проживали монахи, стала взыскивать с них ежемесячную квартплату в сумме 304 руб. Возник новый конфликт. Разрешился он передачей здания монастырю в бессрочное и бесплатное пользование. Игуменья Елевферия также неоднократно ходатайствовала перед властями области и города о восстановлении Кресто-Воздвиженского храма на территории монастыря, однако поддержки не получила.

В марте 1950 г. Уполномоченному совета по делам РПЦ выделили для работы служебную комнату в Полоцке, в здании облисполкома. Однако Полоцкий обком ВКП (б) Б деятельность Л.К. Марковского не удовлетворяла (особенно отдел пропаганды), т.к. в области продолжались службы в 58 православных церквях, функционировал и монастырь, при этом вопрос об их закрытии не ставился. Такое количество храмов сохранялось и в 1954 г.

Таким образом, относительно либеральная политика Полоцкого облисполкома в отношении Православной Церкви, привела к восстановлению деятельно-

сти ряда храмов, закрытых ещё до войны. Священнослужителям была оказана существенная помощь в получении жилья и ремонте культовых зданий. Возникающие конфликты между религиозными и светскими организациями решались при посредничестве Уполномоченного Совета по делам РПЦ при Полоцком облисполкоме.

Литература

1. Зональный государственный архив в г. Полоцке. Ф. 1221. О. 1. Д. 1. Л.3.
2. Зональный государственный архив в г. Полоцке. Ф. 1221. О. 1. Д. 2. Л. 1.
3. Зональный государственный архив в г. Полоцке. Ф. 1221. О. 1. Д. 4. Л. 9.

УДК 94(443.82)

ЕПИСКОПСТВО МЕЦ В ПРАВЛЕНИЕ РАУЛЯ ДЕ КУСИ (1387–1415)

Черкасов Дмитрий Николаевич,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

В статье рассматривается политическая деятельность епископа Меца Рауля де Куси, в контексте истории Лотарингии и франко-имперского пограничья конца XIV – начала XV в.

Рауль де Куси был представителем одной из самых знатных и могущественных аристократических семей Франции. Кафедру Меца он получил 13 августа 1387 г. из рук авиньонского папы Климента VII, заменив на ней, умершего 2 июля, Пьера де Люксембурга (1384–1387). Назначение Рауля состоялось благодаря поддержке его могущественного кузена Ангеррана VII де Куси и герцога Жана I Лотарингского [10, р. 291].

Новый епископ торжественно въехал в Мец 6 января 1388 г. и, почти сразу, столкнулся с претензиями брата предыдущего епископа [1, р. XXXI]. Валеран III де Люксембург, граф де Сен-Поль, потребовал компенсации в 14 тыс. золотых франков за ранее оказанные услуги [9, р. 144]. 22 июля 1388 г., при посредничестве епископа Страсбурга и Ангеррана VII де Куси, был заключен договор, в соответствии с которым граф снизил свои претензии к епископу до 8,5 тыс. золотых франков [9, р. 144; 10, р. 292]. Для его выплаты епископу пришлось заложить графу шателению Номени и бан Делм, оцененные в 9 тыс. золотых франков [9, р. 220]. Ангеррану VII де Куси также была заложена часть владений – Эпиналь, Рамбервиль, Баккара и др. (акты от 12.04.1390 г. и 31.07.1390 г.) [8, р. 37]. Но, еще в 1395 г. граф де Сен-Поль воевал с епископом Меца из-за долга [9, р. 220, 222].

В 1388 г. Рауль де Куси выступил с войском, чтобы вернуть Омбур и Альбестроф – земли епископства, которые держали в залоге Анри и Конрад Байе де Боппар. Омбур капитулировал 18 декабря 1388 г., а семейству Байе де Боппар было выплачено 2 тыс. франков компенсации [7, р. 26]. Чтобы вернуть Альбестроф, Рауль де Куси 29 декабря 1391 г. заключил союз с епископом Страсбурга и герцогом Карлом II Лотарингским [2, р. 232-233]. Союзники выставили 300 копий конницы, 1200 пехоты и артиллерию. В результате, в первой половине 1392 г. замок был взят и возвращен епископу Меца, а герцог Лотарингский получил в залог 1/3 сеньории [7, р. 27-28].

Вероятно, эти же силы, после взятия Альбестрофа, были направлены Раулем де Кузи против горожан Саррбурга, которые еще в июле 1391 г. восстали против епископа и его представителя графа фон Лютцельштайна, разрушив городской замок [8, р. 55]. Епископ наложил на Саррбург интердикт, выступил против него в июне 1392 г. с 500 кавалеристами и 1000 пехоты, подавив восстание и заставив горожан заплатить 3000 золотых франков за разрушение замка [4, р. 601–602].

Еще одной заботой Рауля де Кузи была борьба против Тильмана Вусса де Беттанбурга, его соперника в условиях Великой Схизмы (1378–1417), назначенного епископом Меца римским папой Урбаном VI. Беттанбург и его сторонники в течение 1385–1395 г. совершали ежегодные нападения на епископские владения, а также земли Меца и герцогства Бар. В 1395 г. Тильман Вусс и его сторонники были разбиты в сражении при Дистроффе, на южных границах герцогства Люксембург, что заставило Беттанбурга отказаться от силового решения вопроса [10, р. 295.].

В 1395 г. епископ воевал также против графа Анри де Бламона. Граф начал войну из-за ежегодной ренты в 100 флоринов, которая ему полагалась с доменов епископа и составила долг в 1000 флоринов. В конфликт вмешался герцог Лотарингский, который перед Рождеством 1395 г., будучи арбитром спора, вынес решение в пользу графа де Бламона [5, р. 20]. В счет погашения долга епископ Меца вынужден был заложить графу де Бламону замок и шателению Тюркштайн [5, р. 26].

Частые военные компании опустошали епископскую казну. Чтобы покрыть расходы, в октябре 1393 г. епископ передал на 8 лет коммуне Меца право ввора Тринадцати судей города без его участия, получив за это 6 тыс. золотых флоринов [6, р. 431–433]. Значительная часть епископских владений была заложена герцогу Лотарингскому. Так, 12 мая 1395 г. были переданы в залог фьефы Номени, Делм и Фрибур. 2 марта 1396 г. отдана в залог ½ фьефов Рамбервиль, Носонкур, Вассинкур и др. [8, р. 34]. 7 июня 1396 г. заложена ½ Саррбурга [8, р. 55]. 14 января 1397 г. переданы домены Альбестроф, Генанж, Хеллимер и другие [8, р. 34].

В 1400 г. против епископа восстали жители местечка Ар-сюр-Мозель. Рауль де Кузи выступил против них 29 сентября 1400 г. с 300 конными воинами. Его люди разграбили местечко, вывезли на 150 повозках все зерно и вино, взяли пленных для получения выкупа и спалили 10–12 домов [4, р. 606]. Через год, 31 декабря 1401 г., епископ передал Ар-сюр-Мозель в залог за 1000 франков сеньору Пуансу де Гронья из Меца [6, р. 523].

В 1406–1408 гг. Рауль де Кузи участвовал на стороне Меца в войне против ряда местных сеньоров. 2 января 1406 г. он заключил договор с герцогом Лотарингским и Мецем о совместной защите земель и свободном передвижении по дорогам [3, р. 116]. И еще один договор – о союзе с герцогом Лотарингским против графов де Нассау-Саррбрюк, де Сальм, де Саарверден и сеньора де Булэ [3, р. 117]. За помощь городу магистрат Меца 3 января 1406 г. пообещал выплачивать Раулю де Кузи ежегодную пенсию в 300 ливров, пока тот является епископом Меца. Всего за период 1406–1415 гг. Мец выплатил Раулю де Кузи 14 тыс. 533 флорина [3, р. 117].

Несмотря на постоянные войны, епископ Меца часто выступал в роли миротворца. Так, 2 июля 1408 г. при его посредничестве был заключен договор о мире, прекративший войну Эдуара де Бар и коммуны Меца [6, р. 628-630]. В этот же день епископ Меца, герцоги Бара и Лотарингии, маркиз де Понт-а-Муссон и город Мец возобновили на 6 лет союз, направленный на борьбу с разбоем в их землях [6, р. 614-618]. 25 июля 1408 г. был заключен договор о мире между епископом Меца, герцогом Лотаринским и городом Мец, с одной стороны, и графами де Нассау-Саррбрюк, де Саарверден, де Сальм и сиром де Булэ, с другой [6, р. 636-638].

В 1408 г. у Рауля де Куси был конфликт с Фридрихом де Мёр из-за графства Саарверден, которое было фьефом епископства Мец и которое епископ считал выморочным леном. Поэтому 2 июля 1408 г. он заключил против Фридриха де Мёр союз с герцогом Лотарингии, герцогом де Бар и его сыном, маркизом де Понта-а-Муссон. В случае успеха Рауль де Куси обещал герцогам Лотарингии и Бара передать в залог 2/3 графства, оставив за собой право их выкупа за 20 тыс. золотых франков [6, р. 631-636]. Но, конфликт удалось уладить и Фридрих де Мёр сохранил графство за собой.

Последние годы правления Рауля де Куси прошли более спокойно. В 1413 г. он урегулировал спор с герцогом Лотаринским по ряду владений. По договору от 7 сентября 1413 г. стороны на 3 года обменялись частью доменов: епископ давал герцогу ½ деревень Анси, Шатель, Шазель, Мулен, Лонгвиль, Сей, Лесси, Монтины, Ар-сюр-Мозель, а герцог Лотаринский – ½ деревень Ремервиль, Бассонкур, Виллан, Эрбевиль [2, р. 359; 4, р. 616].

Рауль де Куси управлял епископством и церковью Меца в течение 28 лет и оставил их, чтобы стать епископом Нуайона, куда его перевел в 1415 г. папа Иоанн XXIII [4, р. 616].

Литература

1. Chronique, ou Annales du Doyen de S. Thiébaud de Metz // Calmet, Aug. Histoire de Lorraine : en 7 t. – Nancy: Leseur, 1752. – Т. 5. – P.V–CXVII.
2. Corpus universel diplomatique du droit des gens; par Mr. J. Dumon, baron de Carels-Croon : en 8 t. – Amsterdam : Chez P. Brunel, R. et G. Wetstein, les Janssons Wacsberge et l'Honoré Chatelain; La Haye: Chez P. Husson et Ch. Levrier, 1726. – Т. 3. – 1102 p.
3. Documents luxembourgeois à Paris, concernant le gouvernement du duc Louis d'Orleans, par Au. de Circourt et N. van Werveke // Publications de la section historique de l'institut royal Grand-Ducal de Luxembourg. – Luxembourg : V. Bück, 1889. – Т. 40. – P. 53–148.
4. Histoire de Metz, par des religieux bénédictins: en 2 t. – Metz: J.-B. Collignon, 1775. – Т. 2. – 703 p.
5. Martimpey de Romécourt, E. de. Les sires et comtes de Blamont. Etude historique / E. de Martimpey de Romécourt // Mémoires de la Société d'archéologie Lorraine et du Musée historique lorrain. – Nancy : G. Crépin-Leblond, 1891. – Т. 41. – P. 5–145.
6. Preuves de l'histoire de Metz. – Nancy: H. Haener, 1781. – 1133 p.
7. Prost, Aug. Albestroff. Siège d'une chatellenie de l'évêché de Metz / Aug. Prost. – Metz : Rousseau-Pallez, 1861. – 106 p.
8. Série J Trésor des Chartes supplément. Inventaire par Henri de Curzon. J 978 à J 989 [Ressource électronique]. – Mode d'accès: http://www.archivesnationales.culture.gouv.fr/chan/chan/fonds/EGF/SA/InvSAPDF/SA_index_J/J_suppl_pdf/J0978_0989.pdf
9. 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.
10. Tribout de Morembert, H. Thilmann Vuss de Bettembourg: évêque de Metz pendant le grand schisme d'occident (1378-1411) / H. Tribout de Morembert // Biographie nationale du pays de Luxembourg depuis ses origines jusqu'à nos jours, Luxembourg: Victor Buck, 1959. – Fasc. 10. – P. 285–309.

ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

УДК 289.954

ТРАНСФОРМАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СВИДЕТЕЛЕЙ ИЕГОВЫ В РОССИИ В УСЛОВИЯХ ПРАВОВОГО ПРЕСЛЕДОВАНИЯ

Астапов Сергей Николаевич,

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

После ликвидации в 2017 г. в России местных религиозных организаций Свидетелей Иеговы последователи данной деноминации изменили формы религиозной деятельности, стремясь при этом сохранить её содержательную сторону. Приоритет при этом отдаётся дистанционным технологиям: собрания с использованием сети Интернет, электронные версии религиозной литературы, информационно-апологетические сайты, пожертвования через он-лайн банкинг и т.п. Однако такая трансформация признаётся самими Свидетелями Иеговы вынужденной.

По решению Верховного Суда РФ от 20.04.2017 г. деятельность всех 396 религиозных организаций Свидетелей Иеговы в России попала под запрет, организации подлежали ликвидации, а имущество – передачи государству. Последователи данной деноминации вынуждены были изменить формы своей религиозной деятельности таким образом, чтобы не нарушать закон. Тем не менее, правоохранительные органы находят нарушения и осуществляют уголовное преследование Свидетелей Иеговы по статье 282.2. Уголовного кодекса РФ – «Организация деятельности экстремистской организации», т.к. решение Верховного Суда о ликвидации организаций Свидетелей Иеговы было мотивировано осуществлением данными организациями экстремистской деятельности.

В сложившихся условиях Свидетелям Иеговы приходится постоянно менять формы религиозной деятельности, чтобы, с одной стороны, предельно минимизировать формальные признаки нарушения закона, а с другой – сохранить принципы своего служения. Признаками, согласно Постановлению Пленума Верховного Суда РФ от 28.06.2011 г. № 11 «О судебной практике по уголовным делам о преступлениях экстремистской направленности» (в действующей редакции) являются созыв собраний, организация вербовки новых членов, проведение бесед в целях пропаганды деятельности запрещенной организации, непосредственное участие в проводимых мероприятиях [1, 20]. Это означает, что основные формы религиозной деятельности, если они совершаются членами ликвидированной организации, попадают под квалификацию признаков преступления. Свидетели Иеговы с таким толкованием не согласны, настаивая на том, что в Постановлении речь идёт именно об организации, а не об индивидах, но судьи интерпретацию Свидетелей Иеговы не принимают.

Таким образом, Свидетели Иеговы вынуждены были перейти на формы дистанционного общения, отследить которые и квалифицировать как собрания или

«беседы в целях пропаганды» для правоохранительных органов чрезвычайно тяжело. Однако полное замещения собраний и бесед дистанционным общением не произошло, в силу чего правоохранительные органы получают информацию о деятельности Свидетелей Иеговы и возбуждают уголовные дела, заканчивающиеся обвинительными приговорами. На сегодняшний день, по информации, распространяемой самими Свидетелями Иеговы, с 2017 г. вынесено 73 обвинительных приговора [2].

Собрания проходят в небольших группах (4-6 человек), которые подключаются через Интернет к старейшине, ведущему молитвенное собрание в условиях, не вызывающих опасения за преследование данной деятельности, или другим собраниям. Активно используются сайты как для традиционного для Свидетелей Иеговы изучения Священного Писания через наставления и комментарии, так и для передачи новостной информации о Свидетелях Иеговы. Эта информация, аналогично сайтам любой религиозной организации, носит апологетический характер, преследуя цели укрепления в вере, акцентирования праведности своей религии, привлечения внимания к позитивным моментам религиозной деятельности Свидетелей Иеговы.

В этом отношении преследования Свидетелей Иеговы служат сильнейшим фактором, продуцирующим убежденность последователей данной деноминации в истинности своей религии. Во-первых, религиозное сознание таково, что «гонения» укрепляют веру. Во-вторых, Свидетели Иеговы в Библии находят подтверждение мысли, что преследования за веру являются индикатором истинности религии, к этой же мысли приводит их вероучение о том, что они находятся в противостоянии со злой сатанинской системой. В-третьих, стойкость в «гонениях» подкрепляется историей христианства в целом и историей Свидетелей Иеговы в частности. Свидетели Иеговы получили возможность апеллировать к опыту сталинских лагерей и гитлеровских концлагерей, который пережила деноминация, для сравнения с ситуацией современного преследования.

Вероучительной литературой Свидетелей Иеговы являются, в основном, журналы «Сторожевая башня» и «Пробудитесь!». Но в силу того, что некоторые выпуски этих журналов были включены в Федеральный список экстремистских материалов, а также того, что они для правоохранительных органов являются «визитной карточкой» запрещенной организации, Свидетели Иеговы в России отказались от их распространения. Вообще, подавляющее большинство последователей данной организации проводят миссионерскую деятельность в виде устных бесед, хотя случаи распространения печатной продукции (не включенной в Федеральный список) тоже отмечаются. Даже внутри сообщества Свидетели Иеговы предпочитают в сложившихся условиях использовать не печатную продукцию, а электронные версии, размещенные в сети Интернет или на разных личных носителях информации. Сложившийся на рубеже XX–XXI вв. образ последователя Свидетелей Иеговы как человека с узнаваемым журналом «Сторожевая башня» и «Пробудитесь!», проповедующего в парке, у магазина, и даже у дверей квартиры, ушёл в прошлое. Миссионерская деятельность ведётся крайне осторожно, в виде индивидуальных бесед. Миссионерство через Интернет даёт невысокий результат, хотя с проявившими интерес к их религии пользователями сети Свидетели Иеговы ведут общение, используя сетевые технологии.

Для Свидетелей Иеговы основой религиозной жизни остаётся собрание. Но поскольку созыв собраний и участие в них означает возобновление деятельности запрещённой религиозной организации, Свидетели Иеговы проводят собрания нелегально, под видом разного рода встреч (например, вечера танцев), и в случаях обнаружения таковых сотрудниками правоохранительных органов, заявляют о легальности этих встреч.

Финансирование деятельности запрещённой религиозной организации также является преступлением, а к такой деятельности могут быть отнесены регулярные пожертвования последователей деноминации. Если до ликвидации местных религиозных организаций финансовая деятельность осуществлялась за счёт закупок литературы для проведения миссионерской деятельности, пожертвований на собраниях и при отчётах, то в настоящее время значительная доля пожертвований осуществляется дистанционно – через банковские операции он-лайн или другие способы перевода денежных средств.

Таким образом, дистанционные технологии пришли на помощь Свидетелям Иеговы в России, но данное религиозное объединение не видит для себя перспективы превращения в «кибер-церковь», отстаивая право свободно собираться для удовлетворения своих религиозных потребностей.

Литература

1. Постановление Пленума Верховного Суда Российской Федерации от 28 июня 2011 г. № 11 «О судебной практике по уголовным делам о преступлениях экстремистской направленности» (в редакции Постановлений Пленума Верховного Суда РФ от 03.11.2016 № 41, от 20.09.2018 № 32).

2. Какие приговоры выносят Свидетелям Иеговы? [Электронный ресурс.] URL: <https://jw-russia.news/news/about/faq/7.html> (Дата обращения: 7.03.2021).

УДК 392:273.2(476.5)

СТАРАВЕРЫ ПАЎНОЧНА-ЎСХОДНЯЯ БЕЛАРУСІ Ў ДРУГОЙ ПАЛОВЕ ХІХ – ПАЧАТКУ ХХ ст.: АСАБЛІВАСЦІ РАССЯЛЕННЯ

Аўсейчык Уладзімір Яўгенавіч,

Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Наваполацк, Беларусь)

У артыкуле разгледжаны асаблівасці рассялення стараверскага насельніцтва паўночна-ўсходняй Беларусі ў другой палове ХІХ – пачатку ХХ ст. На аснове аналізу статыстычных матэрыялаў вылучаны асноўныя месцы пражывання старавераў на тэрыторыі рэгіёна, прасочана дынаміка іх колькасці.

Большая частка тэрыторыі паўночна-ўсходняй Беларусі ў другой палове ХІХ – пачатку ХХ ст. адміністрацыйна адносілася да Віцебскай губерні. У гэты перыяд губерня з’яўлялася лідарам па колькасці старавераў сярод іншых беларускіх губерняў. Большасць старавераў Віцебскай губерні адносіліся да беспалоўскага толку. У рэгіёне пражывалі федасееўцы, філіпоўцы і паморцы. На тэрыторыі беларускіх паведаў жылі і стараверы-папоўцы веткаўскага сагласа [1].

Тэрытарыльна Віцебская губерня ўключала не толькі беларускія землі (у сучасных адміністрацыйных межах), але і сучасныя тэрыторыі Латвіі і Расіі. Як вынікае са статыстычных даных, асноўная частка старавераў Віцебскай губерні пражывала якраз не на беларускіх землях. Праілюструем гэту сітуацыю на аснове даных перапісу 1897 г., якія вылучаюцца найбольшай дакладнасцю. Так, на 1897 г. па Віцебскай губерні налічвалася 83 022 стараверы. Пераважная большасць іх (каля 73% ад агульнай колькасці) пражывала на тэрыторыі Рэжыцкага, Люцынскага і Дзвінскага паветаў (сучасная тэрыторыя Латвіі). Разам з тым, значная колькасць старавераў пражывала ў Веліжскім, Невельскім і Себежскім паветах, тэрыторыя якіх у сучасны перыяд адносіцца да Расійскай Федэрацыі. На гэтыя тры паветы прыходзілася каля 9,5% ад агульнай колькасці старавераў губерні. У той жа час, як сведчаць даныя перапісу 1897 г., на беларускія землі прыходзілася толькі каля 17,5% ад агульнай колькасці старавераў Віцебскай губерні [4, с. 74]. У Табліцы прадстаўлены даныя аб колькасці старавераў і аднаверцаў у беларускіх паветах Віцебскай губерні (г.зн. тэрыторыя якіх уваходзіць у сучасныя межы Беларусі).

**Размеркаванне старавераў па беларускіх паветах
Віцебскай губерні (1861 – 1902 гг.)**

| Год | Колькасць старавераў у паветах Віцебскай губерні (чал.) | | | | | |
|-------------|---|-----------|-----------|-----------|---------|---------------|
| | Віцебскі | Гарадоцкі | Дрысенскі | Лепельскі | Полацкі | Усяго |
| 1861 | 1 412 | 225 | 268 | 367 | 2 141 | 4 413 |
| 1882 | 3 740 | 496 | 257 | 799 | 3 591 | 8 883 |
| 1897 | 6 622 | 734 | 373 | 844 | 5 953 | 14 526 |
| 1902 | 8 403 | 2 080 | 385 | 997 | 5 999 | 17 864 |

[складзена аўтарам на аснове: 2, с. 613; 3, с. 164-169; 4, с. 74; 5, с. 90-95].

Як бачна з прыведзеных у Табліцы 1 даных, лідарамі па колькасці старавераў у рэгіёне былі Віцебскі і Полацкі паветы. У іх пражывала звыш 80% ад усіх старавераў беларускай часткі Віцебскай губерні. Акрамя таго, у Віцебскім павеце налічвалася значная колькасць аднаверцаў. У той жа час, як вынікае з даных, прадстаўленых у Табліцы 1, у Дрысенскім павеце старавераў пражывала мала. У Гарадоцкім і Лепельскім паветах старавераў налічвалася значна менш, чым у Віцебскім і Полацкім. Асноўная маса старавераў налічвалася павета пражывала ў паўднёва-усходняй яго частцы (Гарадчэвіцкая, Цяпінская і Бачэйкаўская воласці) [6, с. 24]. У сучасны перыяд гэта тэрыторыя памежжа Лепельскага, Чашніцкага і Бешанковіцкага раёнаў. На пачатку XX ст. стараверы пражывалі ў 94 населеных пунктах Віцебскага, у 164 – Полацкага, у 26 – Гарадоцкага, у 31 – Лепельскага паветаў [1, с. 122].

Асноўныя цэнтры стараверства беларускіх паветаў Віцебскай губерні размяшчаліся на тэрыторыі сучасных Віцебскага, Шумілінскага, Полацкага, Бешанковіцкага і Чашніцкага раёнаў. У “Памятнай кніжцы” Віцебскай губерні на 1914 г. пералічаны 4 стараверскія абшчыны ў г. Віцебску (2 беспapoўскія і 2 apoўскія аўстрыйскага сагласу). У Віцебскім павеце налічвалася 6 абшчын: у в. Грышаны і в. Падлазнікі Мішкаўскай воласці, маёнтку Сумы Бабініцкай воласці, в. Краснаполлі Жарэбіцкай воласці, маёнтку Увалокі Старасельскай воласці, Полцеўская абшчына (маёнтак Шуміліна). У Лепельскім павеце было

2 абшчыны: Балтурынская абшчына у м.Бешанковічы і федасееўская абшчына ў в. Должыца Цяпінскай воласці. Адна абшчына старапаморскага сагласу існавала ў г. Полацку. Пяць абшчын налічвалася ў Полацкім павеце: у в. Шмана і Латкова Ловажскай воласці, в. Забор'е і в. Жалудова Міхалоўшчынскай воласці, в. Вялікія Жарцы Артэйкавіцкай воласці [7, с. LI-LVI].

Важным цэнтрам стараверства на беларускіх землях быў Барысаўскі павет Мінскай губерні. Асноўная маса старавераў Барысаўскага павета пражывала ў паўночнай яго частцы. У сучасны перыяд гэта тэрыторыя памежжа Барысаўскага, Крупскага і Чашніцкага раёнаў. Сярод цэнтраў стараверства ў гэтым рэгіёне з сярэдзіны XIX ст. вылучаліся засценак Бабарыкі і засценак Будзішча. У гэтых населеных пунктах існавалі і стараверскія малельні. У 1858 г. у павеце пражывала 1 493 стараверы, у 1871 – 1 242, у 1897 г. – 4 023, у 1913 г. – 4 872 [9, с. 22-29; 10, с. 232; 8, с. 78; 11, с. 72].

Істотная колькасць стараверскага насельніцтва налічвалася і ў паўночных паветах Магілёўскай губерні – Сенненскім і Аршанскім. Колькасць старавераў у Аршанскім павеце да пачатку XX ст. заставалася нязначнай. Так, у 1859 г. тут пражывала толькі 17 старавераў. У 1888 г. іх колькасць складала ўжо 163 чалавекі, а да 1914 г. вырасла да 620. У паўночнай частцы Магілёўскай губерні асноўная маса стараверскага насельніцтва адносілася да Сенненскага павета. У 1859 г. тут пражывалі 1 064 стараверы, у 1888 г. – 3 111, у 1897 г. – 4 605, у 1914 г. – 6 019 [12, с. 14-22; 13, с. 72; 14, с. 94; 15, с. 46]. Большая частка старавераў Сенненскага павета пражывала ў паўночнай яго частцы ў Астравенскай, Машканскай і Латыгаўскай валасцях (сучасная тэрыторыя Бешанковіцкага і Сенненскага раёнаў). Частка старавераў пражывала ў заходняй частцы павета (Лукомльскай, Лісінскай і Бобрскай валасцях) на мяжы з Барысаўскім і Лепельскім паветамі [16, с. 104].

Трэба адзначыць, што ў паветах Магілёўскай губерні, якія знаходзіліся на поўдні ад Сенненскага і Аршанскага, старавераў пражывала мала. Амаль не налічвалася іх у Горацкім, Клімавіцкім, Мсціслаўскім паветах. Невялікая колькасць пражывала ў Быхаўскім і Чавусскім паветах. Толькі ў Магілёўскім павеце пражывала значная колькасць старавераў. Такім чынам, Сенненскім і Аршанскім паветамі замыкаўся паўночна-ўсходні арэал рассялення старавераў на Беларусі.

Такім чынам, у другой палове XIX – пачатку XX ст. у паўночна-ўсходняй частцы Беларусі пражывала значная колькасць стараверскага насельніцтва. Рэгіён з'яўляўся адным з важнейшых месцаў кампактнага пражывання старавераў на беларускіх землях. У межах рэгіёна стараверы пражывалі ў Полацкім, Віцебскім, Гарадоцкім, Сенненскім і Аршанскім паветах, а таксама ва ўсходняй частцы Лепельскага і паўночных землях Барысаўскага паветаў.

Літаратура

1. Гарбацкі, А. А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў канцы XVII – пачатку XX стст. / А. А. Гарбацкі. – Брэст: БрДУ, 1999. – 202 с.
2. Памятная книжка Витебской губернии на 1863 год. – Витебск: Тип. губ. правл., [б. г.]. – [1], 7, 642, 57 с.
3. Памятная книжка Витебской губернии на 1884 год. – Витебск: Тип. губ. правл., 1884. – V, 329 с.
4. Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. / Изд. Центр. Стат. комитетом М-ва вн. дел; Под ред. Н.А. Тройницкого. – СПб.: Тип. Т-ва «Народная польза». – [Вып.] 5: Витебская губерния. – Тетрадь 3. – 1903. – [4], XIV, 283 с.

5. Памятная книжка Витебской губернии на 1904 год. – Витебск: Губ. типо-лит., 1903. – VIII, 32, 256, 119, 19 с.
6. Горбачевский, И.Д. Лепельский уезд Витебской губернии / И.Д. Горбачевский. – Витебск: Губ. тип., 1895. – 38 с.
7. Памятная книжка Витебской губернии на 1914 год. – Витебск: Губ. тип., 1914. – [2], VI, 280, LXX, 42 с.
8. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года / Изд. Центр. Стат. комитетом М-ва вн. дел; Под ред. Н. А. Тройницкого. – СПб.: Тип. С.-Петербургской тюрьмы. – [Вып.] 22: Минская губерния. – 1904. – [4], XVI, 243 с.
9. Памятная книжка Минской губернии на 1860 год. – Минск: Тип. губ. правл., 1859. – 155, 112 с.
10. Памятная книжка Минской губернии на 1873 год. – Минск: Губ. тип., 1872. – 293 с.
11. Памятная книжка Минской губернии на 1915 год. – Минск: Губ. тип., 1914. – 232, 185, III с.
12. Памятная книжка Могилевской губернии на 1861 год. – Могилев: Тип. губ. правл., 1861. – 18, 34, 106, 115, 144, 52, 8 с.
13. Памятная книжка Могилевской губернии на 1890 год. – Могилев: Тип. губ. правл., 1890. – 464 с.
14. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года / Изд. Центр. Стат. комитетом М-ва вн. дел; Под ред. Н. А. Тройницкого. – СПб.: Тип. Спб. акц. общ. «Слово». – [Вып.] 23: Могилевская губерния. – 1903. – [4], XVI, 276 с.
15. Памятная книжка Могилевской губернии на 1916 год. – Могилев: Губ. тип., 1916. – XVI, 256, X, 69, 72 с.
16. Аникиевич, К.Т. Сенненский уезд Могилевской губернии / К.Т. Аникиевич. – Могилев: Могил. губ. стат. ком., 1907. – 148 с.

УДК 271-055.2

РЫМСКА-КАТАЛІЦКІЯ ЖАНОЧЫЯ МАНАСКІЯ СУПОЛЬНАСЦІ Ў ЗАХОДНЯЙ БЕЛАРУСІ Ў 1921–1939 гг.: ГІСТАРЫЯГРАФІЯ ПЫТАННЯ

Аўсейчык Юлія Аляксандраўна,

Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Наваполацк, Беларусь)

У артыкуле разгледжана гістарыяграфія гісторыі рымска-каталіцкіх жаночых манаскіх супольнасцей. Прааналізавана як айчынныя, так і замежныя (польскія) даследаванні.

Асаблівасцю рымска-каталіцкай царквы з’яўляецца вялікая колькасць разнастайных мужскіх і жаночых ордэнаў, кангрэгацый і супольнасцей. Перыяд 1920–30-х гг., калі значная тэрыторыя Беларусі з’яўлялася часткай Польшчы, быў даволі спрыяльны для стварэння і рэакацыі жаночых манаскіх рымска-каталіцкіх супольнасцей.

Нягледзячы на значную ролю жаночых манаскіх супольнасцей у місіянерскай і адукацыйнай дзейнасці на беларускіх землях, у навуковых працах, што выйшлі ў Беларусі, амаль не сустракаецца ніякіх звестак пра іх. Адзіным энцыклапедычным даведнікам па дадзенай праблематыцы з’яўляецца “Рэлігія і царква на Беларусі” [4], які ўтрымлівае невялікія звесткі пра жаночыя каталіцкія манаскія супольнасці. Што датычыцца прац манаграфічнага характару, то яны носяць аб’яўляючы характар і матэрыялаў па дадзенай тэме амаль не ўтрымліваюць. Варта адзначыць, што найбольш увагі праблемам дзейнасці жаночым манаскім супольнасцям ўдзяляе Э.С. Ярмусік [5].

На тэрыторыі Беларусі былі заснаваны дзве супольнасці: сясцёр эўхарыстак і сясцёр місіянерак. Менавіта таму гэтыя дзве супольнасці з’яўляюцца найбольш цікавымі для нашага вывучэння.

Першым аўтарам, якія пакінуў звесткі пра сяцёр місіянерак, была сама заснавальніца супольнасці Баляслава Лямэнт. Яна стварыла канстытуцыю супольнасці, напісала шмат малітваў, сцэнарыяў для калядных пастановак, пакінула багатую карэспандэнцыю. Самай вядомай і фундаментальнай працай, якая асвятляе дзейнасць Супольнасці Сяцёр Місіянерак з'яўляецца яе кніга “Каб любіць цябе ўсё мацней” (“Вут сіę kochała coraz gogesej”) [11].

У розныя часы гісторыя дзейнасці Сяцёр Місіянерак закраналася польскімі даследчыкамі Іахімам Раманам Барам [7;8], Адрыянай Гранкевіч [10], Даротай Душык [9], Ядзвігай Стабінскай [14], і інш.

Адным з найбольш вядомых польскіх даследчыкаў па гісторыі супольнасці з'яўляецца паляк, айцец-капуцын Іахім Роман Бар. Даследаванню супольнасці аўтар прысвяціў працу “Супольнасць Сяцёр Місіянерак Святой Сямі” (“Zgromadzenie Siostr Misjanarek Świętej Rodziny”) [8]. Пад яго рэдакцыяй таксама выйшаў зборнік “Выбраныя лісты Баляславы Лямэнт. Супольнасць Сяцёр Місіянерак Святой Сямі” (“Wybor pism Bolesławy Lament. Zgromadzenie Siostr Misjanarek Świętej Rodziny”) [7]. Акрамя саміх лістоў, даследчык у гэтым выданні змяшчае і кароткую гісторыю супольнасці.

Развіццё і ўтварэнне Супольнасці Сяцёр Місіянерак даследавала таксама Адрыяна Гранкевіч. Вынікам яе даследаванняў сталі працы, сярод якіх – “Жыццё і дзейнасць Баляславы Лямэнт (1862–1946), “Заснавальніцы Супольнасці Сяцёр Місіянерак св. Сямі” (“Życie i działalność Bolesławy Marii Lament (1862–1946). Założycielki Zgromadzenie Siostr Misjanarek sw. Rodziny”) [10].

Жыццё і дзейнасць заснавальніцы супольнасці Баляславы Лямэнт адлюстраваны ў працы Д. Душык “Дарога да паяднання” (“Droga ku jedności”) [9]. Біяграфіі заснавальніцы супольнасці місіянерак прысвечана таксама праца Я. Стабінскай “Шукаць і збаўляць” (“Sukać i zbawiać. Postannictwo Bolesławy Lament”) [14].

Першым, хто займаўся вывучэннем супольнасці эўхарыстак, быў іх заснавальнік віленскі біскуп Юрый Матулевіч. Ён стварыў канстытуцыю супольнасці, пакінуў шмат пісьмовай спадчыны: навуковыя працы з галіны тэалогіі і сацыялогіі, апрацаваныя для некалькіх законніцкіх супольнасцей статусу, пастырскія лісты, біскупскія прамовы і распараджэнні, рэкалекцыйныя парады для святароў і законнікаў, багатую карэспандэнцыю. Самай вядомай і фундаментальнай яго працай з'яўляецца “Духовы дзённік” [2;12].

У розныя часы гэтую праблему закраналі Аляксандр Жарнасек [16], Аляксандр Надсан [3].

Адной з найбуйнейшых польскіх даследчыц па гісторыі супольнасці з'яўляецца Галіна Стшэлецка “Пачаткі Супольнасці Сяцёр Служэбніц Езуса ў Эўхарыстыі (1923–1945)” (“Początki Zgromadzenia Siostr Sluzebnic Jezusa w Eucharystii (1923–1945)”) [15]. Развіццё і ўтварэнне Супольнасці Сяцёр Эўхарыстак даследавала Марыя Багуміла Пецына. Вынікам яе даследаванняў стала праца “Асоба і справы бласлаўленага Юрыя Матулевіча” (“Osobowość i działanie błogosławionego Jerzego Matulewicza”) [13].

У марыянскіх законніцкіх дамах у Англіі, Чэхіі, Казахстане, Германіі, Польшчы і Беларусі праводзяцца міжнародныя сімпозіумы. На гэтых мерапрыемствах прадстаўляюць таксама працы па гісторыі супольнасці. На аснове іх былі вы-

дадзены працы, ў якіх асвятлялася дзейнасць Сясяцёр Эўхарыстак. Адною з такіх прац з'яўляецца кніга "Хрыстос-Марыяне-Беларусь" [1].

Такім чынам, трэба адзначыць, што самастойных навуковых даследаванняў у беларускай гістарыяграфіі прысвечаных вывучэнню рымска-каталіцкіх жаночых манаскіх супольнасцей не існуе. Праблематыка дзейнасці супольнасцей доўгі час разглядалася толькі ў польскай гістарыяграфіі. У даследаваннях айчынных навукоўцаў угадваюцца толькі асобныя звесткі пра жаночыя супольнасці.

Літаратура

1. Марыяне на Беларусі // Хрыстос–марыяне–Беларусь; Рэд. К. Пэка. – Мінск: Про Хрысто, 2005. – С. 7–26.
2. Матулевич, Ю. Духовы дзённік / Ю. Матулевич. – Рым–Друя: Wydawnictwo Ksiezy Mariani, 1997. – 98 с.
3. Надсан, А. Pro patria aliena / А. Надсан. – Мінск: Бібліятэка часопіса «Беларускі Гістарычны Агляд», 2006. – 159 с.
4. Рэлігія і царква на Беларусі: Энцыкл. давед. /Рэдкал.:Г.П.Пашкоў і інш. – Мінск: БелЭн, 2001. – 368 с.
5. Ярмуск, Э. Рымска-каталіцкія манастыры ў сацыяльным і духоўным жыцці Беларусі (30-я гг. XX ст. – пачатак XXI ст.) / Э. Ярмуск // Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. Серыя гуманітарных і грамадскіх навук. – 2009. – №2(37). – С. 5–13.
6. Babinska, J. Święci słuchaja naszych prosb / J. Babinska. – Warszawa: Zgromadzenie Siost Misjanarek Świętej Rodziny, 2000. – 95 s.
7. Bar, J. Wybor pism Bolesławy Lament. Zgromadzenie Siost Misjanarek Świętej Rodziny / J. Bar. – Białystok, 1975. – 185 s.
8. Bar, J. Zgromadzenie Siost Misjanarek Świętej Rodziny / J. Bar. – Rzym, 1975. – 117 s.
9. Duszyk, D. Droga ku jedności / D. Duszyk. – Warszawa, 1986. – 31 s.
10. Gronkiewicz, A. Życie i działalność Bolesławy Marii Lament (1862–1946). Założycielki Zgromadzenie Siost Misjanarek sw. Rodziny / A. Gronkiewicz. – Warszawa, 1990. – 354 s.
11. Lament, B. Bym cie kochała coraz gorzej / B. Lament. – Warszawa, 1997. – 143 s.
12. Matulewicz, J. Dzienniki / J. Matulewicz. – Licheń Stary: Centrum Formacji Maryjnej «Salvatoris Mater», 2009. – 310 s.
13. Pecyna, M. Osobowosc i dzialanie bogoslawionego Jerzego Matulewicza / M. Pecyna. – Wroclaw, 1990. – 213 s.
14. Stabińska, J. Szukać i zbawiać. Posłannictwo Bolesławy Lament / J. Stabińska. – Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 1991. – 175 s.
15. Strzelecka, H. Początki Zgromadzenia Siost Służebnic Jezusa w Eucharystii (1923–1945) / H. Strzelecka. – Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1987. – 302 s.
16. Zharnasek A. Dzieje marianów w Drui w latach 1923–1938 / Zharnasek A.; Praca magisterska pisana na seminarium z historii Kościoła pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Marka Zahajkiewicza. – Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 2005. – 123 s.

УДК 2

ХРИСТИАНЕ ВЕРЫ ЕВАНГЕЛЬСКОЙ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ: ИНСТИТУЦИАЛИЗАЦИЯ И ДИНАМИКА РАЗВИТИЯ

Бричковский Александр Михайлович,

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

В статье произведен анализ изменения количества общин Христиан веры евангельской в современной Беларуси, рассмотрен процесс институциализации ХВЕ в Республике Беларусь.

Среди наиболее значимых тем современного религиоведения в Беларуси особое значение имеет «актуальное состояние конфессий» [16, с. 543], что объясняет обращение к проблеме пятидесятничества в конфессиональной структуре Беларуси. Первые пятидесятники на территории Беларуси известны еще с 20-х годов XX века. Постепенно обретая популярность, на сегодняшний день они стали одним из самых крупных христианских религиозных течений на территории Республики Беларусь [1]. Абсолютно доминирующим сегментом пятидесятничества являются Христиане веры евангельской (ХВЕ) [15].

18 ноября 1989 года на конференции в городе Минске при участии 118 общин (или церквей, в терминологии этой конфессии) ХВЕ была создана общереспубликанская структура – Союз Христиан веры евангельской. Его первым епископом стал Николай Яковлевич Куркаев. В 1991 году председателем Союза стал Федор Кондратьевич Марчук. В 1997 году, в связи со смертью Федора Кондратьевича, на его пост был избран Сергей Сергеевич Хомич. На данный момент должность занимает Сергей Павлович Цвор [6]. 7 мая 2007 года Союз ХВЕ был переименован в Объединенную Церковь христиан веры евангельской в Республике Беларусь [2]. Процессы структурирования конфессии продолжаютя и в настоящее время [8].

При ОЦХВЕ действует несколько учебных заведений: библейский колледж «Христос для народов», который был создан в 1995 году, и теологический институт ХВЕ [5]. Оба учебных заведения располагаются в городе Минске [3]. Так же при Объединенной церкви выходит два периодических издания: журнал «Благодать» и журнал «Радость». Помимо периодики ОЦХВЕ печатает и книги, например: «Господь – целитель мой», «Сборник свидетельств «С чистого листа...» 24 удивительные истории примирения с Богом», «БЫЛ МЕРТВ И ОЖИЛ. О больших Божьих чудесах в маленьких человеческих жизнях», «Сборник свидетельств «Новая глава»» [4]. Объединенная церковь ведет не только активную миссионерскую работу, но и отличается заметной общественно-политической деятельностью [11; 12].

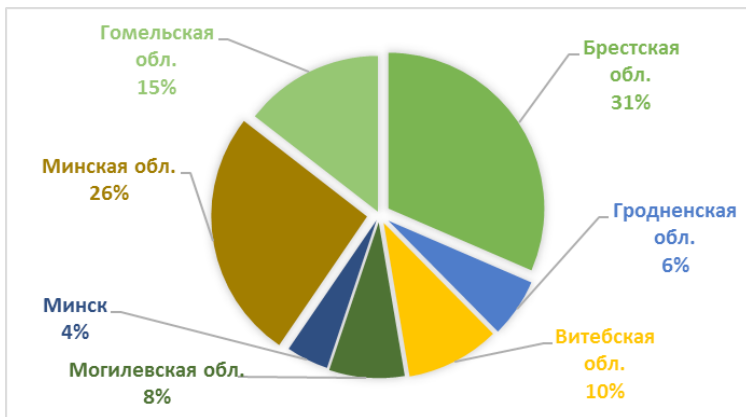
Христиане веры евангельской длительное время представляли собой динамически растущую конфессию [13; 14], как и в целом неопротестантизм, количество направлений которого «увеличилось с 4 в 1988 г. до 11 в 2004 г.» [9, с. 31]. С 1991 года по 2020 количество общин ХВЕ увеличилось примерно в 5 раз, а наибольший рост произошел с 1988 по 1990 год (таблица). В 1990 г. ХВЕ стали третьей, а в 1999 г. – второй конфессией в республике по числу общин, опередив римо-католицизм [14, с. 81].

ХВЕ в Беларуси (количество общин на 1 января 1988–2020 г.)

| Количество религиозных общин в 1988–2020 гг. | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|--|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|
| 1988 | 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 | 2019 | 2020 |
| 39 | 144 | 146 | 153 | 169 | 215 | 261 | 311 | 332 | 357 | 414 | 443 | 470 | 486 | 492 | 494 | 482 | 488 | 493 | 494 | 500 | 501 | 505 | 512 | 517 | 520 | 522 | 524 | 521 | 521 | 524 | 524 |

Значительное уменьшение количества общин произошло только в 2004 году, когда по новой редакция закона «О свободе совести и религиозных организациях» была завершена перерегистрация религиозных общин, с учетом увеличенного регистрационного ценза с 10 до 20 человек.

Распределение общин ХВЕ по регионам неравномерно. С 1990-х гг. до настоящего времени явными лидерами по количеству общин являются Брестская (165 общин на 2020 год) и Минская (135 общин) область – наиболее религиозно активные в стране [10, с. 584], менее всего в Гродненской области и г. Минске [7, с. 60]. Но заметна тенденция роста «доли общин ХВЕ восточной Беларуси в общем объеме организаций этой конфессии в республике» [14, с. 84].



Процентное соотношение общин ХВЕ по регионам Беларуси в 2020 г.

Литература

1. Дьяченко, О. В. Пятидесятничество в Беларуси : монография // О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ им. А. А. Кулешова, 2003. – 188 с.
2. История пятидесятнического движения [Электронный ресурс] // Объединенная церковь ХВЕ в Республике Беларусь. – Режим доступа : https://оцхве.бел/образование/rasshirennoe_verouchenie/istoriya_proishozhdeniya_pyatidesyatnicheskogo_dvi/. – Дата доступа : 07.03. 2021.
3. Образование [Электронный ресурс] // Объединенная церковь ХВЕ в Республике Беларусь. – Режим доступа : <https://оцхве.бел/образование/>. – Дата доступа : 07.03. 2021.
4. Издательство «Ковчег спасения» [Электронный ресурс] // Объединенная церковь ХВЕ в Республике Беларусь. – Режим доступа : <https://оцхве.бел/pressa/>. – Дата доступа : 07.03. 2021.
5. История ХДН [Электронный ресурс] // Библийский колледж ХВЕ (ХДН). – Режим доступа : <http://biblecollege.by/>. – Дата доступа : 07.03. 2021.
6. Совет Епископов [Электронный ресурс] // Объединенная церковь ХВЕ в Республике Беларусь. – Режим доступа : https://оцхве.бел/tserkov/sovet_episkopov/. – Дата доступа : 07.03. 2021.
7. Старостенко, В.В. Религии в Республике Беларусь в статистическом измерении: справочник / В. В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – 144 с.: ил.
8. Дьяченко, О.В. Легализация белорусских пятидесятников «воронаевцев»: причины, условия, проблемы и перспективы / О.В. Дьяченко // 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. 59-60.
9. 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.
10. Пушкин, И.А. Национально-конфессиональные отношения / И.А. Пушкин, В.В. Старостенко // История белорусской государственности. В 5 т. Т. 5. Национальная государственность на

переломе эпох (вторая половина XX – начало XXI в.) / А. А. Коваленя [и др.] ; отв. ред. тома Н. В. Смехович ; Национальная академия наук Беларуси, Институт истории. – Минск : Беларуская наука, 2020. – С. 550-589.

11. Дьяченко, О.В. Религиозно-политическая пропаганда белорусских пятидесятников и неопятидесятников / О.В. Дьяченко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А. А. Кулешова 2019 г.: материалы научно-методической конференции, 29 января – 10 февраля 2020 г. / под ред. Н. В. Маковской, Е. К. Сычовой. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 14-16.

12. Дьяченко, О. В. Проблемы теократии в религиозном учении пятидесятников Беларуси / О. В. Дьяченко // Веснік МДУ імя А. А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія). – 2017. – № 2 (50). – С. 42-47.

13. Старостенко, В.В. Динамика развития пятидесятничества в контексте религиозной жизни Республики Беларусь 1990-х – 2000-х гг. / В.В. Старостенко // Религия и общество – 14 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 148-151.

14. 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.

15. Старостенко, В.В. Структура современного пятидесятничества в Беларуси / В.В. Старостенко // Религия и общество – 14 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 145-148.

16. Старостенко, В.В. Актуальные проблемы современного религиозоведения в Беларуси / В. В. Старостенко // Национальная философия в глобальном мире: тезисы Первого Белорусского философского конгресса / Национальная академия наук Беларуси, Институт философии; ред.-кол.: В.Г. Гусаков (пред.) [и др.]. – Минск: Беларуская наука, 2017. – С. 542-543.

УДК 94(476)»1927–1934»

ВЫПАДКІ МІЖКАНФЕСІЙНАГА ДЫЯЛОГУ ПАМІЖ ВЫДАЎЦАМІ ПРАВАСЛАЎНАЙ І КАТАЛІЦКАЙ ПРЭСЫ Ў ПЕРЫЯДЫЧНЫМ ДРУКУ (1927–1934 гг.)

Булатая Вікторыя Юр'еўна,

Рэспубліканскі інстытут вышэйшай школы (г. Мінск, Беларусь)

Дадзены артыкул прысвечаны выяўленню кропак узаемадзеяння выдаўцоў праваслаўнай і каталіцкай беларускамоўнай прэсы, якая выходзіла на тэрыторыі Заходняй Беларусі ў 1927–1934 гг. У працы выплываюць асноўныя вектары ўзаемадзеяння выдаўцоў, робіцца выснова, ці з'яўляецца гэтае ўзаемадзеяння адным з чыннікаў міжканфесійнага дыялогу ў Заходняй Беларусі.

У міжваенны час на тэрыторыі Заходняй Беларусі прадстаўнікі беларускага руху, якія з'яўляліся вернікамі розных канфесій, выдавалі шэраг беларускамоўных перыядычных выданняў. Галоўная мэта выхаду газет і часопісаў – трансляцыя поглядаў выдаўцоў на царкоўнае і палітычнае жыццё. Адзін з фактараў, які ўплываў на адностраванне міжканфесійных стасункаў у матэрыялах друку – адносіны непасрэдна паміж выдаўцамі прэсы розных канфесійных і грамадскіх (палітычных) плыняў. Мэта нашага даследавання – выявіць кропкі ўзаемадзеяння выдаўцоў і вызначыць, ці ўтварае гэтае ўзаемадзеянне міжканфесійны дыялог. Падкрэслім, што міжканфесійны дыялог можа азначаць любую сустрэчу паміж прадстаўнікамі канфесій, накіраваную на падтрымку і развіццё пазітыўных узаемаадносін, якая вядзе да збліжэння і гарманізацыі [1].

У працэсе даследавання былі прааналізаваны праваслаўныя і каталіцкія выданні, што выходзілі ў перыяд 1927–1934 гг., выдаўцамі якіх з’яўляліся беларускія рухі або іх актыўныя дзеячы. Такімі выданнямі былі:

– царкоўна-грамадскі часопіс “Праваслаўная Беларусь” (1927–1928 гг.). Орган Праваслаўнага беларускага дэмакратычнага аб’яднання (ПБДА), старшынёй якога быў сенатар В. Багдановіч, рэдагаваў часопіс а. Л. Голад;

– царкоўна-народны двухтыднёвік “Беларуская зарніца” (1928–1929 гг.). Выдаваў прот. А. Коўш, актыўны дзеяч беларускага руху;

– царкоўна-нацыянальны двухтыднёвік “Сьветач Беларусі” (1930–1933, 1936 гг.). Яго выдаўцы: Цэнтральны беларускі праваслаўны камітэт (ЦБПК), рэдактар – У. Більдзюкевіч;

– орган незалежнай царкоўна-грамадскай думкі, часопіс “Голас праваслаўнага беларуса” (1931–1932 гг.). Рэдагаваў часопіс М. Маркевіч;

– грамадска-рэлігійны часопіс “Царква і народ” (1932–1933 гг.). Выдавец і рэдактар – Яўхім Красоўскі, лідар праваслаўнай фракцыі Беларускай хрысціянскай дэмакратыі (БХД);

– штотыднёвая газета “Біеларуская Кругіца”, друкаваны орган партыі Беларускай хрысціянскай дэмакратыі (1917–1940 гг.);

– часопіс “Chryscijanskaja Dumka” (1928–1939 гг.), які выдаваў Адам Станкевіч, каталіцкі святар, адзін з лідараў БХД.

Аналіз матэрыялаў газет і часопісаў 1927–1934 гг. дазволіў вызначыць сферы ўзаемадзеяння выдаўцоў прэсы:

1) Узаемадзеянне выдаўцоў на палітычнай глебе.

У сувязі з выбарамі ў Польскі Сойм, якія адбываліся ў 1928 г., у матэрыялах як праваслаўных, так і каталіцкіх выданняў можна заўважыць узаемадзеянне выдаўцоў паміж сабой. Так, у некалькіх нумарах “Біеларуская Кругіца” [2, с. 1; 3, с. 1] і ў газеце “Праваслаўная Беларусь” [4, с. 5; 5, с. 1] сустрэлася інфармацыя аб аб’яднанай партыі – БХД, Сялянскі Саюз і ПБДА – у Беларускі Аб’яднаны выбарны камітэт. Паводле матэрыялаў друку, беларускія сілы гэтых трох партый аб’ядналіся для таго, каб прадставіць Блок нацыянальных меншасцей на выбарах у Польскі Сойм. З той прычыны, што газета “Біеларуская Кругіца” – друкаваны орган БХД, а “Праваслаўная Беларусь” – орган ПДА, працэс аб’яднання партый асвятляўся і ў адным, і ў другім выданні. Прытым, абодва выдаўцоў, друкуючы праграмы, заклікалі галасаваць менавіта за аб’яднаную палітычную супольнасць.

2) Узаемны агляд і крытыка выдавецкай дзейнасці.

Кожнае выданне ў асобных рубрыках рабіла агляд прэсы, у які ўваходзіў агляд і той прэсы, якую выдавалі выдаўцы іншай канфесіі. Напрыклад “Сьветач Беларусі” [6, с. 8] рабіў агляд на матэрыялы “Біеларуская Кругіца”, “Chryscijanskaja Dumka” [7] – на часопіс “Царква і народ”. Таксама “Chryscijanskaja Dumka” пісала пра выданне часопіса “Голас праваслаўнага беларуса” наступным чынам: “Змест мала цікавы, бо пасьвячаны траўлі розных ня любых “Голасу” людзей” [7]. “Голас праваслаўнага беларуса” пісаў у дачыненні да матэрыялаў газеты “Біеларуская Кругіца” наступным чынам: “...Нашы браты з лягеру “Бел. Хрысціянскай Дэмакратыі” – у кіраваным

каталіцкімі ксяндзамі яе органе “Бел. Крыніца” – з усіх сілаў бароняць “Праваслаўны Камітэт” а. Каўша...” [8, с. 23]. З гэтага можна зрабіць выснову, што паміж выдаўцом “Голаса праваслаўнага беларуса” і выдаўцамі “*Bielaruskaja Krynica*” была канфрантацыя.

3) Асвятленне грамадскай дзейнасці іншых выдаўцоў.

“*Bielaruskaja Krynica*” актыўна асвятчала справу затрымання а. Каўша, а пасля – і суду над ім [9, с. 2].

4) Прадстаўленне пляцоўкі для выказвання думак іншым выдаўцам.

БХД стварыла так названую праваслаўную фракцыю, якую ўзначаліў Я. Красоўскі, выдавец праваслаўнага часопіса “Царква і Народ”. Так, па тэме ўтварэння праваслаўнай фракцыі ў “*Bielaruskaja Krynica*” выходзіў шэраг артыкулаў [10, с. 3]. У тым ліку, і сам Красоўскі друкаваўся ў часопісе “*Bielaruskaja Krynica*” [11, с. 3].

Такім чынам, разгледзеўшы асноўныя вектары ўзаемадзеяння выдаўцоў праваслаўнай і каталіцкай прэсы, можна заключыць:

1. Самы актыўны перыяд ўзаемадзеяння праваслаўных і каталіцкіх выдаўцоў – гэта перыяд выбарчай кампаніі ў Польскі Сойм (1927–1928 гг.). На гэтай глебе выдаўцы часопіса “Праваслаўная Беларусь” і часопіса “*Bielaruskaja Krynica*” аб’ядналіся ў адзін палітычны рух.

2. Найбольш актыўна асвятчала дзейнасць выдаўцоў іншых канфесій газета “*Bielaruskaja Krynica*”. Гэта можна патлумачыць тым, што газета выходзіла раз на тыдзень працягла час і яе выдаўцы былі найбольш за іншых заангажаваныя ў працэсы, які адбываліся ў палітычным полі Заходняй Беларусі.

3. У матэрыялах, прысвечаных агляду прэсы, можна было назіраць крытыку выданняў іншай канфесіі. Пры гэтым, былі выкарыстаны лексічныя канструкцыі з адмоўнай канатацыяй і зместам, якія дыскрэдытавалі выдаўцоў і давалі суб’ектыўную ацэнку іх дзейнасці і поглядам.

Падсумаваўшы вышэй сказанае, адзначым, што ў акрэслены перыяд паміж выдаўцамі царкоўна-грамадскай прэсы назіраліся элементы міжканфесійнага дыялогу: аб’яднанне (хоць і часовае) выдаўцоў у адзін палітычны рух, салідарнасць на фоне палітычнага пераследу, супраца на ніве асветніцтва.

Літаратура

1. Мельник, С. В. Межрелигиозный диалог: проблема семантики и критика основных стратегий / С. В. Мельник // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2012. – № 2 (16). – Ч. 2. – Тамбов: Грамота, 2012. – С. 129–134.

2. *Bielaruskaja Krynica*. – 1927. – № 51.

3. *Bielaruskaja Krynica*. – 1928. – № 2.

4. Праваслаўная Беларусь. – 1927. – № 1.

5. Праваслаўная Беларусь. – 1927. – № 6.

6. Сьветач Беларусі. – 1931. – № 5.

7. *Chryscijanskaja Dumka*. – 1932. – № 5.

8. Голас праваслаўнага беларуса. – 1932. – № 3.

9. *Bielaruskaja Krynica*. – 1928. – № 20.

10. Сьветач Беларусі. – 1933. – № 1.

11. *Bielaruskaja Krynica*. – 1928. – № 3.

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ФУНДАТАРСКОЙ ДЗЕЙНАСЦІ А. ГАШТОЛЬДА ВА ЎЛАСНЫХ МАЁНТКАХ (ПЕРШАЯ ТРЭЦЬ XVI ст.)

Булаты Павел Юр'евіч,

Інстытут менеджменту спорту і турызму (г. Мінск, Беларусь)

Артыкул прысвечаны фундатарскай дзейнасці А. Гаштольда. Разглядаюцца заснаваныя магнатам каталіцкія парафіі, іх матэрыяльнае забеспячэнне. Увага надаецца фундатарскай дзейнасці як механізму захавання родавай памяці і павышэння ўласнага прэстыжу і статуснасці.

Альбрэхт Гаштольд († 1539) – першы пасля вялікага князя чалавек у ВКЛ эпохі пачатку XVI ст., які на піке кар’еры (з 1522 г.) займаў ключавыя ў дзяржаве пасады ваяводы віленскага і канцлера ВКЛ, з’яўляўся адным з самых заможных магнатаў ВКЛ: валодаў вялікай латыфундыяй [1], з якой выстаўляў у 1528 г. у войска 466 коннікаў (больш за ўсіх у дзяржаве [2, с. 13]). Акрамя таго, як санюнік прыбліжанага да манарха колу, А. Гаштольд прымаў удзел у Венскім кангрэсе 1515 г. [3, с. 386], меў стасункі з манаршымі дварамі Еўропы, як вынік таго – атрыманне ад імператара Святой Рымскай імперыі Карла V у 1530 г. заходняга саслоўнага тытула граф з Мураваных Геранёнаў.

Эпоха, у якую жыві і дзейнічаў А. Гаштольд, – час фарміравання новай эліты ВКЛ. У гэты час трансфармуюцца погляды знаці на свет, з’яўляецца феномен захавання родавай памяці. Так, у XV ст. у ВКЛ заможныя прадстаўнікі знаці клапаціліся пра захаванне памяці пра сябе і свой род, якая праяўлялася праз пэўныя матэрыяльныя рэчы ці вобразы. Для эліты ВКЛ дадзеная практыка паўнавартасна рэалізоўвалася ў царкоўным асяроддзі. Захаванне доўгатэрміновай памяці пра род адбывалася часцей за ўсё праз памяць царкоўную, якая перарастала ў культурную памяць [2, с. 24].

Захаванне памяці адбывалася праз фундацыі царкоўных інстытутаў. Дзейнасць на гэтым прагоне А. Гаштольда яскрава адлюстроўвае акрэсленую тэзу: канцлер актыўна падтрымліваў заснаванне і будаўніцтва новых каталіцкіх парафій. Адзначым цікавую акалічнасць эпохі. Асноўныя фундацыі А. Гаштольда прыйшліся на 1530-я г. – апошнія «спакойныя» часы Каталіцкага Касцёла ў ВКЛ: у Еўропе набірала абароты Рэфармацыя, якая праз дзесяцігоддзе закране і тутэйшыя землі.

На сваіх падуладных землях фундатарская дзейнасць А. Гаштольда на карысць Каталіцкай Царквы праяўлялася ў двух асноўных напрамках: заснаванне новых парафій, падтрымка парафіі ў родавай рэзідэнцыі.

Паводле падлікаў польскага даследчыка Е. Ахманьскага, канцлер Гаштольд фундаваў 4 новыя каталіцкія святыні ў ВКЛ [4, с. 69]. Гэта храмы ў *Даўгелішках* (1526; суч. вёска Ігналінскага раёну Уцянскага павету, Літва), *Раканіцішках* (суч. раён Новая Вільня ў гарадской рысе Вільні), *Сідры* (1535; суч. вёска ў складзе склад Сакульскага павета, Польшча) і *Ляхавічах* (1535; суч. горад у Брэсцкай вобл., Беларусь). У кампаратыўным плане колькасць фундаваных Гаштольдам храмаў – адноснае. У параўнанні з фундацыямі Радзівілаў, якія ўзвялі 14 касцёлаў, колькасць фундацый Гаштольда выглядае сціпла, але ў параўнанні

з іншими родами (па тры фундацыі ў Пацаў, Клачкоў, Зяновічаў, у астатніх – менш), то фундацыі Гаштольдаў уражваюць [4, с. 68–69].

Як правіла, пры заснаванні новай парафіі, вяльможныя фундатары клапаціліся пра яе матэрыяльны стан і выдзялялі на яе ўтрыманне пэўныя грашовыя сумы альбо перадавалі на матэрыяльнае забеспячэнне ўласную маёмасць. У часы Гаштольдаў галоўнай крыніцай даходу касцёлаў была зямля з падданымі, якія выплачвалі даніну. Аднак, колькасцю гаспадарак (дымоў) вызначалася ступень заможнасці парафіі і памер яе даходаў, якія накіроўваліся на ўтрыманне плябана і парафіі [4, с. 100–101].

Звернем увагу на матэрыяльны стан парафій, фундаваных А. Гаштольдам. Паводле звестак, прыведзеных Е. Ахманьскім, матэрыяльны стан адзначаных парафій наступны: Даўгелішкі – 9 дымоў; Ляхавічы – 8 дымоў; Раканцішкі – 3 дымы; Сідра – звесткі не прадстаўлены [4, с. 104]. Дадзены расклад маёмасці дазваляе аднесці гэтыя парафіі, паводле класіфікацыі Е. Ахманьскага, да самых бедных у ВКЛ (у гэтай катэгорыі прадстаўлены 99 парафій з 217 выяўленых даследчыкам [4, с. 105]).

Аднак кардынальным чынам адрозніваўся матэрыяльны стан каталіцкай парафіі ў Мураваных Геранёнах. Так, тамтэйшы каталіцкі прыход меў у сваім уладанні 131 дым [4, с. 102], што дазволіла Е. Ахманьскаму аднесці яго ў групу самых заможных парафій ВКЛ [4, с. 102]. Пры гэтым у дадзенай катэгорыі геранёнская парафія – адзіная, якая паўстала і забяспечвалася прадстаўнікамі магнатэрыі, іншыя парафіі ў лічбе 5 з'явіліся пры манаршай падтрымцы. Пры гэтым касцёлу ў Геранёнах Гаштольд забяспечыў яшчэ і атрыманне сталых матэрыяльных прыбыткаў [5, Нр. 193].

Такая істотная забяспечанасць парафіі ў Геранёнах тлумачыцца фактам: Мураваныя Геранёны былі рэзідэнцыяй графскага роду Гаштольдаў. Пасля атрымання еўрапейскіх саслоўных тытулаў, прадстаўнікі знаці пачалі фармаваць свае родавыя рэзідэнцыі на ўзор эліты Заходняй Еўропы. Складнікамі такой рэзідэнцыі, паводле даследчыцы Н. Скеп'ян, былі: замак, касцёл (ці кляштар), высокі ўзровень культуры [6, с. 60]. Высокі ўзровень культуры ў рэзідэнцыі падтрымліваўся праз дзейнасць царкоўных інстытутаў, якая адлюстроўвала высокі ўзровень культурна-рэлігійнага жыцця мясцовасці. У ваю чаргу заможны стан і ўзровень сацыяльна-культурнага жыцця парафіі залежалі ад фундаатарскай падтрымкі знаці, што стварала ўмовы для дабрачыннай і адукацыйнай дзейнасці парафіі. Дзякуючы гэтаму царкоўныя ўстановы здзяйснялі ў маёнтку рэпрэзентацыйныя функцыі і функцыі па захаванні родавай памяці, касцёл становіўся статусным і прэстыжным месцам для родавых урачыстасцей (яскравы прыклад, звязаны з родам Гаштольдаў, – урачыстае вяселле ў геранёнскім касцёле Станіслава Гаштольда і Барбары Радзівіл у 1537 г.). Статуснае становішча касцёла ў рэзідэнцыі вызначала прэстыжны статус магната.

У кантэксце захавання родавай памяці паказальным з'яўляецца выпадак, звязаны з фундацыяй касцёла ў Ляхавічах. У адрозненні ад іншых фундаваных А. Гаштольдам парафій, у ляхавіцкім касцёле вяльможа ўвасобіў і замацаваў у падуладнай прасторы сваё імя. Адбылося гэта праз тытул святыні: ляхавіцкі касцёл быў асвечаны ў гонар Св. Войцеха (ён жа – Адальберт Пражскі), які з'яўляўся нябесным апекуном Альбрахта Гаштольда [7, арк. 195–200].

Такім чынам, звярнуўшы ўвагу на некаторыя аспекты фундатарскай дзейнасці А. Гаштольда, можна адзначыць наступнае:

1) актыўная фундатарская дзейнасць – сведчанне фармавання новага тыпу эліты ВКЛ, вяльможы, якому важна падтрымка царкоўных інстытутаў і іх па-за духоўныя функцыя (статуснасць, захаванне памяці);

2) у сваёй графскай рэзідэнцыі А. Гаштольд забяспечыў касцёл вялікімі і рознымі матэрыяльным рэсурсамі, што дало магчымасць духоўнай установе выконваць рэпрэзентацыйныя функцыі;

3) заснаваныя каталіцкія парафіі ва ўладаннях А. Гаштольда не належалі да заможных, але на іх таксама ўскладалася роля па захаванні і трансляцыі родавай памяці праз тытул святыні (прыклад ляхавіцкага касцёла Св. Войцеха).

Літаратура

1. Kuźmińska, M. Olbracht Marcinowicz Gasztold / M. Kuźmińska // Ateneum Wileńskie. – 1927. – Rok IV. Z. 13. – S. 316–389.
2. Пятраўскас, Р. Чаму вымірае магнатэрыя: лёсы магнацкіх родаў ВКЛ / Р. Пятраўскас // ARCHE Пачатак. – 2014. – № 6. – С. 11–26.
3. Strykowski, M. Kronika polska, litewska, zmódzka i wszystkiéj Rusi / M. Strykowski. – Warszawa, 1846. – 572 s.
4. Ochmański, J. Biskupstwo Wileńskie w średniowieczu / J. Ochmański. – Poznań, 1972. – 118 s.
5. Lithuanian Metrica. Літоўская Метрыка. Lietuvos Metrika : Kn. Nr. 1 (1380–1584). – Vilnius : Mokslo ir enciklopediju leidybos institutas, 1998. – 207 p.
6. Скеп'ян, Н. Пачаткі будаўніцтва прыватнаўласніцкіх мураваных замкаў у Вялікім Княстве Літоўскім / Н. Скеп'ян // Магнацкі двор і сацыяльнае ўзаемадзеянне (XV–XVIII ст.) : зб. навук. прац. – Мінск, 2014. – С. 54–63.
7. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі. – Ф. 1738. Воп. 1. Спр. 1.

УДК 94(476) «1914»

БОРЬБА С «СЕКТАНТСКИМИ» УЧЕНИЯМИ В МОГИЛЕВСКОЙ ГУБЕРНИИ В 1914 г.

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

В статье изучается распространение в Могилёвской губернии сектантских вероучений штундизма и баптизма. Рассматривается деятельность православного духовенства Могилёвской епархии по борьбе с сектантством.

Российская империя была многонациональной и поликонфессиональной страной. При господствующей государственной религии – православии, население исповедовало римо-католицизм, ислам, иудаизм, кальвинизм, лютеранство. Кроме этого среди населения были распространены запрещённые сектантские вероучения.

В начале XX века проблема сект была актуальна для белорусских губерний, и в частности – Могилёвской. Здесь получили распространение штундизм и баптизм. Баптисты, численность которых достигала 1000 человек, проживали в Гомельском, Могилёвском, Рогачёвском, Чаусском, Чериковском, Климовичском, Мстиславском и Горецком уездах Могилёвской [1, л. 31].

Штундизм как религиозное вероучение сложился в южных губерниях Российской империи – на Украине. Учение получило название от немецкого слова «die Stunde» – «час» и сформировалось в поселениях немцев-колонистов. Они собирались на внеслужбные часы и читали Библию с последующим её толкованием [2, с. 408]. Со временем «библейские часы» стали посещать местные православные жители, а также крестьяне и рабочие, которые приходили в южные губернии на заработки. Немецкие проповедники активно распространяли среди них своё религиозное учение. Крестьяне и рабочие возвращаясь в родные края, распространяли вероучение среди родных и односельчан [3, с. 13]. Штундизм не оформился как единое религиозное направление. Для русских последователей учения практика штундизма стала ступенью к принятию чётко сформулированного и оформившегося вероучения баптизма [2, с. 408].

Баптизм проник в Российскую империю из Германии. Проповедники распространяли это вероучение в немецких колониях на Украине, Кавказе, Новороссии, Таврической губернии. На Кавказе в баптизм переходили русские молокане. В 1867 г. 20 августа немец-баптист Мартин Кальвейт крестил в реке Куре в Тифлисе молоканина Н.И. Воронина. Он организовал первую баптистскую общину, в которую вошли будущие известные деятели русского баптизма В.Г. Павлов, В.В. Иванов, А.М. Мазаев. Они создали общины в Баку и Владикавказе. Другим центром возникновения баптизма был юг Украины. В 1869 г. пресвитером немецкой общины в Эйшлаге А. Унгером был крещён в баптизм крестьянин штундист Е. Цимбал. Он в свою очередь крестил других украинских и русских штундистов. Третьим центром евангельско-баптистского движения в Российской империи был Санкт-Петербург. Учение баптизма здесь было распространено английским лордом Гренвиллом Редстоком, в первую очередь в аристократической среде. Последователями евангельского учения стали В.А. Пашков, граф М.М. Корф, министр путей сообщения граф А.П. Бобринский, княгиня В.Ф. Гагарина и другие. В 1874 г. здесь была образована община евангельских христиан. Баптисты и евангельские христиане существовали параллельно, но периодически предпринимались попытки объединения близких по вероучению течений. 1–5 апреля 1884 г. состоялась объединённая конференция евангельских христиан-пашковцев, баптистов, братских меннонитов, штундистов и новомолюкан. В 1906 г. и 1907 г. проходили объединённые съезды евангельских христиан-баптистов [2, с. 412–415].

Штундо-баптисты появились в Могилёвской губернии во второй половине 70-х гг. XIX века. В 1877 г. в штундизм перешёл крестьянин деревни Николаевка Краснобудской волости Гомельского уезда Д.П. Семенцов, когда находился на заработках в Одессе. Он склонил в новую веру своих родственников Е. Ляшкова и Е. и Л. Промыченковых из деревни Усох. В слободе Дубовый Лог сектантское учение было распространено И. Ильиченко [3, с. 16]. В 1880-е гг. штундисты появились в Рогачёвском уезде Могилёвской губернии и других местах [4, с. 105].

Власти видели в штундизме и баптизме угрозу, так как православные верующие переходили в новую религию, что подрывало устои православной церкви. Против сектантов принимались законодательные и административные меры. В уголовном кодексе Российской империи были статьи, по которым выход из православия и переход в другую веру грозил лишением гражданских и личных прав.

Тех, кто распространял сектантские вероучения или пособничал распространению, могли сослать в Сибирь, Закавказье. Баптисты из белорусских губерний за указанные выше действия были отправлены в ссылку [3, с. 20]. Положением Комитета министров от 4 июля 1894 г. штундизм был признан опасной сектой. Были запрещены молитвенные собрания штундистов [5, с. 156]. Вместе со штундой подразумевался и баптизм. Указ 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» не оказал какого-либо влияния на положение протестантских конфессий. Положения указа, которые относились к сектантам, имели ввиду только сектантов, отпавших от православия. Протестантские вероучения, признанные сектантскими, в документе не упоминались [4, с. 124].

В 1914 г. наблюдается усиление пропаганды штундо-баптизма в Могилёвской губернии. Этим занимались местные крестьяне, приехавшие с заработков из Харькова, Екатеринослава, Бахмутских рудников, Либавы, Киева, Санкт-Петербурга. Житель деревни Азделин Старо-Белицкого прихода Гомельского уезда Яков Шевырёв вернувшись домой из Екатеринослава начал распространять баптистское вероучение. Яков Береснёв возвратившись в сентябре 1914 г. из Бердянска в родную деревню Маковка Мошенакского прихода Горецкого уезда стал вести пропаганду запрещённого сектантского вероучения. Его действия были вовремя пресечены православными миссионерами. В результате два ярых пропагандиста-баптиста перешли назад в православие, а Береснёв бежал в Бердянск. Брожение на почве баптизма наблюдалось в деревне Ходутчи Барколабовского прихода, деревне Соколовка Езерского прихода и селе Острова. В населённых пунктах Студёнке, Вязьме, Грабовке, Папоротке, Копанях предпринимались попытки по насаждению баптизма вернувшимися из Америки адептами этого вероучения. Центр, из которого шло распространение баптизма являлась деревня Усущка Гомельского уезда. Здесь собирались баптисты и небольшими группами направлялись в другие уезды для пропаганды своего учения [1, л. 30–31]. Это давала свои результаты. За 1914 год из православия в штундизм и баптизм перешло 23 человека [1, л. 22].

Сектанты проявляли враждебное отношение и нетерпимость к православной вере и верующим. В июле 1914 г. крестьяне деревни Ходутчи Глухской волости Быховского уезда М.П. Сёмкин, П.Н. Станкевич и его жена А.Я. Станкевич принадлежащие к секте евангельских христиан, сожгли имевшиеся у них иконы Иисуса Христа, Божьей матери, Святого Николая и Святого Георгия. Приставом 3 стана Быховского уезда было проведено дознание случившегося богохульства, а материалы переданы судебному следователю [6, л. 7]. Нетерпение проявлялось в семьях, где главы семейств были штундо-баптисты, а остальные члены семьи православные. В Гомельском уезде в Красно-Будском приходе штундист Стефан Скобликов выбросил иконы и запретил членам семьи держать их дома. Харитон Амельченков неоднократно избивал свою жену за то, что она осталась в отличие от него верна православной вере. Сектант Василий Концевой привлёк в штундизм своего приёмного отца Исидора и вместе с ним издевался над родной матерью Евдокией за её приверженность православной вере [1, л. об. 31].

Борьбой с распространением сектантских учений занималась православная церковь. Члены Могилёвского Богоявленного церковно-православного братства в церквях Могилёва вне богослужений проводили религиозно-нравствен-

ные чтения и богословские лекции. На такие мероприятия вход был свободный и все желающие могли их посетить. В 1914 г. было проведено 8 чтений [1, л. об. 33–34]. 25 марта 1914 г. в зале городской думы на собрании Могилёвского комитета Православного миссионерского общества православным миссионером Г. Чайкиным была прочитана лекция на тему «Сектантство и миссия в могилёвской епархии» [1, л. об. 37–38]. При Епархиальном миссионерском совете действовала Епархиальная комиссия, задачей которой была борьба с сектантством. В состав комиссии входили: епархиальный миссионер, 4 уездных миссионера, 1 противораскольничий миссионер и 2 книгоноши. В тех местностях, где обнаруживалось сектантство миссионеры проводили беседы с отпавшими от православной веры, читали лекции, произносили проповеди. Окружным противораскольничьим миссионером священником Ф. Вишняковым в 1914 г. было проведено 20 бесед. Епархиальный миссионер Г. Чайкин, помимо общих лекций, поучений, речей, провёл с сектантами и православными 22 беседы. Работа книгонош заключалась в распространении в приходах, где наблюдалось сектантство, антисектантской литературы, Священного писания и проведении на дому бесед с сектантами. Епархиальным миссионерским советом выписывались сектантские журналы и журналы по сектоведению [1, л. 41–42].

Организовывались миссионерские курсы для духовенства и миссионеров, на которых разъяснялся вред штундо-баптизма. Когда в Могилёвской губернии были замечены баптисты из Смоленской губернии, то сразу же в приграничном Климовичском уезде были организованы курсы, которые прошли с 27 апреля по 2 мая. Их прослушали 70 человек [1, л. 19].

Просветительская работа проводилась и на страницах «Могилёвских епархиальных ведомостей». В журнале печатались материалы, в которых вскрывалась ошибочность учения и идей баптистов, показывались заблуждения и искажения веры. Это было показано на примере бесед православного священнослужителя с баптистом и атеистом [7]. Печатались статьи, в которых показывалась созидательная сила православной веры и разрушительное влияние баптизма на жизнь русского народа [8].

Подводя итог, следует сказать, что штундизм и баптизм проникли на территории Могилёвской губернии с самого начала появления этих вероучений на территории Российской империи. Власти предпринимали различные меры законодательного и административного характера по недопущению распространения вероучений в стране. В Могилёвской губернии с сектантством боролась православная церковь. Православные миссионеры проводили лекции, беседы, чтения, распространяли православную и антисектантскую литературу среди населения.

Литература

1. Отчёт о состоянии Могилёвской епархии (1914 год) // Российский государственный исторический архив. – Фонд 796. – Оп. 442. – Д. 2649.
2. История религий в России : учебник / под общ. ред. О.Ю. Васильевой, Н.А. Трофимчука ; изд 2-е, доп. – М.: Изд-во РАГС, 2004. – 696 с.
3. Баптизм и баптисты / ред. М.Я. Ленсу, Е.С. Прокошина. – Минск : Наука и техника, 1969. – 320 с.
4. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / В.В. Грыгор'ева, У.М. Завальнюк, У.І. Навіцкі, А.М. Філатава; навук. рэд. У.І. Навіцкі. – Мінск : Экаперспектыва, 1998. – 340 с.

5. Деятельность общероссийских политических партий на белорусских землях в конце XIX – начале XX в. : учебное пособие / Д.С. Лавринович [и др.]. – Могилёв : МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – 344 с.
6. Рапорты уездных исправников по Быховскому у. // Национальный исторический архив Беларуси. – Фонд 2001. – Оп. 1. – Д. 2093.
7. Свящ. I. Бородич Первая встреча (беседа с баптистом и атеистом) / Бородич I. // Могилёвские епархиальные ведомости. – 1914. – №5. – С. 157–165, №6. – С. 190–193, № 7–8. – С. 231–236, №14. – С. 402–411, №15. – С. 431–438.
8. Епархиальный миссионер Г. Чайкин Созидающая сила православия и разрушительное влияние баптизма на русскую народную жизнь / Чайкин Г. // Могилёвские епархиальные ведомости. – 1914. – №9. – С. 259–265, №10. – С. 290–294, №11. – С. 317–322.

УДК 30:2 (476)

ДИНАМИКА ИЗМЕНЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ У ЖИТЕЛЕЙ МОГИЛЕВСКОЙ ОБЛАСТИ

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

В статье на основании данных социологических исследований рассматривается динамика изменения религиозного сознания у населения Могилевской области. Анализируется мотивация принятия веры, практика соблюдения религиозных обрядов, отношение к представителям разных вероисповеданий.

Данные, представленные социологическими исследованиями 2012–2018 годов, свидетельствуют об определенной тенденции в изменении динамики религиозного сознания у жителей Могилевской области. Так в 2012 году по данным МИРСПИ 79,8 % респондентов области считали себя верующими людьми. Веровали и соблюдали религиозные обряды более 20,0 %. Одновременно 14,5 % составляли группу неверующих. И только 5,0 % безразлично относились к религии [1].

Но уже к 2019 году уже 89,9 % опрошенных респондентов отождествляют себя с тем или иным религиозным течением, в частности: 86,7 % с православием; 1,6 % с католицизмом (римско-католическая церковь); 0,9 % с протестантизмом; 0,5 % с иудаизмом; 0,1 % с исламом.

Характерно что за эти годы несколько уменьшилось число респондентов всех вероисповеданий, которые не только веровали и разделяли религиозные догматы, но и соблюдали религиозные обряды (менее 19,0 %). А 54,4 % респондентов, отнесшие себя к православным верующим, веруют, но не соблюдают религиозные обряды.

Представители православного вероисповедания преобладают во всех возрастных группах населения области. Среди лиц в возрасте до 31 года к православию себя отнесли 17,1 % опрошенных. Достаточно представителей православного вероисповедания в возрастной группе 50 лет и старше – 28,7 %. Наибольшее количество православных зафиксировано среди лиц в возрасте от 39 до 49 лет – 54,1 %. 33,0 % православных Могилевщины проживают в городах. В районных центрах – 45,0 % и 22,0 % в сельской местности.

В тоже время по сравнению с 2012 годом на 4,1 % уменьшилось число неверующих жителей области. Одновременно увеличилось и число тех, кто без-

различно относился к религии (6,3 %). Затруднились с ответом 2,0 %. Выразили идею о том, что с религией необходимо бороться только 0,5 % интервьюируемых жителей области.

В возрасте до 31 года данным опроса 2018 года, веруют и соблюдают религиозные обряды 12,1 %. В возрасте от 32 до 49 лет веруют и соблюдают религиозные обряды 20,1 %, от 50 и старше 31,3 %. В тоже время соответственно возрастным категориям веруют, но религиозных обрядов не соблюдают 55,6 %, 54,8 % и 52,8 %. Не веруют, но уважают чувства верующих соответственно 18,7 %, 17,8 % и 17,7%. Безразлично относятся к религии соответственно по возрастным группам 11,1 %, 5,8 % и 4,3 %. Причем наиболее высока их доля в молодежной среде, по гендерному – в мужской, а по территориально-поселенческому – среди населения крупных городов.

Респонденты старшей возрастной группы чаще чем представители других возрастных групп осуществляют соблюдение религиозных обрядов. Среди них высокий процент тех, кто не верит, но уважает чувства верующих. В гендерном аспекте приверженность к соблюдению религиозных обрядов более характерна женщинам (21,9 %), нежели мужчинам (12,6 %) [1,2].

Традиционно городское население менее религиозно нежели сельское. Сельчане веруют и соблюдают религиозные обряды (24,5 %), население райцентров (19,7 %) и население крупных городов (14,6 %). Далее соответственно территориальному распределению населения веруют, но обрядов не соблюдают 51,5 %, 53,6 % и 57,5 %. Веруют, но соблюдают чувства верующих 14 %, 19,5 % и 18,0 %. Безразлично относятся к религии 6,1 %, 5,4 % и 7,6 %. Считают, что с религией надо бороться 0,4 %; 0,2 % и 0,8 % респондентов.

Как жители относятся к представителям разных вероисповеданий? В связи с тем, что подавляющее большинство респондентов отнесли себя к православным, то православие как религиозное направление, получило наибольшее число положительных высказываний (82,4 %). Далее следует католицизм 40,3 %. Затруднение вызвало у 26,6 % респондентов. Особо резкого отрицательного отношения к иудаизму, протестантизму и исламу не было отмечено у жителей области. В тоже время некоторое негативное отношение было высказано в адрес старообрядчества (9,2 %). Это обусловлено, на наш взгляд, достаточно низкой информированностью об этой конфессии и безразличным отношением к ней респондентов.

Религиозные воззрения верующих респондентов совпадают с религиозными воззрениями членов их семей. На это утвердительно ответили 78,8 % опрошенных жителей. Большинство респондентов приняли нынешнюю религию на основе выбора родителей или как продолжение семейной традиции (90,4 %). Треть верующих респондентов придерживаются выбранной веры в силу традиционности (30,1 %). 25,0 % определили выбор религии как средство, помогающее преодолеть жизненные проблемы. В тоже время каждый пятый не задумывался об этом (24,5 %). Одновременно только 18,4 % опрошенных отметили что это соответствует их убеждениям. Для некоторых (7,8 %) выбор связан с привлекательностью традиций и обрядов, принятые в этой вере. А часть участников опроса (4,3 %) подчеркнули, что вера дает ответы на вопросы о смысле жизни. Затруднились ответить 3,0 %. (Примечание: респонденты могли отметить несколько вариантов ответа, поэтому сумма процентов превышает 100 %).

Данные опросов показывают, что личная мотивация и сознательное принятие веры проявляется с не только с увеличением возраста респондентов. Зачастую это происходит на фоне жизненных сложностей и потрясений: неуверенность в завтрашнем дне (1,7 %); смерть близкого человека (2,5 %); тяжелая болезнь (2,2 %). Но в тоже время этому способствуют изучение религиозной литературы (2,8 %), общение с духовным миссионером (1,5 %), разочарование в другой религии (0,5 %).

Основная масса респондентов (93,2 %) отмечает, что у них никогда не возникло желание принять другую религию. В тоже время задумываются об этом (2,3 %). Затруднились с ответом 2,9 %.

Как показывают результаты социологических опросов 2012-2018 годов современные верующие достаточно образованные люди. Зачастую они имеют высшее образование (29,9 %) и как минимум имеет среднее общее образование. В целом по уровню образования среди верующих преобладают группы имеющие среднее специальное (77,7 %)

Молитвенная практика очень медленно, но входит в жизнь жителей области. Как не печально пока никаких молитв не знает каждый пятый православный житель области. Среди православных не молится (31,6 %), в их числе те, кто не знает ни одной молитвы (20,6 %). Среди православной молодежи до 31 года ежедневная молитвенная практика пока фиксируется у каждого десятого (10,7%). Не прибегают вообще к данному виду культовой деятельности 35,0 % молодых жителей Могилевской области, идентифицирующих себя с православием. В их числе те, кто молитвы знает, составили 11,2 %, а тех, кто не знает – 23,8 %.

Таким образом, с увеличением возраста респондентов происходит положительные изменения в религиозном сознании у жителей области.

Литература

1. Выборный, В. Д. Религиозные воззрения в структуре жизненных ценностей жителей Могилевской области // В. Д. Выборный / Молодежная Галактика № 11. Ежегодный Альманах, 2014. – СПб., ЭлекСис : 2014. – С. 120-125.

2. 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. Новикова. – Могилев, 2018. – 50 с.

УДК 2

ИСТОРИЯ ПЕРЕХОДА ИЗ ПРАВОСЛАВИЯ В АДВЕНТИЗМ ИОСИФА ЛУЦУКА В ЦАРСТВОВАНИЕ НИКОЛАЯ II

Габрусевич Олег Владимирович,

РРО «Конференция Церквей Христиан Адвентистов Седьмого Дня
в Республике Беларусь» (г. Жлобин, Беларусь)

В данной статье рассматриваются мотивы и причины перехода Иосифа Луцук из православия в адвентизм в правление Всероссийского Императора Николая II.

Самые ранние сведения о христианах-адвентистах в Беларуси относятся к началу XX столетия. Пионерами белорусской миссии в распространении адвентистского вероучения были выходцы из Германии, а также граждане России, проживающие на западных территориях империи: в Польше и в Прибалтике. В 1902 г. в Минске в группе Адвентистов Седьмого Дня (далее АСД) состоялось первое водное крещение [1].

По высочайшему повелению Всероссийского Императора от 17 октября 1905 г. были отменены ограничения для приверженцев инославных христианских течений. В 1906 г. Николай II собственноручно подписал указ об официальном признании Церкви Адвентистов Седьмого Дня. 6 ноября 1906 г. этот указ был подписан министром внутренних дел Петром Столыпиным и в последствие был разослан по всем губерниям империи. Отныне деятельность адвентистской церкви приравнивалась к ранее разрешённой деятельности баптистов. [1].

В 1910 г. на имя Минского губернатора Эрдели Якова Егоровича группа адвентистов в количестве девяти человек подала прошение о разрешении проводить богослужение в г. Минске и утвердить «поселянина Медведицкой волости, Аткарского уезда, Саратовской губернии, Генриха Лебсака в должности проповедника для адвентистов Минской губернии» [7]. Кроме этого, адвентисты в своей просьбе ходатайствуют о разрешении общине использовать метрические книги. Документ зарегистрирован 17 декабря 1910 г. Далее Минский губернатор передаёт прошение в Департамент духовных дел. Министерство внутренних дел официально признало АСД в г. Минске, утвердило проповедника Г. Лебсака и дало разрешение на ведение метрических книг при местном полицейском управлении. Решение было принято и утверждено 5 марта 1911 г. [7].

Собственного молитвенного дома минские адвентисты не имели. Первый дом община АСД арендовала на улице Московской №5 [3]. Позже адвентисты стали арендовать дом №18 по улице Захарьевская. Сегодня это улица Советская и проспект Независимости. Дом, как видно из документов, принадлежал коллежскому секретарю Чернявскому Сигизмунду Константиновичу. С 1 августа 1912 г. адвентисты за аренду дома ежемесячно выплачивали 300 руб. [3].

Архивные документы говорят, что большинство минских адвентистов того времени были бывшими лютеранами. За 1912 г. сохранился пофамильный список некоторых минских адвентистов: Роберт Бёме, Карл Шмитц, Оттилия Бёме, Аманда Луцук, Иосиф Луцук, Мария Шмитц, Юлия Бёме, Марк Бергер, Агата Наймань, Густав Арнольд, Август Арнольд, Эмиль Пюшман, Ида Пюшман [3]. В 1913 г. из лютеранства вышли и примкнули к адвентистской церкви следующие женщины: Берта Амалия Каролина Пурмаль, 30 лет, Елизавета Павуллань, 31 год, Шарлота Костанца Кеплень, 34 года, и Сусанна Кроль, 22 года [5].

Данные списки членов церкви АСД ещё раз подтверждают, что первые адвентисты в Минске были немцами по национальности и выходцами из лютеранства. Исключением тому был Иосиф Гаврилович Луцук. Сохранились архивные материалы относительно его биографии и обстоятельств принятия им адвентизма. Родился Иосиф Гаврилович в 1880 г. в православной семье богатых крестьян. Его родители Гавриил и Елена Луцуки родом были из Станьковской волости Минской губернии. Затем семья переехала в г. Минск. С детства у мальчика был интерес к чтению книг. Начальное образование Иосиф получил дома, а

затем он учился в Минской гимназии, но закончить её не удалось. В юношеские годы, как о себе говорил Иосиф Гаврилович, имел атеистическое мировоззрение и вёл не совсем сознательный образ жизни [3; 4].

Повзрослев, И. Луцук стал больше задумываться о смысле жизни. Прочитал многие философские сочинения, в частности Э. Ренана и Л. Н. Толстого, и сделался их последователем. Затем И. Луцук уезжает на заработки в Германию в качестве механика обойных фабрик. Там он познакомился с адвентистским учением. Возвратившись в Минск, устроился работать на обойной фабрике. Среди коллег по работе был Роберт Бёме, бывший лютеранин, который уже вместе со своими родными посещал адвентистскую церковь. Именно родная сестра Роберта – Аманда Густавовна – и стала женой И. Луцука. Семья Бёме некогда переехала в Российскую империю из города Эльберфельд Рейнской провинции Пруссии. Сегодня этот город находится в Германии в земле Северная Рейн-Вестфалия. Обвенчались Иосиф и Аманда в Екатерининском православном соборе 29 января 1907 г. [3].

В 1908 г. Иосиф Гаврилович дважды подаёт прошение о переходе из православия в адвентизм. Несмотря на увещевания Епархиального миссионера К. Попова остаться в православии, Иосиф Луцук решает быть верным последователем адвентистского вероучения. И только со второго прошения И. Луцук получает от губернатора разрешение на переход в адвентизм. В то же время родители Иосифа остались в православии [3; 4]. Из документов известно, что в доме Иосифа проходили встречи интересующихся адвентистским учением. Среди них было пять католиков, три лютеранина и два еврея. Далее в документе говорится, что они формально не отошли от своих вероисповеданий и держались нового учения тайно [4].

В семье Луцук Иосифа и Аманды родилось шестеро детей. Проживали они в г. Минске по улице Кальварийской в доме №33 (дом Масвского). В одном архивном источнике от 10 октября 1917 г. есть упоминание о том, что муж Аманды Луцук был призван на военную службу [6].

В итоге мы видим, что переход из православия в инославие формально был разрешен указом Николая II, но фактически верующие могли сталкиваться с различными препятствиями со стороны православных священников и государственных чиновников. Кроме того, православный миссионер начала XX в. А. Миловидов так говорил о причинах неудач баптистской миссии (можно отнести и к АСД) в белорусских губерниях: «Белорусу чужда философская рационалистическая подкладка..., требующая большого запаса отвлечённого мышления, большей склонности к отвлечённым рассуждениям и обобщениям, чем это есть у современного белоруса-простолюдина... Наконец, белорус впечатлителен: для него важное значение в религии имеет обрядовая сторона...» [2, с. 85]. С автором цитаты в целом можно согласиться, но могут быть и исключения, примером тому может послужить обращение в адвентизм Иосифа Луцука. Именно осмысленный и философско-рационалистический подход к формированию своего мировоззрения помог познать и принять Иосифу Гавриловичу адвентистское учение, которое основывается на принципах классического протестантизма, уходящее корнями в раннее христианство и выраженное в период Реформации – *Scriptura est non in legendo, sed in intelligendo* (Писание не в чтении, а в понимании).

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. Кривицкий, М. А., Первые последователи адвентизма на территории Беларуси / М. А. Кривицкий // Франциск Скорина: жизнь, труды и время: [сборник] / А. С. Богданенков. – Минск, 2017. – С. 82–87.
3. Национальный исторический архив Беларуси г. Минск (НИАБ). – Ф. 136. – Оп. 1. – Д. 44775. – Л. 40–43.
4. НИАБ г. Минск. – Ф. 136. – Оп. 1. – Д. 3767. – Л. 40 об. – 41
5. НИАБ г. Минск. – Ф. 295. – Оп. 1. – Д. 8462. – Л. 19.
6. НИАБ. – Ф. 1683. – Оп. 1. – Д. 6. 3. – Л. 1405.
7. Российский государственный исторический архив (РГИА). – Ф. 821. – Оп. 133. – Д. 209. – Л. 22 а – 23 об.

УДК 39. 94(571); 316.347

РЕЛИГИОЗНОЕ МНОГООБРАЗИЕ В РАМКАХ ОДНОГО ЛОКАЛЬНОГО СООБЩЕСТВА

Галеткина Наталья Геннадьевна,

Санкт-Петербургский университет государственной
противопожарной службы МЧС РФ (г. Санкт-Петербург, Россия)

В докладе рассматриваются процессы конфессиональной идентификации, происходящие в локальном сообществе потомков столыпинских переселенцев, проживающих в трех сибирских деревнях. На основании архивных, библиографических и полевых данных анализируется религиозная ситуация по приезде переселенцев в Сибирь, а также ее основные изменения, происходившие в последующие десятилетия.

Проблема религиозного многообразия и межконфессиональных отношений обычно рассматривается на примере крупного сообщества, включающего в себя различные религиозные группы, взаимодействующие друг с другом. Однако, в данном докладе предлагается иная исследовательская перспектива: речь пойдет о небольшом локальном сообществе, в котором происходили и продолжают происходить неординарные процессы религиозной самоидентификации. Конфессиональная принадлежность в данном случае является важным маркером этнической идентичности членов сообщества и фактором их групповой солидарности.

Этническая идентичность понимается здесь как социально и ситуационно обусловленный феномен, во многом представляющий собой результат взаимосвязанных процессов внутренней и внешней идентификации (в этом мы следуем за концепцией, предложенной Фредриком Бартом и позднее развитой Ричардом Дженкинсом) [1, с. 10; 2, с. 2-4].

Объектом исследования является группа потомков столыпинских переселенцев, составляющих большинство населения деревень Пихтинск, Средний Пихтинск и Дагник Иркутской области. Основатели деревень приехали в 1911–1913 гг. из Волынской и Гродненской губерний и на прежней родине входили в состав этнорегиональной группы «бужских голендров». Однако,

более значимой идентификационной характеристикой на тот момент было их лютеранское вероисповедание, что выразилось в утверждении «наша нация – лютеране». До переселения эти люди входили в Курляндский консисториальный округ [6, л. 201], а на новом месте проживания стали относиться к Иркутскому евангелическо-лютеранскому приходу. Обнаруженные в государственном архиве Иркутской области метрические книги позволяют реконструировать религиозную жизнь членов переселенческого сообщества в 1910–20-е годы [4].

С 1930-х годов рассматриваемая группа испытала давление государственной политики насильственной атеизации. В Иркутске была закрыта лютеранская церковь, приезды пастора на переселенческий участок прекратились, в школе ввели атеистическое воспитание, молитвенные собрания стали проводиться тайно.

Тем не менее, как показали полевые исследования, спустя много десятилетий прежняя конфессиональная идентификация «мы – лютеране» сохранилась в местном сообществе, хотя и в разной степени. Некоторые пожилые информанты говорили об этом вполне осознано, другие же ссылались на то, что они это «когда-то от кого-то» слышали.

Однако самым удивительным фактом оказалось то, что наряду с утверждением «мы – лютеране» в данном сообществе существует и другая конфессиональная идентификация той же самой религиозной традиции, сохранившейся здесь со времен переселения, а именно – «мы - католики».

«Наш пастор – католик» – эта на первый взгляд парадоксальная в устах «лютеран» фраза не раз звучала в интервью. Речь шла о католическом священнике, который с конца 1990-х годов стал регулярно приезжать в Пихтинск из Иркутска и проводить здесь богослужения [5, с. 91]. Складывалось впечатление, что никакого противоречия в этом люди не видели. Возможно, это объясняется тем, что их религиозная идентификация не строится на базе знания догматов и основ вероучения. Здесь нет четкого понимания разницы между христианскими деноминациями, зато присутствуют мотивировки иного рода. «Мы – лютеране» – потому что так говорили старики. «Мы – католики» – потому что к нам приезжает католический священник.

При этом большинство общехристианских праздников (Рождество, Пасха, Троица и др.) эти «лютеране-католики» празднуют по православному юлианскому календарю.

Картина будет неполной, если не сказать о присутствии в местном сообществе представителей еще двух религиозных групп – последователей Свидетелей Иеговы и христиан-пятидесятников. Их появление в Пихтинске в 1950-х гг. связано с деятельностью ссыльных украинцев, работавших в соседнем леспромысловом хозяйстве. Открыто отстаивая свою веру, они привлекли к себе симпатии некоторых пихтинских христиан. К концу 1960-х гг. здесь уже регулярно проходили религиозные собрания иеговистов и пятидесятников с участием местных жителей. Отношение к ним со стороны тех, кто продолжал придерживаться «веры отцов», было негативным. Таким образом, внутри прежде единого сообщества возникли новые символические границы, связанные с переходом части его членов в «новую веру».

Необходимо сказать и о том, что значительная часть жителей рассматриваемых деревень в разговоре о вере определяет себя как «верующими в душе» или даже «не верующими». Однако, при этом религиозные действия (молитвы, молитвенные песнопения, благословения) играют в их жизни важную роль и составляют неотъемлемую часть крестин, похорон, свадеб, проводов в армию, новоселья [3, с. 110-115]. Влияние на общую религиозную ситуацию в деревенском сообществе тех людей, которых можно назвать «активными верующими», гораздо сильнее, чем можно было бы предположить, исходя из их количества.

Сравнение ситуации на момент переселения с современным состоянием показывает, что религиозная идентификация исследуемой группы претерпела серьезные изменения. Лютеранское вероисповедание было одной из главных характеристик данного сообщества и играло роль фактора, объединяющего всех его членов. Сегодня подобного единства мнений не наблюдается. Наоборот, можно выделить несколько способов религиозной идентификации: «лютеране», «католики», «неверующие», «верующие, но не практикующие», «иеговисты», «пятидесятники». Первые два определения относятся к описанию одного и того же религиозного комплекса, который обобщенно можно назвать «старая/прежняя вера», а последние два соотносятся с понятием «другая/чужая вера».

Литература

1. Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference / Ed. by F. Barth. – Copyright 1969 by Universitetsforlaget 1998 reissued by Waveland Press Inc.
2. Jenkins R. Rethinking Ethnicity: Arguments and Exploration. – London: Sage Publications, 1997.
3. Галеткина, Н. Г. Пихтинские голендры и вершининские поляки: очерки по этничности сибирских переселенцев. – СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015.
4. Метрические книги Иркутского лютеранского прихода. – ГАИО. – Ф. 789. – Оп. 3. – Д. 3, 4, 5.
5. Павлусь, И. О Пихтинске в Пихтинске // Тальцы. – №4 (23), 2004. – С. 91-93.
6. Список приходов Курляндского консисториального округа. – РГИА. – Ф. 828. – Оп. 13. – Д. 529.

УДК 94(476)

РОГВОЛОД, РОГНЕДА И ИЗЯСЛАВ В ИСТОРИИ ХРИСТИАНИЗАЦИИ ПОЛОЦКОЙ ЗЕМЛИ

Горанский Андрей Олегович,

Минское духовное училище (г. Минск, Беларусь);

Мандрик Светлана Владимировна,

Белорусский государственный аграрный технический университет
(г. Минск, Беларусь)

В данной статье предпринята попытка показать возможность христианизации полоцкой княжеской династии до традиционной даты Крещения Руси 988 г. (крещения киевлян князем Владимиром).

Распространения христианства на территории кривичей-полочан уже давно стала объектом изучения историков. Однако из-за чрезвычайно скуд-

ной базы письменных источников исследователи вынуждены искать косвенные свидетельства и строить на их основании новые гипотезы. Мы предлагаем рассмотреть положение о том, что есть основания считать первого упомянутого в летописи Полоцкого князя Рогволода и его дочь Рогнеду христианами. В народном предании о Рогнеде, записанном в XIX в., говорится, что древнейшим христианским центром Полоцкой земли был город Изяславль [1]. Хотя это предание позднее, некоторые его детали находят отражение в древних источниках.

Повесть временных лет сообщает, что князь Рогволод пришел в Полоцк, вернувшись из-за моря на свой удел [2]. В последней трети X в. он был одним из самых влиятельных князей в Восточной Европе. Сыновья Киевского князя Святослава Ярополк и Владимир в борьбе между собой искали союза с ним и почти одновременно прислали в Полоцк послов, чтобы сватать Рогнеду за своих князей. О выборе полоцкой княжеской семьи «Повесть временных лет» свидетельствует фразой, вложенной в уста Рогнеды: «Не хочу разути робичича, хочу за Ярополка» [3]. О Ярополке же известно, что он, если еще не был крещен сам, то стремился к христианству и проводил соответствующую политику. Возможно, именно с христианской ориентацией Ярополка (причем западной) связаны оскорбительные слова Рогнеды в адрес Владимира. Следует также вспомнить, что согласно «Саге о крещении» в Полоцкой земле проводил миссионерскую работу Торвальд сын Кодрана (Кодрансон) по прозвищу Путешественник (Thorvald Kodransson) [5]. Причем ко времени его кончины (ок.1000 г.) тут существовала христианская община и были построены монастырь и церковь Иоанна Предтечи, при которой он был похоронен.

В сложившихся условиях Владимир решил не дать союзникам соединиться и уничтожил их по одиночке. Роволод с сыновьями был убит, Рогнеда насильственно увезена в Киев, которым Владимир овладел, изгнав и убив своего брата Ярополка [4]. В это же время у полабских славян вспыхнуло антигерманское и антихристианское восстание [6].

В Лаврентьевской летописи под 6636 (1128) г. рассказывается о том, что после покушения на Владимира Рогнеда с сыном Изяславом в 985 г. были поселены в городе Изяславле, который был специально для этого выстроен на юго-западной границе Полоцкого княжества [7].

Приняв крещение в 988 г. Владимир вступил в брак с византийской принцессой Анной и предложил прежним своим женам, в том числе и Рогнеде: «Теперь поле крещения, я должен иметь одну жену, с которой вступил в христианский брак; ты же выбери себе мужа из моих бояр, кого пожелаешь». На это Рогнеда ответила: «Если ты принял святое крещение, то и я могу быть невестой Христовой» [8]. Как сообщают Тверская и Густынская летописи, Рогнеда основала под Изяславлем монастырь, в котором приняла постриг с именем Анастасия [9]. Согласно упомянутому выше преданию, этот монастырь стал центром христианизации Полоцкой земли. В этой связи интересны предположения относительно Вознесенского монастыря, который существовал в Минске на высоком левом берегу Свислочь (Троицкая гора) в районе Министерства обороны Республики Беларусь. Его основание некоторыми исследователями относится к концу X – началу XI в. Например, архимандрит Николай в середи-

не XIX в. свидетельствует, что в стене бывшей монастырской церкви имелись две надгробные плиты, причем одна из них имела надпись с указанием даты – 1000 г. и в его время находилась в стене минского кафедрального Петропавловского собора [10].

Несмотря на позднее включение данных сведений в письменные источники (рассказ о монашеском постриге Рогнеды впервые встречается в Тверской летописи XV в.), они довольно точно указывает область первоначального распространения христианства в Полоцкой земле. Абсолютное большинство христианских могильников конца X – начала XI в. размещено на юге Полоцкой земли, по берегам Свислочи (в районе древних Менска и Изяславля), в то время как на севере в окрестностях Полоцка, Друцка, Витебска в это время еще господствовал языческий погребальный обряд [11].

Только будучи христианкой Рогнеда могла воспитать в христианском духе своего сына Изяслава, о котором Никоновская летопись сообщает следующее: «Бысть же сей князь тих, и кроток, и смирен, и милостив, и любя зело и почитая священнический чин и иноческий, и прилежаша прочитанию божественных писаний, и отвращался от суетных глумлений, и слезен, и умилен, и долготрпелив» [12].

В «Повести временных лет» под 1007 г. имеется любопытное сообщение о Полоцке: «перенесены святыя в святую Богородицу» [13]. Первая общецерковная канонизация в Русской Церкви состоялась между 1020 и 1030 г. В данном же тексте речь идет, вероятно, о местных святынях, которыми в Полоцке в это время могли быть Рогнеда-Анастасия, ее сын Изяслав и исландский проповедник Торвальд Путешественник [14].

Литература

1. Россия. Полное географическое описание нашего отечества / под ред. В. П. Семенова. – СПб., 1905. – Т. IX. – С. 516–518.
2. Полное собрание русских летописей (ПСРЛ) / Акад. наук СССР, Ин-т истории. – М.: Изд-во вост. лит., 1962. – Т. 1: Лаврентьевская летопись и Суздальская летопись по академическому списку / под ред. Е. Ф. Карского. – Стб. 299–301.
3. Повесть временных лет. – М-Л., 1950. – Ч. 1. – С. 54.
4. Повесть временных лет. – М-Л., 1950. – Ч. 1. – С. 54.
5. Kristni saga // Biskupa sögur / Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson og Peter Foote gáfu út. - В. I. – Н. 2. – Reykjavík, 2003. – Bis. 1–48.
6. Fritze, W. Der slawische Aufstand von 983 – eine Schicksalswende in der Geschichte Mitteleuropas. / W. Fritze / Jçinde: Eckart Henning, Werner Vogel // Festschrift der landesgeschichtlichen Vereinigung für die Mark Brandenburg zu ihrem hundertjährigen Bestehen 1884–1984. – Berlin 1984. – S. 9–55.
7. ПСРЛ. – М., 1962. – Т. 1. – Стб. 300–301.
8. Руднев, В. А. Слово о князе Владимире / В. А. Руднев. – М., 1989. – С. 147.
9. ПСРЛ. – М.: ЯРК, 2000. – Т. XV. Рогожский летописец. Тверской сборник. – Стб. 113.
10. Николай, архим. Историко-статистическое описание Минской епархии / архим Николай. – СПб., 1864. – С. 79.
11. Алексеев, Л. В. Полоцкая земля (Очерки истории северной Белоруссии в IX–XIII вв.) / Л. В. Алексеев. – М., 1966. – С. 227.
12. ПСРЛ. – М., ЯРК, 2000. – Т. IX. – С. 68.
13. Арлоў, У. А. Таямніцы полацкай гісторыі / У. А. Арлоў. – Мн.: Беларуст, 1994. – С. 37.
14. Тарасаў, С. В. Адкуль прыйшло хрысціянства на Беларусь / С. В. Тарасаў // 3 гісторыя на “Вы”. – Мн.: Маст літ., 1994. – Вып. 2. – С. 75–88.

РОЛЬ ИОСИФА КОНОНОВИЧА ГОРБАЦКОГО В ИСТОРИИ СТАНОВЛЕНИЯ МОГИЛЕВСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЕПАРХИИ

Горбацкий Александр Владимирович
(г. Могилев, Беларусь)

В статье исследуется история деятельности Иосифа Кононовича Горбацкого по укреплению Могилевской епархии, основанная на анализе ряда исторических документов.

В начале статьи хочу обратить внимание, что несмотря на несомненные заслуги и выдающиеся результаты жизни и деятельности И.К. Горбацкого, его можно отнести к незаслуженно забытым многогранным деятелям своего времени, много сделавшим для развития науки и культуры ВКЛ. Он – активный участник нетождественных культурологических исканий, сосуществовавших в православной мысли XVII в., проявившихся у многих церковных деятелей воссозданной в 1632-1635 гг. киевской православной митрополии [1, с. 105-106]. Но эти вопросы я попытался осветить ранее [2, с. 130-133], поэтому здесь я постараюсь рассмотреть деятельность И. Горбацкого по становлению Могилевской епархии.

Первым епископом образованной в 1632 г. на территории Беларуси православной епархии в городе Могилёве, зависимой от Киевского митрополита, был Иосиф Бобрикович, бывший до этого игуменом Виленского Св. Духова монастыря. И. Бобрикович получил привилею от короля Речи Посполитой Владислава IV на Мстиславо-Могилевскую епископию 14 марта 1633 г., а 15 сентября 1633 г. был хиротонирован митрополитом П. Могилой в сан епископа [3, с. 3]. Он менее года управлял епархией, постоянной резиденции в Могилеве не имел, проводил все время в переездах, и часто руководил делами епархии из далекой Вильни. В марте 1634 г. по дороге в Вильно он заболел и 9 апреля 1634 г. скончался в Вильно [3, с. 10].

Естественно, в таких обстоятельствах многого осуществить он не мог. Второй епископ Могилевской епархии Сильвестр Косов управлял епархией в 1635-1647 гг. И, хотя он был высокообразованным, грамотным и опытным духовным наставником, во все время управления своей Могилевской епархией «был в великом озлоблении от униатов» [3, с. 20]. Косов вел упорную борьбу и судебные тяжбы с униатскими епископами, в особенности с Антонием Селявой, за которым были закреплены и Спасский монастырь, и многие церкви в епархии, и все епархиальные бенефиции оставались у униатов, а на долю Косова приходилось лишь скудное жалование. При этом он не имел своей резиденции, и, хотя ещё в 1635 г. ему была назначена для резиденции взамен Спасского монастыря церковь Воздвижения Честного Креста и селения Печерск, Цвырков, Барсуки и Тарасовичи [3, с. 18], униаты всеми силами вытесняли его из этих селений, добились от короля грамоты, запрещающую неуниатам иметь церкви в Витебске, Полоцке, Новогрудке [3, с. 29]. Униаты по любому поводу накладывали на Косова через ангажированные суды гигантские штрафы, которые к 1637 г. достигли 60000 злотых! И сколько не пытался Коссов на судах и королевских сеймах доказывать свою правоту, все было бесполезно. В своих письмах П. Могиле он

жаловался на свое убожество и бремя долгов, не позволяющее даже бывать на важных православных соборах [3, с. 30-31]. Видимо, все эти обстоятельства и привели П. Могила к решению назначить в 1644 г. (а может быть и раньше) в помощь Косову кодыютера – И.К. Горбацкого, поименованного П. Могилой епископом Белорусским [6, с. 94; 7, с. 126]. Об этом, еще при жизни С.Косова писали такие историки, как Орест, Ф. Жудро, А. Мартос и др. [2, с. 27]. Для укрепления финансового положения Могилевской епархии П.Могила передает ей в собственность принадлежащие Киево-Печерской Лавре селения Печерск, Цвырков, Барсуки и Тарасовичи, в обмен на иные села близ Киева, причем меновая грамота от 9 декабря 1644 г. была составлена П.Могилой с И.Горбацким, где к последнему П.Могила обращался как к «привелебному господину отцу Иосифу Горбацкому, епископу Белорускому...» [4, с. 72-73; 5, с. 51]. Это первый пример употребления данного термина [8, с. 92], и в целом становления термина «Белая Русь» было тесно связано с историей Могилевской православной епархией [8, с. 91-94; др.].

Благодаря умелой дипломатии Горбацкого, и тому, что православные Могилевской епархии помогли погасить основные долги Косова, в 1646 г. обремененный долгами Косов получил от короля Владислава IV привилей на замену своему скудному жалованию торговыми городскими пошлинами с разных сборов [3, с. 56].

После избрания С.Косова 25 февраля 1647 г. на Киевскую митрополию, лишь только на сейме 1650 г. польский король предоставил ему право заместить избранными им лицами вакантные православные епископии, в т.ч. епархию «Витебскую, соединенную съ Мстиславскою». На последнюю как епископ Витебский, Мстиславский, Оршанский и Могилевский был избран, номенирован и посвящен И.К. Горбацкий. Вдобавок Косов, зная дальновидность и трудоспособность Горбацкого, усложнил его непростые задачи, избрав Иосифа патриаршим наместником для всего Беларуско-Литовского края. Да, И.К. Горбацкому было все по плечу, и, хотя жизни его оставалось всего три года, но то, что он совершил за это время, внушает глубокое уважение. Так, только в Могилевской епархии он сумел изгнать униатов из кафедрального Спасского монастыря, вернуть захваченные униатами храмы, укрепить и развить братский Богоявленский монастырь, опекать православные храмы и братства, отстаивая права православных на сеймах в Варшаве. Не зря Витебский наместник И. Иевлевич писал на кончину И. Горбацкого 15 февраля 1653 г.: «Угасла лампа, которая светила благочестием всей православной церкви и особенно Беларускому краю» [2, с. 30].

Литература

1. Старостенко, В.В. Свободомыслие и свобода совести в Беларуси: очерки истории: Монография / В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2004. – 266 с.
2. Горбацкий, А.В. Из истории Могилевской епархии: Иосиф Конович Горбацкий / А.В. Горбацкий // Религия и общество: актуальные проблемы современного религиоведения: сб. науч. трудов / Под общ. ред. В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2006. – С. 26-31.
3. Могилевская епархия. Историко- статистическое описание. Т. 1, Выпускъ II, часть первая. – Могилевъ на Дньпъръ: Изданіе Историко-статистического Комитета при Могилевской духовной семинаріи, 1908.
4. Акты, относящиеся к истории Западной России. – СПб., 1853. – Т. 5.

5. Старостенко, В.В. Становление понятия «Белая Русь» и Могилевщина / В.В. Старостенко // Магілёўская даўніна. – 1998. – № 6. – С. 39-58.

6. Старостенко, В.В. Становление понятия «Белая Русь» («Белоруссия») в документах по истории Могилевской православной епархии XVII–XVIII вв. / В.В. Старостенко // Гісторыя Беларускага Падняпроўя: Матэрыялы навуковай канферэнцыі 13–14 лістапада 1997 г. – Магілёў: Абласны краязнаўчы музей, 1999. – С. 93–96.

7. 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.

8. Старостенко, В.В. Общественно-философская мысль и национальное самосознание белорусов XVI – XVII вв.: Очерки истории. Учебное пособие / В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 1999. – 112 с.

УДК 2

ХПЕ И ХВА В СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ

Ильющенко Маргарита Игоревна,

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова

(г. Могилев, Беларусь)

В статье был произведён современного состояния организаций Христиан полного евангелия и Христиан веры апостольской, рассмотрена динамика становления их общин в Республике Беларусь.

Появление Христиан полного евангелия и Христиан веры апостольской на белорусских землях напрямую связано с деятельностью миссионеров из-за границы, а именно Норвегии, Швеции, Дании, Финляндии и США [1, с. 171]. Миссионерская деятельность для данных направлений пятидесятничества имела огромное значение, так как изначально финансированием, организацией мероприятий, конференций, распространением литературы занимались именно иностранные представители.

Харизматы или неопятидесятники, институализированные в Беларуси как Христиане полного евангелия (ХПЕ), являются достаточно динамично развивающимся направлением пятидесятничества. Появившись на территории Беларусь ещё в XX веке, официальную регистрацию ХПЕ получили лишь в 1993 году. В 1992 году на территории Беларуси появились унитарии, именуемые Христианами веры апостольской (ХВА) или Евангельскими Христианами в духе апостолов, численность общин которых, значительно меньше, в сравнении с количеством общин харизматов [3, с. 72; 9].

ХПЕ в 1993 году создали республиканскую организацию – Религиозное объединение общин ХПЕ в Республике Беларусь (РООХПЕ), которое и по сей день координирует деятельность церквей харизматов. Религиозное объединение базировалось на четырёх крупных общинах: «Новая жизнь», «Новое поколение», «Слово веры», «Церковь Иисуса Христа» [4]. Идея создания данной организации принадлежала Александру Васильевичу Саковичу, именно он первоначально занимал должность епископа данного объединения. 26 октября 2018 года голосованием на конференции РООХПЕ епископом был переизбран Леонид Петрович Вороненко [5].

У Религиозного объединения общин ХПЕ в 1998 году появилось учебное заведение – Библейской колледж. Должность ректора с того времени и до наших дней занимает Денис Анатольевич Правозоров. Учреждение образования ежегодно выпускает молодых людей по специальностям «служитель церкви и миссионер» [6].

Пятидесятники имеют свою церковную иерархию, вершину которой занимает епископ. Возглавляют церковь пасторы, находящиеся под управлением епископа. Пасторы занимаются тем, что контролируют деятельность пресвитеров, дьяконов, руководителей «домашних групп» [2, с. 86-87].

Как пятидесятничество в целом, так и ХПЕ и ХВА являются динамично развивающимися конфессиями в Беларуси, что было наиболее характерно для периода 1990-х гг. [11, с. 59; 12, с. 31; 13]. Значительное увеличение численности общин неопятидесятников и унитариев на белорусских землях произошло после распада СССР, что связано с коренной сменой идеологических ориентиров. Общины ХПЕ существуют во всех регионах Беларуси, «причем на Гомельщине действует самое большое, а на Могилевщине – наименьшее количество общин среди областей Республики Беларусь» [10, с. 193]. Общины ХВА, напротив, насчитываются только в Брестской и Гродненской областях. Данные о количестве общин пятидесятников представлены в таблице 1 [8, с. 60].

**Пятидесятничество и его конфессии в Беларуси
(количество общин на 1 января 2000–2020 гг.)**

| Религиозные направления (конфессии) | Количество религиозных общин | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|-------------------------------------|------------------------------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|
| | 2000 | 2001 | 2002 | 2003 | 2004 | 2005 | 2006 | 2007 | 2008 | 2009 | 2010 | 2011 | 2012 | 2013 | 2014 | 2015 | 2016 | 2017 | 2018 | 2019 | 2020 |
| Христиане полного евангелия (ХПЕ) | 54 | 58 | 61 | 61 | 62 | 55 | 54 | 54 | 54 | 54 | 55 | 55 | 55 | 59 | 59 | 59 | 59 | 59 | 59 | 59 | 62 |
| Христиане веры апостольской (ХВА) | 9 | 9 | 9 | 9 | 9 | 10 | 9 | 9 | 9 | 9 | 9 | 9 | 10 | 10 | 10 | 10 | 10 | 10 | 11 | 11 | 11 |
| Всего общин пятидесятников | 506 | 537 | 556 | 562 | 565 | 547 | 551 | 556 | 557 | 563 | 565 | 569 | 577 | 586 | 589 | 591 | 593 | 590 | 591 | 595 | 597 |
| Всего общин всех конфессий | 2518 | 2634 | 2727 | 2796 | 2834 | 2829 | 2886 | 2953 | 3003 | 3062 | 3106 | 3162 | 3210 | 3251 | 3280 | 3314 | 3337 | 3337 | 3358 | 3375 | 3389 |

Во многом унитарии и харизматы как схожи, так и различны с другими направлениями пятидесятничества. Вероучение неопятидесятников и унитариев содержит существенные отличия, так если харизматы верят в триединство Бога (три ипостаси являются божественными: Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Святой Дух) [3, с. 121-123]. ХВА тесно связаны с модализмом – направлением антитринитаризма, которое отрицает отца, сына и святого духа как отдельные ипостаси, поэтому унитариев еще называют «единственниками». Отец, сын и святой дух считаются одним модусом, в котором раскрывает себя Бог, а воплощением Бога-отца считается Иисус [7].

С получением Беларусью независимости и сменой идеологических взглядов стала возможной официальная регистрация общин ХВА и ХПЕ. Важным фактором распространения унитариев и неопятидесятников в Беларуси стала миссионерская деятельность, благодаря чему данные направления пятидесятничества достаточно динамично развиваются.

Літэратура

1. Дьяченко, О. В. Из истории возникновения и деятельности Гомельской религиозной общины Христиан полного евангелия «Живая вера» / О.В. Дьяченко // Романовские чтения – 12: сборник статей Международной научной конференции / под общ. ред. А. С. Мельниковой. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2017. – С. 171-172.
2. Дьяченко, О. В. Миссионерская деятельность пятидесятнической церкви в Беларуси / О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ им. А. А. Кулешова, 1999. – 113 с.
3. Дьяченко, О. В. Пятидесятничество в Беларуси : монография // О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ им. А. А. Кулешова, 2003. – 188 с.
4. История [Электронный ресурс] // Объединение общин христиан полного Евангелия в Республике Беларусь. – Режим доступа : <http://gospel.by>. – Дата доступа : 03. 03. 2021.
5. Леонид Вороненко переизбран епископом РООХПЕ в Беларуси [Электронный ресурс] // Объединение общин христиан полного евангелия в Республике Беларусь. – Режим доступа: <http://gospel.by/leonid-voronenko-pereizbran-episkopom-roohpe-v-belarusi/>. – Дата доступа: 01.03.2020.
6. О нас [Электронный ресурс] // Библейский Колледж. Духовное Учебное Заведение Религиозного Объединения Общин Христиан Полного Евангелия в Республике Беларусь. – Режим доступа: <https://www.gospelcollege.by/o-nas>. – Дата доступа: 01.03.2021.
7. Пятидесятники [Электронный ресурс] // Официальный сайт Миссионерского отдела Новгородской епархии. – Режим доступа : <http://missiya-vn.cerkov.ru/>. – Дата доступа : 02. 01. 2021.
8. Старостенко, В. В. Религии в Республике Беларусь в статистическом измерении: справочник / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – 144 с. : ил.
9. Старостенко, В.В. Структура современного пятидесятничества в Беларуси / В.В. Старостенко // Религия и общество – 14 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 145-148.
10. 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.
11. Старостенко, В.В. Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории: монография / В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2011. – 272 с.: ил.
12. 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.
13. Старостенко, В.В. Динамика развития пятидесятничества в контексте религиозной жизни Республики Беларусь 1990-х – 2000-х гг. / В.В. Старостенко // Религия и общество – 14 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 148-151.

УДК [27+262.13]”18”

ПАПСТВА Ё XIX СТАГОДДЗІ

Клімуць Лада Яраславаўна,

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

Даклад прысвечаны таму, як адказвала папства на новыя выклікі жыцця ў XIX ст.

XIX стагоддзе – гэта даволі цікавы перыяд у гісторыі каталіцкай царквы. Былі тэрыторыі, дзе адбывалася своеасаблівае адраджэнне веры, а былі такія, дзе назіраўся адносны заняпад царквы, і таму павышэнне аўтарытэту папы рымскага набывае асаблівае значэнне і для адраджэння царквы, і для спынення яе заняпаду. Гэтая тэндэнцыя правялі сябе ў неа-ультрамантанстве.

Неа-ультрамантанства падтрымлівала дактрыну беспамылковасці вучэння папы рымскага ў пытаннях веры і маралі і сусветную юрысдыкцыю рымскага

пантыфіка. Яно супрацьстаяла галіканскай тэорыі, распаўсюджанай у каталіцкім свеце да 1789 г., якая сцвярджала, што беспамылковасць датычыцца толькі царкоўных сабораў, а незалежныя нацыянальныя царквы кантралюе дзяржава з прызнаннем толькі тытулярнай улады папы. Неа-ультрамантанства вызначалася сваім папулізмам, што з дапамогаю тагачасных сродкаў камунікацыі вяло да стварэння культуры самога папы рымскага.

Але неабходна адзначыць, што развіццю такіх ідэй спрыяў і цэлы шэраг моцных і прывабных асоб, якія займалі папскі трон, а на погляд католікаў былі пакутнікамі. Такім быў Пій VII, які пасля паражэння Напалеона ў 1814 г. змог вярнуцца ў Рым, дзе аднавіў Таварыства Ісуса [1, с. 14].

Рэстаўрацыя Папскай вобласці была прайвай кансерватыўнай рэакцыі на Французскую рэвалюцыю і напалеонаўскія войны сугучна палітыцы фон Метэрніха ў Еўропе. У той жа час католікі ў сістэме, у якой дамінавалі некаталіцкія “вялікія дзяржавы” (Брытанія, Прусія, Расія), адчувалі большую еднасць з радыкальнай палітыкай. Аднак Рым адмовіўся далучыцца да Свяшчэннага саюзу з некаталіцкімі дзяржавамі.

Але нешнія справы не былі галоўнымі праблемамі Рыму. Праціўнікі рэформ выбралі кансерватыўнага папу Льва XII (1823 – 1829). Яго кансерватызм выклікаў апазіцыю сярод карбанарыяў, і ў якасці рэакцыі на канклаве 1829 г. быў абраны ўмераны папа Пій VIII (1829 – 1830). Невялікая, але ўплывовая група французскіх католікаў-ультрамантанаў на чале з Рабэрам Фелісітэ дэ Ламэнэ патрабавала, каб папа выступіў за ліберальныя рэформы. Аднак Пій быў ужо хворы падчас выбараў і памёр у лістападзе 1830 г.

Самым кансерватыўным папай XIX ст. стаў Грыгорый XVI (1831 – 1846). У той час адбылося паўстанне ў Раманы, якое Аўстрыя задушыла па просьбе папы, і гэта вымусіла ліберальны ўрад Луі-Філіпа ў Францыі пры падтрымцы Англіі арганізаваць “Мемарандум”, падпісаны амбасадарамі вялікіх дзяржаў у Рыме, які патрабаваў рэформ папскай адміністрацыі. Апазіцыя папы будаўніцтву чыгунак у сваёй дзяржаве ўспрымалася еўрапейскімі лібераламі як сімвал яго варожасці зменам. Хаця трэба адзначыць, што ў 1839 г. папа асудзіў афрыканскі гандаль рабамі.

Найдаўжэйшым у гісторыі было праўленне Пія IX (1846 – 1878). Ён абвясціў амністыю палітзнявольным і прызначыў кансультатыўны мірскі сабор.

Папства было слабым пунктам у сістэме Метэрніха, і перад рэвалюцыямі 1848 г. быў абраны ліберальны папа. У падзеях 1848 г. у Італіі папа стаў знявольным Камітэта грамадскай бяспекі ў Рыме. Пасля яго уцёкаў у лютым 1849 г. была абвешчана Рымская рэспубліка.

Аднак аўстрыйцы вярнулі праўленне Габсбургаў у Паўночнай Італіі, а французская армія аднавіла ўладу папы рымскага. Пій быў італьянскім патрыётам, але ён быў адданы ідэі цэласнасці сваёй дзяржавы і таму быў рашучым ворагам лібералізму, асабліва з-за наступлення на царкоўную маёмасць, рэлігійных ордэнаў і царкоўную юрысдыкцыю. Аднак у 1861 г. усталяваўся антыклерыкальны ўрад караля Віктара Эмануіла II.

Да 1870 г. Рым абараняў Напалеон III, на якога аказвалі ўціск французскія католікі, аднак бедствы папы моцна паўплывалі на ультрамантанаў у Еўропе, якія вырашылі змагацца за яго. Адбываюцца працэсы далейшага развіцця

царкоўнай дактрыны: у 1854 г. Пій выказаў догму аб Беззаганым Зачацці, а царква абвясціла догмат аб беспамылковасці папы рымскага (1870).

Пій, добры, прыгожы і дасціпны, быў першым папай, вядомым католікам як асоба. Дзякуючы сваёй папулярнасці Пій змог аднавіць мноства епіскапстваў у еўрапейскіх краінах, а таксама пашырыць каталіцкую іерархію ў місіях Афрыкі і Азіі; таксама адбываўся росквіт каталіцкай царквы ў ЗША і Брытанскай імперыі дзякуючы еўрапейскім, і ў першую чаргу ірландскім, імігрантам.

Папа будаваў чыгункі ў сваёй дзяржаве, захапляўся англійскай прамысловасцю і набыў параход у Англіі пад назвай “Беззаганнае зачацце” [1, с. 18]. Аднак гэта на перашкаджала яму ў шэрагу дакументаў асуджаць лібералізм [2, с. 285]. Але такія дакументы апісвалі ідэальны свет, дзе ўсе – католікі, а не рэальны, дзе царкве трэбы было ісці на кампраміс. Пія крытыкуюць за тое, што ён звязаў каштоўнасці царквы са старым сацыяльным парадкам, і не прызнаў тыя элементы лібералізму, якія з’яўляліся параджэннем хрысціянства.

Рэакцыя еўрапейскіх лібералаў была варожай. Можна ўспомніць і няпростыя адносіны папы з Віктарам Эмануілам II, і “культурную барацьбу” у Прусіі. Аднак пры ўсім тым менавіта Пій стварыў сучаснае папства: не дзяржаву як такую, а глабальную духоўную ўладу.

Нашчадкам гэтай супярэчлівай спадчыны стаў Леў XIII ((1878 – 1903). Умелы дыпламат і адміністратар, ён лічыўся занадта ліберальным, а яго мараю было адраджэнне каталіцкага хрысціянскага свету.

У адраджэнні каталіцкага інтэлектуальнага жыцця Леў звяртаўся да XIII ст. Філасофія грамадства Льва паходзіла з дактрыны натуральнага права Фамы Аквінскага. Аднак гэтая філасофія была накіравана на патрэбы сучаснага хрысціянскага свету. З’яўляліся каталіцкія газеты, кааператывы, моладзевыя арганізацыі, а кардыналы-папулісты давалі рэкамендацыі рабочым арганізацыям. Гэтану палітычнаму руху Леў даў сваю філасофію. Яго мадэль грамадства была пабудавана не на класавай барацьбе ці сацыяльнай роўнасці, а на ідэале гармоніі, у якой няроўныя паміж сабой класы ў традыцыйнай іерархіі займаюцца дабрачыннасцю і памяркоўныя адзін да аднаго.

Гэта традыцыйнае каталіцкае вучэнне, да якога Леў дадаў сваё асуджэнне і капіталізму, і сацыялізму. Самая знакамітая праява гэтых поглядаў – энцыкліка 1891 г. *Rerum Novarum*, ці, як яе пазней назвалі, “хартыя рабочых” [2, с. 325]. Энцыкліка абараняла прыватную ўласнасць, але не эгаістычнае яе выкарыстанне. Агульнае з сацыялізмам у Льва – гэта дактрына дзяржавы і антыіндывідуалізм.

Палітычны кантэкст вучэння Льва – спроба аднавіць адносіны з вялікімі еўрапейскімі дзяржавамі. Аднак на справе ні ў Францыі, ні ў Ірландыі вялікіх дасягненняў не атрымалася.

Дактрына Льва – гэта інтэлігентны кансерватызм, а не лібералізм. Абсалютная большасць з 75 энцыклік Льва былі поўнасцю рэлігійнымі, аднак глабальнымі ў сваёй накіраванасці і бачанні. Ён спадзяваўся аднавіць еўрапейскае хрысціянства са справядлівым сацыяльным парадкам пад кіраўніцтвам папы, з ясным вучэннем і разумнай дыпламатыяй для яго ўвасаблення.

Можна падсумаваць, што дзейнасць чатырох вялікіх папаў XIX ст. адштурхнула многіх католікаў, аднак менавіта яны вялі царкву, якая расла і квітнела, у новую эпоху.

Літаратура

1. The Cambridge History of Christianity: in 9 v. / Edited by S. Gilley, B. Stanley. – Volume 8: World Christianities c.1815–c.1914. – Cambridge University Press, 2006. – 683 p.

2. Church and State through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries / S.Z. Ehler and J.B. Morrall (eds.). – London: Burns and Oates, 1954. – 625 p.

УДК 94(476)

ОТРАЖЕНИЕ РОЛИ КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ФАКТОРА ВО ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКЕ ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIV в. В РАБОТАХ Н. Г. УСТРЯЛОВА

Кравченко Ирина Витальевна,

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

В статье рассматривается оценка Н. Г. Устряловым конфессионального фактора во внешнеполитическом курсе Великого княжества Литовского второй половины XIV в., в частности, событиях накануне заключения Кревской унии.

События Польского восстания 1830 – 1831 гг. активизировали исследования по истории ВКЛ в среде российских дореволюционных историков, одним из которых был Н. Г. Устрялов, профессор Санкт-Петербургского университета.

Важное значение в событиях XIV в. Н. Г. Устрялов придавал отношениям ВКЛ с русскими княжествами. Так, он отмечал сохранение тесных родственных связей потомков Миндовга и Владимира Святого, что привело многих представителей правящей династии ВКЛ к переходу от язычества к христианству восточного обряда, а также политической и культурной ассимиляции. Легитимация власти Ольгерда, по мнению Н. Г. Устрялова, стала возможна при посредничестве московского митрополита [2, с. 178].

Активная политика «собираания русских земель» Ольгерда импонировала некоторым удельным князьям (Смоленска, Новгорода), которые видели в ВКЛ реальную помощь в освобождении от монголо-татарского ига, объединении православного населения. Однако стремление Ольгерда к доминированию в регионе обострило отношения ВКЛ и Московского княжества во второй половине 1360-х гг., ситуация не улучшилась после вступления на великокняжеский престол Ягайло.

По мнению Н. Г. Устрялова, объединение земель стало невозможным после заключения Ягайло Кревской унии 1385 г.: «... связав судьбу своего государства с судьбой Польши, он [Ягайло] поставил Западную Русь в такое положение, что она могла соединиться с Восточной только после долговременной борьбы» [2, с. 181].

Королевство Польское, ослабленное магнатскими мятежами, пошло на сближение с ВКЛ, поставив перед великим князем литовским Ягайло ряд требований. Так, ему необходимо было принять крещение по западному обряду, крестить население Литвы и объединить княжество и королевство в одно государство. По мнению Н. Г. Устрялова, переход в католицизм и обещания, данные

польским магнатам, лишь отражали честолюбие Ягайло, стремившегося заполучить королевский титул и молодую супругу.

Подписание Кревской унии историк охарактеризовал как «случайное обстоятельство» [1, с. 18]. Тесному союзу ВКЛ и Королевства Польского препятствовало различие вероисповеданий: «... все православные смотрели на преданность Ягайло полякам с негодованием; когда же король, ободренный успехом обращения язычников, подстрекаемый римским духовенством, вздумал требовать и от русских присоединения к латинской церкви, они изъявили явный ропот, и чтобы разорвать ненавистный союз с гонителями своей веры, охотно признали великим князем, независимым от короля, двоюродного брата его Витовта» [2, с. 188].

Несмотря на то, что Н. Г. Устрялов назвал Кревскую унию случайностью, она имела важнейшие последствия для земель Западной Руси: с этого события ускорило отдаление ВКЛ и русских княжеств, переросшее в противостояние на протяжении XIV–XVIII вв. вплоть до воссоединения в границах Российской империи.

Таким образом, Н. Г. Устрялов придавал значение конфессиональному фактору во внешней политике ВКЛ, отношениях с русскими княжествами и Королевством Польским. По мнению исследователя, смена вероисповедания была инструментом для достижения конкретных политических задач. В этой связи Н. Г. Устрялов характеризовал великого князя литовского Ягайло как «предателя веры», а подписание Кревской унии – религиозно-политическим событием, значительно затруднившим объединение восточнославянских земель.

Литература

1. Устрялов, Н. Г. О Литовском княжестве / Н. Г. Устрялов. – СПб.: типография Экспедиции заготовления государственных бумаг, 1839. – 43 с.

2. Устрялов, Н. Г. Русская история до 1855 г.: в 2 ч. / Н. Г. Устрялов. – Петрозаводск: корпорация «Фолиум», 1997. – 958 с.

УДК 278:930.1

ВОСПОМИНАНИЯ В ИЗУЧЕНИИ ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ ПРОТЕСТАНТСКОГО ДВИЖЕНИЯ ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ В 1921–1939 гг.

Лисовская Татьяна Витальевна,

Брестский государственный технический университет (г. Брест, Беларусь)

В статье представлен короткий обзор мемуаров как источников для изучения познепротестантского движения. Автор анализирует типы и основное содержание воспоминаний, как комплексных произведений, так и фрагментарных. Отмечено, что в них содержится уникальная информация, касающаяся процесса, форм и методов евангелизационной деятельности протестантов, а также воспоминания позволяют охарактеризовать повседневную жизнь и деятельность, понять цели и психологические особенности данной религиозной среды.

Мемуары являются своеобразным феноменом культуры, который отражает социальную, религиозную, политическую и иную активность людей, события прошлого, свидетелями или участниками которых были авторы. Спецификой мемуаров является то, что в них не только зафиксирована информация о событиях и их участниках, но эта информация прошла через фильтр субъективного восприятия и оценки авторов. Таким образом создается специфический исторический источник, позволяющий субъективизировать, персонифицировать исторические события, изучить и обстановку в обществе в целом, и духовный мир отдельных индивидуумов, составляющих этот социум.

Воспоминания, являющиеся источниками для изучения истории протестантского движения Западной Беларуси можно разделить на несколько типов: первый тип - опубликованные в виде книг или рукописей цельные мемуарные произведения. Среди таких эпистолярных произведений следует отметить мемуары Ивана Геррасевича, организатора Союза христиан веры евангельской в Польше, «Пробуждення в імя Боже» [2], Е. Ильчука, сына П. Ильчука, пресвитера ХВЕ, «Воспоминания про отца» [6], Григория Бойко, пресвитера общины Церкви Христовой в д. Таргащицы Пинского повета Полесского воеводства, старшего пресвитера по Брестской области Союза евангельских христиан-баптистов, «История возникновения верующих ХВЕ в Беларуси. Свидетельства и рассказы некоторых тружеников Евангелия» [1] и другие [5; 7].

Данные произведения характеризуются прежде всего комплексным описанием протестантского движения в межвоенный период: описываются появление и становление движения, процесс организации общин, различные виды деятельности, структурные элементы, взаимодействие с международными и польскими организациями. Ценность данных воспоминаний заключается в том, что авторы этих воспоминания являлись активными деятелями протестантского движения, непосредственно стояли у истоков пятидесятнического и баптистского движения в Беларуси.

Ко второму типу воспоминаний можно отнести фрагментарные воспоминания о людях и конкретных событиях в истории протестантского движения, опубликованные в протестантских журналах и газетах, прежде всего в журналах «Евангельский голос» [4], «Примиритель» [9] и в иной периодике, а также следует отметить труд И. Франчука «Просила Россия дождя у Господа» [9], в котором собран богатый мемуарный материал.

Характеризуя содержание воспоминаний о деятельности общин в межвоенный период следует отметить, что они насыщены материалом о процессе и о результатах миссионерской работы, о материальных, психологических и политических сложностях, которыми она сопровождалась. Эта информация имеет для исторической науки особую ценность в силу ее максимальной аутентичности, так как она исходит из «первых рук», и, кроме того, практически не отражена в источниках других видов. Также, авторы мемуаров приводят развернутые сведения о внутреннем положении, деятельности, структуре, настроениях, мировоззрении в общинах, об особенностях менталитета верующих того периода.

Особенно интересны воспоминания представленные воспоминания с точки зрения изучения личностей лидеров движения. По сути, в воспоминаниях представлена целая портретная галерея лидеров протестантского движения Западной Беларуси, что дает возможность изучить и оценить значимость субъектив-

ного фактора в развитии движения. Так, практически только в воспоминаниях мы находим информацию о эмигрантском периоде жизни Ст. Недзведского, И. Герриса, Д. Комсы и других, тех, кто в эмиграции принял новое вероучение, а также о причинах и целях их возвращения.

Воспоминания содержат множество подробностей о процессе распространения вероучения, создании внутренней структуры протестантских общин и, что в особенности интересно, о создании общепольских протестантских организаций, в которые входили белорусские общины.

Многие воспоминания содержат достаточно точные статистические сведения о количестве верующих, наличии молитвенных домов и т.д., что позволяет соотнести данные с данными иных документальных источников, а также приведенные в воспоминаниях описания ключевых событий в истории протестантского движения, что позволяет исследователям изучить не только объективные факты, но также изучить атмосферу происходящих событий.

В условиях неоднозначной межконфессиональной ситуации в Западной Беларуси и начальным этапом распространения нового вероучения особый интерес вызывают воспоминания о взаимоотношениях протестантов с местным населением (православным) и священниками, так как документальные источники достаточно скупы в этой части.

Воспоминания представителей поздних протестантских движений крайне субъективны в них отчетливо отразилась личность автора, свойства его характера (энергичность, готовность к решительным), его мировоззрение (религиозное). Поэтому общий объем сведений содержащихся в воспоминаниях значительно шире, чем та выраженная фактическая (актуальная) информация, которая приведена непосредственно в тексте, – он пополняется за счет косвенной (потенциальной), субъективной информации, содержащейся в оценках авторов событий, его отношения к описываемым событиям и их участникам.

Научно-познавательная ценность воспоминаний заключается в том, что в них содержится уникальная информация по во-первых, касающаяся процесса, форм и методов евангелизационной деятельности протестантов – распространения вероучения; во-вторых – воспоминания позволяют охарактеризовать повседневную жизнь и деятельность, описывают психологические особенности: цели, устремления, личностные характеристики представителей новых вероучений, а в третьих – характеризуются взаимоотношения с представителями иной веры (прежде всего – православия).

Литература

1. Бойко Е.В. История возникновения верующих ХВЕ в Беларуси. Свидетельства и рассказы некоторых тружеников Евангелия / Е.В. Бойко. – Рукопись – Архив Всеукраинского Союза церквей ХВЕ.
2. Герасевич И. Пробуждения в імя Боже / И. Герасевич. – Рукопись. – Архив Всеукраинского Союза церквей ХВЕ.
3. Горошко, А. Воспоминания / Горошко А. – Рукопись. – Архив Всеукраинского Союза церквей ХВЕ.
4. Евангельский голос. – Кременец. – 1936–1939 г.
5. Жабко-Потапович, Л. Христове світло в Україні / Л. Жабко-Потапович. – Чикаго, 1991.
6. Ильчук, Г.П. Воспоминания про отца / Г.П. Ильчук. – Рукопись. – Архив Всеукраинского Союза церквей ХВЕ.

7. Мельничук, П. За что страдали наши братья и сестры? Воспоминания о прошлом и размышления о настоящем и будущем на рубеже столетий / П. Мельничук. – Кременец, 2005.
8. Примиритель. – Данциг. – 1919–1920 гг.
9. Франчук, В. Просила Россия дождя у Господа / В. Франчук. – N/A, 2002. – В 3 т. – Т 1-2. – 652 с.

УДК 94(52):322

ЯПОНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ 1946–1948 гг.

Лях Максим Павлович,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

В статье рассматривается история Японской православной церкви в послевоенное время. Данный период времени (1946-1948 гг.) характеризовался обострением противоречий внутри церкви, что в итоге привело её к расколу.

После окончания второй мировой войны территория Японской империи была оккупирована войсками союзников. Положение Японской православной церкви (ЯПЦ), которая пережила тяжелые времена в период войны стало катастрофическим. За время американских бомбардировок было потеряно множество мест для богослужения, на восстановление которых у ЯПЦ не хватало денег. Также, с началом реформ в Японии был поднят вопрос о подчинении японской церкви. Это было время, когда ради выживания ЯПЦ пришлось адаптироваться к новым условиям жизни в стране.

С момента окончания Второй мировой войны высшие иерархи Японской православной церкви пробовали наладить контакты с Московским патриархатом с целью возвращения в ряды Русской православной церкви. Московский патриархат и сам рассматривал такую возможность. Так, 21 марта 1946 г. патриарх Алексей направил телеграмму председателю Совета по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров СССР Г.Г. Карпову с предварительными соображениями по поводу командировки в Японию [1, с. 140].

27 марта 1946 г. Консistorия ЯПЦ с епископом Николаем Оно направила прошение патриарху Московскому и всея Руси Алексию о воссоединение Православной церкви с РПЦ [2, с. 46]. 3 апреля 1946 г. патриархом было издано распоряжение, согласно которому Японская православная церковь была воссоединена с Русской православной церковью.

5–6 апреля 1946 года состоялся первый послевоенный Церковный Собор Японской православной церкви. Произошло это в результате давления на ряд членов Консistorии группой священнослужителей во главе с Самуилом Удзава. На Соборе были подняты вопросы о подначалении церкви и её руководителе. Последнее касалось епископа Николая Оно, который формально возглавлял в то время ЯПЦ и чья кандидатура многих не устраивала. По окончании собора епископом Николай покинул свой пост и удалился в сельскую местность префектуры Мияги. Временным главой церкви стал протоиерей Самуил Удзава. Собор проходил в очень беспокойной обстановке. Среди представителей отчетливо выделились сторонники Московского патриархата и Североамериканской метрополии. На Соборе японского православного духовенства было принято решение о том, что связь с Московским патриархатом должна быть налажена, но

епископ должен был быть направлен из США [3, с. 282]. В соответствии с этим было направлено письмо митрополиту североамериканскому Феодосию с ходатайством о вхождении в епархию епископа Вениамина (Басалыги).

Осенью 1946 г. прибыл ответ с североамериканского континента. В письме митрополита Феофила было предложение принять от него епископа Японской церкви и одобрить кандидатуру Консistorией. Параллельно с этим сторонниками Московского патриархата через Советское представительство в Токио был направлен запрос в патриархат, который содержал просьбу о назначении русского епископа. В связи с этим в Японию были направлены епископы Борис (Вик) и Сергей (Ларин). Однако, добраться они смогли только до Владивостока. В Японию попасть они не смогли. Причиной тому стал отказ американской оккупационной администрации выдавать визы. Это могло быть связано с тем, что в Вашингтоне визит представителей РПЦ рассматривался как акт шпионажа в пользу СССР.

17 ноября состоялось заседание Консistorии ЯПЦ, под давлением сторонников Московского патриархата, предложение осталось без ответа [1, с. 194]. Также на такой исход повлияло присутствие представителя от американского военного командования, который настаивал на принятии предложения. Такой шаг фактически являлся вмешательством во внутрицерковные дела православной церкви.

В начале января 1947 г. русской общиной в Токио была направлена петиция в Москву с целью назначения епископа из СССР. Однако советское руководство понимало, основываясь на опыте, что священнослужителям могут не выдать визы.

20 января 1947 г. на внеочередном Соборе ЯПЦ было принято решение об отмене ранее принятых решений Консistorией как ошибочных. Епископ Вениамин признавался руководителем Японской православной церкви, которая перешла под юрисдикцию Православной церкви в Америке (ПЦА) [2, с. 45]. Следует отметить, что ожидаемого эффекта от присоединения, а именно материальная помощь со стороны оккупационной администрации и ПЦА, представители ЯПЦ не получили.

Признание американского епископа главой церкви вызвало недовольство части японского духовенства и мирян. Их поддержала и русская диаспора в Токио. Возглавили эту группу епископ Николай Оно и протопресвитер Антоний Тикай. Также было принято решение о создании новой церковной организации Истинной православной церкви Японии [4, с. 110]. Епископ Николай стал её главой и 21 февраля 1947 г. направил патриарху Алексию письмо с прошением о воссоединении церкви [3, с. 288]. ИПЦЯ была признана Московским патриархатом как законная наследница ЯПЦ МП. Несмотря на поддержку со стороны Москвы, которая была просто номинальной ввиду разного рода барьеров, Истинная православная церковь находилась в тяжелых условиях. Почти все храмы в Японии были переданы сторонникам ЯПЦ, а на постройку новых не было средств. Также резко сократилось и количество последователей церкви.

Таким образом произошел внутрицерковный раскол японского православия. Причины для этого имелись как внутренние, так и внешние. Ко внутренним причинам можно отнести противостояние различных фракций касательно юрисдикции церкви, антагонизм высших иерархов. К внешним можно отнести несомненному влиянию США на процессы, которые происходили по всей Японии. Ведь именно с целью получить материальную помощь от Вашингтона и ПЦА было

принято решение о смене юрисдикции. Как итог таких действий – церковь разделилась на две части.

Литература

1. Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров – Совете министров СССР: в 2 т. / под ред. Н. А. Кривовой. – М.: РОССПЭН, 2009-2010. – Т. 1: 1945–1953 гг. / отв. сост. Ю. Г. Орлова. – 2009. – 847 с.
2. Sukhanova, N. Nihon haŋsutosuseikyōkai no kyōkai hōteki chii settei mondai / N. Sukhanova // Shagakken ronshū. – 2014. – № 23. – P. 43-58
3. Суханова, Н. Японская православная церковь в 1917-1948 гг.: от Московской патриархии к Американской митрополии / Н. Суханова // Ежегодник Японии. – 2006. – № 35. – С. 272-288.
4. Макарова, А.А. Святой равноапостольный Николай Японский / А.А. Макарова. – М.: Благовест. – 2014. – 142 с.

УДК 94(476)

ПОГРОМЫ ЕВРЕЙСКОГО НАСЕЛЕНИЯ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В НАЧАЛЕ XX в. (НА ПРИМЕРЕ СОБЫТИЙ В г. БЕЛОСТОКЕ 1–3 июня 1906 г.)

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

В статье рассматривается проблема погромов еврейского населения в Российской империи на примере событий в г. Белостоке 1–3 июня 1906 г. Подчеркивается, что правительство предпринимало меры по решению еврейского вопроса, однако они носили паллиативный характер и в целом не улучшили ситуацию, а также не предотвратили череду еврейских погромов. Отмечается, что, благодаря деятельности специальной комиссии I Государственной думы, белостокский погром получил широкий общественный резонанс.

Еврейский вопрос в начале XX века относился к числу наиболее сложных проблем национальной политики российского правительства. Еврейское население было лишено возможности свободного выбора места жительства. Согласно законодательству, евреям запрещено было покидать так называемую черту еврейской оседлости. В рамках черты еврейской оседлости им запрещалось селиться вне городов и местечек. Существовали также иные притеснения и ограничения, которые создавали в еврейской среде благодатную почву для восприятия антиправительственной пропаганды и роста революционных настроений.

В правительственных кругах осознавали степень опасности подобной ситуации. Правительство вносило отдельные уточнения и дополнения в законодательство по еврейскому вопросу. В 1903 г. несколько расширился список негородских поселений в черте оседлости, где разрешалось проживать евреям, в 1904 г. был упразднен запрет евреям проживать в районе 50-верстной пограничной полосы, сделаны и другие послабления. Однако закон 1903 г. лишил евреев права приобретения недвижимости по всей империи за чертой городов и местечек. В 1904 г. закон усилил ограничения тех категорий евреев, которые имели право повсеместного проживания [5, с. 244].

В начале XX в. в Российской империи произошел ряд еврейских погромов. В 1903 г. произошел еврейский погром в Кишиневе. Официальная справка зафиксировала 42 погибших, из которых 38 были евреями. Президент США Рузвельт отправил 19 апреля 1903 г. императору Российской империи Николаю II письмо-протест по поводу кишиневского погрома. Однако царское правительство сочло данный жест попыткой прямого вмешательства во внутренние дела России [7, с. 67]. Вскоре последовал гомельский погром (29 августа – 1 сентября 1903 года). Число погибших евреев и христиан было примерно равным (5 евреев и 4 христиан), 14 человек было ранено, около 200 домов и лавок подверглось разгрому. Однако некоторые выводы правительством были сделаны, так как на лавку подсудимых посадили всех участников беспорядков, как евреев, так и христиан [5, с. 245].

Известие о погроме в г. Белостоке, по свидетельству современника событий В.И. Герье, «до крайности распалило страсти и послужило базой для нападков на правительство» [1, с. 24]. В I Государственной думе была создана специальная комиссия по расследованию (в оригинале – исследованию – *А.М.*) незаконных действий должностных лиц и учреждений, которая занялась выяснением обстоятельств погрома.

В материалах расследования отмечается, что в конце мая 1906 г. во всех полках некоторые офицеры вели агитацию против евреев. Кроме того, местная организация черносотенцев или «истинно русских людей» пропагандировала, что «евреи – враги русского народа, что вся смута, все неурядицы происходят именно от еврейского населения или же обязаны его агитации» [2, с. 1585]. Враждебно была настроена по отношению к евреям и местная полиция, считавшая их пособниками освободительного движения, охватившего страну [4, с. 81].

Поводом для начала погромов послужило проведение процессий: православно-й и католической. Во время проведения этих процессий, на углу Александровской и Институтской улиц, по словам одних очевидцев, были произведены выстрелы, по словам других, что-то прошипело. Произошло смятение. Однако, впоследствии не было доказано, что бомба действительно была. Хулиганы и войска под предводительством полиции три дня грабили, а когда еврейская самооборона защищалась выстрелами от грабителей, убивали евреев в различных частях города, в том числе многих женщин и детей [4, с. 81]. Гродненский губернатор Кистер прибыл в город 1 июня и, пробыв в г. Белостоке непродолжительное время, поехал в Вильно к виленскому генерал-губернатору. Отсутствие действенных мер со стороны местной администрации позволило членам комиссии предположить, что губернатор знал о готовящемся погроме и не прекратил его тогда, когда он возник, так как был лишен власти какой-то другой, тайной, негласной властью [2, с. 1595]. По данным членов комиссии, в ходе погромов было убито 82 еврея, в том числе 3 старело, и около 70 ранено, а из христиан 6 убито и 12 ранено [2, с. 1584].

По вопросу о белостокском погроме Дума, несмотря на попытки правых снять обвинения с правительства, в целом была единодушна, осудив действия местной и центральной администрации. В ответ на расследование членов комиссии П.А. Столыпин обратился к председателю Думы С.А. Муромцеву с письмом, где выразил согласие дать 10 июля объяснение депутатам по белостокскому погрому. Однако, 9 июля I Государственная дума была распущена, и доклад министра так и не был представлен.

Дело о погроме слушалось 26 мая – 8 июня 1908 г. в г. Белостоке выездной сессией Гродненского окружного суда, с участием сословных представителей. Из привлеченных в качестве обвиняемых 44 лиц 8 человек скрылись, остальные 36 явились в суд. Приговором, вынесенным 8 июня, 15 подсудимых были признаны виновными и приговорены к заключению в тюрьме и к отдаче в исправительные арестантские отделения на разные сроки. Остальным подсудимым вынесен оправдательный приговор [3, с. 3].

Расследуя дело о белостокском погроме, члены депутатской комиссии пришли к заключению, что погромное движение в России – это планомерная политика, проводимая правительством. По их мнению, руками черносотенцев и близких к ним по воззрениям элементов населения властям удавалось провоцировать и организовывать погромы с целью отвлечения внимания народа от участия в борьбе за решение насущных социально-экономических и политических вопросов. «Что такое Белосток? Это продолжение системы, давно уже начавшейся и, увы, еще не законченной», – отмечал современник событий А. Цитрон [6, с. 146].

Литература

1. Герье, В. И. Первая русская Государственная Дума: политические воззрения и тактика ее членов / В. И. Герье. – М. : Т-во «Печатня» С. П. Яковлева, 1906. – 120 с.
2. Государственная Дума. Стенографические отчеты. 1906 г. Сессия первая. Заседания 19–38 (с 1 июня по 7 июля). – СПб. : Государственная типография, 1906. – Т. 2.
3. Дело о погроме в Белостоке 1–3 июня 1906 года. – 2-е изд-е. – СПб., 1909. – 118 с.
4. Кетриц, Б. Первая Государственная Дума / Б. Кетриц ; под ред. П.И. Броунова и В.А. Фаусена – СПб. : Тип. акц. общ. Брокгауз-Ефрон, 1907. – 90 с.
5. Новик, Н. Е. Национальная политика российского правительства в начале XX в. / Н. Е. Новик // История белорусской государственности : в 5 т. Т. 2. Белорусская государственность в период Российской империи (конец XVIII – начало XX в.) / Н. В. Смехович [и др.] ; отв. ред. Тома : Н. В. Смехович, А. В. Унучек, Е. Н. Филатова ; Нац. Акад. наук Беларуси, Ин-т истории. – Минск : Беларуская навука, 2019. С. 238 – 257.
6. Цитрон, А. 72 дня первого русского парламента / А. Цитрон. – 2-е изд. – СПб. : Книгоизд-во Баум, 1906. – 167 с.
7. Шаццлло, К. Ф. Первая Государственная Дума / К. Ф. Шаццлло // Отечественная история. – 1996. – № 4. – С. 60– 71.

УДК 94(540) : 283/289

К ИСТОРИИ УЧАСТИЯ ПРОТЕСТАНТСКИХ МИССИОНЕРОВ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ИНДИЙСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО КОНГРЕССА (80-е гг. XIX в.)

Никитин Дмитрий Сергеевич,

Национальный исследовательский Томский государственный университет
(г. Томск, Российская Федерация)

В статье анализируются причины участия протестантских миссионеров в сессиях Индийского национального конгресса (ИНК) в 1880-е гг. и резолюции ИНК, в поддержку которых они выступали.

Британское завоевание Индии, начавшееся в середине XVIII в., способствовало распространению христианства в Южной Азии. Число последователей хри-

стианства росло не только за счет приезжающих в страну европейцев, но нашло отклик и среди коренного населения. Хотя в процентном отношении христиане составляли незначительное меньшинство населения Британской Индии (0,8% по переписи 1891 г. [1, р. 171]), увеличение их числа шло быстрыми темпами (за период 1881–1891 гг. прирост составил 21,85% [1, р. 171]). Свыше 57% индийских христиан были римско-католиками, 33% придерживались различных протестантских течений [1, р. 170].

Важной характеристикой христианской общины была ее социальная активность. Общественные организации индийских христиан начали возникать сравнительно поздно, однако представители общины участвовали в деятельности индуистских ассоциаций (например, Мадрас Махаджана Сабхи). Возникновение в 1885 г. Индийского национального конгресса (ИНК) также не прошло без их участия – на первой сессии ИНК присутствовал и выступал с речью католик из Мадрасского президентства П. П. Пиллай [2, р. 31–32].

С момента создания ИНК считал одной из своих основных задач представлять все слои индийского населения, независимо от вероисповедания, варнокастовой и этнической принадлежности. Привлечение христиан (как индийцев, так и европейцев) к работе Конгресса способствовало достижению этой цели. В ежегодных отчетах о проведенных сессиях ИНК неизменно подчеркивалось, что на них присутствовали представители всех конфессий, включая христиан [3, р. 8; 4, р. 18; 5, р. 155; 6, р. VIII], хотя генеральный секретарь Конгресса А. О. Юм и осуждал «привнесение религиозных чувств» в политическое движение [3, р. 8].

Активное участие индийских христиан в деятельности ИНК способствовало тому, что Конгресс привлекал внимание европейских и американских миссионеров. Так, британский методист Г. Ланн вспоминал, что по прибытии в Индию в 1887 г. познакомился с прихожанином Уэслианской миссии Н. Субраманьямом, сторонником Конгресса, и благодаря этому знакомству посетил сессию ИНК в Мадрасе [7, р. 10, 29–30].

Важным связующим звеном между миссионерами и ИНК было требование Конгресса об ограничении торговли алкоголем (абкари). На сессии 1889 г. миссионер из Мадраса Дж. М. Коббан, выступавший в поддержку резолюции об урегулировании этой сферы торговли, рассказывал собравшимся о «демонстрирующем эффекте» пьянства в деревнях Мадрасского президентства и выражал надежду на то, что деятельность ИНК поможет Индии стать «трезвой страной» [5, р. 44]. Коббана поддержал и конгрегационалист Р. Юм (американец, родившийся в Индии), который заявил, что за четыре года британского управления Верхней Бирмой выручка от продажи спиртных напитков там выросла в два раза, и британское правительство в этом вопросе проигрывает «туземному правлению» [5, р. 45]. Английский миссионер из Бенгалии Т. Эванс рассматривал проблему пьянства с позиций священных писаний индуизма и ислама: «Пьющий брахман более не брахман, и пьющий мусульманин более не мусульманин» [5, р. 46]. Поэтому Эванс был «особенно рад, что вопрос об абкари был столь рельефно поставлен перед ним [ИНК]» [5, р. 45]. Этот вопрос, однако, не был единственной точкой соприкосновения протестантов и ИНК – так, Т. Эванс участвовал в сессии 1892 г., а сотрудничество Р. Юма с ИНК продолжалось вплоть до 1908 г.

Умеренность требований раннего Конгресса, лояльность его лидеров британскому правлению были основной причиной того, что его деятельность вызывала симпатии части либерально настроенной британской общественности, и в том числе – протестантских миссионеров, имевших возможность увидеть индийскую жизнь «изнутри». Для них было характерно восприятие Конгресса как результата прогресса, несомого в Индию Британской империей, и такую точку зрения во многом разделяли руководители ИНК того времени. В свою очередь, хотя участие христианских представителей на сессиях ИНК и не было массовым явлением, оно помогало Конгрессу позиционировать себя как организацию, объединяющую ради достижения общих целей последователей самых различных вероучений, что было особенно важно в период становления ИНК.

Литература

1. Baines, J. A. Census of India, 1891. General report / J. A. Baines. – London: Eyre & Spottiswoode, 1893. – 288 p.
2. Proceedings of the First Indian National Congress, held at Bombay on the 28th, 29th and 30th December, 1885. – [Bombay, 1886]. – 176 p.
3. Report of the Second Indian National Congress, held at Calcutta on the 27th, 28th, 29th and 30th December, 1886. – [S. l., s. a.]. – 172 p.
4. Report of the Third Indian National Congress, held at Madras on the 27th, 28th, 29th and 30th December, 1887. – London: Talbot brothers, 1888. – 218 p.
5. Report of the Fourth Indian National Congress, held at Allahabad on the 26th, 27th, 28th, and 29th December, 1888. – London: Indian Political Agency, 1889. – VIII, 259 p.
6. Report of the Fifth Indian National Congress, held at Bombay on the 26th, 27th, and 28th of December, 1889. – [S. l., s. a.]. – 236 p.
7. Lunn, H. S. A Friend of Missions' in India / H. S. Lunn. – London: James Clarke & Co., 1890. – XII, 140 p.

УДК 2

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ПРИХОДСКОГО НАЛОГООБЛОЖЕНИЯ В ПОСЛЕВОЕННЫЙ ПЕРИОД

Подмарицын Алексей Геннадьевич,

Самарский епархиальный архив Самарской митрополии РПЦ МП;
Самарская духовная семинария (г. Самара, Россия)

В статье анализируется практика приходского налогообложения в послевоенное время на примере выпечки просфор, и их реализации. Делается вывод о наличии постоянного надзора государственных контрольных и финансовых структур в этой сфере церковной экономики.

Нормализация государственно-церковных отношений в конце Великой Отечественной войны, имела в том числе, и то обстоятельство, что Церкви были предоставлены частичные права юридического лица под достаточно жестким государственным контролем. Прежде всего, это коснулось контроля над поступлением и расходованием денежных средств. На уровне прихода это касалось поступлений от реализации свечей и совершения треб – основных источников церковных доходов. Это подтверждается документальным свидетельством более позднего времени – годовым финансовым отчетом по Куйбышевской епар-

хии за 1957 год. Из 11 пунктов поступлений за отчетный период первыми стоят продажа церковных свечей и продажа просфор [1. л. 4.]. Здесь необходимо сделать замечание, что фраза «продажа просфор» используется как устоявшееся выражение, а не подразумевает продажу просфор как таковых. Просфоры с вынутой при поминании в алтаре частицей раздаются после обедни.

Требы делились на общественные богослужения (заказные обедни, молебные пения по различным случаям) и частные (совершаемые для частных лиц). При заказе поминовения живых и усопших во время литургии, верующим, по окончании службы, выдавалась просфора с изъятой во время поминовения частицей. Количество необходимых для этого проскомидийных просфор (следует отличать от специальных служебных просфор) в крупных городских храмах исчислялось десятками тысяч. Поэтому сравнительно рано эта статья денежных поступлений стала объектом внимания для налоговых служб. Сначала это были инициативы местных финансовых отделов на уровне районов и городов. С течением времени, учитывая, как местное налоговое творчество со стороны государственных фискальных органов, так и нараставшее сопротивление церковных структур различного уровня, в процесс включилось министерство финансов РСФСР. Этому также способствовала и общая тенденция со стороны государства к ужесточению контроля над Церковью, ставшая вполне очевидной в конце 40-х годов XX века.

К этому времени существовал указ президиума верховного совета СССР от 30 апреля 1943 года «О подоходном налоге с населения», регулировавший, среди прочих, и вопросы церковного налогообложения (физических лиц, занятых в кустарном и частном производстве предметов, относимых к культуре), в том числе и доходы церковных приходов от выпечки просфор. В 1947 году, с отменой карточной системы при продаже хлебных продуктов населению, приходы были освобождены от обложения подоходным налогом при выпечке просфор. Однако, это не останавливало местные финансовые отделы от инициатив, способных увеличить церковную налогооблагаемую базу. 3 июля 1950 года министерство финансов РСФСР выпустило специальный циркуляр, в котором разъяснялась практика, формы и границы контроля за выпечкой просфор. В нем указывалось, что в министерство поступают «сообщения о том, что отдельные финансовые органы требуют от приходских общин русской православной церкви представления сведений о выпечке и реализации просфор, якобы в целях обложения подоходным налогом доходов общин от этих операций» [2, л. 1].

В циркулярном письме напоминалось, что «распоряжением от 15 октября 1947 года № 2550 Министерство финансов СССР, на основании статьи 4 Указа Президиума Верховного Совета СССР от 30 апреля 1943 года «О подоходном налоге с населения», освободило, начиная с 1947 года, от обложения подоходным налогом доходы приходских общин от выпечки просфор» [2, л. 1].

На практике указанное распоряжение вовсе не освобождало приходы от контроля над этой формой поступлений. Дело в том, что на следующем этапе – заказе проскомидийных поминаний на литургии, через подачу поминальных записок с последующей выдачей просфор с вынутой частицей – контроль сохранялся. «В целях учета полученного служителями религиозного культа дохода

от проскомидийных записок, финансовые органы имеют право знакомиться с записями в приходо-расходных книгах православных приходов и относящимися к ним денежными документами» [2, л. 1].

Таким образом, прекращение попыток облагать налогом выпечку просфор не снизило церковную налогооблагаемую базу. И в дальнейшем встречается практика контроля над количеством подаваемых поминальных записок. По свидетельству куйбышевского уполномоченного совета по делам Русской Православной Церкви при совете министров СССР С. П. Алексеева, относящегося к 1954 году, из представленной ему «горфинотделом выписки из книг Петропавловской (г. Куйбышева – А. П.) церкви о движении совершенных обрядов за январь 1951 года 46 476 рублей, а за январь 1954 года – 81 132 рубля, за февраль 1951 года – 42 039 рублей, а за февраль 1954 года – 80 090 рублей. Такой скачок в записях церкви по доходам причта можно объяснить имевшим место в декабре 1953 года изобличением причта финорганами в обмане государственных органов» [3, л. 12-13].

Можно сделать вывод, что в процессе урегулирования процедур по обложению налогами приходов, они не сокращались. Первоначальное обложение налогами выпечки просфор в дальнейшем было перенесено на поминальные записки, на подачу которых и полагалось выдавать просфоры с вынутой частицей.

Литература

1. Самарский епархиальный архив. Ф. 1. Оп. 1.11. Д. 354. Финансовый отчет по Куйбышевской епархии за 1957 год.
2. Центральный государственный архив Самарской области (ЦГАСО). Ф. Р-4187. Оп. 2. Д. 17.
3. ЦГАСО. Ф. Р-4187. Оп. 2. Д. 34.

УДК: 271.2+330.8+947.032.

ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СТАРООБРЯДЦЕВ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ В ПЕРИОД РАЗВИТИЯ КАПИТАЛИСТИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Рогинский Ростислав Маратович

(г. Гомель, Беларусь)

В статье рассматривается развитие старообрядческого капитализма на юго-востоке Беларуси во второй половине 19 в. Освоение экономической сферы местными староверами, от торгово-купеческой до кустарно-ремесленной деятельности.

Зарождение и становление капиталистических отношений в Российской империи способствовали образованию нового социального слоя – купеческо-крестьянского капитализма. Именно купечество из предприимчивых крестьян стало основой для развития старообрядческого предпринимательства.

Староверческий капитализм развивался по своим законам, и был основан на общинном кредите. Купец-старовер был выходцем из религиозной крестьянской общины и первоначально (пер. пол. 19 в.) направлял свою деятельность на поддержку кредитовавшей его общины в частности, и старообрядчества в

целом [4, с. 136]. Однако к концу 19 в. Купцы-староверы меняют свою поведенческую модель, занимаясь благотворительностью не ради поддержания общины и веры, а с целью расплатиться с менее удачливыми единоверцами за нажитые капиталы [4, с. 227].

Юго-восток Беларуси был крупным старообрядческим анклавом, что в условиях развития капитализма способствовало зарождению купцов-староверов. Многие из местных староверов были судовладельцами. На пристанях Сожа и его притоках, в Ветке, Гомеле, возле Белицы и Пестоватой, в деревнях Скитка, Дятловичах, в Новых Терешковичах строились берлины (небольшие судна), хозяева которых занимались сплавом товарного груза (фрактом). Товар сплавлялся в Витебск, Динанбург, Ригу, Петербург, Киев. Некоторые старообрядцы были лощманами, или, как их называли, «атаманами» на плотях и барках во время сплава леса по рекам, особенно по Сожу и Днепру. «Атаманы» также руководили работами при сплаве леса [1, с. 25].

К концу 19 в. ветковские купцы расширили масштабы торговли зерном, солью и лесом. Пшеница, например, закупалась в южных и продавалась в средних северных губерниях России, вывозилась за границу. Соль покупали так же на юге, а продавали в средней полосе России. Опять же из северных и средних губерний ветковские купцы-старообрядцы везли лес. Корабельный лес продавали за границу, а товарный – южной России. Мелкие торговцы зерно закупали в Киевской губернии, в Ржищеве, а также на других пристанях на Днепре. Затем зерно продавалось вверх по Днепру, часть его продавали в Могилеве, а остальное ссыпали в местечке Шклов в собственных или арендованных амбарах на берегу реки. Привезенное таким образом зерно продавалось затем местным купцам-евреям в Горецкий, Сенинский, Оршанский уезды, а также в Витебскую, Смоленскую губернии [1, с. 24].

До последней четверти 19 в., речному транспорту принадлежало ведущее место в экономике Северо-Западного края Российской империи. Между тем, интенсивное строительство железных дорог в этом регионе значительно ослабило позиции речных грузоперевозок. С 1880 по 1900 гг. объем перевозок по железным дорогам Беларуси увеличился почти в два раза. Основное место среди грузов занимали лес, зерно, продукты животноводства и промышленные товары [3, с. 205]. После строительства Ландварово-Роменской железной дороги зерно большей частью перевозилось вагонами, и только небольшая его часть переправлялось водным путем до Шклова [1, с. 24].

Занимались старообрядцы и торговлей скотом. Его закупали на южных базарах и ярмарках. Откормленный скот продавался на месте, или перевозился вагонами по железной дороге в Петербург, Ригу, Москву и на ярмарки в другие города. Если же скот был худым, то его ставили от 3 до 6 месяцев на откорм. Для этого в винокурнях арендовали помещения и использовали отходы производства [1, с. 24].

Нехватка земли вынуждала старообрядцев заниматься и различными промыслами. Среди них было много хороших резчиков-столяров, каменщиков, моляров, ткачих [5, с. 79]. Некоторые староверы брали в аренду помещичьи сады, скупали у крестьян сушеные грибы, ягоды, мед, воск [2, с. 49].

На местных ярмарках и в других городах купцы-старообрядцы торговали солением, свежей рыбой, сальными свечами, хлебом, салом, конопляным и подсолнечным маслом. На базарах продавались экипажи, сани, повозки, которые изготавливались зимой в слободах [1, с. 24].

Старообрядческие купцы и промышленники старались брать в услужение своих единоверцев. Таким образом, расширение старообрядческой экономической деятельности способствовало распространению староверия [4, с. 133].

Таким образом, развитие капитализма, дающего возможность поддержке старообрядческих общин, способствовало появлению старообрядческого купечества и ремесленничества. Разносторонняя экономическая деятельность староверов юго-восточной Беларуси способствовала развитию старообрядчества в регионе.

Литература

1. Горбачкий, А.А. Хозяйственное строительство и торговля среди старообрядцев на белорусских землях / А.А. Горбачкий, С.А. Горбачкий // Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. – 2001. – № 3. – С. 21-26.
2. Жудро, Э.А., Сербовъ, И.А., Довгялло, Д.И. Городъ Гомель (Могилевской губ.): Геогр.-стат. очерк. // Записки С веро-Западнаго Отд ла Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. Книга 2. Вильна, Типографія А.Г. Сыркина, Большая ул. Собственный домъ, 1911. – 49 с.
3. Гісторыя Беларусі ў 6 т. Том 4. Беларусь у складзе Расійскай імперыі. (канец XVIII – пачатак XIX ст.) / М. Біч, В. Яноўская, С. Рудовіч [і інш.]; Рэдкал.: М. Касцюк (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: Экаперспектыва, 2004. – 344 с.
4. Пыжиков, А.В. Грани русского раскола. Тайная роль старообрядчества от 17 века до 17 года. – М.: Концептуал, 2018 – 528 с.
5. Цітоў, В.С. Этнаграфічная спадчына: Беларусь: Краіна і людзі / В.С. Цітоў. – 2-е выд. – Мінск: Беларусь, 2001. – 208 с.

УДК 2

УРАДЖЭНЦЫ БЕЛАРУСІ Ў КІЕВА-МАГІЛЯНСКАЙ АКАДЭМІІ Ў КАНЦЫ XVII – ПЕРШАЙ ПАЛОВЕ XVIII ст.

Самусік Андрэй Фёдаравіч,

Беларускі дзяржаўны эканамічны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

У артыкуле аналізуецца практыка паездак айчыннай праваслаўнай моладзі ў Кіева-Магілянскую акадэмію ў канцы XVII – першай палове XVIII ст. Прыведзены прозеішчы 18 асоб, якія атрымалі ў ёй адукацыю ў азначаны час. У дачыненні да 8 асоб прасочаны далейшы лёс і вызначаны іх уклад у развіццё Рускай праваслаўнай царквы. Адзначана, што большая частка, з выяздаючых на вучобу ў Кіеў назаўсёды пакідала сваю Радзіму.

11 студзеня 1694 г. выйшла грамата цароў Іаана і Пятра Аляксеявічаў, згодна якой у Кіева-Магілянскую акадэмію дазвалялася прымаць студэнтаў не толькі з тэрыторыі Рускай дзяржавы, але і з-за яе межаў. Такім чынам быў ліквідаваны штучны разрыў вядучага тагачаснага цэнтра праваслаўнай асветы найперш з адзінаверцамі ў Рэчы Паспалітай, уведзены царом Аляксеям Міхайлавічам у 1666 г. [1, с. 194].

Аднаўленне асветных кантактаў з Кіевам спрыяла таму, што таленавітая прываслаўная моладзь з Беларусі зноў пачала атрымліваць якасную адукацыю. Вядома, што пасля 1697 г. у акадэмію быў залічаны шляхціч І. Рагалеўскі з Мінска. Пасля навучання ён вярнуўся ў родны горад, дзе служыў іерадыяканам у мясцовым Петрапаўлаўскім манастыры. У час Паўночнай вайны яго ўзяў да сабе духоўнікам фельдмаршал гр. Б. Шерамец'еў. Потым ён суправаджаў рускае пасольства ў Персію, служыў абер-іераманахам на галеры "Пінск" на Чорным моры (абараняў Азоў). Вяршыняй жа царкоўнай кар'еры І. Рагалеўскага стала пасада архіепіскапа Чарнігаўскага і Ноўгарад-Северскага [2, с. 456].

Захавалася практыка паездак айчынным моладзі ў Кіева-Магілянскую акадэмію і ў час Паўночнай вайны. Сярод іх вылучаюцца браты С., Г. і І. Канцэвічы з мяшчанскай сям'і Пінска. Першы з іх – Серапіён – у 1718 г. выкладаў у Кіеве лацінскую граматыку, а ў 1720 г. быў выкліканы Ф. Пракаповічам (займаў тады месца епіскапа Пскоўскага, Нарвскага і Ізборскага) у Пскоў для адкрыцця школы, але раптоўна памёр. Другі – Герман – у 1722 г. быў запрошаны на працу ў Маскоўскую славяна-грэка-лацінскую акадэмію, дзе выкладаў філасофію і багаслоўе, а ў 1728-1731 гг. займаў пасаду рэктара. Пасля гэтага яго прызначылі архіепіскапам Архангелагародскім і Халмагорскім. На новае месца працы ён адправіўся разам з братам Ігнаціям і менавіта яны пачалі выкладаць у Халмагорскай школе, з якой усяго за год да іх прыбыцця з'ехаў М. Ламаносаў. У 1735 г. Г. Канцэвіч памёр, а яго брат вярнуўся на Украіну і да сярэдзіны 1750-х гг. служыў ігуменам Кітаеўскай пустыні ў Кіеве [3, с. 278 ; 4, с. 278 ; 5, с. 278].

Масавы характар паездкі з Беларусі ў Кіеў набылі ў 1710–40-я гг., калі ў ВКЛ зніклі апошнія брацкія школы (Магілёў і Вільня). Нажаль, спецыфіка справаздач Кіева-Магілянскай акадэміі большасць часу не прадугледжвала збор інфармацыі аб "разночынцах і заграничных". Падобныя звесткі сістэматычна запісваліся толькі ў 1736-1737 і 1737-1738 навуч. гг. У гэты час не менш за 11 студэнтаў паходзілі з беларускіх зямель: А. Байкоўскі (сын "посполитых родителей" з Брэста; 1737-1738 навуч. г. клас граматыцы: "учения доброго"); Ф. Вербіцкі (са шляхты з Воршы; 1736-1737 і 1737-1738 навуч. гг. клас аналогіі: "учения прехудого" і "учения подлого" адпаведна); Т. Гарлянскі (з мяшчан з Пінску; 1736-1737 навуч. г. клас рыторыкі: "учения художого"); Г. Данілевіч (з мяшчан з Брэста; іерадыякан; 1736-1737 навуч. г. клас сінтаксіса: "учения доброго"); М. Іванецкі (сын святара з Хоцімска; 1737-1738 навуч. г. клас аналогіі: "учения мерного"); Р. Клянчынскі (з мяшчан з Высоцка пад Пінскам – мястэчка належыла Пінскаму езуіцкаму калегіюму); 1736-1737 навуч. г. клас інфімы: "учения мерного"); Й. Народоўскі (сын "посполитых родителей" з Дуброўны; 1736-1737 навуч. г. клас паэтыцы: "состояния доброго, в учении охочо прилежен"); І. Расінскі (сын "посполитых родителей" з Мінска; 1736-1737 навуч. г. клас паэтыцы: "постоянен, в учении надёжен"); Я. Ціхановіч (сын святара са Слуцка; 1736-1737 навуч. г. клас сінтаксіса: "учения доброго"); 1737-1738 навуч. г. клас паэтыцы: "учения мерного"); А. Шпакоўскі (сын "посполитых родителей" з Пінску; 1736-1737 навуч. г. клас сінтаксіса: "в учении добр"); Д. Якімовіч (сын святара з Давыд-Гарадка; 1736-1737 і 1737-1738 навуч. гг. клас філасофіі: "учения доброго") [6, с. 27, 33-34, 40, 43, 45, 47, 49, 56, 59, 65, 71, 77, 86-87]. Пра далейшы лёс вядома толькі ў дачыненні да Г. Данілевіча, які 17 жніўня 1744 г. быў прызначаны настаўнікам класа аналогіі (у гэты час яшчэ вывучаў багаслоўе) [7, с. 175].

Захаваліся і некаторыя іншыя прозвішчы айчынных ўраджэнцаў, якія ў азначаны перыяд вучыліся ў Кіеве. Так, 1720-я гг. у акадэміі займаўся К. Весаюўскі з купецкай сям'і з Магілёва. У 1730 г. ён пастрыгся ў манахі Кіева-Пячорскай лаўры (у 1733 г. – іерадыякан) [8, с. 112]. Адначасова з ім у 1727 г. у класе рыторыцы вучыўся А. Ванькоўскі, які паходзіў з мяшчанскай сям'і Заблудава пад Гродна. У пачатку 1730-х гг. ён пастрыгся ў манахі Кіева-Пячорскай лаўры (у 1735 г. – іерадыякан) і ў 1741 г. быў пераведзены ў Аляксандра-Неўскую лаўру ў Пецярбургу [9, с. 100]. У пачатку 1730-х гг. поўны курс Кіева-Магілянскай акадэміі скончыў А. Іляшэвіч, якога сучасныя ўкраінскія даследчыкі таксама лічаць беларусам па паходжанню. У 1734 г. ён выкладаў у школе згаданай Аляксандра-Неўскай лаўры, у 1740-я гг. кіраваў Маскоўскай Сінадальнай друкарняй, а ў далейшым стаў епіскапам Вяцікі і Вялікапермскім [10, с. 239-240].

У цэлым, прыведзеныя звесткі аб навучанні ўраджэнцаў Беларусі ў Кіеве сведчаць аб тым, што практыка іх паездак у тутэйшую акадэмію была шырока распаўсюджана. Нажаль, айчынныя праваслаўныя абшчыны не мелі ўласнага стыпендыяльнага фонду (у адрозненні ад езуітаў, уніятаў і кальвіністаў), а значыць – тыя, хто выязджаў за мяжу рабілі гэта за ўласны кошт і не неслі аніякіх абавязацельстваў па вяртанню да хаты і адпрацоўцы атрыманых грошаў на пасадах святароў ці настаўнікаў. Кіеў жа ў тыя часы з'яўляўся асноўнай крыніцай кадраў для ўсёй Рускай праваслаўнай царквы, а таму не залежна ад паходжання, фінансавана палажэння, стану здароўя і нават поспехаў у вучобе тут даволі проста можна было атрымаць накіраванне на спакойнае ды прыбытковое месца дзесьці на прасторах Расійскай імперыі. Як след гэтага – на Радзіму вярталіся толькі адзінкі, што спрыяла далейшаму заняпаду праваслаўнай царквы ў Беларусі.

Літаратура

1. Самусік, А.Ф. Праваслаўная адукацыя на тэрыторыі Беларусі ў другой палове XVII ст. / А.Ф. Самусік // Научные труды Республиканского института высшей школы : сб. науч. ст. : в 3 ч. – Минск : РИВШ, 2020. – Ч. 2. – Вып. 20. – С. 193-201.
2. Жук, В.Н. Рогалевський, чернече ім'я Іларіон / В.Н. Жук, О.Ф. Задорожна, С.Р. Кагамлик // Кіево-Могилянська академія в іменах, XVII-XVIII ст. – Київ : КМ Академія, 2001. – С. 456.
3. Андрушко, В.О. Концевич Серапіон / В.О. Андрушко // Кіево-Могилянська академія в іменах, XVII-XVIII ст. – Київ : КМ Академія, 2001. – С. 278.
4. Андрушко, В.О. Концевич, чернече ім'я Герман / В.О. Андрушко, З.І. Хижняк // Кіево-Могилянська академія в іменах, XVII-XVIII ст. – Київ : КМ Академія, 2001. – С. 278.
5. Кагамлик, С.Р. Концевич, чернече ім'я Ігнатій / С.Р. Кагамлик // Кіево-Могилянська академія в іменах, XVII-XVIII ст. – Київ : КМ Академія, 2001. – С. 278.
6. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии : в 2 отд., 10 т. – Киев, 1904-1916. – Отд. 2 (1721-1795). – Т. 1 : 1721-1750. – Ч. 2 Приложения. – Киев : Тип. И.И. Чоколова, 1904. – XXI, 508 с.
7. Степаненко, Н.В. Данилевич, чернече ім'я Гавриіл / Н.В. Степаненко // Кіево-Могилянська академія в іменах, XVII-XVIII ст. – Київ : КМ Академія, 2001. – С. 175.
8. Кагамлик, С.Р. Веселовський, чернече ім'я Корнелій / С.Р. Кагамлик // Кіево-Могилянська академія в іменах, XVII-XVIII ст. – Київ : КМ Академія, 2001. – С. 112.
9. Кагамлик, С.Р. Ваньковський Олександр, чернече ім'я Амос / С.Р. Кагамлик // Кіево-Могилянська академія в іменах, XVII-XVIII ст. – Київ : КМ Академія, 2001. – С. 100.
10. Сандалюк, О.М. Іляшевич, чернече ім'я Антоній / О.М. Сандалюк // Кіево-Могилянська академія в іменах, XVII-XVIII ст. – Київ : КМ Академія, 2001. – С. 239-240.

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В «ЖИЗНЕОПИСАНИИ ДАНИИЛА ГАЛИЦКОГО»

Сердюк Богдан Владимирович,

Республиканский институт высшей школы (г. Минск, Беларусь)

В статье рассматриваются терминологические и идеологические особенности фрагментов Галицкого летописного текста, затрагивающих религиозную тематику и иллюстрирующих отношение летописца к языческим народам и христианам латинского обряда.

Исследователи древнерусских рукописных памятников давно обратили внимание на тот факт, что риторика Галицко-Волынской летописи значительно разнится по мере повествования [1, с. 30-33]. В современной историографии установилось мнение что данная летопись не является монолитным произведением. Она представляет собой компиляцию из текстов различных авторов разных исторических периодов [3, с. 289]. А.Н. Ужанков выделяет в составе Галицко-Волынской летописи отдельный крупный компонент, составленный двумя авторами: «Жизнеописание Даниила Галицкого» [3, с. 307].

Обратимся к особенностям конфессиональной риторики авторов «Жизнеописания». Это позволит пролить свет на ментальные установки средневековых клириков, приближенных к князю Даниилу Романовичу, в чью сферу влияния в XIII веке входили юго-западные белорусские земли.

Начнем с первой части летописного текста. Прежде всего проанализируем отношение автора к языческим соседям Древней Руси. Автор демонстрирует изрядную осведомленность относительно положения дел в Литве. Он называет по именам литовских князей и воевод, описывает специфику их политических альянсов и иерархию вассальной подчинённости, повествует о сражениях литовцев с Польшей [2, стб. 735]. Однако, обращаясь к динамике русско-литовских взаимоотношений на протяжении 1201 – 1246 гг. летописец ни разу не упоминает конфессиональную принадлежность этого народа. Его интересуют прежде всего политические вопросы.

Аналогично автор абсолютно не обращает внимания на религиозную принадлежность ятвягов, которые до 1246 г. множество раз упоминаются в тексте: описываются их сражения с польскими князьями, набеги на Берестье и Владимирские земли и т.д.

В целом, если опустить краткое введение, появившееся при последующей редакции летописи, то с 1201 г. по 1246 г. слово «язычники» употребляется в тексте лишь один раз. Автор цитирует волынского воеводу Мирослава: «Изиидемь на поганьѣ половцѣ!» [2, стб. 773]. В прочих местах повествования языческая принадлежность половцев также игнорируется.

В 1224 г. автор отмечает событие, невероятно поразившее его современников: «Приде неслыханая рать, безбожнии моавитяне, рекомьи татаръве» [2, стб. 740]. Далее по тексту иначе как «безбожными» татары не называются. Вероятно, автор не уверен почитают ли татары богов, т. е. можно ли называть их язычниками.

Конфессиональную принадлежность поляков, венгров и немцев автор также игнорирует. При этом стоит отметить, что XIII век – весьма важная веха в конфессиональной истории Восточной Европы. Это время активизации политики папской курии в отношении древнерусских земель. В этот период прослеживаются тенденции как у унии, так и к активной конфронтации между Западной и Восточной церквями. Очевидно автор не был включен ни в антилатинскую полемику ни в униальную политику. Например, когда он говорит о битве с крестоносцами за Дорогичин, его интересуют в первую очередь земельные приобретения Даниила Романовича, нежели конфессиональные аспекты [2, стб. 776].

Таким образом, составитель первой части жизнеописания Даниила не интересуется религиозным разнообразием иноплемеников, а отдаёт предпочтение вопросам внешней политики и прославлению военной доблести князя.

Конфессиональная риторика летописи резко меняется в 1246 г. Начиная с этой даты автор начинает акцентировать внимание на религиозной принадлежности действующих лиц повествования. Теперь все сражения с ятвягами и литовцами представлены как противостояние христиан и язычников. Объемный список побед над язычниками, летописец оканчивает словами: «и во иная времена Божию милостью избьени быша погани, ихже не хотѣхомъ писати от множества ради [2, стб. 800].

Можно заметить, что автор с большим интересом относится к религиозности языческих народов. В тексте летописи он описывает литовский пантеон, иллюстрирует особенности культа [2, стб. 817].

В этой части летописи даётся также краткая характеристика религиозности «безбожных» татар. Автор сообщает что они кудесничают и занимаются волшебной (магией), поклоняются мертвым душам в аду. Также неоднократно подчеркивается их беснование и служение дьяволу. Батый в нескольких местах называется Зверем. В общем контексте повествования это наименование может быть понято как «Зверь Апокалипсиса». Автор второй части летописи так же не уверен корректно ли применять дефиницию «язычники» по отношению к татарам. Для него очевидно лишь то, что татарское сатанинское нашествие Бог попустил за грехи христиан, и ожидает что они покаяться [2, стб. 745].

Стоит также обратить внимание на отношение автора этой части летописи к христианам латинского обряда. Прежде всего, можно отметить, что летописец не только не включён в антилатинскую полемику, но, судя по всему, даже не склонен разделять христианскую церковь на два лагеря. С одинаковым пиететом он относится к духовенству, входящему епископии как латинского, так и восточного обрядов. Из текста явствует, что автор неплохо осведомлен о деятельности латинских монашеских орденов и Рижского епископа. Небезызвестны ему и литургические особенности латинского богослужения, в частности использование греческого песнопения «Κύριε ἐλέησον» [2, стб. 803].

Автор расстроен тем фактом, что Ливонскому ордену до сих пор не удалось христианизировать Литву. Он обвиняет в этом магистра Андреаса фон Вельвена [2, стб. 816]. Известно летописцу и о притворном крещении Миндовга [2, стб. 817].

Руке этого же автора вероятно принадлежит агиографическая вставка в самом начале летописи, повествующая о житии латинской святой Елизаветы Венгерской, явно диссонирующая с общим нарративом первой части повествования.

И всё же из текста явствует, что летописец знает о существовании антилатинских и антигреческих настроений в среде духовенства, однако надеется на скорое примирение, ведь римский папа Иннокентий «кльняше тѣхъ хулящимъ вѣру грѣцкую правовѣрную, и хотящу ему сборъ творити о правой вѣрѣ, о воединении церкви» [2, стб. 827]. Из данного пассажа можно сделать вывод, что автор второй части летописи принадлежал к проуниальной партии духовенства.

Таким образом, мы приходим к заключению, что «Жизнеописание Даниила Галицкого» состоит из двух основных компонентов. Автор первой части повествования оставляет в стороне конфессиональную проблематику. Автор же второй части с большим интересом относится к религиозному разнообразию соседних народов. Он терминологически различает религию «безбожных татар» и верования прочих язычников. Описывает особенности их культа. Автору известно о существующей полемике между латинской и восточной церквями, однако он предпочитает не акцентировать внимание на разногласиях, а продолжает воспринимать христианство единым и ожидает, что скоро состоится примиряющий церковный собор.

Литература

1. Котляр, Н.Ф. Галицко-Волынская летопись: Текст. Комментарий. Исследование / сост. Н.Ф. Котляр, В.Ю. Франчук, А.Г. Плахонин. – СПб. : Алетей, 2005. – 421 с.
2. Полное собрание русских летописей. – Т. 2: Ипатьевская летопись – СПб. : Типография М.А. Александрова, 1908. – 573 с.
3. Ужанков, А.Н. Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI–XIII вв. / А.Н. Ужанков. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. – 440 с.

УДК 2

СОСТОЯНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В МОГИЛЕВСКОЙ ОБЛАСТИ

Снопковский Леонид Владимирович,

ГУО «Средняя школа № 27 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)

Доклад посвящен состоянию современного старообрядчества в Могилевской области. Приводятся сведения об институциональных формах старообрядчества, количестве общин, приблизительной численности старообрядцев. Выделяются региональные проблемы и тенденции развития старообрядчества.

Современное православие в Могилевской области наряду с БПЦ представлено старообрядчеством. Государственную регистрацию имеет подавляющее большинство общин, осуществляющих свою деятельность на территории области. Зарегистрировано религиозное объединение старообрядцев – республиканское религиозное объединение «Древлеправославная поморская церковь в Республике Беларусь» (ДПЦ в Республике Беларусь). Данная юрисдикция объединяет общины «поморского согласия», доминирующие по количеству в Могилевской области.

В области зарегистрировано 7 общин старообрядцев. По данным архива главного управления идеологической работы и по делам молодежи Могилевско-

го облисполкома, 5 общин принадлежат к ДПЦ, 2 – имеют автономный статус (общины в д. Богушовка Бобруйского района и д. Капустино Кировского района) [6, с. 143; 7, с. 18].

Наблюдается тенденция стабилизации конфессиональной ситуации в отношении роста численности общин в регионе. Так, последние на сегодняшний день сведения о регистрации старообрядческих общин в области относятся к 26 сентября 2011 г., когда была зарегистрирована община ДПЦ в г. Могилеве [5, с. 26].

С 2011 г. не изменяется и география расположения общин: г. Могилев – 1, г. Бобруйск – 3, Бобруйский район – 2, Кировский район – 1 [7, с. 64-65]. Центрами сосредоточения религиозной жизни поморских старообрядческих общин являются культовые здания («молеельни»). В области насчитывается 7 культовых зданий старообрядцев и 1 «духовный» наставник (по состоянию на 1 января 2020 г.) [7, с. 18].

Общая численность старообрядцев в Могилевской области не превышает 5-6 тысяч человек [8, с. 37].

Развитие поморского старообрядчества в регионе осложняется рядом проблем, характерных для всех белорусских поморцев. Среди них – отсутствие религиозных учебных заведений для подготовки наставников общин, нехватка богослужебной литературы [1]. Сохраняется тенденция увеличения численности женщин в руководстве общин [2, с. 48].

Возникают затруднения в финансировании деятельности отдельных общин, о чем сообщалось в периодической печати г. Бобруйска и Бобруйского района. Так, настоятель общины Покрова Пресвятой Богородицы в д. Богушовка Бобруйского района В. Воробьев в поисках средств «на поддержание церкви» вынужден был напечатать продукцию о храме общины с целью ее дальнейшей продажи [4]. В то же время демонстрируется оптимизм в отношении развития местных приходов. В планы развития общины в д. Богушовка входит организация церковно-приходской школы, строительство двух часовень «в честь великомученика Георгия», установка поклонного креста [3].

Позитивные тенденции развития связаны с активизацией внекультовой деятельности старообрядцев в 2010-е – 2020-е гг. В Могилевской области практикуется организация совместных выездных заседаний старообрядцев на базе других общин. При общинах организуются воскресные школы, летние лагеря. В 2012 г. в г. Бобруйске был организован первый такой лагерь «с интенсивной образовательной религиозной программой» [9]. Издаются периодические поморские старообрядческие СМИ. С 2007 г. выпускается «Вестник ЦС ДПЦ», выходят из печати календари и брошюры религиозного назначения [9].

Таким образом, старообрядчество, являясь вторым официально признанным направлением современного православия Могилевской области, в целом демонстрирует стабильное состояние в конфессиональной структуре региона. С 2011 г. сохраняется численность и географическая локализация старообрядческих общин, отсутствуют сведения о строительстве новых культовых зданий, наблюдается нехватка «духовных» наставников. Активизируется внекультовая деятельность старообрядцев региона.

Литература

1. Клементьев, В. Поморское старообрядчество Беларуси в 2006 г. Взгляд со стороны / В. Клементьев // Православное старообрядчество [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.edinoslavie.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=83>. – Дата доступа: 18.07.2020.
2. Короткая, Т. П. и др. Старообрядчество в Беларуси / Т. П. Короткая, Е. С. Прокошина, А. А. Чудникова / Под ред. А. С. Майхровича. – Минск : Наука і тэхніка, 1992. – 117 с.
3. Любимцева, Л. Богушовка: современный уклад и незабытая история / Л. Любимцева // Трибуна працы [Электронный ресурс]. – 2020. – Режим доступа: <https://www.tribunapracy.by/derevenka-moya/bogushevka/>. – Дата доступа: 14.07.2020.
4. Старообрядцы против «Имиджа» // Бобруйск: региональный портал [Электронный ресурс]. – 2007-2020. – Режим доступа: <http://old.babruisk.by/rus/новости/2540/>. – Дата доступа: 14.07.2020.
5. 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.
6. 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.
7. Старостенко, В. В. Религиозная ситуация в Могилевской области / В. В. Старостенко. – Могилев : Могилевский облисполком, 2019. – 68 с.
8. Хурсан, Т. І. Стараабраднакі Беларусі: мінулае і сучаснасць / Т. І. Хурсан ; Нац. акад. навук Беларусі, Цэнтр даслед. беларус. культуры, мовы і літ. – Мінск : Беларуская навука, 2020. – 175 с.
9. Pastuszewski, S. Древлеправославие на белорусских землях (перевод с польского) / S. Pastuszewski // Староверы Борисовщины [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://starover-pomorec.by/Belarus/istoria%20polskai.html>. – Дата доступа: 21.07.2020.

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

ИНСТИТУЦИАЛИЗАЦИЯ И ДИНАМИКА РАЗВИТИЯ ОРГАНИЗАЦИИ СВИДЕТЕЛЕЙ ИЕГОВЫ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

Старостенко Виктор Владимирович,

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

Рассматриваются становление, современное состояние и особенности развития Свидетелей Иеговы в современной Беларуси в контексте религиозной ситуации в республике в 1990-х – 2000-х гг.¹

Среди актуальных проблем современного религиоведения значимое место занимают «актуальное состояние конфессий» и «динамика развития современных конфессиональных процессов» [1, с. 543].

Свидетели Иеговы – сравнительно новая институциональная форма неопротестантизма, на территории Беларуси их приверженцы известны с 1920-х гг. в Западной Белоруссии, но в СССР деятельность организации была запрещена, и возобновилась в постсоветский период. В современной Беларуси общины Свидетелей Иеговы известны с 1991 г. (на 1 января 1992 г. – 4 организации) [2, с. 6], но в 1990-х гг. официальная статистика могла учитывать общины независимо от факта их регистрации, включать находящиеся в процессе легализации.

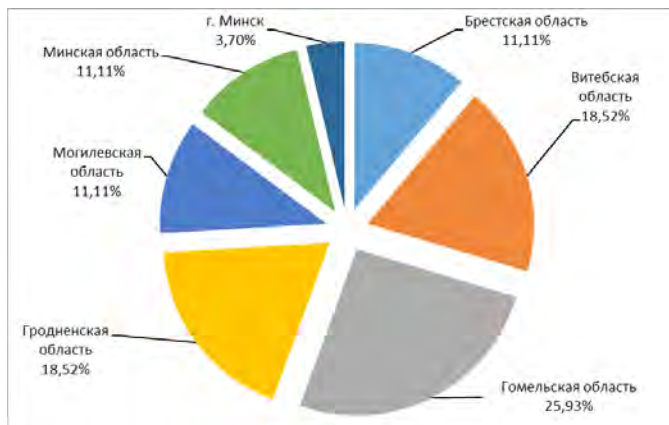
¹ Публикация подготовлена при выполнении задания 4.02 Государственной программы научных исследований «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства» на 2021–2025 годы.

Регистрацию (Закон 1992 г. устанавливал регистрацию уставов) первых общин относят к 1994 г. (в Минске, Гомеле и Калинковичах) [3, с. 76; 4, с. 193]. На 1 января 2000 г. все общины (21 [2, с. 6]) были включены в государственный реестр [4, с. 193], с 2011 г. и в настоящее время насчитывается 27 организаций Свидетелей Иеговы [2, с. 8], при этом еще около 10 организаций, по конфессиональным данным, функционируют нелегально. Общины объединяют до 6 тысяч верующих [3, с. 78].

Зарегистрированные общины действуют во всех областных и некоторых районных центрах, и отсутствуют в сельских населенных пунктах. Наибольшее число общин (7) расположено в Гомельской области (в городах Гомеле, Жлобине, Калинковичах, Мозыре, Речице, Рогачеве, Светлогорске), по 5 – в Витебской (в Витебске, Новополоцке, Полоцке, Орше, Глубоком) и Гродненской (в Гродно, Волковыске, Новогрудке, Ошмянах и Сморгони), по 3 – в Могилевской (в Могилеве, Бобруйске, Костюковичах), Брестской (в Бресте, Барановичах, Кобрине) и Минской (Солигорске, Клецке, Жодино) областях, и 1 – в г. Минске [диаграмма 1].

По состоянию на 1 января 2020 г. общины располагали 3 (2 в Витебской и 1 в Гродненской областях) культовыми зданиями («Залы царства») на правах собственности, в других случаях использовались возможности аренды. В общинах священнические обязанности выполняли 36 служителей культа (11 – в Гомельской, 6 – в Витебской и 3 – в Брестской и Могилевской областях, 5 – в Гродненской, 7 – в Минской областях, 1 – в г. Минске).

Диаграмма 1 – Распределение общин Свидетелей Иеговы по регионам Республики Беларусь на 1 января 2020 г.

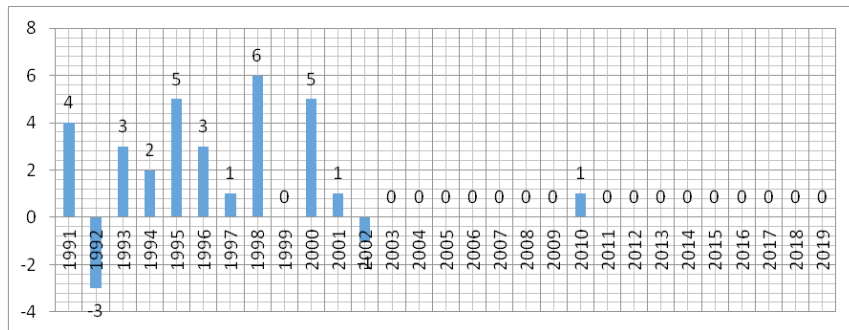


Организационной особенностью Свидетелей Иеговы является высокая степень централизации. В отличие, например, от ЕХБ, ХВЕ, ХПЕ [5; 6, с. 82; 7, с. 195] здесь отсутствует практика автономности. Все общины входят в состав республиканского «Религиозного объединения Свидетелей Иеговы в Республике Беларусь», зарегистрированного в 1997 г. Председатель объединения – Павел Ядловский.

В 1990-х гг., когда неопротестантизм являлся «наиболее динамичной конфессией в Республике Беларусь» [8, с. 31] Свидетели Иеговы имели высокие показатели роста: количество общин за период 1992-2000 гг. увеличилось с 4 до 26, то есть более чем в 6 раз, тогда как за 2000-е гг. – всего на 1 общину, достигнув в общей сложности 27 организаций. Наибольшее число организаций возникло в 1998 г. (6), по 5 – в 1995 и 2000 гг. После 2010 г., или за последние десять лет не зарегистрировано ни одной новой общины [диаграмма 2]. В общем объеме религиозных общин республики доля Свидетелей Иеговы увеличилась с 0,3% (1992 г.) до 0,99 % (2001 г.), и сократилась до 0,84% в 2020 г.

Заметим, что для религиозного пространства современной Беларуси 2000-х гг. в целом характерна иная ситуация – незначительного перманентного роста количества религиозных общин при прогрессирующем снижении темпов их ежегодного прироста [2, с. 13-15] Это проявляется и в динамике численности других протестантских конфессий [9, с. 150; 6, с. 84-85; 5], и БПЦ как ведущего религиозного объединения страны [10, с. 69; 11, с. 94-95].

Диаграмма 2 – Количество регистрируемых по годам религиозных общин Свидетелей Иеговы в Республике Беларусь в 1991–2019-х гг.



Литература

1. 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.
2. Старостенко, В. В. Религии в Республике Беларусь в статистическом измерении: справочник / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – 144 с. : ил.
3. Дьяченко, О.В. Сущность и тенденции развития иеговизма в современной Беларуси / О.В. Дьяченко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарная навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2018. – № 2 (52). – С. 76-81.
4. Земляков, Л.Е. Религиозные процессы в Беларуси. Проблемы государственно-правового регулирования / Л.Е. Земляков. – Минск : РИВШ БГУ, 2001. – 208 с.
5. Старостенко, В.В. Развитие Евангельских христиан-баптистов в восточном регионе Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А.А. Кулешова 2019 г.: материалы научно-методической конференции, 29 января – 10 февраля 2020 г. / под ред. Н. В. Маковской, Е. К. Сычовой. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 38-39.
6. 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. Гуманітарная навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2020. – № 1 (55). – С. 81-86.

7. 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.

8. 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.

9. Старостенко, В.В. Динамика развития пятидесятничества в контексте религиозной жизни Республики Беларусь 1990-х – 2000-х гг. / В.В. Старостенко // Религия и общество – 14 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 148-151.

10. Старостенко, В.В. Белорусская православная церковь: институционализация и динамика развития / В.В. Старостенко // Православие и общество: грани взаимодействия: материалы III Международной научно-практической конференции / Забайкальский государственный университет; ответственный редактор Е.В. Дроботушенко. – Чита: ЗабГУ, 2019. – С. 68-70.

11. 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.

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

ОСОБЕННОСТИ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ БРЕСТСКОЙ ОБЛАСТИ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

Старостенко Виктор Владимирович,

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

В контексте конфессионального пространства Республики Беларусь и в сопоставлении с другими регионами страны рассматриваются особенности современной религиозной ситуации в Брестской области.¹

Среди актуальных проблем современного религиозоведения значимое место занимает исследование «религиозной специфики регионов страны» [1, с. 543]. Как и в конфессиональном пространстве Беларуси в целом, в Брестской области в начале 1990-х гг. при противоречивом характере реальной религиозности общества [2; 3] формируется феномен «религиозно-церковного ренессанса». Его очевидным маркером выступило значимое увеличение численности религиозных общин. Положительная динамика роста инерционно сохранялась и в 2000-х гг. Если на начало 2000 г. на Брестчине действовало 620 зарегистрированных общин [4, с. 19], то к 2020 г. их количество возросло до 765, т.е. в 1,2 раза. Работают 660 культовых зданий и еще 37 возводится (на 1 января 2010 г. – 557 и 34), в религиозных организациях всех конфессий служат 767 священников (в 2010 г. – 690). Имеют регистрацию 5 областных религиозных объединений: Брестская и Пинская епархии Белорусской православной церкви (БПЦ), Пинский диоцез Римско-католической церкви (РКЦ), Объединение христиан веры евангельской в Брестской области и Объединение церквей евангельских христиан-баптистов в Брестской области.

Конфессиональная структура современной Беларуси отражена в Брестской области общинами 17 религиозных направлений (как и в Витебской, Гомельской,

¹ Публикация подготовлена при выполнении задания 12.1.3 Государственной программы научных исследований «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства» на 2021–2025 годы.

Гродненской областях), что составляет более половины (68%) религиозных объединений страны (25 конфессий). Меньший индекс религиозного разнообразия характерен только для Минской области (52%, 13 конфессий), тогда как в Могилевской области – 80% (20 конфессий), а в Минске – 88% (действуют общины 22 конфессий) [5, с. 281; 4, с. 79].

На начало 2020 г. в конфессиональной структуре Брестской области православие было представлено 389 общинами БПЦ, Католицизм – РКЦ (66) и греко-католиками (3). Протестантизм – прежде всего неопротестантскими общинами пятидесятников в форме Христиан веры евангельской (165), Христиан полного Евангелия (7) и Христиан веры апостольской (8), а также Евангельскими христианами-баптистами (90), Новоапостольской церковью (3), Адвентистами седьмого дня (18), Свидетелями Иеговы (3), Церковью Христовой (1) и мессианскими общинами (1). Действуют 2 общины ислама и 7 общин иудаизма (5 «ортодоксального» и 2 «реформированного»), по 1 общине бахаизма и кришнаизма [Таблица].

Конфессии и религиозные общины Брестской области (на 1.01.2020 г.)

| № п/п | конфессии | Всего общин в республике | Брестская область | | |
|-------|--|--------------------------|----------------------------|---|--|
| | | | Количество общин в регионе | % общин конфессии в регионе от общей численности общин конфессии в республике | % общин конфессии от общей численности общин в регионе |
| 1 | Православная церковь (БПЦ) | 1709 | 389 | 22,76 | 50,85 |
| 2 | Старообрядческая церковь | 34 | 0 | 0,00 | 0,00 |
| 3 | Римско-католическая церковь (РКЦ) | 498 | 66 | 13,25 | 8,63 |
| 4 | Католики латинского обряда | 1 | 0 | 0,00 | 0,00 |
| 5 | Греко-католическая церковь (униаты) | 16 | 3 | 18,75 | 0,39 |
| 6 | Армянская апостольская церковь | 4 | 0 | 0,00 | 0,00 |
| 7 | Реформатская церковь | 1 | 0 | 0,00 | 0,00 |
| 8 | Пресвитерианская церковь | 1 | 0 | 0,00 | 0,00 |
| 9 | Лютеранская церковь | 25 | 0 | 0,00 | 0,00 |
| 10 | Христиане веры евангельской (ХВЕ) | 524 | 165 | 31,49 | 21,57 |
| 11 | Христиане полного евангелия (ХПЕ) | 62 | 7 | 11,29 | 0,92 |
| 12 | Христиане веры апостольской (ХВА) | 11 | 8 | 72,73 | 1,05 |
| 13 | Евангельские христиане-баптисты (ЕХБ) | 281 | 90 | 32,03 | 11,76 |
| 14 | Адвентисты седьмого дня (АСД) | 73 | 18 | 24,66 | 2,35 |
| 15 | Свидетели Иеговы | 27 | 3 | 11,11 | 0,39 |
| 16 | Новоапостольская церковь | 21 | 3 | 14,29 | 0,39 |
| 17 | Церковь Христова | 5 | 1 | 20,00 | 0,13 |
| 18 | Мессианские общины | 3 | 1 | 33,33 | 0,13 |
| 19 | Мормоны | 4 | 0 | 0,00 | 0,00 |
| 20 | Иудейская религия (ортодоксальный иудаизм) | 38 | 5 | 13,16 | 0,65 |

| № п/п | конфессии | Всего общин в республике | Брестская область | | |
|-------|---|--------------------------|----------------------------|---|--|
| | | | Количество общин в регионе | % общин конфессии в регионе от общей численности общин конфессии в республике | % общин конфессии от общей численности общин в регионе |
| 21 | Прогрессивный иудаизм (реформированный иудаизм) | 15 | 2 | 13,33 | 0,26 |
| 22 | Мусульманская религия | 24 | 2 | 8,33 | 0,26 |
| 23 | Бахаи | 5 | 1 | 20,00 | 0,13 |
| 24 | Кришнаиты | 6 | 1 | 16,67 | 0,13 |
| 25 | Буддизм | 1 | 0 | 0,00 | 0,00 |
| | Всего | 3389 | 765 | 22,57 | 100 |

Из конфессий, общины которых имеют регистрацию в Беларуси, в области отсутствуют направления раннего протестантизма (лютеране, реформаты и пресвитериане), старообрядцы, «католики латинского обряда», армяно-григориане, мормоны и буддисты. Впрочем, эти религиозные направления имеют в республике, за исключением лютеранства и старообрядчества, единичные общины.

Религиозная структура современной Брестчины характеризуется, как и в Беларуси в целом, явно выраженной поликонфессиональностью, но с безусловным доминированием организаций христианского типа. К христианству относятся 12 направлений из 17, и они объединяют около 98,6% всех зарегистрированных в области религиозных общин (в республике в целом незначительно меньше – 97,4%). Как и в других регионах и в Беларуси в целом, в области отсутствует абсолютное доминирование какой-либо одной конфессии. Наиболее значительные позиции по численности религиозных общин занимают БПЦ (около 51% от всех общин в области), ХВЕ (около 22%), ЕХБ (около 12%) и РКЦ (около 9%). На остальные 13 конфессий приходится только около 7% от общей численности религиозных общин в области. Для сравнения: в республике в целом доля БПЦ составляет около 50%, ХВЕ – около 15%, РКЦ – около 15%, ЕХБ – около 8%. Причем именно на Брестчину, а не на области восточной Беларуси, в связи с распространенным стереотипом [6, с. 94], приходится наибольший сегмент православных общин (22,8%) от их республиканской численности. Аналогичная картина приоритета Брестского региона сложилась в отношении ХВЕ (31,5%), ХВА (72,7%), ЕХБ (32%) и АСД (24,5%).

В 2000-х гг. сохраняется высокая степень стабильности конфессиональной структуры региона. За последние 20 лет количество конфессий не изменилось. При сохранении 17 религиозных направлений были зарегистрированы лишь единичные организации мессианских общин (2006 г.) и прогрессивного иудаизма (2000 г.), а лишились регистрации общины Церкви первых Христиан (2004 г.) и старообрядцев (2004 г.).

Сохраняется и региональная специфика религиозной географии Беларуси [7, с. 25-26; 8, с. 584]. Брестчина при сопоставлении с другими регионами стра-

ны отличается наиболее высокой конфессиональной активностью населения. В частности, представленные здесь на начало 2020 г. религиозные общины составляли около 22,6% от их общей численности в Беларуси (наиболее близкие показатели на Минщине – около 21% [9, с. 88], тогда как на Могилевщине – менее 9% [10, с. 38]). При этом на территории области проживало около 14,3% населения страны (на Минщине – 15,6%, на Могилевщине – 10,9%). Если в среднем в Беларуси на одну зарегистрированную общину приходится 2,78 тыс. человек, то в Брестской области – 1,76 тыс., что является показателем наибольшей конфессиональной активности среди областей страны [4, с. 78].

Развитие конфессиональных процессов в республике и ее регионах обуславливает необходимость перманентного мониторинга религиозной сферы, актуализацию практики веротерпимости, уважительных межконфессиональных взаимоотношений как фактора гражданского мира и общественного согласия.

Литература

1. 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.
2. Дьяченко, О.В. Религиозный традиционализм и модернизм: в поисках смысла / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 6: сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2011. – С. 174-177.
3. Старостенко, В. В. Религиозность в современной Беларуси: мифы и действительность / В.В. Старостенко // Проблемы и перспективы становления гражданского общества: материалы Междунар. науч.-практич. конф., 20-21 мая 2010 г., Могилев / редкол. Ю.М.Бубнов (отв. ред.) [и др.]: В 2 ч. – Могилев : УО «МГУП», 2010. – Ч. 1. – С. 334-337.
4. Старостенко, В. В. Религии в Республике Беларусь в статистическом измерении: справочник / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – 144 с. : ил.
5. Старостенко, В.В. Могилевская область в динамике конфессиональных процессов: 1990-е – 2017 гг. / В.В. Старостенко // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць: зборнік навуковых прац удзельнікаў X Міжнар. навук. канф., 25-26 мая 2017 г., г. Магілёў / уклад. А. М. Бацкоў, І. А. Пушкін. – Магілёў : МДУХ, 2017. – С. 281-286.
6. 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.
7. Старостенко, В.В. Религиозная ситуация в Могилевской области / В.В. Старостенко. – Могилев : Могилевский облисполком, 2019. – 68 с.: ил.
8. Пушкин, И.А. Национально-конфессиональные отношения / И.А. Пушкин, В.В. Старостенко // История белорусской государственности. В 5 т. Т. 5. Национальная государственность на переломе эпох (вторая половина XX – начало XXI в.) / А. А. Коваленя [и др.]; отв. ред. тома Н. В. Смехович ; Национальная академия наук Беларуси, Институт истории. – Минск : Беларуская навука, 2020. – С. 550-589.
9. Старостенко, В. В. Специфика конфессиональной структуры Минской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В. В. Старостенко // Романовские чтения – 15: сборник статей Международной научной конференции, Могилев, 26-27 ноября 2020 г. / под общ. ред. А. С. Мельниковой. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – С. 87-89.
10. Старостенко, В. В. Современная Могилевщина в динамике конфессиональных процессов / В. В. Старостенко // Жизнь и творческое наследие А. С. Дембовецкого : к 180-летию со дня рождения : материалы Междунар. науч.-практ. конф., г. Могилев, 13 марта 2020 г. / сост.: В. В. Шейбак, Е. Н. Изергина, Я. С. Кнурева. – Минск: Беларуская навука, 2021. – С. 38-42.

ИЗУЧЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА РЯЗАНСКОЙ ЕПАРХИИ КАК НАПРАВЛЕНИЕ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ СИСТЕМЫ СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ РПЦ

Степанов Игорь Ильич,

Рязанский государственный университет имени С. А. Есенина
(г. Рязань, Россия)

В статье представлена полемика взглядов на понятие социального служения РПЦ. Обосновывается важность изучения исторического опыта Рязанской Епархии в построении современной системы социального служения РПЦ.

В современной России невозможно представить социальное служение в обществе вне деятельности Русской Православной Церкви (РПЦ), которая оказала большое влияние на развитие национальной культуры нашего государства. Кроме того, в условиях необходимости формирования общенациональной доктрины, особенно актуально обращение к наследию РПЦ, как к многовековой хранительнице национальных ценностей и традиций русского народа, российского государства. Изучение опыта формирования системы социального служения и ее государственно-правового регулирования очень актуально сегодня для России, где есть тенденция восстановления светской и церковной традиций милосердия.

Изучением проблемы социального служения как формы реализации идеалов христианства при организации благотворительной деятельности занимаются не только церковные исследователи, но и светские ученые.

Понятие «социальное служение» определяется как общественное, служение, относящееся к жизни людей и их связям в обществе, в данном контексте как «непрестанное служение Богу и людям» [1].

Выделим современные социальные сферы, которые являются областями сотрудничества Церкви и государства в нынешний исторический период. Приведем этот перечень основных направлений: обеспечение взаимодружбы и сотрудничества между народами и государствами; сохранение традиционных нравственных ценностей; воспитание молодого поколения в русле духовного, культурного и патриотического самосознания; благотворительность, социальные программы и дела милосердия; популяризация исторического и культурного наследия; забота о воинах, профилактика правонарушений; попечение о людях, находящихся в заключении; популяризация науки, здравоохранения; экологическая деятельность и ряд других направлений.

Первые шаги, рассчитанные на создание государственной системы социальной поддержки отдельных категорий населения, были отражены в указе Петра I №1856 от 8 июня 1701 г. «Об определении в домовые Святейшего Патриарха богадельни нищих, больных и престарелых».

Рассмотрим различные подходы к определению социального служения и вступим в полемику с отдельными авторами.

Например, в научно-исторической школе Социального университета с 1995 года применяется следующее научно-обоснованное определение социального

служения, которое характеризует его, как безвозмездную и бескорыстную социальную деятельность человека (или группы людей), общественной организации или какого-либо другого добровольного объединения единомышленников, Церкви, нацеленную на оказание социальной помощи нуждающимся в различных направлениях: (духовно-нравственном, психологическом, воспитательном, исправительном, трудовом; образовательном, культурно-просветительском и проч.), реализующихся в различных ее видах (борьба с нищенством, попрошайничеством и туеядством; противодействие безграмотности и безпризорности; помощь инвалидам, больным и раненым; помощь вдовам и сиротам, а также священнослужителям, ушедшим «на покой»); повышение духовно-нравственной культуры общества и проч.), которые в свою очередь, воплощаются в жизнь в определенных организационных формах (церковно-приходские-школы, воскресные школы; православные гимназии; православные издательства; трудовые артели; богадельни и приюты для престарелых и немощных; дома трудолюбия; сиротские дома; общества любителей духовной поэзии, музыки и проч.).

Данное определение, по нашему мнению, слишком громоздко, обширно и чрезмерно теоретизирующее практику социальную деятельность РПЦ. Наиболее научно выверенным и обоснованным видится классификация социального служения, предложенная научно-исторической школой профессора С.Г. Зубановой.

Кроме того, считаем необоснованной и нецелесообразной синонимическую замену в ряде документов и источниках понятия «социальное служение», предполагающего безвозмездную, благотворительную деятельность, на понятие «социальная работа», представляющее собой обозначение конкретной профессии специалиста.

Говоря о социальном служении РПЦ следует подчеркнуть, что каждая Епархия имеет свой неповторимый опыт, который необходимо сегодня учитывать для развития системы социального служения современных монастырей, приходов Православной Церкви. И здесь важную роль играет богатый исторический опыт Рязанской Епархии в деле служения пастве в конце XIX – начале XX вв.

Отметим, что социальное служение РПЦ в Рязанской епархии в самые сложные для людей времена часто оказывалось единственным видом социальной заботы о пастве. Современная Рязанская Епархия также славится богатым социальным служением по различным направлениям, и работой с молодежью, организацией летних детских лагерей, заботе о стариках, работой с наркозависимыми. В период пандемии священники Рязанской Епархии регулярно посещали красные зоны Ковидных отделений больниц, утешая, поддерживая и приходящая больных.

Исторический опыт социального служения Рязанской Епархии РПЦ можно использовать в следующих направлениях современной деятельности:

- В современной социальной практике Церкви по различным направлениям и в многообразных формах; в процессе совершенствования форм и методов социальной работы;
- В ходе дальнейшего изучения социального служения РПЦ в контексте государственно-церковных отношений, а также при изучении государственно-церковных отношений в области социальной политики;

- В продолжении конструктивного диалога между государством и РПЦ по различным аспектам социальной политики;
 - В разработке теории, истории и методологии практики социального служения РПЦ (в рамках епархии), а также при создании новых – совместных – форм социальной деятельности в рамках сотрудничества государства и церкви;
 - В определении форм и методов молодежной политики; в работе с молодежью по привлечению ее к участию в волонтерской деятельности, в благотворительных акциях и проч.;
 - При разработке для студентов высшей школы факультативных учебных курсов и спецкурсов по истории РПЦ, истории социального служения РПЦ, истории православной культуры, теологии;
 - использовании исторически принятых в РПЦ форм духовно-нравственного попечения и воспитания общества, в формировании системы духовно-нравственных принципов современного общества;
 - При решении задач, связанных с использованием духовного наследия России для разрешения проблем духовно-нравственного воспитания молодежи в современном обществе.
- Таким образом, социальное служение РПЦ исторически является важной частью практики благочестия, формой приходской благотворительной деятельности по различным направлениям, таким, как больницы, приюты, тюрьмы и др.

Литература

1. Основы социальной концепции РПЦ. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2000. – С. 64.

УДК 930.2:27

АСАБЛІВАСЦІ ПРАВЯДЗЕННЯ ВІЗІТАЦЫІ РЫМСКА-КАТАЛІЦКІХ ПАРАФІЙ НА ТЭРЫТОРЫІ БЕЛАРУСІ Ў 1745–1754 гг.

Сыцько Кірыл Валер’евіч,

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

У тэксце разглядаюцца асноўныя асаблівасці візітацыі рымска-каталіцкіх парафій на тэрыторыі Беларусі біскупам-суфраганам Антоніям Юзафам Жалкоўскім у 1745–1754 гг. Аналізуецца фармуляр акта візіты, аднаўляецца маршрут, па якім рухаўся картэж А.Ю. Жалкоўскага ў працэсе мерапрыемства.

Візітацыі, пачынаючы з XVI ст. і да сённяшніх дзён, з’яўляюцца традыцыйнай формай кантролю з боку біскупа над гаспадарчай і літургічнай дзейнасцю парафій. Яны давалі і даюць уяўленне аб стане парафіяльнай сеткі, а таксама дазваляюць выявіць хібы з боку пробашчаў і своечасова іх выправіць.

Візітацыя парафій Віленскага біскупства ў 1745–1754 гг. на тэрыторыі Беларусі праводзілася з ініцыятывы біскупа-суфрагана Беларускага (лац. – Suffraganeus Albae Russiae) Антонія Юзафа Жалкоўскага, які быў прызначаны на пасаду на Віленскім сінодзе 11 лютага 1744 г. [3, с. 153] і меў неабходнасць азнаямлення са звесткамі аб стане падпарадкаваных яму касцельных адзінак. Разам з тым, мерапрыемства насіла кропкавы характар і ахапіла толькі 40 парафій, у

той час як у беларускай суфраганіі па стане на 1744 г. у 16 дэканатах налічвалася 240 касцёлаў [3, с. 175–194].

З дапамогай рэфармацыйных дэкрэтаў, а таксама завяральных запісаў Жалкоўскага аб правядзенні візітацыі, становіцца магчымым канструяваць маршрут візіты. Маршрут быў распланаваны на чатыры этапы, якія адбыліся ў 1745, 1746, 1748, 1754 гг. Першы этап пачаўся ў Дараве 21 ліпеня 1745 г., затым генеральны візітатар накіраваўся ў Ляхавічы – Свяятычы – Нягневічы – Клецк – Ішкалдзь – Мір – Слонім – Луконіцу – Дзярэчын – Масты – Ражану (Ружаны) – Яцк – Каменку – Азёры – Васілішкі – Ваверку. Скончыўся этап у Жырмунах 13 лістапада, дзе была праведзена апошняя візіта за 1745 г. Другі этап візітацыі пачаўся ў Задвей 4 жніўня 1746 г. і пралягаў праз такія населеныя пункты, як Камень (Валожыншчына) – Вішнева – Налібокі – Дзераўную – Сверхань – Ялоўку (Ваўкавышчына) – Міжрэчча (Ваўкавышчына) – Мсцібаў – Рось – Ішчолну. Падчас трэцяга этапу быў правізітаваны толькі адзін касцёл у Здзецелі (Дзятлава) 28 жніўня 1748 г. Чацвёрты этап пачаўся ў чэрвені 1749 г. і ахапіў сабой наступныя населеныя пункты: Крэмяніца – Гнёзна – Шыдловічы – Рэпля – Эйсманты – Квасоўка – Адэльск – Крынкі – Малая Бераставіца – Вялікая Бераставіца. Пяты этап візітацыі 29 жніўня 1754 г. ахапіў толькі адзін касцёл у Раготна [1, арк. 259–281 адв.]. Такая кароткая працягласць апошняй часткі візіты тлумачыцца тым, што восенню 1754 г. А. Ю. Жалкоўскі быў пераведзены на пасаду біскупа-суфрагана цэлай Віленскай дыяцэзіі, што прымусіла яго звярнуць увагу на парафіі іншых рэгіёнаў, якія ўваходзілі ў склад Віленскага біскупства.

Пры наладжэнні перамяшчэння генеральнага візітатара на карту Беларусі можна заўважыць, што маршрутызацыя насіла дакладна прадуманы характар, што было зроблена з мэтай аптымізацыі затрат часу. Гэтым візіта 1745–1754 гг. адрозніваецца ад візітаў папярэдніх перыядаў (напрыклад, ад генеральнай візіты М. Слупскага 1673–1677 гг.), перамяшчэнні падчас якіх насілі нярэдка хаатычны характар [4, с. 480]. Падрабязна распрацаваны маршрут дазволіў візітатару наведаць некалькі касцёлаў за адзін дзень, ці візітаваць штодзённа не робячы перарываў, звязаных са знаходжаннем ў дарозе. Так, 21 ліпеня 1745 г. былі наведаны Дарава і Ляхавічы [1, арк. 270], а касцёлы ў Рэплі, Эйсмантах, Квасоўцы, Адэльску павізітавалі 27–30 жніўня 1749 г. [1, арк. 280–280 адв.] і г. д. Адзіным спрэчным момантам з’яўляецца трэці этап візіты, калі наведалі толькі адзін касцёл у Дзятлава ў 1748 г. Гэта можна патлумачыць тым, што ўсе паездкі ў 1745–1754 гг. праводзілі летам і восенню да наступлення маразоў. У Дзятлава візітатар павінны быў трапіць падчас папярэдняга этапу ў лістападзе 1746 г. (такое меркаванне грунтуецца на геаграфіі другога этапу), але не паспеў і паехаў у дадзеную парафію асобна.

Фармуляр актаў візітацыі 1745–1754 гг. збольшага паўтарае фармуляры папярэдніх мерапрыемстваў, якія праводзіліся Віленскімі біскупамі К. К. Бжастоўскім, А. Сапегам, М. Слупскім, Е. Тышкевічам, А. Войнам у 1633–1700 гг. Так, у акт уносіліся звесткі аб касцёле (апісанне алтароў, канфесіянала, баптызатэрыя, сакрыстыі, хораў, амбонаў); аргентэрыі; медных, цынкавых і жалезных рэчах; літургічнай вопратцы і іншых рэчах з тканіны; абразях; літургічнай бібліятэцы; плябаніі; шпіталі; гаспадарцы [1, арк. 8–10 адв.].

Галоўным адрозненнем ад фармуляраў папярэдніх перыядаў з’яўляецца грунтоўна распрацаваная, падзеленая на вялікую колькасць падраздзелаў частка, якая адносілася да гаспадарчай дзейнасці парафіі. Так, у актах візітацыі А. Ю. Жалкоўскага надзвычай падрабязна апісваліся зямельныя надзелы, фальваркі, касцельная юрыдыка, сенажаці, палі, балоты, рэкі, збожжа для насення, хатняя жывёла. Падрабязным станавілася таксама апісанне рухомай маёмасці – патрабавалася занатаваць нават колькасць лаў, вёдраў, зэдлікаў, гаспадарчага інвентару і г. д. Напрыклад, у пераліку маёмасці фальварку Грушаўка Ляхавіцкай парафіі пазначылі тры ложка, шэсць сталоў, адну ванну, адну дзежку для хлеба, дзесяць піўных бочак, дзесяць кадак для варыва, адзін шуфель і інш. [1, арк. 16 адв.]. Занатоўваліся павіннасці сялян, падрабязна апісваюцца склад прыгонных сем’яў і стан гаспадаркі. Дадаткова патрабавалася апісаць пляцы, паўпляцы і іншыя месцы, што знаходзіліся ў складзе касцельнай юрыдыкі [5, с. 103].

Падрабязнае апісанне нерухомай маёмасці і гаспадаркі, значна больш грунтоўнае за апісанні папярэдніх візітаў, тлумачыцца з кропкі гледжання праваздольнасці парафій, якая значна пахіснулася ў 1730-я–1760-я гг. Пробашчы дадзенага перыяду называлі гэты час не іначай, як «Саскай анархіяй». Так, у Ішчальнскай парафіі ў 1730–1750 гг. гвалтам былі адабраныя зямельныя надзелы. Спачатку Жалудоцкі двор прысвоіў частку зямлі касцельнага фальварку Кукенішкі, уладальнікі Васілішак занялі частку зямлі парафіяльнай вёскі Юцёўцы, а пасля ўладальнік Гернік Юбілевіч свавольна захапіў кавалак касцельнага лесу, вырубіў яго і выкарыстоўваў як поле [2, арк. 3]. Укараненне практыкі падрабязных гаспадарчых апісанняў з пералікам і апісаннем зямельнай уласнасці ў актах візітацыі выглядае спробай доказы права на маёмасць касцёла ў выпадку рабавання парафіі і незаконнага заняцця парафіяльнай зямлі.

Такім чынам, візіта біскупа-суфрагана Антонія Юзафа Жалкоўскага ў 1744–1754 гг. насіла кропкавы характар і мела шэраг асаблівасцей у параўнанні з візітамі яго папярэднікаў. Так, упершыню быў дасканала распрацаваны маршрут аб’езду парафій, што стварыла магчымасці для эканоміі часу. Фармуляр візітацыйнага акту быў збольшага пераняты з фармуляраў папярэдніх гістарычных крыніц падобнага кшталту. Разам з тым, больш падрабязнымі і дасканалымі сталі апісанні гаспадарчай дзейнасці, а таксама маёмаснага стану парафій, што робіць акты візітацыі 1745–1754 гг. каштоўнай гістарычнай крыніцай, якая характарызуе парафіяльныя касцёлы як уласнікаў маёмасці.

Літаратура

1. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі. – Ф. 1781. Воп. 27. Спр. 213.
2. Цэнтральны навуковы архіў Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. – Ф. 3С. Воп. 2. Спр. 1.
3. Synodus Dioecesis Vilnensis ab Illustrissimo, Excellentissimo ac Reverendissimo Domino D. Michaele Joanne Zienkowicz Dei & Apostolicae Sedis Gratia episcopo Vilnensi – Vilnae: Typis Mandata. – MDCCXLIV [1744]. – 194 p.
4. Wilczewski, F. W. Wizytacja diecezji wileńskiej przeprowadzona przez biskupa Mikołaja Słupskiego: czas trwania i zasięg / F. W. Wilczewski // Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne. – 1999. – № 72. – S. 473 – 486.
5. Wilczewski, F. W. Wizytacje generalne diecezji wileńskiej w XVII–XVIII w. Ewolucja problematyki / F. W. Wilczewski // SOTER. – 2010. – №35 (63). – P. 99-109.

АКТИВИЗАЦИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОГО ОРДЕНА ТЕРЦИАРОВ И ТЕРЦИАРОК НА ЗЕМЛЯХ ВОСТОЧНОЙ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ БЕЛАРУСИ В НАЧАЛЕ XX в.

Табунов Василий Васильевич,

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

В статье анализируется активизация деятельности римско-католического ордена терциаров и терциарок на землях Восточной и Центральной Беларуси в начале XX столетия.

Указ «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. в значительной степени способствовал активизации деятельности римско-католического костёла на белорусских землях. В первую очередь усилили римско-католического духовенства были направлены на пополнение рядов верующих. Их усилия, предпринятые в данном направлении, увенчались должным успехом. Только за 1905 – 1907 гг. согласно правительственным данным из православия в римокатолицизм здесь перешло 49 425 человек [1, с. 190]. В деле изменения своей религиозной принадлежности части населения белорусских земель в начале XX столетия немаловажную роль сыграли представители римско-католического ордена терциарок.

По сведениям Министерства внутренних дел Российской империи орден терциаров и терциарок, «Братьев покаяния», был основан Франциском Ассизским. Сами члены ордена называли себя «младшими братьями ордена святого Франциска», имели «прочную и стройную организацию, распределяясь отдельными группами в сельских местностях». Каждая группа имела своего главу, которую назначала «начальница Виленской общины». Её, в свою очередь, назначала «начальница общины в Новом Месте», близ города Замостья в Привисленском крае. Центр же управления орденом находился в Риме [2, л. 36]. К братствам принадлежали как женщины, так и мужчины из разных социальных групп населения. Они имели право состоять в организации, и одновременно «оставаться в семьях и обществе».

Условия для вступления в орден были следующие: исповедание римско-католической веры, повиновение костёлу, безукоризненное поведение. Желающий вступить в орден должен был отказаться от «приобретённого предосудительным путём» имущества, затем в течении года подвергался испытаниям, после успешного прохождения которых принимался в орден, оставить который по собственному желанию не мог. Замужние женщины принимались в орден только с согласия их мужей.

Члены ордена обоего пола были обязаны носить простую одежду, в определённое время молиться, соблюдать посты, ходить на исповеди, а главное – «укреплять народ в римско-католической вере» [3, л. 133-134].

К выполнению последней, но значимой обязанности члены данного ордена приступили достаточно активно. Так, полицмейстер Люцинского уезда в мае 1905 г. сообщал витебскому губернатору, что женщины ордена терциарок при

Мариенгаузенском костёле Люцинского уезда вели сильную агитацию в пользу католичества, при этом «превратно толкуя указ 17 апреля 1905 г.», убеждая местных крестьян в том, что «вышел царский приказ, чтобы все были католиками, так как католическая вера – самая святая, крепкая и первая», что «сам Иисус Христос был католиком», якобы «царь уже перешёл в католичество» и «все начальники» в Петербурге «стали тоже католиками». Терциарки также утверждали, что в скором времени «все священники должны будут принять католичество» и станут ксендзами, а «церкви будут обращены в костёлы».

При этом «всем католикам внушалось, что они обязаны заставить православных перейти в католичество» [4, л. 259-260].

Данный факт в значительной степени убедил центральную гражданскую администрацию в необходимости сбора, с целью получения сведений о деятельности терциарских братств, соответствующей информации о таковых. Департаментом духовных дел иностранных исповеданий губернаторам, в чьем управлении находились Минская, Могилевская и Витебская губернии, было направлено соответствующее предписание.

Результат не заставил себя долго ждать. Минский губернатор в сентябре 1905 г. сообщал в Департамент духовных дел иностранных исповеданий, что «терциарских братств в губернии не имеется» [5, л. 21].

Аналогичные сведения были направлены также в сентябре 1905 г. в Департамент духовных дел иностранных исповеданий могилевским губернатором [6, л. 17].

По Витебской губернии наличие терциарских братств было зафиксировано двинским уездным исправником. Остальные сотрудники полиции предоставили витебскому губернатору отрицательные ответы в плане деятельности в подконтрольных им уездах терциарских организаций [7, л. 4-7, 10-19]. Двинский уездный исправник сообщал в своём рапорте следующее: «терциарские братства существуют при костёлах: Прельском, Яшмуйжском, Варковском, Ружомском, Биржагольском и Аглонском», но члены этих братств «далеко не соблюдают своего обета и при первом представившемся случае отрекаются от данного обета, скрывая это от духовного лица».

При Креславском и Ужвагдском костёлах существовали богадельни, в которых находились женщины «средних лет и преклонного возраста, до предела преданные католицизму». По сведениям исправника, «бывают случаи, когда они стараются склонить других в католицизм» [8, л. 8-9].

На основе полученных данных в Департаменте духовных дел иностранных исповеданий в ноябре 1905 г. признали деятельность ордена терциаров и терциарок не соответствующей интересам православия на восточнобелорусских землях. Губернаторам соответствующих губерний рекомендовалось закрывать на местах общества данного ордена.

Таким образом, принятие указа от 17 апреля 1905 г. активизировало деятельность римско-католического костёла на белорусских землях, которая была направлена, прежде всего, на пополнение рядов адептов данного вероисповедания. Составной частью работы костёла на данном направлении являлась деятельность ордена терциаров и терциарок на восточнобелорусских землях, что не соответствовало интересам православной церкви, поддерживаемой государством. После уточнения информации с мест в Петербурге посчитали необходи-

мым закрывать организации данного ордена на местах, что и было предписано осуществлять местной администрации.

Литература

1. Яноўская, В.В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. / В.В Яноўская. – Мінск: БДУ, 2002. – 199 с.
2. НИАБ в Гродно. – Фонд 1. – Оп. 18. – Д. 525. Дело о существовании религиозных обществ под названием «терциаров» 1898–1901 гг.
3. НИАБ в Гродно. – Фонд 1. – Оп. 9. – Д. 44. Циркуляры МВД о порядке вызова войск для подавления народных волнений в общественных местах, об отмене подушной подати и другое 1893 г.
4. НИАБ. – Фонд 1416. – Оп. 1. – Д. 791. Наряд сообщениям, признанным неудобными к напечатанию 1905 г.
5. НИАБ. – Фонд 295. – Оп. 1. – Д. 7595. Дело о несуществовании в Минской губернии организаций католического ордена терциаров 1905 г.
6. НИАБ. – Фонд 2001. – Оп. 1. – Д. 2043. Дело об отсутствии в Могилевской губернии организаций католического ордена терциаров 1905 г.
7. НИАБ. – Фонд 1430. – Оп. 1. – Д. 46947. Дело о существовании в Витебской губернии организаций католического ордена терциаров 1905 г.
8. НИАБ. – Фонд 1430. – Оп. 1. – Д. 46947. Дело о существовании в Витебской губернии организаций католического ордена терциаров 1905 г.

УДК 322

КРАТКАЯ ИСТОРИЯ ГЕОРГИЕВСКОЙ ЦЕРКВИ В ГОМЕЛЕ В 1923 г.

Уваров Игорь Юрьевич,

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

В работе представлен материал о переоборудовании в 1923 г. Георгиевской военной церкви в Гомеле под выставку и музей.

Георгиевская военная церковь в Гомеле была построена на средства военного ведомства в 1885 г. для обслуживания солдат и офицеров 162 Абхазского пехотного полка царской армии около 1885 г. О деятельности этой церкви в конце XIX – начале XX в., описано в исследовании О.Г. Яценко, которое основано на широкой документальной базе первоисточников церковного делопроизводства [1, л.12; 2, с. 48]. Православное военное духовенство в России оказывало огромное влияние на духовное и нравственное воспитание военнослужащих в мирное время [3, с. 111]. Во время войны роль духовных особ ещё больше усиливалось, поскольку каждый воин нуждался в духовной поддержке со стороны полкового священника.

После революции 1917 г. несмотря на массовые гонения на духовенства Георгиевская церковь в Гомеле осталась действующим храмом. Из воспоминаний гомельского сторожника М.Ф. Бурченко отзывы об этом храме за 1920-1921 гг. были очень хорошими «на протяжении всей службы мы с удовольствием слушали церковный хор в военной церкви, где голоса певчих буквально завораживали прихожан духовным песнопением».

Георгиевская церковь в Гомеле находилась по улице Советской 88, напротив бывших армейских казарм. На фотографии сделанной в 1948 г. видно, что за

двухэтажным заданием церкви, через улицу виден фронтон трёхэтажного здания современной фабрики «Труд» [1, л. 4]. Со стороны от улицы Советской территория церкви была обнесена деревянным забором из штакетника в высоту 170 см, с воротами и калиткой. На самой верхней части здания церкви, был установлен небольшой православный крест [1, л.24-25].

О времени закрытия этого храма данные противоречивы в одних документах указан 1921, а в других 1922 год [1, л. 22]. В акте исполнительной сметы строительной организации «Полесстрой» сказано о переустройстве бывшей Георгиевской церкви под музей и выставку ГСНХ в 1923 г. [4, л. 2]. В 1936 г. после ремонта в здании бывшей церкви был открыт Дом физкультурника [1, л. 22].

О начале проведения ремонта в помещении церкви известно на основании отчётных материалов, где сказано, что представитель Губсовнархоза инженер Брагинский 7 июля 1923 г. передал представителю «Полестроя» технику товарищу Сага распоряжение «ГИК» от 6 июля 1923 г. за № 9626, что один сдаёт, а другой принимает здание бывшего Георгиевского храма для проведения в нём ремонтных работ [4, л. 2]. Ремонт требовалось провести во внутренней части здания общий размер которого составлял 10,7х7,00 и в высоту 6 сажений. Весь объём проводимых работ представлял следующее, были сняты и разобраны, малые деревянные купола диаметром 0,50 сажени с железными крестами и большой купол диаметром 0,85 сажени с железным крестом. Внутри здания разобран алтарь размер которого составлял 0,63х1,56 сажени, при высоте 0,27 сажени. Изначально вся конструкция алтаря состояла из щебня залитого цементным раствором по верху которого были выложены мраморные плиты всего 1,48 кубических сажени. Была разобрана колокольня из крепко сложенной кладки кирпича, толщина её стен составляла четыре кирпича. С колокольни сияли девять колоколов общим весом 858 пудов. На полу строители разобрали старый паркет с чёрным полом всего 7,70 квадратных сажений.

Внутри здания рабочие покрасили краской зелёного цвета 39 изображений православного креста, всего было покрашено 2,5 квадратных сажений стен. Кроме этого было покрашено изображение голубя на внутренней стене здания размером на 2,5 квадратных сажени. Символ голубя согласно библейскому писанию воспринимался верующими как святой дух спустившийся с неба во время крещения Иисуса Христа. На том месте где голубь реставраторы нанесли изображение звезды с пятью лучами размером в 3 квадратных сажени. Крышу бывшего храма размером 0,8 квадратных сажени было украшено мозаикой [4, л. 25]. На основании исполнительной сметы составленной техником-десятиником Сага расходы на ремонт и переконструкцию бывшей военной церкви составили 1,898 рублей золотом и 94 копейки [4, л. 8]. Таким образом мы видим, что помещение бывшего храма было сохранено для дальнейшего функционирования в нём уже советских учреждений.

Литература

1. ГАГО Ф. 3241, оп 3, д. 2.
2. Яценко, О. Г. Гомель православный (вторая половина XIX – начало XX века): исторический очерк / О.Г. Яценко. – Минск, 2018. – 60 с.

3. Старостенко, Э. В. Осуществление делопроизводства православным военным духовенством в условия военного времени (1914 – 1917 гг.) / Э. В. Старостенко // Религия и общество – 14: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилёв: МГУ имени А.А. Кулешова, 2020. – С. 111-113.

4. ГАГО Ф 229. оп. 1, д.14. Акты и исполнительная смета по переустройству бывшей Георгиевской церкви по музей ГСНХ 7 июля 1923 – 25 августа 1923 гг.

УДК 930.23(438): “1921/1939”

ПРАБЛЕМА СКЛІКАННЯ САБОРУ ПРАВАСЛАЎНАЙ ЦАРКВЫ ЯК ЭЛЕМЕНТ НАЦЫЯНАЛЬНА-КАНФЕСІЙНАЙ ПАЛІТЫКІ ПОЛЬСКИХ УЛАД (1921–1939): ПОЛЬСКАЯ ГІСТАРЫЯГРАФІЯ¹

Цымбал Аляксандр Георгіевіч,

Мінскі дзяржаўны лінгвістычны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

Артыкул прысвечаны вывучэнню польскай гістарыяграфіі спробы склікання сабору праваслаўнай царквы ў міжваеннай польскай дзяржаве ў кантэксте ўрадавай нацыянальна-канфесійнай палітыкі адносна праваслаўнага беларускага і ўкраінскага насельніцтва.

Ад пачатку аднаўлення дзяржаўнасці ўрад Польшчы сутыкнуўся з праблемай вырашэння пытання прававога становішча праваслаўнай царквы, вернікамі якой з’яўляліся ў асноўным беларусы і ўкраінцы. У сувязі з гэтым перад уладамі стала задача юрыдычна, арганізацыйна і тэрытарыяльна прыстасаваць царкву да ўмоў польскай дзяржаўнасці, але заканадаўчага акта, які б вызначыў становішча царквы і прынятага ў адпаведнасці з нормамі Канстытуцыі ў 1920-я гг. так і не з’явілася. У гэтых умовах праваслаўныя іерархі справабалі склікаць царкоўны сабор для аказання ціску на ўлады і ўзмацнення сваёй пазіцыі. Артыкул прысвечаны адлюстраванню інтэрпрэтацыі гэтай падзеі ў польскай гістарыяграфіі.

Даследчык канфесійнай гісторыі К. Красоўскі, сцвярджаў, што пасля майскага перавароту 1926 г. вялікую актыўнасць у вырашэнні праблемы праваслаўнай царквы разгарнула МУС. Прапаноўвалася канчаткова вырашыць праблему юрыдычнага становішча царквы і пытання фінансавання духавенства, бо на думку міністэрства: «Існуе небяспека, што калі дзяржава не аточыць апекай царкву і духавенства, то яно можа перайсці да палітычнага лагера беларускай і ўкраінскай меншасці, чаго дзелячы нацыянальных меншасцей дамагаюцца» [1, с. 170].

Гісторыю ідэі саборнасці ў міжваеннай Польшчы аналізавала М. Папезыньска-Турэк. Яна адзначала, што першыя спробы склікання Сабору ў польскай дзяржаве былі зробленыя яшчэ ў 1920 г. епіскапам Уладзімірам. Аднак яго не падтрымалі дзяржаўныя ўлады і іншыя епіскапы. У пачатку 1923 г. на пасяджэнні Сінода была прызнана неабходнасць склікання Сабору. Сінод пастанавіў распачаць падрыхтоўку. Пасля забойства мітрапаліта Георгія гэта пытанне зноў набыло актуальнасць. Беларускія і ўкраінскія паслы ў Сейме прапанавалі ўраду дазволіць правесці агульнадзяржаўны царкоўны сход. 6 ліпеня епіскап Аляксей падрыхтаваў праграму і рэгламент Сабору, якія былі зацверджаны Сінодам. Адначасова ішла актыўная праца ў кірунку абвясчэння аўтакефаліі, якая выклікала шырокія дыскусіі

¹ Даследаванне выканана пры падтрымцы БРФФД у рамках навуковага праекта Г20P-011.

ў грамадстве, а ўрад рабіў першыя крокі да падпарадкавання царквы. Лічачы, што Сабор можа быць выкарыстаны супраць улад, яны адмовілі ў дазvole на скліканне. Толькі ў 1928 г., калі выявілася, што паразумення паміж царквой і дзяржаўнымі ўладамі немагчыма дасягнуць, іерархі зноў згадалі пра Сабор. У 1929 г. становішча Праваслаўнай царквы пагаршаецца яшчэ больш, бо каталіцкія епіскапы распачалі чарговую акцыю па рэвіндыкацыі праваслаўных святынь. Праз скліканне Сабору планавалася паказаць сілу царквы, шчыльную сувязь вернікаў з іерархіяй, а таксама стварыць умовы для больш карыснага вырашэння актуальных для царквы пытанняў. Сабор планавалася выкарыстаць у якасці інструмента барацьбы з Каталіцкай царквой і ўрадам, прыцягнуўшы і свецкі элемент [2, с. 165-166].

К. Красоўскі сцвярджае, што ўлады былі выразна супраць ідэі склікання сабору. Міністр веравызнання С. Чэрвінскі у лісце ад 21 снежня 1929 г. да мітрапаліта Дзіянісія забараніў правядзенне выбараў удзельнікаў Сабора, адначасова выдаючы ўказ ваяводам аб недапушчальнасці правядзення прыхадскіх сходаў [1, с. 171].

Беларускія паслы накіравалі ў Лігу Нацый запыт, дзе абвінавачвалі ўрад у супрацьдзейні і арганізацыі Сабору. МЗС, даючы тлумачэнні, адказвала, што ўлады не чыніць перашкод, а арганізацыі Памеснага сабору перашкаджаюць спрэчкі паміж вышэйшым духавенствам і вернікамі ў пытанні саборнасці і ўдзелу свецкіх асоб, супраць чаго выступаюць іерархі [3, арк. 183].

На думку К. Красоўскага, вялікую ролю ў выхадзе з крызісу, у якім апынуліся дзяржаўна-царкоўныя стасункі, адыграў Г. Юзэўскі, прызначаны ў снежні 1929 г. на пасаду міністра ўнутраных спраў. Быў ён прыхільнікам ідэі саборнасці царквы і выступаў за нармалізацыю адносін з Праваслаўнай царквой. Дзякуючы яму наблізіліся пазіцыі ўрада і епіскапата [1, с. 172].

Як паказваў А. Мірановіч, у выніку кампрамісу паміж уладамі і царквой была створана спецыяльная камісія з прадстаўнікоў урада і царквы. Змешаная камісія распрацавала новы рэгламент і выбарчы парадак на Сабор, а таксама яго праграму. Было вызначана, што на Агульным Саборы суадносіны паміж духавенствам і свецкімі асобамі павінны быць 2:3 (на двух святароў павінны прыпадаць тры цывільных) [4, с. 114].

Праца камісіі спрычынілася да абвяшчэння 30 мая 1930 г. адозвы Прэзідэнта Польскай Рэспублікі І. Масціцкага да мітрапаліта Дзіянісія. Яна дазваляла скліканне Агульнапольскага сабора з прадсаборным сходам, які павінен быў яму папярэднічаць. Е. Лангрод святраў увагу як выкарыстоўвалася гістарычная аргументацыя для неабходнасці склікання сабору. Так у адозве сцвярджалася: «15 чэрвеня 1791 г. пад апекай урада Рэчы Паспалітай быў адкрыты ў Пінску апошні Сабор Праваслаўнай царквы ў Польшчы. Па Боскай волі Святая Аўтакефальная Праваслаўная царква ў Польшчы можа звярнуцца да свайго гістарычнага мінулага. Зараз прыйшоў час, каб былі здзейснены памкненні Глаў Праваслаўнай царквы ў асобах мітрапаліта Георгія і Вашага Высокапраасвяшчэнства, як і Св. Сінода Епіскапаў і ўсіх грамадзян Рэчы Паспалітай праваслаўнага веравызнання, каб згодна са Святымі Канонамі Святая Аўтакефальная Праваслаўная царква ў Польшчы правяла свой Сабор, першы ў адроджанай Польскай Дзяржаве» [5, с.136].

Улады імкнуліся выключыць з праграмы Сабору праблемы вельмі істотныя для Праваслаўнай царквы: аб прававым становішчы царквы, царкоўнай

уласнасці, судовых ісках Каталіцкай царквы ў справах рэвіндыкацыі, аднаўлення і закладання новых прыходаў.

А. Мірановіч адзначаў, што праца ў камісіях прадсаборнага сходу ішла вельмі павольна. За пяць год толькі камісіі па пытаннях рэлігіі, асветы, прыхадскога і манастырскога жыцця і па справах духавенства распачалі спробы вырашэння пастаўленых задач. У той жа час абедзве юрыдычна-арганізацыйныя камісіі, якія павінны былі прадставіць праект найважнейшых рэформ у царкве, не распачалі працу [4, с. 117].

Такім чынам, нягледзячы на вялікую прыхільнасць да ідэі Сабору ў духавенства і вернікаў, да яго склікання не дайшло. Польскія гісторыкі згодны, што працы прадсаборнага сходу замаруджваліся дзяржаўнай адміністрацыяй. Улады не жадалі дапусціць правядзенне Сабору, калі яны самі не мелі распрацаванай канцэпцыі адносна Праваслаўнай царквы. Урад быў занепакоены верагоднай арганізацыяй агульнага сходу духавенства і міран Польшчы, бо епіскапат імкнуўся выкарыстаць Сабор для барацьбы супраць польскай дзяржавы і Каталіцкай царквы, выразным пазначылася таксама было імкненне беларускіх і ўкраінскіх палітычных колаў да надання царкве нацыянальнага характару.

Аднак былі і станоўчыя вынікі. У царкве і грамадстве зацвердзілася ідэя саборнасці, што павінны былі ўлічваць улады пры зацвярджэнні ўнутранага статута царквы. Пасля перапынку зноў пачаліся перамовы аб унармаванні прававога становішча Праваслаўнай царквы ў Польшчы. Акрамя таго, сярод праваслаўнага насельніцтва пашырылася перакананне, што ўрад імкнецца не дапусціць свецкага элемента ў кіраванні царквой і праводзіць палітыку ўціску і абмежавання праваслаўя.

Літаратура

1. Krasowski, K. Związki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej. Studium hist.-prawne / K. Krasowski. – Warszawa ; Poznań : PWN, 1988. – 354 s.
2. Papierzyńska-Turek, M. Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia w 1918–1939 / M. Papierzyńska-Turek. – Warszawa : PWN, 1989. – 482 s.
3. Дзяржаўны архіў Брэсцкай вобласці. – Ф. 2059. – Воп. 1. – Спр. 1.
4. Mironowicz, A. Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku / A. Mironowicz. – Białystok : Wydaw. Uniw. w Białymstoku, 2005. – 379 s.
5. Langrod, J. O Autokefalii prawosławnej w Polsce : studium z zakresu polskiej polityki i administracji wyznaniowej / J. Langrod. – Warszawa : Druk. «Bibl. Polska» w Bydgoszczy, 1931. – 170 s.

УДК 217 (476)

«БОГОРОДИЧНИКИ» О СОВРЕМЕННОМ РУССКОМ ПРАВОСЛАВИИ

Дьяченко Олег Викторович,

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова

(г. Могилев, Беларусь)

Статья посвящена вопросам межконфессиональных отношений неокультурта «Богородичный центр» и современного русского православия.¹

¹ Публикация подготовлена при выполнении задания 12.1.3 Государственной программы научных исследований «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства» на 2021–2025 годы.

Конфессиональная структура современного белорусского общества неоднородна. Наряду с историческими религиями, пользующимися поддержкой государства, в Республике Беларусь нелегально действуют десятки некультовых объединений и их представителей, среди которых особое место занимает «Богородичный центр», возникший и структурировавшийся в 1980–90-х гг. в Российской Федерации и действующий под различными наименованиями. Актуальность изучения вопросов, связанных с функционированием «Богородичного центра» обусловлена спецификой его вероучения и целевой аудиторией, в качестве которой выступают приверженцы Белорусского экзархата Московского патриархата Русской православной церкви. Религиозная активность «богородичников» содержит в себе риски возникновения и развития межконфессиональных конфликтов и религиозного экстремизма.

В Беларуси распространением религиозно-политической идеологии «Богородичного центра» занимались «Центр святого Иосифа» и молодежная благотворительная общественно-просветительная организация (МБОПО) «Армия милосердия».

«Армия милосердия» функционировала в Минске в период с 1994 по 1999 год. Согласно уставу, главной целью организации декларировались идеи «возрождения на Беларуси традиций святости и благочестия, ...воспитания молодого поколения в духе милосердия и любви к Богу и Отечеству, ...реализации и защиты ...духовных прав и свобод молодых людей, ...распространения учения о праведной и благочестивой жизни...». В действительности при поддержке московских миссионеров в Беларуси проводилась открытая пропаганда религиозно-политической идеологии и культуры «богородичников». Например, в мае 1999 года в Доме культуры ОАО «Элема» в Минске под названием «Искусство Новой Святой Руси и явления Божией Матери в России 1984-1997 гг.» была организована работа выставки средств культовой деятельности (икон, хоругвей, ритуальных облачений, статуэток божьей матери, крестов, фотографий Береславского, Николая II, Григория Распутина). Экскурсии проводили «диакон» С.М. Никольский и минские активисты «Армии милосердия». Одновременно в выставочном зале шла торговля книгами Береславского и периодическими изданиями «Богородичного центра». В Книге отзывов посетителей выставки «Искусство Новой Святой Руси и явления Божией Матери в России 1984-1997 гг.» в период с 20 по 31 мая 1999 года из 70 записей более 50 содержали сведения о религиозной пропаганде во время экскурсий. Приведем несколько типичных записей, сделанных после экскурсии 29 мая 1999 года: «Любовь к Богу должна спасти наши души. Только любовь к Богу спасет нас и мир. Большое спасибо за лекцию», «Благодарим всех, кто трудится во Славу Господню, кто ведет нас по этой чудесной выставке. Слава Господу Богу и Святой Богородице», «Посмотрела выставку икон Божией Матери. Прикоснулась к Божественному. Увидела место и роль Божией Матери во Вселенной. Благодарна сотруднице Дине за ее великолепное разъяснение. Восхищена выставкой. Спасибо. Храни вас всех Бог!».

Анализ печатных изданий «Богородичного центра» показывает, что идеология и деятельность этого некульта объективно направлена на дезинтеграцию современного русского православия, пропаганду апокалипсических идей и религиозного эксклюзивизма. Как известно, источником религиозной идеологии

«богородичников» являются многочисленные сочинения архиепископа Иоанна (Береславского), содержание которых ему якобы было продиктовано самой богородицей. В декабре 1994 года Русская православная церковь на Архиерейском соборе однозначно выразила свое отношение к религиозно-политическому учению «богородичников», объявив его «лжерелигией», разрушающей «традиционный уклад жизни..... духовно-нравственный идеал...» и представляющей угрозу «целостности национального самосознания и культурной идентичности» [1, с. 507-509].

Жесткая оценка учения Береславского явилась закономерной реакцией Московского патриархата на многолетнюю деструктивную религиозно-политическую и антицерковную деятельность «богородичников». В своих сочинениях архиепископ Иоанн (Береславский) утверждал, что после падения самодержавия в 1917 году в России установилась власть дьявола – апокалипсического «красного дракона», который подчинил себе все сферы жизни общества, включая религиозную [2, с. 37]. «Красный дракон» в его понимании – это «дух универсального безбожия», «дух коммунизма». «Дракон» создал «треугольник черного Иерусалима», «удавку Советской власти» в лице КГБ, КПСС и РПЦ [3, с. 9, 42, 45, 82]. Он осуждал сотрудничество церкви и советского государства, усматривал в нем отступничество от канонов православного христианства. По его мнению, институт церкви утратил свою сакральную сущность, которая во второй половине 1920-х годов переместилась в Истинную православную церковь и в Соловецкий лагерь, где содержались репрессированные православные клирики, монашествующие и миряне. При этом главным виновником политических репрессий в СССР Береславский считал «церковь» митрополита Сергея Страгородского [2, с. 54; 4, с. 96, 99].

В целом исторический период конца 1920-начала 1990-х гг. характеризовался им крайне негативно. Наряду с оскорбительными выпадами в адрес православного духовенства, Береславский грубо искажал советскую историю, фокусировал внимание исключительно на репрессивной политике государства; идеализируя и романтизируя деятельность церковников-монархистов, создавал культ мученичества за веру как жизненный императив и наивысший моральный идеал [2, с. 21, 33, 41, 43, 47, 48, 63, 66-76, 160-164].

В поисках обоснования своего религиозного статуса Береславский обратился к прямым фальсификациям церковной истории. Он создал легенду о якобы имевшем место тайном рукоположении патриархом Тихоном (Белавиным) некоего священника Серафима Поздеева («Серафим Умиленный», «Серафим Соловецкий») в епископский сан с титулом «епископ Смоленский». В дальнейшем этот мифический епископ будто бы стал патриархом Истинной православной церкви и основателем «Серафимовой богородичной ветви», преемником которой и является «Богородичный центр» [2, с. 4, 19-21, 39-41]. Согласно одной из последних трактовок, «патриарх Соловецкий» Серафим Поздеев – это великий князь Михаил Александрович Романов (так называемый «последний русский царь Михаил II Романов»), чудесным образом избежавший расстрела в 1918 году [5, с. 58-67].

Береславский открыто предлагал духовенству и мирянам Московского патриархата перейти на его сторону, «отречься от служения дьяволу, от Красного

дракона, от коммунизма», «перечеркнуть старые книги, оставить уставные призывки и циркуляры, предписания и правила», а сохранившим лояльность клирикам угрожает апокалипсическими наказаниями [4, с. 41, 104, 105].

Религиозно-политические идеологемы Береславского наполнены крайним мистицизмом, апокалипсизмом, идеями мученичества и страданий за религиозные убеждения, неприятия установившегося механизма государственно-конфессионального взаимодействия. В сознании членов культа «московское православие» отождествлялось исключительно с сатанизмом, а советская история – с репрессиями. Вне всякого сомнения, идеи «богородичников» являются экстремистскими и провоцирующими межконфессиональные конфликты в обществе.

Литература

1. Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (29 ноября – 2 декабря 1994 г.) «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме» // Секты против Церкви (Процесс Дворкина) / Составитель А. Л. Дворкин. – Москва : Издательство Московской Патриархии, 2000.
2. Архиепископ Иоанн (Береславский). Серафим, патриарх Соловецкий. – Москва : Издательство Православной Церкви Божией Матери Державная, 2001. – 254 с.
3. Архиепископ Иоанн. Царица Мира. – Москва: Новая Святая Русь, 1995. – 96 с.
4. Архиепископ Иоанн. Откровение Божией Матери в России архиепископу Иоанну. Жена в пустыне. Май-июль 1994 г. – Москва: Новая Святая Русь, 1994. – 112 с.
5. Миссия Марии. Журнал Вселенской Марианской духовности. – 2003. – № 1.

УДК 219.17 (476)

КРИТИКА НАЦИОНАЛЬНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ РЕЛИГИЙ В РУССКОЯЗЫЧНЫХ ПЕЧАТНЫХ ИЗДАНИЯХ РЕЛИГИОЗНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ «СВИДЕТЕЛИ ИЕГОВЫ»

Дьяченко Олег Викторович,

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

Статья посвящена вопросам критики идеологами современного иеговизма национально-государственных религий, религиозных традиций и обычаев.¹

В 2020 г. в Республике Беларусь было зарегистрировано 27 общин Свидетелей Иеговы [1, с. 8]. Однако сами иеговисты показывают в своем отчете 83 организации, общей численностью 6173 человека. Из них активной миссионерской деятельностью занималось 1307 человек [2, с. 3]. Всем иеговистам вменяется в обязанность распространение религиозной литературы в общественных и других местах. Литература централизованно поступает из-за рубежа в религиозные организации, затем распределяется среди «пионеров» для дальнейшей передачи населению. Часть выпускаемых иеговистами изданий доступна в электронных версиях на специальном сайте в сети Интернет (<https://www.jw.org/ru>). Наиболее известные из них – журналы «Сторожевая башня возвещает Царство Иеговы» и «Пробудитесь!», в которых в популярной форме излагаются идеоло-

¹ Публикация подготовлена при выполнении задания 4.02 Государственной программы научных исследований «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства» на 2021–2025 годы.

гические постулаты иеговистов. Публикуемые в журналах, специальных тематических выпусках и книгах материалы являются своеобразными программно-директивными документами, регулирующими отношение членов организации к различным явлениям общественно-политической, экономической и религиозной жизни общества. В связи с этим актуальным является анализ публикуемых в русскоязычных изданиях материалов, затрагивающих вопросы межконфессиональных отношений.

Поскольку единственным источником религиозной идеологии считается Священное писание – Библия в версии, именуемой «Переводом Нового мира Священного писания», то критика других религий, включая современные, осуществляется с позиций библейского профетизма. Априори все религии признаются ложными; их авторитет подвергается сомнению и отвергается. В конечном итоге «ложные религии», созданные и поддерживаемые Сатаной, будут уничтожены Иеговой.

Иеговисты претендуют на религиозный эксклюзивизм и позиционируют себя в качестве последователей истинного христианства, очищенного от примесей политеистических религий и древних философских учений. Идеологи пытаются выстроить историю иеговизма с доисторических времен и первым «свидетелем» называют мифического библейского персонажа Авеля [3, с 13]. Они причисляют к «свидетелям Иеговы» лидеров древнееврейского народа и представителей пророческого движения ветхозаветного периода, которые призывали к строгому монотеизму и отвергали ранние национально-государственные религии ближневосточного региона.

Иеговисты полагают, что в первоначальном христианстве соблюдались принципы монотеизма, поддерживаемые вначале «мессией Иисусом Христом», а затем апостолами. Однако уже во II веке новой эры в христианство стали проникать элементы древнеегипетской и древневавилонской религий, а также античной философии, которые к IV веку вытеснили «истинное христианство» [3, с. 37]. Видоизмененные религии древних цивилизаций сохранились и продолжают существовать в поздних национально-государственных и мировых религиях. Этим объясняются, в частности, запреты на почитание «изображений» (икон, скульптур и др.), занятие спиритизмом и колдовством, соблюдение национальных традиций и обычаев.

Например, один из тематических выпусков журнала «Пробудитесь!» за сентябрь 2013 года, тираж которого на разных языках мира составил 43524000 экземпляров, был посвящен вопросу празднования Хэллоуина. Иеговисты полагают, что Хэллоуин генетически связан с кельтскими политеистическими верованиями и в настоящее время превратился в значимый элемент молодежной субкультуры, символом современного сатанизма. Свидетелям Иеговы настоятельно рекомендовано отказаться от любых форм участия в этом празднике [4].

Под запретом оказались также государственные, светские и религиозные праздники (Рождество Христово, Пасха), дни рождения, в которых усматривается религиозное «языческое» содержание [5].

Основным критерием «отступничества» в христианстве они называют догмат о триединстве бога. Для них бог – это личность, дух святой – «действующая сила бога», а Иисус Христос – начало создания, сын божий, подчиненный богу

Иегове [6]. Свидетели Иеговы последовательно отрицают идею божественности Христа, признавая за ним исключительно человеческую природу [7]. По их мнению, Иисус Христос воскрес как «невидимая духовная личность» и вернется на землю как «невидимый Царь» с целью суда над человечеством, уничтожения «плохих людей» и дарования праведникам «вечной жизни» [8].

Еще одним признаком «ложной религии» является представление о бессмертии души. Душа – это личность человека. Физическая смерть человека означает также и смерть его души. Смерть воспринимается как «состояние небытия», своеобразный сон, или полное бессознательное состояние [9].

Заимствованиями из древних религий иеговисты считают учения о небесном рае, о существовании ада и «вечных мучениях». Одним из признаков деградации христианства рассматривается политизация религиозных институтов позднего христианства, сотрудничество с государством, а также стремление подчинить политическую жизнь общества интересам религиозных организаций.

Критика иеговистами национально-государственных религий осуществляется аккуратно, без искажения основополагающих доктрин, часто с привлечением научных религиоведческих исследований и справочной литературы. Подобным методом раскрывается содержание религий древних средиземноморских и ближневосточных цивилизаций, даосизма, конфуцианства, синтоизма, индуизма и иудаизма в книге «Человечество в поисках Бога», при этом в последней главе под названием «Истинный Бог и ваше будущее» четко постулируются критерии отличия «истинной религии от ложной» [10, с. 366-378].

Системно и ненавязчиво идеологи иеговизма формируют в сознании человека представление об истинности проповедуемого ими религиозного учения, способного, как они считают, ответить абсолютно на все животрепещущие вопросы современности. В отличие от национально-государственных религий, дискредитировавших себя в истории человечества теснейшей связью с политическими институтами, иеговизм позиционируется в качестве религии мира и добра, религии будущего человечества. Эта идея является обычной пропагандистской уловкой, цель которой заключается в попытке скрыть подлинную сущность иеговистского эксклюзивизма как одного из источников религиозного экстремизма.

Литература

1. Старостенко, В. В. Религии в Республике Беларусь в статистическом измерении : справочник / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – 144 с.
2. Всемирный отчет Свидетелей Иеговы 2020. – Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2020. – 5 с.
3. Свидетели Иеговы. Возвещатели Царства Бора. – Germany: Wachturm-Gesellschaft, Sellers/Taunus, 2005. – 750 с.
4. Пробудитесь! – 2013. – Сентябрь. – С. 6-9.
5. Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2014. – 1 декабря. – С. 11.
6. Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2013. – 1 марта. – С. 3-9.
7. Пробудитесь! – 2013. – Декабрь. – С. 10, 11.
8. Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2013. – 1 декабря. – С. 16.
9. Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2013. – 1 октября. – С. 16.
10. Человечество в поисках Бога. – Germany: Wachturm-Gesellschaft, Sellers/Taunus, 2006. – 384 с.

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА, ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ЯЗЫКОЗНАНИЕ

УДК 2

РЕЛИГИОЗНОСТЬ В МАССОВОМ СОЗНАНИИ XXI в.

Аленькова Юлия Васильевна, Луца Юрий Александрович,
Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

Массовое сознание стало одним из главных предметов анализа в гуманитарных науках, начиная с конца XIX века и не теряет своей актуальности по сей день. Многочисленные исследования в области философии, социальной психологии, социологии, культурологии позволяют говорить о массовом сознании как о доминирующей форме общественного сознания, характерной для массового общества, представляющую собой совокупность убеждений, ценностей, стереотипов, знаний, социальных чувств и иллюзий, включенных в повседневные практики и проявляющиеся в них. В современном мире на формирование массового сознания оказывают влияние средства массовой информации, реклама, информационно-коммуникативные технологии и многие иные факторы. Исторически сложившиеся формы общественного сознания, в том числе и религиозное сознание, втягиваясь в орбиту массового сознания, претерпевают трансформацию.

Сложившаяся в религиоведении исследовательская традиция утверждает, что религиозное сознание существует на двух основных уровнях – обыденном и концептуальном. Каждый из этих уровней культурно обусловлен и вписан в исторический контекст. Концептуальный уровень, представленный теологией, религиозной философией, отражает состояние духовной культуры своей эпохи и, скорее, больше связан с элитарным уровнем культуры. Обыденный уровень религиозного сознания связан с формами повседневной культуры, повседневными практиками и тесно переплетен с массовым сознанием и массовой культурой.

Что касается религиозности как таковой, то единого определения этому понятию не существует, но большинство исследователей связывают этот феномен не только с формами сознания, но и с формами поведения, проявляющимися в повседневном бытии. Таким образом, религиозность можно рассматривать как один из феноменов культуры.

Эпоха конца XX – начала XXI века породила новые формы религиозности. К ним можно отнести «новую религиозность», исследованную Ю. В. Рыжовым, которую по его определению, выступает как «эkleктическая смесь отдельных элементов традиционных религий, восточной мистики, популярных псевдонаучных теорий, многочисленных мифов и суеверий» [3, с. 5]. Под «новой религиозностью» автор понимает феномены, которые по определенным признакам напоминают религию (наличие доктрины, ритуалов, разграничение сакрального и профанного, поклонение харизматическим лидерам и т.д.) Но при этом в их основе лежат

светские явления (политическая власть, произведения массовой культуры: художественные фильмы, компьютерные игры, литературные произведения в стиле фэнтези и т.д.). В этом смысле эти феномены сложно назвать религиями.

«Новая религиозность» заняла прочное место в повседневной культуре. Она проявляется в виде растущего интереса к эзотерическим учениям, мистике, чудесам, паранормальным явлениям, колдовству, оккультизму, магии. Этот интерес подогревается средствами массовой информации, киноиндустрией, Интернетом и т.д. [3].

Еще один термин, применяемый к описанию современного состояния религиозности – «фуззи» религиозность (И.Г. Каргина), который локализуется между традиционной религиозностью, с характерной для нее религиозным сознанием и поведением, с посещением богослужений, и секулярностью, неверием в Бога. «Нужно сказать, что данный термин довольно точно характеризует специфику обозначаемого им явления, а именно – неопределенность, диффузность, синкретичность религиозного сознания человека, живущего в современном индустриально развитом мире, где секулярное переплетается с сакральным, вера – с неверием, а в мозаичной вере традиция сосуществует с новыми формами приватизированной религиозности» [2].

В целом и «новое религиозное сознание» и «фуззи» религиозность представляют собой вид мозаичной религиозности, отвечающие мозаичному типу культуры, для которой характерно отсутствие иерархически упорядоченных структур в сознании, бессистемность ценностей и принципов.

Немаловажную роль в формировании мозаичной религиозности играет массовая культура, для которой характерен неомифологизм.

Неомифологическое массовое сознание (или «неоархаика») опирается на архаические пласты коллективного бессознательного, на архетипические сюжеты, но при этом не является воспроизводством процедур архаического мифотворчества [1]. В современной массовой культуре существует индустрия «производства мифов», которое организуется специалистами с определенными целями (коммерческими, идеологическими и пр.) Не последнюю роль в существовании современного неомифологизма играет реклама. Рекламные визуальные образы апеллируют к определенным религиозным чувствам, к архетипам коллективного бессознательного. Среди множества рекламных мифов доминирующими, на наш взгляд, являются миф успеха и миф вечной молодости.

Миф успеха обычно сопровождается визуальным образом лестницы или дороги, ведущей из земного мира к небесам. Эта дорога может быть устлана бумажными купюрами или прочими атрибутами «успешной жизни». Здесь очевидна эксплуатация учения протестантизма предопределении и ориентация на модель «протестантской этики». Успех, достижение карьерного роста и благосостояния – путь к Небесам, свидетельство богоизбранности.

Не менее распространенный неомиф – миф вечной молодости. Он связан со страхом человечества перед смертью и поисками бессмертия. Живая вода и молодильные яблоки в индустрии современной неомифологии заменяются продуктами индустрии формирования имиджа, пластической хирургии косметологии. Массовая культура не позволяет человеку болеть, стареть, умирать. Ее визуальный ряд – вечно молодой человек, даже если он годами не молод.

Происходит своеобразная сакрализация молодости, что, в свою очередь переплетено с процессом ювенилизации современной культуры.

Если неомиф сакрализирует некие свойства реальности с коммерческой целью, то с той же целью массовая культура десакрализирует определенные явления, которые изначально наполнены сакральным смыслом. Наиболее ярко это выражается в эксплуатации праздников Рождества и Пасхи в массовой культуре, которые утрачивая свой религиозный смысл, включается в контекст общества потребления. Ярмарки, распродажи, рождественская реклама, подарки, киноиндустрия, эксплуатирующая тему Рождества для создания комедий для непринужденного просмотра на выходных – все это призвано выудить из кармана покупателя максимально возможную сумму. К этому можно добавить постмодернистскую иронию, которая становится методом интерпретации религиозных догматов (например, о непорочном зачатии), интерпретацию традиционных христианские мотивов сквозь призму гендерных проблем современного западного общества – и мы получим мозаичную картину религиозности, которая стала нормой в современной массовой культуре.

Все вышеизложенное не означает отсутствие в современной культуре религиозного опыта, религиозного сознания и представления о сакральном. Но культурные трансформации накладывают отпечаток на конкретные формы проявления и репрезентацию религиозных чувств и религиозных потребностей. Всеобщая консьюмеризация культуры превращает многие формы религиозности в товар. Паломнические поездки на автобусах к мощам святых, организуемые турфирмами, продажа образов святых и активная их реклама, активная деятельность религиозных организаций в сети Интернет, ярмарки, фестивали и прочие феномены, существование которых стало частью современной действительности, лишь подтверждает тезис о социокультурной обусловленности форм религиозности и трансформации самого понятия религиозности в современном массовом сознании.

Литература

1. Аленькова, Ю. В. Неомифологизм и неорархаика как явление современной культуры / Ю. В. Аленькова // Религия и общество – 10 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко . – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2016. – С. 184-186.
2. Каргина, И.Г. «Фуззи» религиозность как следствие трансформаций современного христианства в модернизирующемся обществе / И.Г Каргина. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://mgimo.ru/library/publications/1001151/>. – Дата доступа: 18.02.2021
3. Рыжов, Ю.В. Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве / Ю.В. Рыжов. – М.: Смысл, 2006. – 328 с.

УДК 80

МИР ПРОИЗВЕДЕНИЙ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

Анастасьева Татьяна Александровна,

ГУО «Средняя школа № 39 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

Ф. М. Достоевский в настоящее время один из самых читаемых и изучаемых русских писателей в мире. В творчестве Ф. М. Достоевского просле-

живается протест против современной ему действительности. Героями произведений Достоевского становятся люди, утратившие определенную нравственную ориентацию. Мир, в котором живут герои Достоевского, мир погибающих и погибших людей, где нет надежды на перемены, нет возможности избежать катастрофы. Мировоззренческие установки Ф.М. Достоевского носят одновременно и религиозный, и философский характер.

Ф. М. Достоевский в настоящее время один из самых читаемых и изучаемых русских писателей в мире. Значение его для русской и мировой литературы и культуры огромно. Творчество писателя так глубоко и многогранно, что каждое новое поколение учится у него, открывает «своего» Достоевского, пытается найти ответы на вечные вопросы, продуманные и прочувствованные автором бесмертных произведений [1, с.321].

В творчестве Ф.М. Достоевского прослеживается протест против современной ему действительности. Писатель отказывается искать выход в движении истории, в преобразовании общественной жизни. Он предпочел этому нравственное самосовершенствование человеческой личности. Героями произведений Достоевского становятся люди, утратившие определенную нравственную ориентацию. Но автор уверен, что человек может быть прекрасен и счастлив. Тревога за человека пронизывает все творчество писателя, который ведет героя мучительным путем познания. Каждый роман заканчивается так, что предполагает существование иной, подлинно человеческой действительности и открывает новые горизонты [2, с.114].

Герои романа «Преступление и наказание» «фантастичны», их мотивы иногда не сразу понятны читателю. Петербург Достоевского, интерьер домов и описание улиц, контрастен и производит впечатление чего-то нереального, призрачного. Наряду с безобразной теснотой прослеживается исключительная разобщенность и одиночество людей.

Образы в романе изображены в безысходной ситуации. Вопрос сострадания героям возникает перед читателем. Достоин ли сочувствия Мармеладов? Кто может пожалеть человека, укравшего последние гроши у голодных детей? И все-таки Достоевский заставляет читателя жалеть недостойного жалости, сострадать недостойному состраданию. Мармеладов, сознавая свою виновность, достоин жалости, потому что умел любить и жертвовать. Он остался человеком.

Мир, в котором живут герои Достоевского, мир погибающих и погибших людей, где нет надежды на перемены, нет возможности избежать катастрофы. Возникает вопрос: что делать? Раскольников пытается понять, как отвечает на этот вопрос Соня, обреченная на гибель. Она надеется лишь на одно: бог этого не допустит. Предсказанное Раскольниковым сбывается: дети оказываются на улице, лишь случай спасает Сою от тюрьмы. Упование на бога тщетно. Но в то же время Раскольников не может ответить на вопрос, что спасло Сою от нравственной гибели. Она не могла остаться человеком, но им осталась. Ответ писателя очевиден: ее спасла вера. Но и этот ответ не окончателен: ее спасение также в человечности и сострадании.

Возрождение Раскольникова, о котором автор пишет в конце романа, может показаться неубедительным. Но воскресение героя имеет не только религиозный смысл. Путь Раскольникова – путь преодоления отчуждения, отвержен-

ности от людей. Им осознана неизбежность и спасительность покаяния. И оно наступает неожиданно. Любовь Сони возвращает Раскольникову в мир людей. Любовь воскресает и Сою.

Все главные герои постоянно решают для себя проблему морального выбора добра и зла. Достоевский при этом освещает и силы зла, и силы добра, характерные для человеческой природы. Достоевский дает возможность читателю вникать в важнейшие проблемы жизни, искать истину. Одна из важнейших в системе идей Достоевского – мысль о личной нравственной ответственности каждого за состояние собственной души и за судьбы целого мира [3, с.29].

Достоевскому свойственно неверие в то, что человек своей волей и разумом без всякой помощи бога может достичь истинной свободы и решить проблему морального выбора. По Достоевскому, самоутверждение личности без религии ведет к человекобожеству. Писатель сомневается, ищет. Поэтому в произведениях Достоевского мы встречаемся одновременно с атеистическим вариантом духовности («мир без Бога»), и с религиозным («мир с Богом»). Два этих мира предстают как равнозначные и приводят личность к противоположным мировоззренческим позициям, к разным способам и результатам проживания собственной жизни [4].

Таким образом, мировоззренческие установки Ф.М. Достоевского носят одновременно и религиозный, и философский характер. Религиозный в силу того, что выводы и суждения писателя в основном соответствуют христианской догматике и опираются на нее. Философский характер задан стилем изложения текстов, приемами раскрытия тех или иных идей, наконец, отступлениями писателя от ряда принципов христианства, однако с мыслью в последующем к ним вернуться.

Литература

1. Бахтин, М. М. Проблемы творчества Достоевского. Проблемы поэтики Достоевского / М. М. Бахтин. – М. : NEXТ, 1994. – 510 с.
2. Белик, А. П. Художественные образы Ф. М. Достоевского / А. П. Белик. – М. : Наука, 1974.– 224 с.
3. Белопольский, В. Н. Достоевский и философская мысль его эпохи. Концепция человека / В. Н. Белопольский. – Ростов-на-Дону : Изд-во Ростовского университета, 1987. – 208 с.
4. Кошечко, А.Н. Ценность как системообразующая категория экзистенциального сознания ф. М. Достоевского [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.science-education.ru/ru/article/view?id=14825> Дата доступа – 16.02.2021.

УДК 94(470):811.161.1(09)

П. А. КУЛАКОВСКИЙ О ПРОБЛЕМЕ «СЛАВЯНСКОГО ЕДИНСТВА»

Апекунов Владислав Александрович,

Могилёвский государственный университет им. А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

Данная статья посвящена проблеме так называемого «славянского единства», которую рассматривал учёный-славист XIX – начала XX в. П.А. Кулаковский. Вопрос объединения славянского мира должен был решиться, по его мнению, на основе различных факторов. В своих работах П.А. Кулаковский приходит к выводу о том, что данное объединение должно произойти с по-

мощью России, как наиболее сильного славянского государства и под эгидой православия.

Как известно, панславизм как идейное течение подразумевал своей конечной целью объединение всего славянского мира или, по меньшей мере, большей его части. Причём, данное объединение должно было произойти на основе политических, литературных, языковых и других начал. Поэтому неслучайно, помимо всего прочего, на горизонте появилась проблема создания единого славянского литературного языка.

Вопрос об едином литературном языке славян являлся одним из важнейших, над решением которого билась в разные годы многие как видные панслависты, так и деятели национально-освободительного движения. Данную проблему разрабатывал также и известный учёный-славист XIX – начала XX в. Платон Андреевич Кулаковский, который, в том числе, придерживался панславистских убеждений. В своих работах он высказывал мысль о том, что именно русский язык должен стать единым славянским литературным языком для остальных славянских народов. Он приводил в защиту своей точки зрения разные аргументы, обращаясь, в том числе, к событиям прошлого.

Рассматривая вопрос идеи единства славян в целом, Кулаковский отмечает святых Кирилла и Мефодия как зачинателей идеи этого самого славянского литературного единства. Отмечая просветительскую деятельность братьев, Кулаковский пишет о том, что именно они являются «величайшими деятелями в истории развития славянского самосознания и охранителями славянской самобытности» [2, с. 1]. По сути, начиная с Кирилла и Мефодия, по словам учёного, можно начинать отсчёт истории политической и литературной истории славян. Религиозный аспект возникает у Кулаковского неслучайно. В своих размышлениях о едином славянском языке учёный вступает в своеобразное противостояние с Западом. Он пишет о том, что западная цивилизация «огнём и мечом» насаждала христианские истины, а вот «братья-миссионеры», как называет Кирилла и Мефодия учёный, несли славянскому населению «мирную проповедь веры и любви на их языке» [2, с. 2].

В то же время, Кулаковский, к сожалению для себя, признаёт, что католической церкви удалось втянуть славянские народности в орбиту своего влияния. Не в последнюю очередь, как утверждает сам Кулаковский, по вине самих же славян. «Все те славянские народности, – пишет учёный, – которые подпали под господство Римской церкви, скоро забыли о славянском богослужении Кирилла и Мефодия и едином языке Славянской книги. Ничем не связанные между собой, разделённые поселившимися среди них чуждыми Славянам народностями, эти Славяне оказались слабыми и в борьбе за сохранение своей самостоятельности как политической, так и духовной» [2, с. 2].

Кулаковский доказывает, что именно религиозный фактор послужил почвой для зарождения в последующем конфликтов между славянскими народностями. Проблема, по его словам, заключается в том, что между вероисповеданием и народностью славян ставится знак равенства. При этом во всём остальном никаких изменений, кроме самой веры, у славян не происходит.

Далее учёный пишет о том, что, несмотря на эту разобщённость славян, тем не менее, они сохраняли между собой некоторые связи, а в случае постигавших

их несчастий они обращались к «более счастливым своим родичам». Кулаковский же естественным образом в числе этих «счастливых родичей» выделяет именно Россию как, действительно, гораздо более устоявшееся в политическом и культурном отношении славянское государство. Так, он приводит пример с Юрием Крижаничем, хорватским католическим священником, который ходатайствовал перед русским царем Алексеем Михайловичем о помощи южным славянам в освобождении от османского ига. Этот же Крижанич продвигал идею о создании единого литературного славянского языка. Кстати, как православные, так и католические священники в XVII веке приходили к единому мнению о том, что русский язык является образцовым для славянства в целом, и для сербов в частности [1, с. 23-24]. Этот тезис, несомненно, был для Кулаковского очень важным. Равно как и высказывание Людевита Штура о том, что русская азбука «вполне и без всяких затруднений передаёт на письме славянские звуки» [2, с. 49].

И всё же, Кулаковский, отводя России в этом отношении ведущую роль, указывает, что кроме неё в политическом плане уже к XIX веку в большей или меньшей степени устоялись ещё две страны – Сербия и Болгария. По словам Кулаковского, именно эти страны оказались в наибольшей степени связаны с Россией, в том числе, и по вероисповеданию. При этом не стоит забывать о том, что Россия сыграла в судьбе этих стран важную роль на внешнеполитической арене, фактически став их освободительницей от турецкого владычества по итогам русско-турецкой войны 1877-1878 гг.

Однако для учёного сама возможность политического «воскрешения» этих двух стран заключалась несколько в ином. «Нет сомнения, – писал Кулаковский, – что обе эти народности многим обязаны Русскому государству и народу за своё воскрешение для политической самостоятельной жизни, но самая помощь России, и подъём, и сила духа Сербов и Болгар, поддерживавшие их при всевозможных испытаниях, которым подвергла их печальная судьба, проистекали оттого, что предания кирилло-мефодиевской проповеди хранились у них, как драгоценная святыня, и сохраняли их от отречения от самих себя во имя кажущегося превосходства других народов» [2, с. 4-5].

Таким образом, Кулаковский ставит в укор славянам то, что они не смогли сохранить то единство, которое им было «завещано». И единый литературный язык, по словам Кулаковского, является «заветом святых Славянских Апостолов», который славянской цивилизации необходимо сохранить, поскольку именно славянам, по мнению учёного, суждено было сыграть видную роль в истории мировой цивилизации. Сам же Кулаковский, несмотря на печальные для него события, всё же выказывает надежду, что это славянское единство вновь будет достигнуто. Более того, из слов учёного можно сделать вывод о том, что наиболее благожелательным вариантом для Кулаковского будет объединение славянского мира при помощи России, а также, помимо всего прочего, под эгидой православия.

Литература

1. Кулаковский, П.А. Начало русской школы у сербов в XVIII веке: Очерк из истории русского влияния на югославянские литературы // П.А. Кулаковский. – СПб.: Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук, 1903. – 176 с.

2. Кулаковский, П.А. Очерк истории попыток решения вопроса об едином литературном языке славян / П.А. Кулаковский. – В.: Тип. К. Ковалевского, 1885. – 57 с.

**ГІСТАРЫЧНАЯ СПАДЧЫНА ДРУКАРНІ КІЕВА-ПЯЧОРСКОЙ ЛАЎРЫ
(30–40-я г. XVII ст.)**

Барсук Алена Яўгеньеўна,

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

Разглядаюцца творы рэлігійнага, палемічнага і гістарычнага зместу, выдадзеныя у друкарні Кіева-Пячорскай лаўры як прыклады традыцыйнага гістарыяпісання.

Менавіта на 30–40-я г. XVII ст. прыпадае дзейнасць найбольш вядомага кіеўскага праваслаўнага мітрапаліта Пятра Магілы (1633 – 1646) г. Найбольш вядомыя творы, выдадзеныя пры падтрымцы ці непасрэдным удзеле Пятра Магілы ў Кіева-Пячорскай друкарні ў XVII ст., былі “Patericon” Сільвестра Косава 1635 г., “Ліфас” 1644 г. Яны працягвалі летапісную традыцыю (Кіеўскі пачатковы летапіс) радаводу кіеўскіх князёў ад біблейскага Яфета, сына Ноя. Найважнейшай падзеяй з’яўлялася хрышчэнне Русі князем Уладзімірам, у некаторых выпадках узгадваўся апостал Андрэй і княгіня Вольга, затым размова ішла пра талерантную канфесійную палітыку ў часы ВКЛ і дыскрымінацыю праваслаўных у Рэчы Паспалітай.

“Patericon, abo Zywoty svetych ojcow pieczarskich”, выдадзены ў 1635 г. Сільвестрам Косавым – гэта аўтарская перапрацоўка розных рэдакцый Кіева-Пячорскага патэрыка на польскай мове, што ўтрымлівала не толькі апаведы пра вядомых іканаў, святых старцаў Пячорскага манастыра (узнік у сярэдзіне XI ст.), але і гістарычныя звесткі пра хрышчэнне Русі (5 этапаў ад апостала Андрэя да кіеўскага князя Уладзіміра Святаслававіча), храналагічны пералік усіх кіеўскіх мітрапалітаў да Пятра Магілы. Польскамоўнае выданне Патэрыка з далучэннем гістарычных звестак са спасылкамі на вядомыя ў Еўропе аўтарытэты Баронія, Зонары, Гваньіні, Марціна Бельскага, Мацея Стрыйкоўскага, Яна Длугаша і інш. да агіяграфічных тэкстаў дазваляла не толькі азнаёміць шырокія колы Рэчы Паспалітай з гісторыяй Кіеўскай лаўры, але і вызначыць выключную ролю і значэнне святыні для ўсяго хрысціянскага свету. Выкарыстанне гістарычных крыніц у “Патэрыконе” павінна было засведчыць чытачам сапраўднасць жыццй пячорскіх святых і ўнікальнасць не толькі Кіева-Пячорскай лаўры, але і ўсёй “рэлігіі грэчаскай народу рускага.”

Так, з’яўленне хрысціянства ў славян Косаў звязваў з імем апостала Андрэя, які з Херсанеса па Дняпры ўзняўся да Вялікага Ноўгарада і Падзвіння. Наступныя спробы ажыццяўляліся братамі Мяфодзіем і Кірылам у 863 г., княгіняй Вольгай у 958 г., князем Уладзімірам Святаславічам ажыццяўлялася пятая спроба пашырэння хрысціянскай веры з Усходу, а не з Захаду, што сцвярджалі яго апаненты. Гістарычная інфармацыя ў выданні С. Косава размешчана ў якасці дадаткаў-каментарыяў да адпаведных жыццй старцаў. Так, пасля агіяграфічнага тэксту, прысвечанага св. Феадосію (заснавальніку Пячорскага манастыра, другая палова XI ст.) ёсць звесткі пра кіеўскіх князёў Яраславічаў, напады печанегаў і полаўцаў на ўсходнеславянскія землі. Агіяграфія святых, дзе выкладаюцца толькі подзвігі герояў апаведу, ператвараецца ў гістарычныя біяграфіі з дакладным сведчаннем сучаснікаў героя і гістарычным нарысам эпохі [1, с. 3-119].

У 1638 г. у лаўрскай друкарні выдаецца іншая вядомая кніга пра славу і чудатворнасць Кіева-Пячорскага манастыра на польскай мове. Гэта “Тератоургна lubo suda” Афанасія Кальнафойскага, таксама папличніка П. Магілы. Праца ўяўляла сабой гістарычны нарыс пра Кіеўскую лаўру ад старажытных часоў да сучаснасці.

Пад непасрэдным кіраўніцтвам Пятра Магілы Ісаем Трафімовічам-Казлоўскім, Ігнатам Аксеновічам-Старушычам, Іосіфам Канановічам-Гарбацкім быў складзены першы праваслаўны Катэхісіс – “Праваслаўнае вызнанне веры” (1639). Гэта быў самы дзейсны адказ на крытыку ў каталіцкай палеміцы. Пасля яго зацвярджэння не толькі духавенствам Кіеўскай мітраполіі, але і патрыярхамі Канстанцінопальскім, Александрыйскім, Антыяхійскім, Іерусалімскім праца атрымала сусветнае прызнанне і стала асновай веравучэння, была перакладзена на царкоўнаславянскую, румынскую, грэчаскую, польскую, лацінскую мовы і вытрымала на працягу XVII – XVIII стст. не менш 25 выданняў [2, с. 45].

Друкаваны Кіева-Пячорскі патэрык на царкоўнаславянскай мове, адаптаванай да разумення шырокімі коламі насельніцтва, ілюстраваны спецыяльна створанымі ўнікальнымі гравюрамі і планами кіеўскіх пячор, убачыў свет у 1661 г. Пачыналася выданне з прадмовы “Да чытата праваслаўнага супраць ганьбы святых Пячорскіх”, якая амаль поўнасцю цытуецца з польскамоўнага выдання “Patericon” 1635 г. Кніга ўтрымлівала змест, прадметны і імяны паказальнікі, дадатак (“Присяжание” – жыцця складальнікаў Патэрыка, “Сказание о чудеси бывшем в пещере в время пасхи и о мироточивых главах” [3, с. 15]. І. Трызна распавядаў пра жыццё пячорскіх старцаў у выглядзе пераказу старажытных тэкстаў і суадносіць іх з гістарычнымі падзеямі эпохі. Падобным чынам складаліся еўрапейскія творы такога кшталту, напрыклад трактат П. Скаргі аб жыцці святых 1577 г. Можна сцвярджаць, што выданні Косава і Трызны разлічваліся на вельмі шырокую аўдыторыю, не толькі на праваслаўнае насельніцтва, але і на адукаваныя колы Рэчы Паспалітай, знаёмыя з гістарыяграфічнай традыцыяй Еўропы.

“Ліфас (Літос), або камень” – палемічны твор напісаны ў адказ на твор К. Саковіча “Перспэктыва” на польскай мове [4]. Аўтарства твора не ўстаноўлена, але даследчыкі сцвярджаюць, што найбольш верагодным з’яўляецца калектыўнае (пад агульным псеўданімам) аўтарства пад непасрэдным кіраўніцтвам П. Магілы і яго рэдакцыяй. Аб’ёмны трактат, які ўтрымлівае шмат сведчанняў, спасылка і даведак, напісаць за кароткі час (ад выдання “Перспэктывы” ў 1642 г. да друку “Ліфаса” ў 1644 г.) немагчыма [5, с. 73]. Аўтар (аўтары) тлумачаць ці адвяргаюць ўсе крытычныя заўвагі Саковіча, сцвярджаюць, што грэчаская і царкоўнаславянская мовы неабходны русінам у рэлігійных справах, што ў грамадскім і палітычным жыцці трэба валодаць не толькі польскай мовай, але і лацінай, якой карыстаюцца ў Кароне як другой роднай мовай, – калі толькі русін не жадае праславіцца невукам ці іншаземцам, які размаўляе праз перакладчыка [6, с. 375 – 377], растлумачваюць парадак выканання таінстваў, парадак набажэнстваў са спасылкамі на аўтарытэты айцоў Царквы Васіля Вялікага, Іаана Златавуста, Баронія, Фамы Аквінскага і інш.

Таким чынам, найбольш вядомыя выданні Кіеўска-Пячорскай лаўры “Патэрыкон” С. Косава, “Ліфас”, Кіева-Пячорскі патэрык і іншыя рэлігійныя і рэлігійна-палемічныя творы з’яўляюцца не толькі выдатнымі рэлігійнымі помнікамі, але і прыкладам традыцыйнага гістарыяапісання.

Літаратура

1. Patericon albo Żywoty śś. Oyców Pieczarskich... Silwestra Kossowa. – W Kijowie w drukami Ś. Lawry Pieczarskiej Roku 1635 / Syl'vestr Kosov // Репр. вид. Harvard Library of Early Ukrainian Literature. – Volume IV. – Cambridge, Mass., 1987.
2. Хижняк, З. І. Маньківський В.К. Історія Києво-Могилянської академії / З. І. Хижняк, В. К. Маньківський. – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2003. – 184 с.
3. Лабынцев Ю., Щавинская Л. «В пѣто... 1661» / Департамент культуры г. Москвы, Управ. культуры ЦАО г. Москвы, ГУК г. Москвы «Библиотека украинской литературы», Отд. ист. укр. книги. – М., 2011.
4. Eranophthōsis 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. [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: <http://www.wbc.poznan.pl/>. – Дата доступу: 22.09.2020.
5. Голубев, С. Предисловие / С. Голубев // Лифос, полемическое произведение, вышедшее из Киево-печерской типографии в 1644 г. // Архив Юго-Западной России. – Киев : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1893. – Т. 9. Ч. 1. – С. 1 – 147.
6. Лифос, полемическое произведение, вышедшее из Киево-печерской типографии в 1644 г. // Архив Юго-Западной России. – Киев : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1893. – Т. 9. Ч. 1. – 599 с.

УДК 821.161.1-32.09(092)"19"

ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ КЛЮЧ К ГЕНЕЗИСУ И СЕМАНТИКЕ ОДНОЙ ИЗ НОМИНАЦИЙ ALTER EGO В. Т. ШАЛАМОВА В «КОЛЫМСКИХ РАССКАЗАХ»

Богданенков Александр Сергеевич,

РРО «Конференция Церквей Христиан Адвентистов Седьмого Дня
в Республике Беларусь» (г. Полоцк, Беларусь)

В данной статье выдвигается гипотеза относительно генезиса одной из вариаций авторского «я» в «Колымских рассказах», а также очерчивается герменевтический потенциал теологической интенциональности семантики и прагматики исследуемой номинации авторского двойника, носящего фамилию Крист.

Новая проза, как её понимал Варлам Шаламов, – это «документ, прямое участие автора в событиях жизни» [6, с. 157], именно поэтому путь в духовный мир «облечённого молчанием» первичного автора «Колымских рассказов» лежит через субъекты авторского плана. Будучи трансцендентным произведению, первичный автор «имманентен ему в своих сотворённых обликах – повествователе, образе автора, рассказчице, герое» [2, с. 236]. Таким образом, с одной стороны, жизнь автора становится биографическим ключом к его произведениям, с другой – его произведения становятся кодом, помогающим проникнуть в ячейку авторской души.

Обескровленные легионы «врагов народа», населяющие организованный беспорядок абсурдного мира Колымы, как отмечают Лейдерман и Липовецкий, являются разными ипостасями «одного человеческого типа» [1, с. 321]: обычного интеллигента, рядового гражданина – обыкновенного нормального человека – главного объекта шаламовского исследования. В их длинном строю мы встре-

чаем авторские эманации, палитру авторских alter ego, что раскрывают различные топосы сложного ландшафта личности первичного автора: безымянное «я», выступающее в роли повествователя, героя-рассказчика Андреева, персонажа Криста и т. д.

Крист является героем восьми рассказов колымского цикла: «Геологи», «Ожерелье княгини Гагаариной», «Лида», «Почерк», «Артист лопаты», «В больницу», «Облава», «Смытая фотография», а также одной главы антиромана «Вишера», не вошедшей в окончательный вариант произведения. Восемь рассказов, объединённые главным действующим лицом, образуют единую сюжетную линию, ведущую нас вслед за Кристом сначала в камеру Бутыцкого СИЗО, затем в лагерь Колымы, где вопреки всем силам преисподней совершается чудесное избавление, а потом, по мере убывания физических сил заключённого, сперва в витаминный ОЛП, далее в больницу и, наконец (ещё одно чудо!), на фельдшерские курсы. Так выстроены семь из восьми рассказов. Однако в самом первом рассказе, в «Геологах», мы встречаемся с хронологической перестановкой, которая выносит фабульную концовку в начало сюжета и, тем самым, превосхищает «божье чудо» [4, с. 327], о котором Крист ещё ничего не подозревает.

По мере всё более близкого знакомства с героем, читатель улавливает в нём всё большее количество автобиографических элементов, которыми пестрят шаламовские рассказы. Крист, будучи родом из «провинциального города» [4, с. 130], был мужчиной «высокого роста» [4, с. 545], имел прекрасный «каллиграфический, писарский почерк» [4, с. 435], хорошо знал литературу и был способен с лёгкостью отличить пушкинскую «Птичку» от одноимённого стихотворения Туманского [4, с. 434]. Осуждённый по 58-ой статье [4, с. 445] с грифом «КРТД» [4, с. 322] он звался «фраером» [4, с. 322] и «Иваном Ивановичем» [4, с. 235]. Его послужной лагерной список состоял из трёх сроков: первый он схлопотал будучи «девятнадцатилетним мальчишкой» [4, с. 320], затем после охоты «тридцать седьмого года» [4, с. 319] получил второй и попал на Колыму, а потом был «третий, десятилетний, срок» [4, с. 320]. Особую роль в истории Криста сыграл белый халат, который он сначала носил как санитар, а затем как «фельдшер приёмного покоя» [4, с. 234]. Именно этот халат сделал Криста причастником колымского пантеона, превратив его «в истинное, а не выдуманное колымское божество» [5, с. 145].

Рассказы, в которых фигурирует Крист, полны христианских мотивов и деталей, что, бесспорно, подталкивает исследователя к определённому прочтению имени авторского двойника. Так, к примеру, «буква «Т» в литере Криста была меткой, тавром, клеймом, приметой, по которой травил Криста много лет» [4, с. 323]. Человек, обладавший «самой опасной буквой» [4, с. 320], считался обречённым, поскольку «четырёхбуквенный литер... был приметой зверя, которого надо убить, которого приказано убить» [4, с. 323]. Буква «Т» визуально напоминает Т-образный крест, так называемый Тау-крест, *crux commissa*, являвшийся средством казни, которому в Римской империи подвергались политические преступники, революционеры, в числе коих, как свидетельствуют евангелия, оказался и Иисус Христос. Рассказ «Лида» повествует нам о спа-

сении Христа, о чуде искупления от литеры «Т», которое со стороны выглядит, как «божья воля» [4, с. 327].

Также кажется очевидной и христианская символика рассказа «Смытая фотография». Заклѳочѳенный «Христ – раб, червь» [5, с. 142], однако, облачение в de jure белый, но de facto «грязный халат санитара» [5, с. 142], превращает его в обитателя высшего мира: «Христ надел халат и стал божеством» [5, с. 142]. Искушаемый своим новым положением, принимая поклонение другого зѳка, выказавшего готовность постирать божественное одеяние, Христ согрешает, за что тут же и оказывается наказан. В христианском богословии белые одежды символизируют «праведность» (Откровение 19:8), в то время как грязные, запятнанные одежды указывают на грех (см. Исайя 1:16-18; Захария 3:1-7).

В имени собственном «Христ» легко угадывается мессиианский титул «Христос». Заметим, что древнегреческие существительные, заимствованные русским языком, в процессе адаптации к новым условиям утратили свои характерные флексии. К примеру, ἄγγελος, ἀνέκδοτος, φωσφόρος стали произносятся как ангел, анекдот, фосфор, подобно и имена собственные: Ἀλέξανδρος, Παῦλος, Φίλιππος произносились как Александр, Павел, Филипп. Отсюда вполне закономерно ожидание, что древнегреческое Χρίστος превратится в Христ. Изменение согласной «х» на согласную «к» также выглядит вполне логичным, такое явление уже имело место в истории русского языка. М. Фасмер отмечает, что слово крестьянин восходит к слову христианин: «др.- русск. крьстьяннѳнъ «христианин, человек» ...» [3, с. 374, 375]. Данная трансформация паронимически сближает слово Христ со словом крест, играющим весомую роль в судьбе героя. Отсюда следует, что фамилию Христ следует считать аббревиацией, усечением слова христианин, в котором заднеязычный, щелевой, тѳвѳрдый, глухой согласный звук [х] заменѳн на схожий по звучанию заднеязычный, смычный, взрывной, тѳвѳрдый, глухой согласный звук [к] (ср. Христина и Кристина).

Таким образом, сын потомственного православного священника, воспитанный в атмосфере противостояния двух христианских педагогических систем, отцовской и материнской, принявший в сознательном возрасте атеизм, восхищавшийся деятельностью радикальных эсеров и ставший троцкистом, дал возможность высказаться своему пробивающемуся из бессознательного христианскому голосу.

Литература

1. Лейдерман, Н. Л., Липовецкѳий, М.Н. Современная русская литература: 1950 – 1990 годы: в 2 т. – М.: Академия, 2006. – Т. 1. – 416 с.
2. Теория литературы: в 2 т. / Под ред. Н. Д. Тмарченко – М.: Академия, 2004 г. – Т. 2. – 368 с.
3. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. – М.: Прогресс, 1986. – Т. 2. – 672 с.
4. Шаламов, В. Т. Собрание сочинений: в 6 т. + т. 7, доп. – М.: Книжный клуб Книгоvek, 2013. – Т. 1. – 672 с.
5. Шаламов, В. Т. Собрание сочинений: в 6 т. + т. 7, доп. – М.: Книжный клуб Книгоvek, 2013. – Т. 2. – 512 с.
6. Шаламов, В. Т. Собрание сочинений: в 6 т. + т. 7, доп. – М.: Книжный клуб Книгоvek, 2013. – Т. 5. – 384 с.

СИМВОЛ ВЕРЫ И ЖИЗНЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ МАКСИМИЛИАНА ВОЛОШИНА

Боровская Ирина Анатольевна,

Гомельский государственный медицинский университет (г. Гомель, Беларусь)

Высокая духовность, мудрость, индивидуальный анализ совести человека, отклик на события гражданской войны, поиски символа веры и «Града Божьего» – это поэзия Волошина, которая волнует и сегодня

*Сотни лет навстречу всем ветрам
Мы идем по ледяным пустыням,
Не дойдем и в снежной выюге сгинем
Иль найдем поруганный наш храм-*

Нам ли весить замысел Господний?! («Северовосток») [6].

Однажды прикоснувшись к поэзии Максимилиана Волошина, нельзя не продолжать ее читать. Она – отзвук смутных времен для всех славянских народов. Без поэзии М. Волошина будет неполным представление о русской поэзии начала 20го века, о советской поэзии первых лет революции. Его творчество необычно, смысл заставляет задуматься, сама личность поэта полна тайн и загадок. Исследователи его творчества имеют прямо противоположные взгляды. Некоторые утверждают, что он был теософом и возносил себя до Бога, и приводят строки из одноименного четверостишия: *И мир – как море пред зарею, И я иду по лону вод, И подо мной и надо мною Трепещет звёздный небосвод* [6]. Сергей Карамышев даже называет подобные мысли «прелестью», что «с большой степенью уверенности говорит о болезни духа» [1]. Хорошо знавший поэта А. С. Яценко отмечал, что Волошин никогда «не старался занести себя под известные рубрики каталога жизни. Из самых различных, порой взаимоисключающих компонентов складывалась своеобразная индивидуальная теософия Волошина – духовная независимость, верность самому себе и единство личности поэта, находившего опору в осознании единства мировой культуры и культурно-исторической преемственности» [2]. Вся жизнь его была поиском и становлением. «Энциклопедист, знаток многих философских учений Востока и Запада, переживший этапы блуждания духа: буддизм, католичество, магию, масонство, оккультизм, теософию, Максимилиан Волошин в зрелые годы вернулся в Православие» [3]. Многие годы он жаждал знаний, определения в жизни своего места.

Полный внимания к окружающей действительности, людям, литературе и искусству, Волошин стремился:

*Все видеть, все понять, все знать, все пережить,
Все формы, все цветы вобрать в себя глазами,
Пройти по всей земле горящими ступнями,*

Все воспринять и снова воплотить. («Сквозь сеть алмазную зазеленел восток») [6].

Стихи М. Волошина о гражданской войне – это портретный отклик на эпоху, отклик ужасающий, чёрный, кровавый, наполненный накопленными историко-философскими, мифологическими, социально-экономическими знаниями. Эти стихи – авторский анализ морали, совести, культуры. Многие вопросы, постав-

ленные Волошиным, к сожалению, звучат и сегодня остро и актуально: *И нет истории темней, страшней, Безумней, чем история России. ...Я вижу изневоленную Русь...Просвеченную заревом лампад – Страданиями горящих о России...И чувствую безмерную вину Всея Руси – пред всеми и пред каждым* [6].

В Православии одна из существующих заповедей Божих звучит: «Молитесь и за врагов ваших». В статье «Дело Н. А. Маркса» Максимилиан Волошин пишет: «молются обычно за того, кому грозит расстрел. И это неверно: молиться надо за того, от кого зависит расстрел и от кого приходит приказ о казни. Потому что из двух персонажей – убийцы и жертвы – в наибольшей опасности находится именно палач...» [4]. Сам поэт, как описано в его дневниках, стал свидетелем того, как в Одессе и белые и красные начинали свои прокламации народу цитатами из его стихов [4].

Революцию, гражданскую войну Волошин принял как испытание для России, для русского народа, твердо верил в их духовно-религиозное преображение, отвергая всей душой кровавую сущность насильственных революций: *О Господи, разверзни, расточи, Пошли на нас огонь, язвы и бичи* («Мир») [6]. Его поэзия во всех своих подробностях, порой жутких образах и описаниях должна была послужить предостережением для следующих поколений: *С Россией кончено... На последях Ее мы прогалтели, проболтали, Пролузгали, пропили, проплевали, Замызгали на грязных площадях, Распродали на улицах...* («Мир») [6]. Волошин надеялся, что бессмысленные смерти, гражданское противоборство, море крови – это *замысел Господний*. Поэтому не хотел принимать ни одну сторону, а смотрел с позиций христианского гуманизма: *Я подходил к тому, кто плакал, Кто ждал, как я* («Мой пыльный пурпур был в лоскутьях») [6]. Все говорили о его бесстрашии и решительности касаясь судеб людей. В то смутное время он спас Осипа Мандельштама, Сергея Эфрона, многих простых людей, будь то белые или красные. [5, с. 223]. Его дом в Коктебеле стал островом приюта и спасения, где находили укрытие русские интеллигенты, о чем многократно упоминала Марина Цветаева в своих воспоминаниях.

Творчество последних лет жизни М. Волошина наполнено библейской и христианской символикой, так как после многих лет духовного поиска, он вернулся в Православие: *И Владимирская Богоматерь Русь вела сквозь мерзость, кровь и срам, На порогах киевским ладьям Указуя правильный фарватер* («Владимирская Богоматерь») [6]. Мышление поэта было подчинено поискам тайны бытия, высшего смысла каждого явления. Он осознал, что *всюду – и в тварях, и в вещах томится Божественное Слово* («Подмастерье»). Это осознание открыло ему смысл человеческого бытия, когда *из мира необходимости и разума люди должны выплавить вселенную свободы и любви*. Путь человеческий должен проходить через сердце и волю каждого. А зло, существующее в человеке, уязвимо, если его принять и освятить собой: *Не бежать греха. Но грех приняв На себя. Собой его очистить* («Святой Серафим») [6].

Таким образом, символ веры и жизненная философия Максимилиана Волошина дополняет наши представления о русской революции и гражданской войне начала прошлого века.

Литература

1. Карамышев, Сергей. Достоин ли Максимилиан Волошин анафемы? [Электронный ресурс] / Сергей Карамышев // Режим доступа: antimodern.ru/maks-voloshin. – Дата доступа: 24.02.21.

2. Лавров, Л. В. Жизнь и поэзия Максимилиана Волошина // Режим доступа: lit.wikireading.ru/47751. – Дата доступа: 07.03.21.

3. Владимирова, Л. Пойми великое предназначенье // Режим доступа: https://zen.yandex.ru/media/molokols. – Дата доступа: 07.03.21.

4. Волошин, М. Дело Н. А. Маркса // Режим доступа: http://sites.utoronto.ca/tsq/Voloshin/Memoirs/mem37.shtml. – Дата доступа: 07.03.21.

5. Волошин, М. Избранное: Стихотворения, воспоминания, переписка. – Минск : Маст. літ., 1993. – С. 197-239.

6. Волошин М., Собрание сочинений. Т. 1. Стихотворения и поэмы 1899-1926 / Сост. и подгот. текста В.П. Купченко, А. В. Лаврова; Коммент. В.П. Купченко. – М.: Эллис Лак 2000, 2003. – 608 с.

УДК 82

ХРЫСЦІЯНСКІЯ ІСЦІНЫ Ў ТВОРАХ УЛАДЗІМІРА КАРАТКЕВІЧА І РЫГОРА БАРАДУЛІНА

Бараўцова Святлана Анатольеўна,
ДУА “Сярэдняя школа № 5 г. Магілёва” (г. Магілёў, Беларусь)

Мы жывём сёння ў грамадстве, якое хварэе “дэфіцытам духу”. Гэта значыць, што злосць, прагнасць, карысць, абыякавасць пагражаюць “разбэсіць” нашы душы, душы нашых дзяцей. Усе падзеі сучаснага жыцця ўплываюць на дзіцячыя душы, прыгатаваныя для дабра. У чалавеку, які расце, усё павінна фарміравацца своечасова. Своечасова трэба закласці дабро, ідэалы, маральнае здароўе, каб гэтыя каштоўнасці засталіся на ўсё жыццё ў душах дзяцей. Духоўнасць надае сэнс жыцця чалавеку, у ёй чалавек шукае і знаходзіць адказы на пытанні: навошта ён жыве, якое яго прызначэнне ў жыцці, што ёсць дабро і зло, ісціна і зман, прыгожае і пачварнае.

Зварот да хрысціянскіх ісцін у літаратуры — гэта невялікі крок да выяснення бездухоўнасці, якая паразіла грамадства, адраджэнне нашых каранёў. У літаратуры прадметам вывучэння з’яўляецца мастацкі тэкст, які з’яўляецца ў той жа час і крыніцай маральнага выхавання дзяцей.

Разглядаючы сучасную літаратуру канца XX і пачатку XXI стагоддзяў, заўважаеш зварот многіх беларускіх пісьменнікаў да біблейскіх сюжэтаў, матываў і вобразаў. Біблія – гэта крыніца сапраўднай чалавечай мудрасці, у якой чалавек заўсёды знойдзе адказы на свае пытанні, апору і веру, яна дапаможа сфарміраваць у падлетка высокія маральныя якасці.

У. Караткевіч, пераасэнсоўваючы вобразы і біблейскія сюжэты, шукаў адказы на вострыя маральна-этычныя пытанні сучаснага быцця. Пісьменнік гаварыў пра тое, як проста людзі адракаюцца ад святых, якія ўзбагачаюць чалавечыя душы (“Скарына пакідае Радзіму”):

Выгнанне. Выгнанне. Выгнанне.

Па волі зямных багоў

Спалілі браты-хрысціяне

Кнігі пра Бога свайго. [4, с.163]

Духоўнае самасцвярджэнне, па словах паэта, немагчыма без далучэння да агульначалавечыя каштоўнасцей. Ён лічыў, што вечнае на Зямлі – “твой Люд і Край”, з імі звязваў “шчасце пасмяротнае і рай”:

Бог пайшоў. Жыццё ідзе пад кручу.
Але йдзі і не губляй спакой.
Ёсць замест прыватнай неўміручасці —
Бессмяротнасць нацыі тваёй.
Ты памрэш. Але ў бязмежным свеце
Будуць працвітаць твой Люд і Край...
Вер, што ў гэтым, вер, што толькі ў гэтым
Шчасце пасмяротнае і рай. [4, с. 394]

Лірычны герой У. Караткевіча – мужны духоўны заступнік Бацькаўшчыны.
Той, хто свядома распяў сябе, як Ісус Хрыстос, на крыжы ў імя людзей:

Быў. Ёсць. Буду.
Таму, што заўжды, як пракляты,
Жыву бяздоннай трывогай,
Таму, што сэрца маё распята
За ўсе мільярды двухногіх. [4, с. 239]

Верш “На Беларусі Бог жыве” – выдатны ўзор патрыятычнай лірыкі, у якім гучыць матыў богаабранасці роднай зямлі:

І пра тое кожны пая салавей
Росным кветкам у роднай траве:
«На Беларусі Бог жыве», —
І няхай да веку жыве. [4, с. 241]

Таксама трэба спыніцца і на рамане “Хрыстос прызямліўся ў Гародні” (“Евангелле ад Іуды”), у якім вандроўныя акцёры выступаюць ў ролі святых апосталаў і Хрыста і становяцца сімвалам веры ў дабро і справядлівасць. Аўтар сцвярджае, што без веры людзі – нішто. Галоўнае – паверыць у праўду і змагацца за яе, бо асноўная мэта таго ж Братчыка Хрыста: “Адпусціць замучаных на свабоду, рабоў – з ланцугоў, бедных – з халуп, мудрых – з турмаў, гордых – з ярма” [5].

Яшчэ адным паэтам ад Бога быў Рыгор Барадулін. Яго пярэ належаць адны з лепшых твораў рэлігійна-хрысціянскага зместу:

Пусці ў душу Хрыста
Як гасця-нехаджанца,
Каб святая села на куце...
Субожыўшыся ў мілаце,
Свае далічыш дні,
Як пацеркі ружанца... [3, с. 268]

Тэма Бога і веры – галоўная ў кнізе “Евангелле ад Мамы”. Паэт нагадвае пра тое, што кожны з нас павінен несці ў душы святло, быць сапраўдным хрысціянінам, быць глыбока маральным у сваіх думках і паводзінах:

Як у сцюдзёную раку,
Памалу ў Біблію заходжу,
Бо веру, што душу злагоджу,
І думаю, бяду ўраку. [1, с. 5]

Выказваючы любоў і павагу да сваёй маці, паэт нападняе матчыну тэму біблейскімі матывамі пакаяння ў вершы “Я царкву сваю ў душы нашу...”:

Прычашчаюся з Яе рукі,
Спавядаюся прачыстай Маме. [1, с. 289]

Рыгор Барадулін стварыў цудоўныя лірычныя малітвы і псалмы, у якіх прапаведае хрысціянскі гуманізм:

Божа, пашлі Беларусі
Ласку з Тваімі вачамі,
Сэрцы суцеш у скрусе,
Злітуйся над крывічамі. [2, с. 18]

Ён, як біблейскі прарок, не стамляецца напамінаць людзям тых хрысціянскія ісціны, на якіх адвеку трымаецца свет у кнізе “Псалмы Давідавы”:

Пілнаваціся кожны мусіць
Роднага Бога,
Пілнаваціся кожны мусіць
Роднай зямлі.
Не цяплее душа
Ля цяпельца чужога,
Каласіцца туга
На чужой араллі. [3, с. 307]

Паэт скіроўвае нас да Бога, каб мы змаглі адшукаць суцяшэнне, паратунак і веру ў лепшае.

Як бачым, свет радкоў У. Караткевіча і Р. Барадуліна па-біблейску мудры. У іх яны выступаюць як хрысціянскія філосафы, прапаведнікі агульначалавечай маралі, якія могуць дапамагчы падлетку стварыць той маральны ідэал, да якога трэба імкнуцца.

Безумоўна, літаратура ніколі не заменіць святых біблейскія тэксты, але яна можа паказаць правільны кірунак, сфарміраваць каштоўнасці (самымі значнымі сярод якіх будуць духоўныя), матываваць маладое пакаленне да дабрадзейнага жыцця.

Літаратура

1. Барадулін, Р. Евангелле ад Мамы: Кніга паэзіі / Р. Барадулін. – Мінск: Маст. Літ., 1995. – 462 с.
2. Барадулін, Р. Міласэрнасць плахі: Кніга паэзіі / Р. Барадулін. – Мінск: Маст. Літ., 1992. – 302 с.
3. Барадулін, Р. Збор твораў у 5 тамах. Том 3. Паэмы, вершы / Р. Барадулін. – Мінск: Маст. Літ., 1999. – 444 с.
4. Караткевіч, У. Збор твораў у 8 тамах. Том 1. Вершы, паэмы / У. Караткевіч. – Мінск: Маст. Літ., 1987. – 442с.
5. Караткевіч, У. Збор твораў у 8 тамах. Том 6. Хрыстос прызямліўся ў Гародні: Раман / У. Караткевіч. – Мінск: Маст. Літ., 1990. – 506с.

УДК 316.752

РЕЛИГИОЗНОСТЬ КАК ОСНОВАНИЕ ЦЕННОСТЕЙ

Варич Вероника Николаевна,

Брестский государственный технический университет (г. Брест, Беларусь)

В докладе рассматриваются различные теории ценностей, связывающие религиозность и ценностные ориентации личности. Особое внимание уделяется взглядам Н.О. Лосского.

Вопрос о происхождении ценностей и их основаниях – одна из важнейших проблем аксиологии, толчком к развитию которой стали попытки представителей неокантианства разграничить «науки о природе» и «науки о духе» - естествознание и философию культуры. «Науки о духе», именуемые ныне гуманитарными, имеют вполне специфический предмет – ценности, – особый род бытия, к которому неприменимы обычные критерии научности, но который сам выступает основанием и критерием нравственности. По мнению Г. Риккерт, ценности «образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта» [1, с. 23], они трансценденты и трансцендентальны.

М. Шелер так же полагает, что ценности образуют особый мир сущностей, а их познание возможно благодаря особому ценностному чувству, позволяющему не только воспринимать ценности, но и ранжировать их. Н. Гартман в свою очередь показывает, что «царство» абсолютных ценностей выходит за пределы действительности и сознания человека. Сознание и поведение человека детерминируются, с одной стороны, объективной реальностью, а с другой – ценностями, которые направляют волю человека на их реализацию. Связь ценностей с различными формами религиозности обнаруживают в своих трудах и такие разные мыслители, как Г. Зиммель, Э. Дюркгейм, У. Джеймс и Д. Дьюи (эволюция их взглядов детально проанализирована в работе Х. Йоаса «Возникновение ценностей» [2]).

В русской религиозной философии ценности рассматриваются как идеальное абсолютное бытие, выражаемое в духовности человека, имеющей божественное происхождение. Так, в теории ценностей Н.О. Лосского, ценности представляют собой такие феномены, которые невозможно определить обычным логическим путем, поскольку они не подводимы ни под какой «ближайший род». Первичной сверхмировой абсолютной ценностью является «Бог как само Добро, абсолютная полнота бытия, сама в себе имеющая смысл, оправдывающий ее, делающий ее предметом одобрения, дающий безусловное право на осуществление и предпочтение чему бы то ни было другому» [3, с. 78]. Согласно Лосскому, все производные ценности в большей или меньшей степени удалены от этой полноты бытия и поэтому могут быть положительными или отрицательными, субъективными или объективными. Антиномичность производных ценностей связана и с полярностью их восприятия (удовольствие или страдание) и с полярностью воли (отвращение или влечение).

Русский мыслитель подвергает критике крайности объективистского и субъективистского подхода к трактовке ценностей. Странники субъективистского подхода определяют ценность объекта как желаемость его субъектом либо как то значение, которое для субъекта имеет содержание его ощущений. С этой точки зрения ценным признается тот объект, который может вызывать «чувство ценности», являющееся, по сути, единственным феноменальным подтверждением самого существования ценности. Но это чувство не позволяет судить о его источнике, то есть о самой ценности, которая его пробуждает. Кроме того, оно имеет сугубо индивидуальный характер, в то время как даже для сторонников субъективистского подхода очевидно существование сверхличных ценностей, которые признаются всеми без обязательного переживания чувства ценности.

Объективистский подход заключается в понимании ценностей как особых качеств, которые невозможно вывести из свойств или предметов, самих не являющихся ценностями. Ценности в таком случае могут существовать независимо от своих носителей и не требуют обязательного существования субъекта, находящегося в ценностном отношении. С точки зрения Лосского, такой подход тоже ограничен, поскольку не связывает их с абсолютным бытием как источником ценностей: «...наличность ценности предполагает сочетание субъекта и объекта, однако свойства объекта суть не ценность, а только основание ценности, также и чувство ценности, переживаемое субъектом, не есть ценность...» [3, с. 12]. Сам же религиозный философ считает, что любое содержание бытия являет собой положительную или отрицательную ценность, поскольку «само esse есть не только бытие, но и ценность» [3, с. 21]. В подтверждение этого взгляда Лосский приводит рассуждения Августина, который полагал, что всякое бытие сотворено Богом и поэтому есть благо, в то время как зло может быть внесено в него лишь путем порчи, но никогда не может полностью вытеснить добро; размышления Альберта Великого и Фомы Аквинского, которые утверждали, что термины «бытие» и «добро» относятся к одному и тому же, только в разных отношениях; мнение Спинозы, который отождествлял бытие и совершенство, а также идеи Лейбница о том, что любое содержание бытия есть положительная ценность в сравнении с не-бытием, а положительное (благое) бытие следует отличать от отрицательного (ущербного) бытия.

Будучи религиозным философом, Н.О. Лосский связывает ценности с духовными основами бытия, которые обуславливают «непространственную и невременную взаимоимманентность» всех процессов бытия как условие возможности значений, смыслов и целей. Свои взгляды он называет онтологической теорией ценностей, в соответствии с которой ценность соединяет бытие и значение, но не сводится к ним. Важнейшей задачей это теории он считает подтверждение существования абсолютных ценностей и преодоление ценностного релятивизма. По его представлению, абсолютная положительная ценность есть «ценность, сама в себе безусловно оправданная, следовательно, имеющая характер добра с любой точки зрения, в любом отношении и для любого субъекта» [3, с. 82]. По отношению к ней Лосский выстраивает продуманную иерархию ценностей, которая охватывает все пласты бытия и включает в себя личностное бытие как абсолютную самооценку. Таким образом складывается картина мира, обладающего имманентным ценностным статусом, который и находит выражение в ценностях культуры. Абсолютная полнота бытия (Бог), по отношению к которой все производные ценности у Лосского имеют относительный характер, представляется предметом веры, однако проблема возникновения и обоснованности ценностей является одной из наиболее актуальных проблем любой теории ценностей. Осмысление того «фундамента», на котором иерархия ценностей личности и общества могла бы быть надежно закреплена, приобретает особое значение в современном обществе, в котором религия утратила многие социальные матрицы, делавшие веру очевидной и неоспоримой: «Это – плюралистический мир, в котором вера и неверие соперничают и тем самым «охрупчивают» друг друга» [4, с. 657]. «Хрупкость» же системы ценностей вызывает проблемы в социализации личности, в социальной коммуникации, во взаимодействии по-

колений, что не способствует конструктивному социальному развитию и консолидации общества.

Литература

1. Риккерт, Г. Науки о природе и науки о культуре / Генрих Риккерт; пер. с нем. А.Ф. Зотова. – М.: Республика, 1998. – 413 с.
2. Йоас Х. Возникновение ценностей / Ханс Йоас; пер. с нем. К.Г. Тимофеевой. – СПб.: Алетейя, 2013. – 312 с.
3. Лосский, Н.О. Ценность и бытие: Бог и Царство Божие как основа ценностей [Электронный ресурс] / Н.О. Лосский. – Париж: YMCA PRESS, 1931. – Режим доступа: http://www.odinblago.ru/cennots_i_bitie – Дата доступа: 09.03.2021
4. Тейлор, Ч. Секулярный век / Чарльз Тейлор; пер. с англ. (Серия «Философия и богословие»). – М.: ББИ, 2017. – 967 с.

УДК 2-1 «19»

ТЕОФИЛЬ ГОТЬЕ О РЕЛИГИОЗНОСТИ НАСЕЛЕНИЯ РОССИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.

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

Публикация посвящена оценке состояния религиозности населения Российской империи во второй половине XIX века, которую привел в своей книге известный во Франции писатель, журналист и путешественник Теофиль Готье.

Теофиль (полностью Пьер Жюль Теофиль) Готье был известным французским писателем, журналистом, литературным критиком и путешественником второй половины XIX века. Он совершил два путешествия в Россию: первое – в 1858–1859 годах, а второе – в 1961 году. Первое путешествие было совершено в две столицы Российской империи: в старую (Москву) и новую (Санкт-Петербург). Во время второго путешествия Готье побывал на Волге и в Нижнем Новгороде. Время своих путешествий в Россию Готье выбрал весьма непростое: относительно недавно (в 1856 году) Россия потерпела поражение в Крымской войне против коалиции европейских стран, в которую входила и Франция. В Западной Европе и Франции в то время еще были очень сильны антирусские настроения, которые в значительной степени оказали влияние и на самого Готье, но он решил посетить Россию и не отступил от своего решения. По итогам своих путешествий Готье написал книгу, в которой ему удалось развеять часть предубеждений французов о России и российской действительности. Думается, о степени религиозности населения России у французов были некоторые познания еще со времен наполеоновских войн, которые оставили ветераны этих войн. Однако, думается, у французов того времени было убеждение в том, что русские являются религиозными фанатиками, которые нетерпимо относятся к представителям других религиозных конфессий, особенно католикам, с которыми у православных существовали давние неприязненные, если не сказать враждебные, отношения. Готье, как представителю одной из католических стран, предстояло выяснить на личном примере действительность религиозной нетерпимости русских.

Первые впечатления Теофиля Готье о степени религиозности русских, вероятно, подтверждали то мнение, которое существовало во Франции. Одним из его первых впечатлений в Санкт-Петербурге стало созерцание его храмов. «Золото куполов и шпилей сияло на прекрасном силуэте Санкт-Петербурга. Вот и похожий на тиару (головной убор римских пап) Исаакиевский собор вознес свой золотой купол между четырех колоколен, церковь Михаила Архангела округлила свои купола, и Сторожевая церковь заострила пирамидальные, украшенные линиями, полосы ребристой верхушки» – так описывал Готье православные храмы столицы России [1, с. 26-27]. Особое внимание Готье к Исаакиевскому собору было обусловлено тем, что его построил французский архитектор Анри Луи Огюст Рикар де Монферран незадолго до приезда Теофиля Готье в Россию. В дальнейшем Готье сравнил Исаакиевский собор с храмами Карнака и особо выделил его сорок восемь гранитных колонн, отметив, что «после Помпейской колонны и колонны, установленной в честь императора Александра I перед Зимним дворцом, это были самые большие монолиты, которые рука человека выточила, округлила и отполировала» [1, с. 185]. Столь возвышенная оценка Готье Исаакиевского собора свидетельствует о том, что данный храм действительно является одним из мировых шедевров архитектуры, недаром ведь его сравнили с храмовым комплексом Карнака, который был построен в столице Древнего Египта – городе Фивы. Теофиль Готье отметил влияние православной религии в России не только на зодчество, но и на живопись. Из живописи религиозного содержания на него неизгладимое впечатление произвела находившаяся в Успенском соборе Москвы икона Владимирской божьей матери, почитаемая в России как чудотворная. «Икона Владимирской богومатери, по преданию написанная рукою святого Луки, – образ, который русские почитают своим защитником, перед которым некогда якобы отступили дикие орды Тимура, – украшена бриллиантом, который стоит более ста тысяч франков. Масса позолоченного серебра, ее оклад, стоила в два или три раза больше этой суммы. Конечно, для человека изысканного, более склонного к прекрасному, чем к богатству, такая роскошь покажется несколько варварской, но нельзя отрицать, что эти скопища золота, бриллиантов и жемчуга производят религиозный эффект и выглядят великолепно. Эти богоматери, разукрашенные богаче, чем царицы и императрицы, конечно, поражают наивных верующих людей» – так описал эту икону Готье [1, с. 250]. Убедившись в высокой степени религиозности населения Российской империи во второй половине XIX века, Готье на конкретных примерах смог убедиться и в высокой степени его религиозной толерантности.

«Лессингу, автору «Натана Мудрого», понравился бы Невский проспект, так как его идеи религиозной терпимости здесь прямо-таки претворены в жизнь, и самый либеральным образом. Буквально нет ни одного вероисповедания, какое не имело бы своей обители, своего храма на этой широкой улице. Налево, в том же направлении, в каком я шел до сих пор, – голландская церковь, лютеранский храм Святого Петра, католическая церковь Святой Екатерины, армянская церковь, не считая в прилегающих улицах финской часовни и храмов других сект Реформации. Направо – русский Казанский собор, другая православная церковь и часовня старого культа староверов или раскольников. Все эти божьи

обитатели стоят в одном ряду с жилищами людей» – так Теофиль Готье описал Невский проспект Санкт-Петербурга [1, с. 41]. Нечто подобное Готье увидел и описал и на границе европейской и азиатской частей России – в Нижнем Новгороде: «Пройдя несколько улочек, я вышел на площадь, где с одной стороны была церковь, а с другой – мечеть. Церковь венчалась крестом, мечеть – полумесяцем, и оба символа разной веры мирно сияли в чистом вечернем небе, золотясь в луче беспристрастного и безразличного, что, впрочем, одно и то же, солнца. Оба вероисповедания, казалось, жили в добрососедских отношениях, ибо религиозная терпимость велика в России, где среди ее подданных есть еще и идолопоклонники, и почитатели огня» [1, с. 394–395].

В заключение можно сделать следующие выводы: 1. перед своим приездом в Россию Теофиль Готье имел немало предубеждений о жизни ее населения, что объяснялось тем негативным образом Российской империи, который формировали у жителей Франции второй половины XIX века средства массовой информации (газеты, журналы и книги); 2. уже во время своей первой поездки в Россию в 1858–1859 годах Готье сумел освободиться от тех негативных стереотипов, которые существовали о российской действительности, как в целом во всей Западной Европе, так и во Франции, в частности; 3. вторая поездка Готье в Россию в 1861 году окончательно убедила его в искаженном изображении на Западе России, как страны и ее населения в том числе; 4. Готье убедился, что не только русский народ, но и все народы, населявшие Россию в указанный период времени, были глубоко религиозными, о чем свидетельствовало наличие множества религиозных храмов и икон в них; 5. также Готье в период своих поездок по России убедился в том, что Россия является мультирелигиозной страной, в которой все религиозные конфессии существуют мирно и бесконфликтно, что сам Теофиль Готье видел и в Санкт-Петербурге, и в Москве и в Нижнем Новгороде; 6. публикация книги Готье о его путешествиях в Россию во второй половине XIX века стала поистине большим событием в истории культуры и литературоведения, как во Франции, так и в России.

Литература

1. Готье, Т. Путешествие в Россию / Пер. с франц. и коммент. Н.В.Шапошниковой; предисл. А.Д. Михайлова. – М.: Мысль, 1988. – 396, [2] с.: ил.

УДК 316.74

ЧЕЛОВЕК И РЕЛИГИЯ: ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ РЕЛИГИОЗНОГО

Жукоцкая Зинаида Романовна, Жукоцкий Владимир Дмитриевич,
БИП-Университет права и социально-информационных технологий
(г. Могилев, Беларусь)

В статье анализируется религиозность человека с психологической точки зрения, что является подлинным источником религиозности и в результате чего возникает религиозная доминанта.

Проблема религии – прежде всего психологическая проблема, связанная с задачами организации внутреннего мира человека, его соотнесенности с внешним миром в наиболее «болезненных» точках. Религия начинается с религиозного чувства.

Какие события жизни вызывают в человеке религиозное чувство: страха, трепета благоговения? Рождение человека как «маленькое чудо», смерть близких, собственные размышления о смерти, жизненные испытания, инициация, любовь, величие и красота природы, наконец, сопричастность великому: личности, социальному или национальному действию, изменяющему мир, спасающему и дающему надежду на спасение. Каждое из этих событий могло бы остаться в простой сфере обыденности, если бы какой-то своей гранью не упиралось в непредсказуемость, в загадку, в неразрешимость, а главное, в чувство живого присутствия чего-то великого, *божественного*. Лишь в ответ на потребность онтологизации и вступления в диалог с этим мистическим *нечто* или всезначимым *ничто* появляются устойчивые культурные – они же *культовые* – формы религии.

Подлинным источником религиозности, хотя далеко не единственным, выступает «ощущение вечности», чувство безграничности, бескрайности, снятие всех и всяческих границ. Например, бескрайние просторы России испокон века были источником религиозного чувства русского человека, оно находило всегда простую форму преломления в официальной и неофициальной религиозности.

Отсюда вывод: *религия* – это *со-знание* о границе человека, о его пределе, с одной стороны, и живое *со-действие* диалогу с «заграницей», с запредельным, – с другой. Это прорыв в безграничность и вечность. Религия стоит на том, что по ту сторону барьера непосредственной человеческой экзистенции пребывает *нечто* или такое *ничто*, с которым можно и нужно иметь дело, «не обжигая рук». Впрочем, это последнее и определяет все многообразие религиозных форм: от жестко теистических до воинственно атеистических.

Если человек психологически открыт миру, он обретает религиозный ориентир в чувстве неразрывной связи с ним, в чувстве своей принадлежности мировому целому. Отсюда его пантеистическая и атеистическая направленность. Если человек психологически замкнут, бежит от мира, его религиозной доминантой становится бескрайность его внутреннего мира. Отсюда его пугливо теистическая ориентация. Но развитая религиозность человека складывается лишь как продукт сложного синтеза этих двух точек отсчета в религиозном измерении человека. Именно в ней открывается его первообраз.

Таким образом, религиозность человека развивается не только в диалоге с пределом-запредельным целого, но и в полярностях и единстве *двух видов* этого целого: внешнего мира человека и его внутреннего мира, в стремлении найти форму их синтеза, то есть такое целое, которое устанавливает между ними устойчивую взаимосвязь, точнее, *восстанавливает* утраченную связь.

Тем самым исконное религиозное чувство восходит к родовой парадигме человека: проблеме единства и различия мысли и предмета мысли, мира субъективности и мира враждебно (отчужденно) противостоящей объективности. Трагический разрыв двух миров и настоятельная потребность преодоления этого разрыва, порой даже ценой воздаяния духу иллюзорности, порой на грани сумасшествия, или, по мысли Фрейда, *невроза*, составляет онтологически заданное *основание* религиозного чувства.

Религія – в пераводзе с латынскага азначае *связь*. Она ісходзіць з таго, што ёе задачай яўляецца воставановіць утраченную, но ізначальна даданую связь. Вопрос лшы в том, о какой связи идет речь, кого с кем или с чем? Понятно, что речь идет о человеке и его связи с тем, что в совокупности образует целое. Но каков характер этого целого? От того, каким мы его определим, зависит и образ самого человека. В самом общем виде это могут быть качества *личности, социума* или *космоса* – Вселенского Отца (Духа) или Матери (материи). В отношении каждого из них в отдельности и, что не менее важно, в отношении их единства человек оттачивает свое религиозное измерение и возникающий в нем первообраз.

Таким образом, **религія** – это форма социокультурной и личностной деятельности по репродуцированию **целого**, преодолению его внутренней разорванности, воссоединению человека с утраченным, по реконструкции – реальной или иллюзорной – внутреннего единства личности, социума и природы, – это достигаемое посредством конкретного деяния чувство полноты жизни, чувство восстановленного единства целого, которое всегда *на пути* и никогда *у цели*.

УДК 394.262.5(476)

КУЛЬТУРНА-РЭЛІГІЙНЫЯ ТРАДЫЦЫІ: МОЛАДЗЬ Ё КАЛЯДНЫМ ЦЫКЛЕ КАЛЯНДАРНАЙ АБРАДНАСЦІ БЕРАСЦЕЙСКАГА СЯЛА Ё 30–50-я гг. XX ст.

Ігнацюк Таццяна Аляксандраўна,

Брэсцкі дзяржаўны ўніверсітэт імя А. С. Пушкіна (г. Брэст, Беларусь)

У дадзеным артыкуле разглядаецца месца і роля моладзі ў традыцыях каляднага цыклу каляндарнай абраднасці берасцейскага сяла ў 30–50-х гг. XX ст. Даследаванне грунтуецца на матэрыялах палявых даследаванняў 2017–2020-х гг на Кобрыншчыне.

Традыцыйная каляндарная абраднасць з’яўлялася састаўной часткай гадавога цыклу жыцця селяніна. Вялікая ўвага надавалася каляднаму перыяду (Святыя вечары, Святкі, Освічкі, Каляды) [7]. Гэта быў адносна вольны для жыхароў вёсак час: усе асноўныя сельскагаспадарчыя работы завершаныя, многія справы ў гэты перыяд забараняліся традыцыяй. Калядны цыкл цяжка ўявіць без падрыхтоўкі да святаў, набажэнстваў у царкве, святочнага стала, вачобных абходаў, варожбаў, вячорак і інш. Немалаважную ролю ў большасці такіх мерапрыемстваў адыгрывала моладзь.

Моладзь прымала актыўны ўдзел у падрыхтоўцы да свята, якая складалася з прыгатавання ежы (як паснай да каляднай вячэры, так і скаромнай да святочнага стала), уборкі і ўпрыгожвання хаты. Маладыя хлопцы дапамагалі наводзіць парадак у гаспадарчых пабудовах, завяршаць асноўныя справы ў двары [8], дзяўчаты – прыбіраць хату і гатаваць стравы да вячэры, падчас якой маглі спраўляць Дзяды (перад Раством – 6 студзеня ці перад Вадохрышчам на Вадзяную Коляду – 18 студзеня). У асноўным гэта была пасная куцця, кісель з аўса,

боршч з грыбаімі ці юшка, бульбяная бабка, галушкі, рыбныя стравы, кампоты з сушаных яблык, грушак і інш. Да святочнага стала рабілі самыя розныя скаромныя стравы, якія маглі сабе дазволіць (запечанае мяса, каўбасныя вырабы, пірагі, пампушкі, булкі і іншыя прысмакі.) [4; 6].

Маладыя дзяўчаты выраблялі ўпрыгожванні для хаты, а таксама вучылі гэтаму малых дзяцей. На акенцы – папяровыя выцінанкі, фіранкі; на абразы – вышытыя ручнікі і папяровыя кветкі; па хаце развешвалі саламяных павукоў і галубоў. Хлопцы нарыхтоўвалі і прыносілі сасновыя лапкі, якімі таксама ўпрыгожвалі хату [3; 5; 7].

Асаблівая пашана надавалася вячэры, калі спраўляліся Дзяды. У моладзі выхоўвалася такім чынам павага да продкаў, да старэйшых праз асаблівую атмасферу яе правядзення: своеасаблівы рытуал ужывання куцці па старшынству [10, с. 36–38]. Актыўны удзел прымала моладзь падчас варажбы па сене, па якому вызначалі будучы ўраджай лёну [1].

Ноччу ці раніцай сям'я хадзіла на святочнае набажэнства ў царкву, пасля чаго зноў збіралася, але ўжо за сталом са скаромнымі стравамі.

З Раства пачыналіся Святкі. У гэты час нельга было працаваць. У першую чаргу забаранялася займацца прадзеннем, ткацтвам, вышываннем, шыцём і інш. Выключэннем з'яўляліся звычайныя гаспадарчыя справы (прыгатаванне ежы, кармленне хатняй жывёлы і т.п.). Таму, ў тым ліку, для моладзі гэта быў вольны час.

У Святыя вечары маглі наведваць родзічаў, што садзейнічала замацаванню роднасных сувязяў. Для моладзі вячоркі, на якіх працавалі, змяняліся святочнымі. Маладыя людзі збіраліся асобна і святкавалі: музыка, танцы, гульні [1; 5]. Самі рэспандэнты адзначалі, што для іх гэта быў час новых знаёмстваў, забаў, адпачынку. Нярэдка такім чынам вызначаліся маладыя пары да шлюбу [8].

Вялікую ролю ў калядным цыкле моладзь адводзіла Шчодрому вечару (Шчодрэць, Шчодруха). Пасля дапамогі старэйшым у падрыхтоўцы да свята (прыгатаванне страў для святочнага стала і пачастункаў для шчадраўнікоў), маладыя людзі актыўна рыхтаваліся да валачобных абходаў: майстравалі маскі, касцюмы. Пасля збіраліся разам, дзе апраналіся, малявалі твары адзін аднаму. Усё гэта рабілася так, каб ніхто не змог пазнаць. Як сцямнее – шлі з віншаваннямі да вяскоўцаў [2; 3].

Як яшчэ адзначаў у сваёй працы Я. Карскі [9], звычайна ў шчадроўках звярталіся да гаспадароў хаты, пераважна да гаспадара. Затым яго віншавалі, выказвалі пажаданні, што тычылася ў асноўным вядзення гаспадаркі, напрыканцы прасілі пачастунак у якасці падзякі (гарэлку, сала, каўбасу і іншыя скаромныя стравы). Калі яны гэта атрымоўвалі – дзякавалі гаспадароў, яшчэ раз жадалі ім нешта добрае [1]. У адваротным выпадку – выказвалі брыдкія словы [2; 5]. Рэспандэнты, якія з'яўляліся непасрэднымі удзельнікамі такіх абходаў, казалі, што гэтыя пажаданні мелі больш забаўляльны змест. Да таго ж, гэта было своеасаблівым паказчыкам шчодрасці гаспадара. Таму спявалі як мага грамчэй, каб іншыя чулі шчодры сусед ці не [5; 8].

У якасці забавы маглі адпомсціць скупому гаспадару, які не пачаставаў шчадраўнікоў – так званы звычай свавольстваў моладзі. Накрывалі комін, перакідвалі туалеты, раскідвалі дровы, адвозілі сані ці воз падалей, здымалі

калітку ці хавалі яе, падпіралі дзверы. Калі былі маразы – налівалі ваду ў карыта, каб да ранку замерзла. Старэйшыя адносіліся да гэтага па-рознаму. Адны асуджалі, другія маглі пасля выказаць падзяку за тое, што моладзь захоўвае традыцыі [2; 5].

Пасля шчадравання моладзь збіралася разам, святкавала, дзе і ўжывала сабраныя пачастункі [5].

Частка дзяўчат збіралася асобна для варажбы. Часам у гэтым ім дапамагалі і падказвалі больш старэйшыя жанчыны. Варажбы гэтага вечара тычыліся ў асноўным пытанняў замужжа: хто першая пойдзе замуж, ці абдудзецца вяселле сёлета, адкуль будзе жаніх, якімі рысамі будзе валодаць (колер валасоў, халасты ці ўдавец, багаты ці пітушчы і інш.) [2; 5].

Завяршальнай кропкай каляднага цыклу былі Вадзяная Коляда і Вадохрышча. Большую ролю моладзь адыгрывала ў першым свяце. Акрамя таго, што ў гэты дзень спраўляліся Дзяды, моладзь магла апошні раз пахадзіць з валачобным абрадам, які набываў завяршальны сэнс у калядных гуляннях для моладзі [5]. Як адзначалася рэспандэнтамі, яны збіраліся, калядавалі ў гэты дзень, але звычайна нічога не атрымлівалі. Аб гэтым сведчыць сам змест такіх калядных песен: “*Угу-гу, дайтэ того, шо на рогу*” – вынесці тое, што засталася. У адказ маглі выкінуць на каляднікоў ката, які сядзеў на тым самым “рогу”. Раніцай збіраліся на святочным набажэнстве ў царкве, дзе асвятчалася вада [1; 5].

Такім чынам, відавочна, што роля моладзі ў калядным цыкле была вельмі значнай, паколькі многія звычаі і абрады былі звязаны непасрэдна з ёю (валачобныя абходы, свавольствы, варажбы). Моладзь была дапамогай старэйшым у падрыхтоўцы да свята. Адначасова маладыя людзі, як будучыя гаспадары, пераймалі традыцыі, вучыліся ім па прыкладу бацькоў і старэйшых (пост, прыкметы, забабоны, выкананне абрадавых дзеянняў для дабрабыту ў хаце і гаспадарцы), каб у наступным захаваць іх у сваёй сям’і.

Літаратура

1. Асабісты архіў аўтара. Інтэрв’ю з Ігнацюк П. С., 1937 г. н. – Брэсцкая вобл., Кобрынскі р-н, в. Балоты, 2018.
2. Асабісты архіў аўтара. Інтэрв’ю з Ігнацюк Я. І., 1934 г. н. – Брэсцкая вобл., Кобрынскі р-н, в. Балоты, 2018.
3. Асабісты архіў аўтара. Інтэрв’ю з Кавалюк М. Ф., 1944 г. н. – Брэсцкая вобл., Кобрынскі р-н, в. Кісялёўцы, 2020.
4. Асабісты архіў аўтара. Інтэрв’ю з Кулішэвіч М. Ф., 1936 г. н. – Брэсцкая вобл., Кобрынскі р-н, в. Кісялёўцы, 2016.
5. Асабісты архіў аўтара. Інтэрв’ю з Курышка А. М., 1937 г. н. – Брэсцкая вобл., Кобрынскі р-н, в. Балоты, 2020.
6. Асабісты архіў аўтара. Інтэрв’ю з Мікіцюк В. І., 1933 г. н. – Брэсцкая вобл., Кобрынскі р-н, в. Кісялёўцы, 2016.
7. Асабісты архіў аўтара. Інтэрв’ю з Турын В. М., 1931 г. н. – Брэсцкая вобл., Кобрынскі р-н, в. Балоты, 2020.
8. Асабісты архіў аўтара. Палявы дзённік Т.А. Ігнацюк за 2019 палявы сезон. – Брэсцкая вобл., Кобрынскі р-н, 2019.
9. Карский, Е. Ф. Белорусы. Т. 3. Очерки словесности белорусского племени. Кн. 1. Народная поэзия / Е. Ф. Карский. – М. : типолитограф. т-ва И. Н. Кушнерев и К^о, 1916. – 557 с.
10. Традиційная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 4. Брэсцкае палессе : у 2 кн. Кн. 1 / В. І. Басько [і інш.] ; ідэя і агул. рэдагаванне Т. Б. Варфаламеевай. – Мінск : Выш. шк., 2008. – 559 с. каляр. іл.

«ВЕЛЕСОВА КНИГА» КАК ИСТОЧНИК ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ЯЗЫЧЕСКИХ СЛАВЯН О СПРАВЕДЛИВОСТИ

Козыренко Римма Николаевна,

Могилевский институт Министерства внутренних дел Республики Беларусь
(г. Могилев, Беларусь)

В статье анализируются представления языческих славян о справедливости, отраженные в «Велесовой книге» – одном из оснований современных форм славянской неоязыческой религиозности.

В XXI в. на постсоветском пространстве, в том числе в Республике Беларусь, в среде славянских народов отмечается всплеск интереса к относительно новому религиозному движению – славянскому неоязычеству. Под видом возврата к истокам славянское неоязычество, с его культом славянских божеств, предлагает в русле возрождения / реконструкции славянского мировоззрения определенную модель устройства общества, идеализируя с позиций представлений о справедливости мир древних славян, его культуру и традиционные социальные институты. При этом опора делается на автохтонную традицию, а также на немногие исторические сведения о дохристианском периоде восточных славян.

Отправной точкой развития славянского неоязычества (родноверия) признается сочинение, которое принято называть «Велесова книга» («Влескнига»), содержащее сведения о дохристианском миропонимании, религиозных обрядах и мифологии древних славян приблизительно с 650 г. до н.э. и доведенная до крещения Руси (по книге при Аскольде в 876 г.) [1].

В научных спорах о подлинности «Велесовой книги» ее современные сторонники и противники, ссылаясь на исторические данные и филологический анализ текста, приходят к диаметрально противоположным выводам. Первые доказывают, что она написана новгородским жрецом Ягайлой Ганом в IX в. [1, с. 374] и является уникальным письменным памятником дохристианской культуры [2, с. 78], а вторые не рассматривают ее в качестве достоверного научного источника, приводя многочисленные доказательства того, что текст книги создан в середине XX в.

Описывая историю находки «Велесовой книги» белым офицером Ф.А. Изенбеком в 1919 году во время Гражданской войны, один из ее первых переводчиков С. Лесной (Парамонов) указывает, что точное восстановление и расшифровка текста книги практически невозможны, поскольку она написана с двух сторон на непромуерованных деревянных дощечках и представляла собой «как бы книгу с оторванными страницами, причем неизвестно, которая страница четная, а которая нечетная». Некоторые слова и фразы на дощечках уничтожены, а значение некоторых слов совершенно неизвестно [3].

Утрата традиции языческих славян вследствие принятия христианства и недостаток исторических источников, описывающих дохристианские представления славян о справедливости, позволяет использовать «Велесову книгу» для обоснования идейно-политической позиции славянского неоязычества, характеризующегося достаточно высоким уровнем политизации и связью с этническим национализмом.

В «Велесовой книге» тема справедливости является одной из центральных. Мир древних славян описывается как единство Бога, природы и рода человеческого. Проистекающий в природе человеческий мир представлен тремя сторонами жизни – Правью, Явью и Навью, исходящими от Бога и регулирующими духовную жизнь человека.

Правь понимается как установленный Богом Света Дажьбогом всеобщий единый для всей Вселенной постоянно повторяющийся справедливый Закон. На основе этого Закона существует мир, происходит движимая Любовью смена Яви и Нави, ему должен следовать человек.

Идя по стезе Прави, человек проходит четыре ступени. Первая ступень – служение близким и обществу, вторая – познание основных законов Бытия, третья – овладение духовными знаниями. После прохождения третьей ступени человек становится духовным учителем, волхвом. Прошедший четвертую – высшую ступень – становится духовным учителем, служение которого ведомо только Богу. Таким образом, стезя Прави раскрывается через различные добрые дела человека и требует от него незаурядных поступков на пути овладения духовным знанием и служения Богу [1, с. 340 – 342]. Стезей Прави следуют праведники и волхвы, которые сознательно служат Всевышнему, а также «воины праведные, воины веры» [1, с. 334].

Правью специально создана Явь – проявленный материальный мир: «Явь – это текущее, то, что сотворено Правью» [1, с. 479], «А в Прави есть Явь» [1, с. 157]. Предписаниям Прави в мире Яви славяне должны были следовать, чтобы избежать за свои злые дела Нави.

Навь – мир духовный, посмертный, мир пращуров и Богов. В этом мире умершее тело человека не воскресает и жизнь души обрывается. Навь представляет собой кару, наказания, которые могут последовать за злые дела в мире людей и мире умерших. В Нави пребывает Личность Бога до ее воплощения в земном мире (Яви): «Навь же – после неё, и до неё есть Навь» [1, с. 479].

В описанном в «Велесовой книге» пантеоне славянских языческих богов Сварог – старший Бог Рода Божьего и Роду всему, начало и конец мира, источник всего живого и неживого, обеспечивающий гармонию противоположных стихий: «Он – есть Бог Света, и Бог Прави, Яви и Нави» [1, с. 263].

Богом Прави и Яви является Святовит: «И Святовиту мы славу рекли. Он есть и Прави и Яви Бог!» [1, с. 317].

Бог Битв и борьбы Перун – сын Сварога – ведет славян стезей Прави «к битве и тризне великой» на небо, где сражаются боги Чернобог с Белобогом и поддерживают Сварога, «чтоб не был повержен сей Божий Свет» [1, с. 319]. Ни Чернобог, ни Белобог в этой битве победить не могут, иначе Правь не будет соблюдена, не устоит и Святовит, оберегающий пращуров славян от Нави. Поэтому Белобог и Чернобог хранят равновесие между Правью и Навью. Перун является Богом, воплощающим не только справедливость, но также и милосердие: «Он же воинам – честь и суд, праведен Он – златорун, милосерд!» [1, с. 13].

Таким образом, справедливость (Правь) является частью некоего постоянно повторяющегося закона природы («коловрата»), мирового порядка, в котором определенное место отводится человеку и которому человек должен следовать. Одновременно справедливость является атрибутом божественного существа-

ния и действия, обеспечивается Богами и неразрывно связана с милосердием и Любовью. Следуя справедливости (стезе Прави), то есть соблюдая нравственный идеальный порядок, человек обретет вечную жизнь со своим родом на своей земле.

Признание в «Велесовой книге» божественного происхождения справедливости, а также ее ценности для обеспечения нравственного функционирования и сохранения дохристианского славянского общества представляет возможность использовать данное сочинение современным славянскими неоязычникам в качестве основы политической деятельности, в первую очередь как идеологического аргумента для обоснования собственных политических проектов справедливого общественного устройства.

Литература

1. Свято-Русские Веды. Книга Велеса / пер. А. И. Асова. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. — 576 с.
2. Васильев, А. А. История русской охранительной политико-правовой мысли (VII – XX вв.): учеб. / А. А. Васильев, А.В. Серегин. – М.: Юрлитинформ, 2011. – 344 с.
3. Лесной (Парамонов), С. Велесова книга / С. Лесной (Парамонов) // Книга Велеса [Электронный ресурс]. – 2021. – Режим доступа : http://knigavelesa.narod.ru/knigi/Lesnoi_VK.html. – Дата доступа: 05.03.2021.

УДК 7.031(476.4)

ОРНИТОМОРФНЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ В ИСКУССТВЕ И ВЕРОВАНИЯХ НЕОЛИТИЧЕСКОГО НАСЕЛЕНИЯ МОГИЛЕВСКОГО ПОСОЖЬЯ (ПО МАТЕРИАЛАМ СТОЯНКИ РУДНЯ-1)

Колосов Александр Владимирович,

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

Статья посвящена характеристике орнитоморфных изображений на керамике, обнаруженной автором во время раскопок неолитической стоянки Рудня-1 в Могилевском Посожье.¹

В 2007–2008 гг. во время раскопок неолитической стоянки Рудня-1 (Климовичский р-н, Могилевская обл.) среди значительного числа собранного материала (более 37,5 тыс. находок) были обнаружены фрагменты лепной керамики (13 ед.), на которых зафиксированы орнитоморфные изображения [5, с. 58–72]. Все они выполнены с помощью отступающих коротких наколов мелкозубчатого штампа (рис. 1). Нижнее основание фигурок птиц подчеркивается двумя линиями вертикальных оттисков, иногда сливающихся между собой. Верхний ряд наколов, подчеркивающих «крыло» птиц, имеет характерный наклон в левом направлении.

Линией из коротких диагональных (в одном случае – вертикальных) оттисков выделена «шея», выступающая по правой стороне «туловища» на одну треть его длины. «Шею» композиционно завершает созданная из 5–6

¹ Публикация подготовлена при выполнении задания 12.1.1 Государственной программы научных исследований «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства» на 2021–2025 годы.

вертикальных оттисков «голова» птицы, пересекающаяся под прямым углом с линией «шеи». На левой стороне фигур 5–6 наколами выделен «хвост». Нижнее основание подчеркивается серией коротких наколов, имитирующих «лапы» птиц.

Изображения птиц нанесены в верхней части сосуда, на тщательно заглаженную поверхность. Пояс изображений располагается на 2–2,5 см ниже от края венчика. Внизу он ограничивается горизонтальной линией (линиями?) таких же мелкозубчатых вертикальных наколов (рис. 1:2), с помощью которых были созданы фигуры птиц. Сами фигурки птиц расположены в шахматном порядке и символизируют стаю в полете. Над «зоной птиц» идет орнаментальная композиция, нанесенная по венчику – два горизонтальных ряда из короткозубчатых отступающих наколов, перерываемых на расстоянии 1 см друг от друга рядом глубоких ямок.

Судя по целому изображению одной из птиц, длина ее «туловища» составляет 25 мм при ширине 15 мм. С учетом «хвоста» и «головы» длина фигуры птицы увеличивается до 40 мм. И только на одном из фрагментов, представляющего собой венчиковую часть сосуда (рис. 1:1), сохранилось более крупное изображение «туловища»: около 40 мм в длину и 20 мм в ширину.

Редкость находок с орнитоморфной тематикой на неолитических поселениях бесспорно указывает на факт их особого ритуального значения. Иллюстрация птицы, как считают специалисты, отражает космогонические представления первобытного человека о сотворении окружающего мира [2, с. 45; 7, с. 70]. Они закономерно связаны с идеей возникновения Вселенной из яйца птицы или благодаря действиям самой птицы. Тогда становится вполне очевидной причина использования на стоянках неолита, и Рудня-1 здесь не исключение [5, с. 58–72], керамических сосудов, по форме, напоминавших половину яйца.

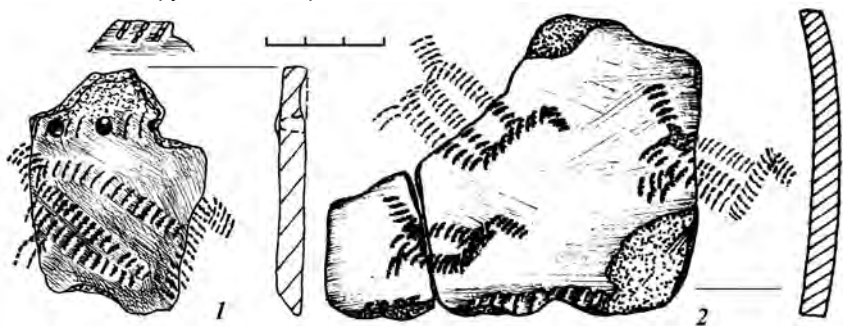
Сложно сказать, с какой целью на стоянке Рудня-1 был изготовлен сосуд с изображениями птиц и в какой ситуации он мог быть использован? Отдельные исследователи [3, с. 15] не исключают связь такой керамики с ритуалом, направленным на благополучие и воспроизводство определенной группы людей. Тогда можно согласиться с тем, что за «вереницей *водоплавающих птиц*» можно видеть «идею приумножения самим количеством изображенных особей» [3, с. 15].

По мнению других [4], орнитоморфных композиций – пример календарной символики. В этом отношении стоит обратить внимание на общую направленность фигур птиц на керамике из Рудни: их изображения повернуты головой направо. Полет стаи птиц повторяет ход небесного светила слева направо, устремляется вслед за ним, уходит туда, где всегда светло и тепло [7, с. 69].

Нельзя исключать, что орнитоморфный сюжет на руднянской керамике отражает представления о трехуровневой структуре мира – *небо* (Верхний мир, мир небесных богов), *земля* (Средний мир, мир богов-покровителей и низших духов) и *вода* (Нижний мир, мир злых духов, мертвецов, загробный мир) [6]. Тогда очевидна трехчастная зональность сохранившихся орнаментальных изображений на керамике стоянки Рудня-1 – венчиковая (верхняя) часть сосуда, средняя часть с фигурами птиц и нижняя зона из горизонтальной линии (линий?), которая, вероятно, символизирует водную стихию.

В данном случае в образе водоплавающей птицы сфокусированы представления древних о душе. Сама птица рассматривается как *посредник* между мирами, как *проводник* в мир умерших, как *воплощение духа* умерших предков [1]. Тогда вполне объяснима правосторонняя ориентация изображений птиц, стремящихся за бесконечно восходящим («рождающимся») на Востоке и уходящим («умирающим») на Западе солнцем. Возможно, посредническая роль водоплавающей птицы между мирами объясняется заметным уклоном изображенных фигурок в сторону «водной стихии» (Нижнего мира?), символически обозначенной горизонтальной линией.

Таким образом, при всем многообразии возможных вариантов интерпретации керамики с орнитоморфными изображениями ясно одно – ее появление на стоянке Рудня-1 было обусловлено важным в жизни людей того времени случаем. Независимо от того, какому жизненному (сезонному) циклу он соответствовал, образ водоплавающей птицы, запечатленный на ритуальном сосуде из Рудни, был генерирован многовековой системой представлений неолитического человека об окружающем мире.



Рудня-1. Фрагменты лепной керамики с орнитоморфными изображениями (неолит)

Литература

1. Голубкова, О.В. Орнитоморфная символика похоронного обряда в локальных вариантах славянских культовых традиций / О.В. Голубкова // Проблемы истории, филологии, культуры. – 2009. – № 1. – С. 551–564.
2. Гурина, Н.Н. Водоплавающая птица в искусстве неолитических лесных племен / Н.Н. Гурина // КСИА. – М.: Наука, 1972. – Вып. 131. – С. 36–45.
3. Жульников, А.М. Образ птицы в искусстве неолита – энеолита лесной зоны Восточной Европы / А.М. Жульников, Е.А. Кашина // РА. – 2010. – № 2. – С. 5–17.
4. Ковалева, В.Т. О семантике обряда у камня Дыроватого и образа водоплавающей птицы на энеолитической посуде в Зауралье / В.Т. Ковалева, С.Ю. Зырянова // Проблемы археологии: Урал и Западная Сибирь (к 70-летию Т.М. Потемкиной). – Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 2007. – С. 50–55.
5. Колосов, А.В. Археологические древности Могилевского Посожья (по материалам экспедиции 2002–2008 гг.) / А.В. Колосов. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2009. – 264 с., ил.
6. Петрухин, В.Я. Мифы финно-угорских народов / В.Я. Петрухин. – М.: Астрель : АСТ : Транзиткнига, 2005. – 463 с.
7. Чарняўскі, М. Выявы птушак на кераміцы ў першабытнай культуры Беларусі / М. Чарняўскі // Acta Archeologica Albaruthenica. – Мінск: І.П. Логвінаў, 2008. – Vol III. – С. 67–76.

ХРИСТИАНСКИЙ И МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДТЕКСТ В ТРАГЕДИИ В. ШЕКСПИРА «МАКБЕТ»

Коноплева Нина Николаевна,

Саратовский государственный научно-исследовательский университет
им. Н. Г. Чернышевского (г. Саратов, Россия)

В докладе рассматриваются три культурно-религиозных слоя, составляющих одну из четырех «великих трагедий» В.Шекспира – «Макбет». Первый слой – собственно кельтская мифология, поскольку трагедия основывается на материале шотландской истории. Второй слой – римская мифология, связанная с военными действиями, происходящими в трагедии. И, наконец, собственно христианский слой. Показано, что он становится в трагедии концептуально доминирующим и подчиняет себе кельтскую и римскую мифологию, которые являются языческими, но не инкорпорирует их, а противопоставляет им другое мировосприятие, которое принес в мир Спаситель.

Композиционно трагедия «Макбет» построена таким образом, что в ней переплетаются мифологическая (языческая) и христианская составляющая, что придает драматическую напряженность событиям в трагедии. С самого начала отметим, что эта трагедия в основе своей христианская, и это отмечали такие английские литераторы, как, например, Гилберт Честертон и Хью Оден. В то же время мифологический (языческий) компонент за счет противопоставления его христианскому позволяет усилить именно религиозный аспект трагедии.

«Макбет» принято называть «шотландской пьесой». Действительно, события, описываемые в трагедии, основаны на истории Шотландии и, конечно, кельтская мифология проникает в ткань этого повествования. Возможно, потому, что Шотландия – морская страна, один из мифологических сюжетов связан с дальним морским путешествием. Действие разворачивается в особом пространстве сакральной географии, которое называется «за девять волн», то есть на неопределенно далеком расстоянии [1].

Но в данном случае события приобретают более глубокий смысл. Как известно, некоторые сцены в трагедии связаны со сверхъестественными существами, которые названы ведьмами. Одна из них рассказывает, что в результате потопления корабля ей удалось завладеть большим пальцем погибшего кормчего. Первое предположение, которое напрашивается в таком контексте – это некромантия, то есть магическая практика гадания по частям мертвого тела. Но подтекст гораздо сложнее, и он связан со словом «корабль». По сюжету это судно, на котором отправился в путешествие мореплаватель. В переносном смысле корабль олицетворяет собой церковь: корабль-церковь плывет по житейскому морю. В бурю его могут истрепать волны, но он не может быть потоплен (*cannot be lost*).

В этом контексте по-иному понимается рассказ о мореплавателе (кормчем), потерпевшем кораблекрушение по пути домой. Кормчий, скорее всего, собирательный мифологический образ. В кельтской мифологии повторяется мотив возвращения из дальних странствий, в результате которых корабль терпел круше-

ние, а кормчий погибал. Представляется, что в тексте содержится скрытое указание на причины, приведшие к гибели несчастного. Уточнение «большой палец» не случайно. Думается, что это намек на легендарного кельтского героя Финна Мак Кумалла, которому, чтобы получить предсказание или магический совет от духов достаточно было прикусить большой палец [2]. Возникает предположение, что мореплаватель, прибегал к такого рода действиям, оказавшись в опасной ситуации. Но то, что в язычестве воспринималось как спасительное средство, в христианстве оценивается как бесовское и гибельное. Характерно, что Финн Мак Кумалл, как и Макбет – воин и предводитель воинов.

В подтексте даже типичные черты шотландского пейзажа, как, например, поросшая вереском пустошь, могут содержать указание на мифологические события. В скандинавских сагах, оказавших влияние на кельтскую мифологию, вересковые пустоши упоминаются как места схватки мистических сил. Эта скрытая мифологическая аллюзия настраивает читателя, на драматические события, которые произойдут в трагедии.

Элементы римской мифологии также присутствуют в трагедии. Они появляются, когда речь идет о военных действиях: Макбет назван женихом Беллоны (богини круга Марса), упоминаются Фортуна и Марс. Военные действия по своей сути противоречат христианскому духу, они воспринимается как вынужденная мера, хотя в трагедии преследуют благую цель – разгром мятежа и восстановление законного порядка в королевстве.

Шекспир показывает, что языческие, а по сути бесовские, силы готовы объединиться против христианства. В трагедии с видимой стороны маскируется бесовский характер сверхъестественных существ, а подчеркивается их ведьминский характер как персонажей народной демонологии, что признавалось даже советскими исследователями. Одна из ведьм говорит, что убивала свиней (*killing swine*). Известно, что одним из распространенных обвинений против ведьм было то, что они наводили порчу на домашний скот. Однако действие не замыкается на бытовой стороне происшествия. Достаточно вспомнить, что случилось в Гадаринской стране: свиньи – те животные, в которые Христос позволил войти бесам, выгнав их из бесноватого. Под их влиянием животные бросились в море и погибли.

Наложение двух планов – обиходно-суеверного (очевидного) и библейского (глубинного) – не случайно: читателю дается подсказка, что перед ним бесы. В толковании на этот стих из Евангелия Святой Григорий Палама спрашивает, почему Господь позволил бесам войти в свиней. «Затем, – отвечает он, – чтобы люди на этом примере увидели, что бесы пожелали бы и человека предать кощунной гибели» [3, с. 196].

В трагедии есть важная сцена, которая, на первый взгляд, связана с мифологией и народной демонологией, но на самом деле имеет христианский смысл. В III акте (V сцена) появляется богиня колдовства Геката. Она недовольна тем, что ведьмы (бесы) недостаточно прочно завлекли Макбета в свои сети и хочет «исправить» дело, но она ограничена в своих действиях по времени, которое называется словом *noon*. В современном английском языке это слово употребляется в значении «полдень» или в поэтических текстах – «полночь». Однако это не время суток, как может показаться, это сакральное время. Этимологиче-

ский словарь английского языка дает с пометой «архаичное» значение «служба девятого часа» – время смерти Спасителя на кресте и последовавшее за этим его схождение в ад, когда Он разрушает дьявольские козни. Наступление этого часа страшится Геката и все темные силы, с ней связанные. Таким образом, мифологические и языческие персонажи отчетливо показаны как антихристианские силы, которые, зная о существовании Христа, продолжают бороться с ним за душу человека.

Литература

1. Кельтская мифология. Celtic mythology / пер. с англ. С. Головой и А. Голова. – М.: Эксмо, 2002. – 663 с.
2. Широкова, Н.С. Мифы кельтских народов / Н.С. Широкова. – М.: Астрель, 2005. – 275 с.
3. Палама, Григорий. Беседы / Григорий Палама. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – 295 с.

УДК 94 (476)

МЕСЯЦАСЛОЎ ГРЭКА-КАТАЛІЦКАЙ ЦАРКВЫ ЯК ФАКТАР ФАРМІРАВАННЯ НОВАЙ КУЛЬТУРНАЙ ТРАДЫЦЫІ

Корбут Кірыл Мікалаевіч,

Рэспубліканскі інстытут вышэйшай школы (Мінск, Рэспубліка Беларусь)

У дадзеным артыкуле аналізуецца вядомыя месяцасловы Грэка-каталіцкай царквы, а таксама змены, якія адбыліся з імі ў сярэдзіне XVII – другой палове XVIII ст. Навізна дадзенай работы складаецца ў параўнальным падыходзе, паміж новымі відамі месяцасловаў уніяцкай царквы і новай традыцыяй імянарачэння ўніяцкіх дзяцей у перыяд з сярэдзіны XVII – другой паловы XVIII ст.

Прамежкавае становішча уніяцкай царквы паміж праваслаўнай і рымска-каталіцкай традыцыямі непазбежна адчувалася і ў яе літургічным жыцці. Хоць першапачаткова унія ўспрымалася як гарантыя захавання ўсходняга абраду, інтэграцыя уніятаў у лацінскую культурную сферу ў канчатковым выніку прывяла да зменаў у іх літургічных практыках. Змены паступова спрыялі фарміраванню змяшанай літургічнай традыцыі, якую даследчыкі часам называюць «трэцім абрадам». Месяцаслоў уніяцкай царквы, нароўні з іншымі літургічнымі новаўвядзеннямі з'яўляецца адным з аспектаў, якія паўплывалі на фарміраванне культурнай ідэнтычнасці Грэка-каталіцкай царквы.

Другая палова XVII стагоддзя прынесла розныя новаўвядзенні ва уніяцкія месяцасловы. Узмацнены культ шанавання Багародзіцы пасля Трыдэнскага сабора ў заходняй традыцыі прывёў да з'яўлення новых святаў і ў традыцыі ўніяцкай царквы. Так япіскап Якаў Суша у 1661 годзе пашырыў святкаванне ў гонар Зачацця Найсвяцейшай Багародзіцы з аднадзённага малага свята ў дзвунадзесятае, надзяліўшы яго пасвяточнымі імпрэзамі (8-дзённым святкаваннем)¹ [4, с. 39]. Ёсць таксама сведчанні таго, што звычайныя памятных дні таксама маглі адзначацца з пасвяточнымі шанаваннямі на працягу тыдня. Напрыклад,

¹ У праваслаўнай царкве пасвяточныя дні маюць толькі 12 асноўных святаў у гонар Госпада і Багародзіцы. Традыцыя 12 – святаў была сфармавана вельмі рана, прыкладна да канца VI ст.

П. Камінскі паведамляе, што ў Жыровічах ў 1684 годзе святкаванне Дня Васіля Вялікага, як заступніка базільянскага манаскага ордэна, працягвалася тыдзень пасля фактычнага свята [5, с. 112]. Вядомыя факты напісання богаслужбовых тэкстаў для новых святаў уніяцкай царквы. На 18-м Капітуле базільян ў Наваградку, да свята Зачацця Найсвяцейшай Багародзіцы дадалося новае свята «Наведванне» [5, с. 149]. Кароткая служба свята з'яўляецца пад назвай «Наведванне» і ўключаецца ў новы ўніяцкі Імшал 1691 г. з заўвагай аб яго добраахвотным здзяйсненні. Іншае свята з лацінскім паходжаннем развілося вакол тэмы пакут Багародзіцы. Свята было зацверджана толькі у 1720 годзе на Замойскага саборы, як «Festum Dolorosae Beatissimae Mariae»¹ [3, с. 44]. Дадатковыя святкаванні ў гонар Найсвяцейшай Багародзіцы былі прадрытаваныя тым, каб наблізіць дагматычнае вучэнне уніяцкай царквы да каталіцкага, у якой на пачатку XVIII ст. развіваўся культ шанавання Багародзіцы, з'яўлення новых свят у яе гонар і асэнсаванне новых тэалагічных трактатаў па марыялогіі.

У другой палове XVII стагоддзя з'яўляецца традыцыя шанавання заходніх святых і іх ўключэнне ва ўніяцкі месяцаслоў. Звесткі аб уключэнні такіх каталіцкіх святых, як Антоній Падуанскі, Францыск Асізскі, святы Казімір, святы Станіслаў Кракаўскі хаця і не адлюстраваны ў вядомых агульнаўніяцкіх месяцасловах, якія дайшлі да нас, але некаторым з гэтых святых захаваліся службы на царкоўна-славянскай мове, якія былі складзеныя з агульных паслядоўнасцяў святым [5, с. 89]. Значна пазней, у апошнія гады XVIII стагоддзя, многія царквы ў Навагрудскім раёне мелі, напрыклад, выявы Ігната Лаёлы, Антонія Падуанскага і святога Казіміра. Характэрны факт шанавання Антонія Падуанскага даследчыкамі тлумачыцца агульнай папулярнасцю свята ў Польшчы. Але гэта былі мясцовыя шанаванні, так вядомы факт, што базільяне Холмска хацелі адзначыць яго свята у 1732 годзе.

Адметна і ўсталяванне святкавання ў гонар свята Францыска Ассізскага. У Імшале пачатку XVIII стагоддзя Францыск называецца «наш святы, манаскі ойча, Патрыярх Францыск» [5, с. 111]. У новых тэкстах набажэнстваў Францыск называецца на польскі манер «Францішкам».

У той час як ва ўніяцкі царкоўны каляндар былі дададзены новыя памяці заходніх святых, шанаванне пэўных святых рускай традыцыі былі скасаваныя. У часаслове мітрапаліта Гаўрыіла Календы датаванага 1670 г. Былі выключаны звышгодныя Антоній і Феадосій Пячэрскія. Цензараваны падыход можна адзначыць у Імшале 1692 г. мітрапаліта Кіпрыяна Жахоўскага, з якога былі таксама выключаны некаторыя святыя Русі [1, с. 34]. У прыватнасці з Месяцаслову зніклі ушанаваныя ў праваслаўнай традыцыі такія святыя як: звышгодны Рыгор Палама, звышгодны Сімяон Сербскі, Сергій Раданежскі і Ян Рыльскі. Мітрапаліт Жахоўскі папрасіў парадзі ў кардынала Нерлі ў Рыме з нагоды скасавання дзейных памяці рускіх святых. Яму было загадана апусціць гэтых святых і замест іх дадаць імя бласлаўленага Язафата.

Культ свята Язафата адразу ж пасля яго смерці пачаў распаўсюджвацца ў буйных уніяцкіх сталіцах, такіх як Вільня і Полацк. Пасля яго беатыфікацыі ў 1643 г. святкаванне ў яго памяць было ўключана і ва ўніяцкія Месяцасловы. Аднак традыцыя шанавання бласлаўленага Язафата ідзе паралельна

¹ Свята Балеснай Блажэннай Марыі

з працэсамі ўключэння заходніх святых ва уніяцкія месяцасловы. У сярэдзіне XVII ст. сярод манахаў-базыльян з'яўляецца традыцыя манаскага імянарачэння ў гонар Язафата Кунцэвіча.

Новыя традыцыі, святкі і месяцасловы былі замацаваны паўсюдна пасля Замойскага сабора у 1720 годзе, пасля якога з'яўляецца іканаграфічная традыцыя ў гонар заходніх святых, складаюцца новыя службы, адбываюцца істотныя змены ў традыцыі імянарачэння. Так напрыклад спавядальных ведамасцях парафіян Навагрудскага дэканата за 1746 г. сярод тых, хто нарадзіўся ад 1740 па 1746 гг. з'яўляецца новая тэндэнцыя імянарачэння ў гонар святых: Дамініка, Францыска, Станіслава і Казіміра [2, с. 85]. Дадзеныя працэсы сведчаць аб істотным змяненні ў культурнай традыцыі ўніяцкай царквы, не толькі ў вышэйшых іерархічных колах, але і сярод простага насельніцтва.

Літаратура

1. Ваврик, М. 1985 Службеник митрополита Киприана Жоховского 1692 р. Гене-за й анализа / М. Ваврик. Romae: Analecta OSBM, Series II, Sectio II, Vol. 18., 1985. - 341 с.
2. Нацыянальны Гістарычны архіў Беларусі (НГАБ). Ф.1781 Воп. 26 Спр. 1181. Л. 75 – 112.
3. Nowakowski, P. Statuty synodu Zamojskiego 1720 roku / P. Nowakowski. Kraków, 2020. – 420 s.
4. Skoczylas, I. Sobory eparchii chełmskiej XVII wieku: program religijny Slavia Unita w Rzeczypospolitej / I. Skoczylas, przeł. A.Gil. – Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 2008. – 176 s.
5. Takala-Roszczenko, M. The 'Latin' within the 'Greek': The Feast of the Holy Eucharist in the Context of Ruthenian Eastern Rite Liturgical Evolution in the 16th–18th Centuries. M. Takala-Roszczenko / - Joensuu: University of Eastern Finland Joensuu, 2013. – 294 p.

УДК 2

ЗНАХАРСКИЕ ТЕКСТЫ В ХАМАИЛАХ БЕЛОРУССКИХ ТАТАР-МУСУЛЬМАН

Коршунова Янина Александровна,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

В статье представлены результаты исследования фрагментов знахарских текстов из арабографических рукописей – хамаилов белорусских татар-мусульман (конец XIX в. и XX в.). Были выделены основные группы текстов в соответствии с их назначением, а также определены общие характеристики их структуры и содержания.

Более 600 лет на территории Беларуси проживают татары-мусульмане, которые в течение веков сохранили свою идентичность и религию. Особенности их самобытной традиционной культуры ярко выражены в письменном наследии – арабографических рукописях, где есть славяноязычные тексты, написанные арабскими буквами, а также тексты на арабском и тюркских языках: китабах, хамаилах, тефсирах, теджвидах и др. [см. 1]. В контексте данной статьи интерес представляют хамаилы (слово образовано от араб. حمل – «носить», т.е. то, что носят при себе). Их содержание может включать молитвы (дуа – от араб. دعاء – «мольба»), описания обрядов, дидактические повести, полемические тексты,

тексты для гадания и толкования снов, знахарские рецепты – всё то, что было необходимо для повседневного использования. Знахарство в хамаилах сочетается с народной медициной, но в то же время к собственно знахарству относят методы, «основанные на сверхъестественном воздействии словом (заговором) и/или магико-ритуальными действиями», а к народной медицине – применение «рациональных методов лечения с помощью материалов растительного, животного или минерального происхождения» [2, с. 276].

Знахарские тексты присутствуют в рукописях под шифрами 11Н//130(026) (конец XIX в.) и 11и//140(026) (XX в.), которые хранятся в Национальной библиотеке Беларуси. Представленные в них записи можно условно¹ разделить по назначению на следующие группы:

- для предотвращения и лечения различных заболеваний человека и животных. Тексты такого назначения встречаются наиболее часто и весьма разнообразны относительно тех заболеваний, против которых они направлены: боль в сердце, в глазах, головная боль, бессонница, тяжелые роды, бесплодие и др. Так, в хамаиле 11Н//130(026) на страницах 14а-14б указаны слова против болезней домашнего скота: «*калі кон захварейе альбо йакайа скаціна напісаўшы у вадзе намачицц и піц девац²*» (калі кон захварэе альбо якая скаціна напісаўшы ў вадзе намачыць і піць даваць). На странице 16а описан способ избавления от бессонницы: «*баб³ йесли кто неспи то напісаўши и у вечер на шийи повесиц йак бендзеш спац легац*» (баб калі хто не спіць то напісаўшы і ўвечары на шыю павесиць, як будзеш спаць класціся). В хамаиле 11и//140(026) на странице 2b также встречается текст против бессонницы со схожим содержанием: «*баб йесли хто неспиц та два⁴ и напісаўши йак лажаца спац ба шийу завесиц*» (баб калі хто не спіць ту два напісаўшы, як класціся спаць, на шыю павесиць);

- для изготовления талисманов (амулетов). Талисманы могут предназначаться как для решения проблем со здоровьем, так и для других целей – защита от злых сверхъестественных сил, от неприятностей и неприятелей, для помощи в делах и т.д. Например, в хамаиле 11Н//130(026) на странице 5а записана защитная дуа – «*хто будзе гетуіу два⁴ и у шапце мец то у вадзе неутоне и у агни незгарицц и страла йего невезме але хто невериц кафіринам будзе*» (хто будзе гэтую дуа ў шапцы мець то ў вадзе не патоне у агні не згарыць і страла яго не возьме але хто не верыць кафіріном будзе), а в хамаиле 11и//140(026) на странице 3а указан талисман сразу от множества болезней: «*баб од семидзесат ферейских хороб при себе носиц гоже*» (баб ад сямідзесяці ферейскіх хвароб пры сабе насіць гоже);

- для защиты от «нечистой» силы. Обычно в качестве злых сил сверхъестественного характера упоминаются шайтан, ферей (злой дух) и мара (персонаж из славянской мифологии). Некоторые заговоры или молитвы предназначены от воздействия какой-либо конкретной сущности, а некоторые более универсальны: так, в хамаиле 11Н//130(026) на странице 7а встречается способ защиты и от

¹ Некоторые тексты относятся сразу к нескольким группам, что особенно касается талисманов.

² Транслитерация фрагментов славяноязычных арабографических рукописей на кириллицу осуществлена по системе, разработанной А.К. Антоновичем [1, с. 192–194]. В скобках – перевод (пересказ) на современный белорусский язык.

³ Словом «баб» в рукописях обычно обозначаются главы/разделы.

шайтана, и от ферей: «*то йест ад шейтана албо ад ферейя у ваде намачивши пиц и килка капель у нос упусциц*» (гэта ад шайтана альбо ад ферейя ў вадзе намачыўшы піць і некалькі кропель у нос ўпусціць). На старонках 17а-17б размешчаны слова, аберегаючыя ад мары: «*баб то йест од мари апевац и носиц*» (баб гэта ад мары апяваць і насіць);

- для влияния на людей. В хамаилах также записаны тексты, которые использовались для того, чтобы оградить человека от ненависти, а также чтобы его любили окружающие или же кто-то конкретный – чаще это касается отношений между супругами. Например, в хамаиле 11Н//130(026) на странице 19а указано следующее: «*баб кеди человек жони нелуби албо жона менжа написац и пад прогем вкопац*» (баб калі чалавек жонку не любіць альбо жонка мужа напісаць і пад парогам закапаць). В хамаиле 11и//140(026) на странице 9а приводится аят, применяемый в тех же целях: «*баб гети айет написавши при собе носиц йежели муж жени нелубиц абу жена мужа нелубиц инша Аллаху лубицсе будуц*» (гэты аят напісаўшы пры сабе насіць калі муж жонку не любіць альбо жонка мужа не любіць інша Аллаху любіць будуць). На странице 10в указаны слова, привлекающие сватов для девушки: «*баб йежели би панна сватуе немала написавши у руце держац и стим мувиц*» (калі б панна сватоў не мела напісаць у руцэ трымаць і з гэтым мовіць);

- для решения бытовых и хозяйственных проблем. Например, в хамаиле 11Н//130(026) на странице 6б записано: «*йесли черви жита йедуц написавши у жице павесиц*» (калі чарвякі ядуць жыта напісаўшы ў жыце павесіць);

- для влияния на природные процессы. Так, в хамаиле 11Н//130(026) на странице 5в указаны слова для вызова дождя: «*йесли дажджу нема написавши на дваре павесиц*» (калі дажджу няма напісаўшы на двары павесіць).

Относительно общих характеристик структуры и содержания знахарских текстов, обнаруженных в указанных рукописях, можно отметить следующее. В начале раздела указывается его назначение (примеры приведены выше), а текст самой молитвы или заговора зачастую начинается с басмалы (от араб. *بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*) – фразы, которая с арабского языка переводится как «во имя (с именем) Аллаха, Милостивого, Милосердного». Для создания талисманов изображаются фигуры из букв или линий с завитком на конце, применяются некоторые слова или словосочетания, часто – бессвязный набор букв. Слова заговора/молитвы, фигуры или буквы наносились чаще всего на бумагу – в некоторых текстах для этой цели указано использовать шафран. После бумага с надписями носится при себе, или где-то оставляется, или смачивается в воде и эта вода используется потом указанным в тексте образом, или сжигается с последующим вдыханием дыма (окуривание) и т.д. Таким образом, можно сделать вывод о сходстве структуры, содержания и назначения знахарских текстов, которые зафиксированы в исследованных хамаилах.

Літаратура

1. Антонович, А. К. Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система / А. К. Антонович. – Вильнюс: ВГУ, 1968. – 418 с.
2. Сычкова, І. А. Знахарскія тэксты ў рукапісах татараў ВКП / І. А. Сычкова // Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w języku, kulturze i historii / Cz. Łapicz, I. Kulwicka-Kamińska / Uniwersytet Mikołaja Kopernika. – Toruń, 2013. – S. 275–289.

К ВОПРОСУ О СМЫСЛЕ ПРОЦЕССА РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЩЕНИЯ¹**Краснова Алина Георгиевна,**

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

Религиозное обращение рассматривается как процесс, имеющий событийный и смысловой уровни. На смысловом уровне религиозное обращение происходит как сложный процесс усвоения и встраивания религиозных смыслов в повседневную жизнь. Приведены результаты исследования, с помощью которого можно увидеть религиозное обращение как нарратив, помогающий человеку в процессе самоопределения и периодического переосмысления собственной жизни.

В психологической теории религиозного обращения в целом выделяют два уровня – событийный и концептуальный. То есть, с одной стороны, человек переживает некоторое ключевое событие, или цепь событий, как иерофанию, а с другой стороны, человек проходит длительный путь усвоения и встраивания религиозных смыслов в свою жизнь. Оба этих аспекта, на наш взгляд, составляют единый процесс религиозного обращения.

Многие исследователи отмечают, что религиозное обращение представляет собой длительный и сложный процесс, содержащий некоторые стадии, которые, однако, не являются обязательными, хотя и часто усматриваются среди религиозных людей. Ардашева Л.А. отмечает следующее: «Внезапное обращение... это не разновидность обращения вообще, а один из ключевых моментов в процессе обращения. В некоторых случаях ее можно рассматривать как отправную точку, однако, как нам представляется, процесс запускается раньше, и этот сильный эмоционально-насыщенный поворотный момент вырастает на почве уже существующего контекста, как внутреннего..., так и внешнего» [1, с. 103]. В силу интенсивности эмоционального переживания момент обращения, который человек воспринимает как «внезапный», представляется своего рода фигурой на фоне, в то время как фон как раз может служить более значимым фактором религиозного обращения.

Само понятие «обращения» отлично от понятия «призвания», описанного на многих примерах, начиная с апостола Павла, в агиографической литературе. Призвание в большей степени отражает уровень событийный, который, в свою очередь, связан не столько с конкретным событием или событиями, сколько с интерпретацией, который человек дает этому событийному ряду. Следствием интерпретации уже являются переживания, эмоциональные и интеллектуальные события внутренней жизни человека, значимые в контексте обращения. Следовательно, призвание представляет собой как правило начальную часть истории религиозного обращения.

Религиозное обращение, на наш взгляд, всегда подразумевает индивидуальную историю, личный нарратив, который для человека как правило значим как часть собственных представлений о себе – его самоидентификации, самооценки и самоотношения, поддержания целостности и непрерывности личностного опыта. С данной точки зрения представляется естественным, что пред-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-0400.

ставления человека о собственном религиозном обращении могут многократно «переписываться» в его собственной памяти и пересказываться по-новому столько раз, сколько человек обращается к этой истории. Иными словами, религиозное обращение представляет собой ценность для религиозного сознания в большей степени концептуальную, чем событийную.

А. Кольцов отмечает, что в религиозном обращении «природа религиозного ставится в зависимость от комплекса экзистенциальных факторов, среди которых: ситуация неудовлетворенности, решительное разногласие между должным и сущим, усвоение новой смысловой парадигмы» [2, с. 260]. Мы не вполне согласны с тем, что усвоение новой смысловой парадигмы следует относить к экзистенциальным факторам, а также с тем, религиозная природа обращения непременно связывается с ощущением разрыва между должным и сущим. Также, если говорить о личностном кризисе, с которым часто связывают религиозное обращение, то мы можем отметить, что в религиозном обращении он присутствует далеко не всегда, тем более не всегда предшествует религиозному обращению. Встречаются случаи, когда религиозное обращение, наоборот, является провоцирующим фактором личностного кризиса – например, связанного со сменой социального окружения человека в связи с его религиозным обращением. Однако, согласимся с тем, что само религиозное обращение становится возможным в ситуации неудовлетворенности, что не тождественно личностному кризису, хотя и сопутствует ему.

Для осмысления данной темы обратимся к проведенному нами исследованию, основной ход и предварительные результаты которого мы публиковали ранее [3, с. 41-42]. Согласно результатам нашего исследования, вопрос религиозного обращения поделил респондентов на две группы. Первая группа, составившая большинство, отмечала приход к вере как постепенный процесс, субъективно связываемый с взрослением и осознанностью. Вторая группа отмечала какое-то конкретное «поворотное» событие, которое привело к вере. Такое событие на данном этапе нашего исследования отмечалось только двух видов – несчастье или чудо.

«Чудесное», конечно, можно понимать по-разному, мы приводили разнообразие того, как респонденты описывали переживание чудесного [3, с. 43-44], и тем не менее далеко не все респонденты отмечали какое-либо присутствие чудесного в своей религиозной жизни. А. Кольцов в целом предлагает рассматривать религиозное обращение как эпифанию [2, с. 273], что, на наш взгляд, является актуальным и вводит изучение религиозного обращения в область междисциплинарных исследований.

Однако подчеркнем, что отмечаемая респондентами постепенность процесса лишь в некоторых случаях предполагала некие события, которые респондент описывал как нечто похожее на иерофанию, но в целом же религиозное обращение мыслилось как процесс, вписанный в постепенное течение жизни, ее повседневность. Иными словами, событийный уровень обращения был настолько неярко выражен, что не составлял существенной части нарратива о религиозном обращении человека.

С другой стороны, примечательным нам представляется выявленная нами следующая особенность: абсолютное, за редкими исключениями, большин-

ство респондентов, описывая историю своего религиозного обращения таким образом, что в этом процессе они скорее не стали религиозными людьми, а *обнаружили* свою религиозность. Иными словами, процесс обращения ими мыслился не как процесс прихода к вере, становления религиозной жизни или религиозного мировоззрения, а как процесс обнаружения и дальнейшего становления своего «истинного я», связываемого с религиозной верой. Наиболее частый вариант описания данного взгляда можно охарактеризовать следующей цитатой: «Я на самом деле всегда был верующим человеком, просто этого не осознавал».

Таким образом, результаты нашего исследования позволяют говорить о религиозном обращении как об определенном личностном нарративе, свидетельствующем об образе самого себя. Этот образ включает не только самоидентификацию человека как члена определенной социальной группы, но также и самооценку, самоотношение, самоопределение, личностную направленность. Кроме того, нарратив о религиозном обращении помогает человеку производить (причем многократно) работу по выстраиванию целостности собственного жизненного опыта и жизненной истории, а также переосмысливать собственные ценности и цели.

Литература

1. Ардашева, Л.А. К вопросу о моделях и процессе религиозного обращения // Психология религии: между теорией и эмпирикой. – М.: Издательство ПСТГУ, 2015. – С. 87-106.
2. Кольцов, А. Проблема религиозного обращения на примере феноменологического движения в Германии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2017. – №4. – С. 255–275.
3. Краснова, А.Г. Психологические особенности религиозной веры христиан в современном российском обществе // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2020. – №6. – С. 41-45.

УДК. 821.112.2

РЕЛИГИОЗНЫЙ КОМПОНЕНТ ХУДОЖЕСТВЕННОГО МИРА Г. БЁЛЛЯ В РОМАНЕ «БИЛЬЯРД В ПОЛОВИНЕ ДЕСЯТОГО»

Кузничик Екатерина Владимировна,

Полоцкий государственный университет (г. Новополоцк, Беларусь)

Рассматривается религиозный контекст в романе Г. Бёлля «Бильярд в половине десятого». Отмечается, что художественный мир романа насыщен библейскими аллюзиями и религиозной символикой. Особое место в романе занимает религиозный обряд причастия, имеющий широкую символику. Обряды «агнцев» и «буйволов» воплощают в себе жертвенное и насильственное начала, что придает сакральный элемент фабуле романа.

Генрих Бёлль (*Heinrich Böll*, 1917 – 1985) – один из самых ярких представителей послевоенной литературы Германии, писатель, произведения которого нашли отклик не только у немецкого читателя, но и у читателей всего мира. Тематика его произведений широка: война и ее последствия, фашизм, судьба и поступки человека в эпоху нацизма и первые послевоенные десятилетия, трагедия обманутого поколения, вина и совиновность. Немаловажным аспектом творче-

ства автора является религиозный компонент. Во многом тому способствовала среда, в которой воспитывался и рос Генрих Бёлль. В эссе «О самом себе» (*Über mich selbst*, 1958) писатель повествует, что он родился в цитадели немецкого католицизма, «в Кёльне <...>, где государственная власть никогда не принималась слишком всерьез, а церковная хоть и принималась, но куда меньше, чем принято думать в Германии» [1, с. 22]. Парадоксально, но религиозность Бёлля не мешала ему активно полемизировать с католической церковью и ее официальными представителями. «Верующим критиком церкви» был назван писатель газетой Венской архиепархии «Зоннтаг» (*der Sonntag*) [2].

Религиозные убеждения Бёлля не могли не повлиять на его литературное творчество. Среди персонажей его произведений встречаются монахи, священники либо работники церковных учреждений, а местом действия избирается аббатство, церковь, школа-пансионат, где учительствуют монахи и в список изучаемых предметов включен Закон Божий. Герои произведений Бёлля соприкасаются с религией постоянно и, как отмечает М.Л. Рудницкий, «<...> неспроста, конечно, в решающие минуты жизни идут (или просто «заходят») в церковь, и не случайно им встречаются женщины и девушки с лицами мадонны <...>. Есть у Бёлля и кающиеся блудницы наподобие Марии Магдалины, и краткие отроки с ангельским взглядом, претерпевающие скорби земной юдоли, да и его поэзия простой, библейской еды недвусмысленно сопряжена с таинством причастия» [3, с. 315]. Персонажи книг Бёлля празднуют религиозные праздники¹, возносят молитву Богу².

Одним из литературных произведений, где широко используются религиозные символы и библейские аллюзии, является роман «Бильярд в половине десятого» (*Billiard um Halbzehn*, 1959). Локально действие романа разворачивается на фоне аббатства Святого Антония, чья история создания тесно переплетена с историей семейства Фемелей. Генрих Фемель, отец семейства, будучи молодым архитектором, приезжает в город и получает крупный заказ на возведение аббатства. Себя он ассоциирует с Авраамом, который по велению Господа покинул родину и укоренился на новом месте. Однако из многочисленных потомков Фемеля (дочь Иоганна, сыновья Генрих, Отто, Роберт) в живых остался только сын Роберт, который в военное время путем сообщения неверных координат взрывает построенное отцом аббатство. Уже в мирное время разрушенную святыню поручено восстановить Йозефу³, внуку Генриха Фемеля.

Религиозно-символически интерпретирует Бёлль жизненный выбор своих героев, отождествляя его с обрядом причащения. Подобно тому, как человек приобретает к Богу, так и персонажи романа принимают «причастие буйвола»

¹ В рассказе «Не только под Рождество» (*Nicht nur zur Weihnachtszeit*, 1952) писатель изображает нездоровый мир одной семьи, в котором каждый день является Рождественским сочельником, а трогательный и светлый праздник превращен в удушливый ежедневный кошмар целого семейства.

² Главный герой произведения «Поезд пришел вовремя» (*Der Zug war pünktlich*, 1949) солдат Андреас читает все знакомые ему молитвы, находясь в поезде по дороге на фронт. В молитве находят утешение и Кэте Богнер, героиня романа «И не сказал ни единого слова» (*Und sagte kein einziges Wort*, 1953), и кухарка Больда из романа «Дом без хозяина» (*Haus ohne Hüter*, 1954). По мнению Г. Юргенберинга, Бёлль подчеркивает связь молитвы с повседневностью, мирским, выводя это таинство из далекого и недоступного [4, S. 101]

³ Достаточно символичным в рассматриваемом религиозном контексте представляется сочетание библейских имен детей Роберта Фемеля – сына Йозефа (Иосифа) и дочери Рут (Руфь).

либо «причастие агнца». Приверженцами «буйвола» автор называет всех тех, кто приветствовал национал-социализм, под «агнцами» же выступают жертвы пришедших к власти нацистов. Одним из принявших «причастие буйвола» был мясник Грец. В его образе угадывается аллюзия на образ блудного сына, однако в отличие от библейского сюжета, «блудный сын» Грец не испытывает никакого раскаяния. Он «предал собственную мать, донес на старуху в полицию, потому что она все время повторяла одну и ту же фразу: «Это грех и позор»» [5, с. 313]. Каждый день у себя перед лавкой Грец вывешивает кабанью тушу, кровь с которой стекает прямо на тротуар. Этот каждодневный ритуал вызывает ассоциации с обрядом, который описан в одной из десяти казней египетских, когда евреи мазали дверные косяки кровью заколотого ягненка, чтобы Господь видел своих и не насылал кару на помеченное жилище.

Ещё до принятия Генрихом Фемелем жизненного выбора между «буйволом» и «агнцем», он размещает над главным входом в аббатство мозаику, на которой изображен «агнец Божий» – животное, символизирующее жертвенность и кротость. Вполне символичным видится изображение смертельно раненой овцы на фамильном гербе рода Кильбов, к которому принадлежала супруга архитектора Фемеля. Бёлль проводит параллель между первыми христианами и принявшими «причастие агнца»: на них устраивались облавы (речь идет о Роберте и его друге Шрелле, о супруге Роберта Эдит), их показательно казнили, бросали в тюрьмы, а многие даже бесследно исчезали как Гроль, отец Шреллы.

Библейский простой быт «агнцев» противопоставлен материальным благам «буйволов», которыми последние пытаются искушать первых. Фемели не едят «ни крошки сверх того, что выдается по карточкам», их жизненный уклад основан на заповедях: «ешь то же, что едят все, надевай то же, что надевают все, читай то же, что читают все, не принимай сверх положенного – ни масла, ни платьев, ни стихотворений, ничего, что тебе предлагает буйвол» [5, с. 311]. Даже процесс приема пищи «агнцами» и «буйволами» Бёлль описывает по-разному. Так, для «агнца» Шреллы «еда была высоким актом братства <...>, вынужденное одиночество во время еды всегда казалось ему проклятьем», людей, в одиночестве поглощавших пищу, он считал проклятыми Богом [5, с. 343 – 344]. Еда для «буйволов» была чисто биологическим процессом, «такие люди <...> казались ему изгоями, их трапезы были трапезами палачей, <...> они не могли не думать о цене каждого куска, который проглатывали» [5, с. 344]. И.Б. Роднянская отмечает, что «символы вкушения пищи и застолья, совместной трапезы связаны у Бёлля с религиозной символикой «причастия» – как «мирской» ее вариант. Пища – это средство приобщения людей друг к другу <...>».

Уделяя особое внимание в своем творчестве религиозному контексту, Бёлль активно использует библейские образы и обряды на уровне имен героев, их поступков и действий, сочетая их в контексте своего времени. Лейтмотивом романа выступает широкая символика причастия (от обряда вкушения пищи до определения себя «агнцем» либо «буйволом»). Символика религиозного мира представлена на локальном (аббатство с прилегающими башнями и церквями) и текстовом (цитаты из Библии) уровне. В этой связи символично и разделение героев романа на «агнцев» и «буйволов» – на жертв и насильников.

Литература

1. Бёлль, Г. Каждый день умирает частица свободы / Г. Бёлль // Сост. Е.А. Кацева; пер. с нем. – М.: Прогресс, 1989. – 366 с.
2. Рудницкий, М.Л. Генрих Бёлль / М.Л. Рудницкий// История литературы ФРГ; под ред. И.М. Фрадкина. – М.: Наука, 1980. – С. 295 – 325.
3. Бёлль, Г. Бильярд в половине десятого / Г. Бёлль // Избранное, пер. с нем. – М.: Радуга, 1988. – С. 205 – 419.
4. Роднянская, И.Б. Примечания к Франкфуртским чтениям / И.Б. Роднянская // Самосознание европейской культуры XX века; сост. Р.А. Гальцева. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 338 – 351.
5. Lauber-Gansterer, A. Heinrich Böll, Der gläubige Kirchenkritiker // Der Sonntag [Elektronische Ressource]. – 14.12.2017. – Zugriffsmodus: <https://www.erzdioezese-wien.at/site/home/nachrichten/article/61894.html>. – Freigabedatum: 07.03.2021.
6. Jürgenbehring, H. Liebe, Religion und Institution. Ethische und religiöse Themen bei Heinrich Böll / H. Jürgenbehring. – Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1994. – 217 S.

УДК 130.(091)(06) +008(091)(06)

ОБ УПОТРЕБЛЕНИИ ИРОНИИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ТРАДИЦИИ

Медведок Татьяна Владимировна,

Белорусский государственный аграрный технический университет

(г. Минск, Беларусь)

На сегодняшний день характерен достаточно широкий интерес к изучению иронии. Исследование особенностей иронии и её использования в средневековой традиции уточняет и обогащает наши представления о генезисе иронии в динамике исторических типов мировоззрения.

В настоящее время интерес к изучению иронии характерен не только для философии, культурологии, эстетики, теории и истории литературы, но социологи и политологи, театральные и литературные критики, педагоги также обращаются к исследованию данной проблемы.

«Мировоззренческие аспекты изучения иронии являются наиболее значимыми для философского понимания, поскольку именно здесь устанавливаются зависимости между различными сторонами действительности...» [1, с. 6].

Возникновение иронии – характерный итог возникнувшего напряжения между индивидом и социальной средой, обособление и отделение человека, которое не могло произойти мгновенно.

В мифологии человек и окружающая его действительность обнаруживают себя как продолжение друг друга, оказываются связаны воедино, и в таком случае специалисты заявляют о синкретизме мифологического мировоззрения.

«...Появление иронии является свидетельством разрушения целостности древнего мифологического сознания и инструментом обновленной картины мира, которая исчерпала потенциал своего развития в рамках актуальной парадигмы» [2, с. 7].

Религиозное мировоззрение обнаруживает некоторые изменения, происходящие в структуре общественного мировоззрения. Единственным творцом иронии потенциально способен выступать Бог. Однако же библейский Бог наставляет, сообщает, предупреждает, грозит, но вряд ли он обращается к иронии или

направляет к ней человека. Что же касается самого индивида, то религиозное пространство веры носит преимущественно чувственно-эмоциональный характер, не затрагивая активного критицизма сознания.

Издавна незнакомое, неизведанное вызывает у человека настороженное отношение, зачастую – даже страх, что обусловлено возможностью опасности, к которой индивид не всегда готов. К совершенно новому явлению или предмету невозможно отнестись иронически до тех пор, пока не будет зафиксировано отсутствие угрозы с его стороны или обнаружено сходство с каким-либо ничтожным явлением.

В средневековой философии ирония оказывается невостребованной по причине того, что все сущее представлено в двух мирах. Первый мир – это мир божественный, священный, духовный, небесный, а второй мир – человеческий, плотский, земной, греховный мир. «Ирония оказалась вытесненной за рамки ортодоксальной религиозной философии» [3, с. 172].

Невостребованность иронической тональности в произведениях мыслителей Средних веков в полной мере компенсировалось посредством смеховой оценки извне. Согласно М.М. Бахтину, безграничный набор смеховых форм вызвал к жизни совершенно иной мир. «Через искомётные пародии переосмысливались не только буквально все моменты церковного культа, постулаты христианского вероучения, эпитафии, постановления церковных соборов, но и религиозно-философские учения» [3, с. 172]. Официальной, демонстративно серьёзной манере философствования оказался противопоставлен иронизм народного праздника, стихия смеха, праздника.

Народная смеховая культура явила собой определенную особую точку зрения на мир в целом, на его культуру и историю. Разнообразные проявления народной смеховой культуры, куда входила и ирония, являли собой ответ на правила и условности официального мира с его догматами и запретами, создавая свою реальность по своим же правилам и ниспровергая однозначность действительности.

Смеховой мир обнаружился скорее не оппозицией мира официальных взаимосвязей, а обратной его стороной. Постепенно к иронии начинают все чаще прибегать в литературе. «Средневековый смех полифункционален – исследователи отмечают и педагогический, и гедонистический, и жизнеутверждающий, и «кощунственный» аспекты этого смеха – не случайно он был ограничен только сферой праздника, а позднее полностью запрещен...» [4, с. 13].

Распространено мнение, что содержание категории «ирония» в средневековой традиции не может быть оценено однозначно, поскольку в вышеназванный период не было сделано фундаментального вклада в развитие содержания понятия иронии в философском либо эстетическом аспекте. Но, наряду с этим «средневековая ирония может быть понята в качестве мировоззренческой позиции, отражающей определенную грань бытия. Впоследствии мировоззренческое понимание феномена иронии получило определенное развитие в философии ряда мыслителей» [5, с. 80].

В. Янкелевич провозглашает невозможность иронии в Средние века, полагая, что мораль данной эпохи не позволяла проявлений притворства и несерьезности. Что же касается тех исследователей, которые считают, что традиция

Средних веков вполне допускала возможность выражения иронического отношения, то они расходятся в оценивании роли, которую играла ирония в европейской средневековой культуре.

Вместе с тем имеются основания полагать, что ирония понимается в средневековой культуре и как специфическое отношение к жизни, обусловленное влиянием христианской морали. Средневековый мастер неизбежно ироничен, поскольку пытается имитировать божественное творение и одновременно понимает собственное несовершенство, тщетность попыток достичь божественного уровня. «В этой связи возникает закономерный вопрос о возможности восприятия художниками Средневековья собственных произведений с позиций иронии, поскольку сама антиномия безграничности божественного и ограниченности человеческого, скорее всего, является результатом современного истолкования текстов рассматриваемой эпохи» [5, с. 81].

Таким образом, в средневековой традиции применение иронии не получило распространение в границах философского дискурса, но в это же время ирония приобретает активное использование в народной смеховой культуре, создавая тем самым противовес распространенному религиозному аскетизму.

Литература

1. Серкова, В. А. Ирония в философском мышлении : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01 / В. А. Серкова; ЛГУ. – Ленинград, 1989. – 16 с.
2. Пивоев, В. М. Ирония как феномен культуры / В. М. Пивоев. – Петрозаводск: Изд-во Пет-рГУ, 2000. – 106 с.
3. Мальцева, О. В. Метаморфозы философской иронии: от Сократа к постмодерну / О. В. Мальцева // Наука. Релігія. Суспільство. – 2010. – № 1. – С.169-185.
4. Коновалова, О. А. Ирония как атрибут культуры эпохи постмодерна (философский анализ) : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01 / О. А. Коновалова; КемГУКИ. – Кемерово, 2005. – 18 с.
5. Заврумов, З. А. Литературно-философское понятие иронии: диахронический аспект / З. А. Заврумов // Новый университет. Актуальные проблемы гуманитарных и общественных наук. – 2016. – № 11-12. – С. 80-82.

УДК 2

ЦЕРКОВНЫЕ УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ МОГИЛЕВСКОЙ ГУБЕРНИИ НАЧАЛА XX в.

Морозевич Евгений Валерьевич,

ГУО «Средняя школа № 5 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

В статье рассматриваются вопросы, связанные с церковным образованием Могилевской губернии начала XX в. Дается краткая характеристика учебных заведений, процессы обучения церковно-приходских школ, церковно-учительских школ.

Во второй половине XIX – начале XX в. духовенство являлось одной из наиболее грамотных категорий населения. Показатель их грамотности составлял 89% на 1897 г. В Могилевской губернии общий вес духовенства, которое получило образование выше начального – 54,8% (мужчины 79,2%, женщины 33%) [3,

с. 14]. Высшее образование получали в духовных академиях, а среднее образование в семинариях, в Могилёвской духовной семинарии и при ней духовном училище, а также в мстиславском, гомельском и оршанском духовных училищах [3, с. 15]. Учителя в духовных училищах имели очень хорошее образование, все они были выпускниками московской, петербургской, киевской духовных академий. Подготовка католических священников осуществлялась в Могилевской римско-католической духовной семинарии.

Среди учебных заведений можно выделить могилевское женское училище духовного ведомства. Целью таких училищ была подготовка жен для священников. Велось преподавание таких предметов как: Закон Божий, русская грамматика, арифметика, чистописание, география, русская и всеобщая истории. После окончания полного курса нужно было сдавать экзамен. При выпуске девушкам давали приданое, а при выходе замуж за священника – денежное пособие [4, с. 147].

В Беларуси с начала XX в. началось сокращение количества церковных школ. В создавшейся ситуации местному духовенству в начале XX в. пришлось проводить мероприятия, которые были направлены на сохранение церковных начальных учебных заведений, а именно совершенствовать учебно-воспитательный процесс и создавать более эффективную систему подготовки и подбора педагогических кадров [1, с. 72].

Революция 1905–1907 гг. привела к критике духовенства, которые приводили к падению авторитета церкви, ослаблению ее влияния на общество. Это в свою очередь привело, с одной стороны, к резкому сокращению количества церковных школ [1, с. 73].

В начале XX века изменилось предназначение духовных учебных заведений Св. Синода. Если до середины 60-х годов XIX века они предназначались для удовлетворения нужд церкви (готовили священно-и церковнослужителей), то в начале XX века они фактически превратились в учебные заведения, имевшие двойное предназначение. В мужских духовных учебных заведениях стали получать образование будущие служащие не только духовного, но и светских ведомств. В начале XX века Св. Синод предоставил после окончания 4-го класса семинарий право поступления в светские высшие учебные заведения, которого они были лишены еще в 1884 г. [1, с. 74].

После революции 1905–1907 годов после провозглашения буржуазных свобод в некоторых местах возникли недоразумения между приходским духовенством и учителями народных учебных заведений. Это потребовало от духовенства нового продуманного отношения к руководству воспитательным процессом в народных школах. Проблему обострило разрешение правительства преподавать Закон Божий светским лицам. А это приводило к необходимости создания системы эффективного контроля над преподаванием указанной учебной дисциплины.

Большую роль в начале XX века играли церковно-приходские школы. В апреле 1902 г., в соответствии с «Положением церковных школах ведомства православного вероисповедания», срок обучения в них увеличился: в одноклассных церковных школах до 3 лет, а в двухклассных – до 5 лет. В церковно-приходских школах в основном учились дети белорусских крестьян православного вероисповедания. Эти школы значительно уступали земским школам по уровню общеобразовательной подготовки учащихся, оснащению пособиями, школьным

оборудованием [5, с. 351].

На священников возлагались предметы, занимающие большую часть учебного времени, – Закон Божий, церковнославянский язык и церковное пение, учителя из причта должны были вести все остальные предметы курса начальной школы [2, с. 108].

Учителя церковно-приходских школ были уравнены в правах с учителями начальных народных школ Министерства народного просвещения. Для получения свидетельства не имеющим образования необходимо было сдать соответствующий экзамен по программе Министерства, принимать такие экзамены имели право в духовных семинариях, женских епархиальных училищах и женских училищах духовного ведомства [2, с. 109].

К числу учительских относились второклассные и церковно-учительские школы. Второклассные школы должны были готовить учителей для школ грамоты, т. е. для элементарной школы с двумя годами обучения. Для того чтобы стать полноценным учителем начальных училищ, необходимо было после второклассной школы закончить церковно-учительскую школу или другое педагогическое учебное заведение.

Второклассные школы уровню среднего образования не соответствовали, т. к. в число общеобразовательных дисциплин входили только русский язык, отечественная история, «география в связи со сведениями о явлениях природы», «геометрическое черчение и рисование» и отсутствовали обычные дисциплины курса перечисленных учебных заведений: физика, естествознание, алгебра, русская словесность. Для начала XX в., когда все педагогические учебные заведения перешли к эффективным формам педагогической подготовки, основным не только на освоении дидактических приемов, но и на изучении педагогики, истории педагогики, психологии и других смежных дисциплин, курс второклассных школ представляется заведомо рутинным и не соответствующим требованиям времени [2, с. 111].

В 1903 г. произошли существенные изменения в учебных планах всех церковных школ. Появились новые предметы, такие как арифметика и геометрия, география, природоведение, гражданская история, часть учебного времени была отведена на обучение ремеслам и рукоделию.

Таким образом в начале XX в. в духовном образовании в могилевской губернии происходили значительные изменения, которые прежде всего связаны с революцией 1905-1907 г. и другими процессами, которые происходили в Российской империи.

Литература

1. Восович, С.М. Основные тенденции и этапы развития культурно-просветительское деятельности русской православной церкви в Беларуси в 1861 – 1914 гг. / С.М. Восович // Вестн. Полоцк. Гос. ун-та. Сер. А, Гуманитарные науки. Исторические науки. – 2011. – № 9. – С. 68–75.
2. Гончаров, М.А. Плохова, М.Г. Церковно-приходские школы и их место в подготовке учителей России в конце XIX – начале XX в. / М.А. Гончаров, М.А. Плохова // Вестник ПСГТУ. Сер. 4, Педагогика, Психология. – 2012. – № 2. – С. 101– 117.
3. Карповіч, Н.В. Узровень адукаванасці праваслаўнага духавенства Беларусі ў другой палове XIX – пачатку XX ст. / Н.В. Карповіч // Весн. Беларус. Дзярж. ун-та. Сер. 3, Гісторыя. – 2010. – № 3. – С. 14–17.

4. Науменко, В.В. Очерки истории образования Могилевщины / В.В. Науменко, В. С. Богданов, А. Г. Агеев; под общ. ред. Л.С. Смотрицкого. – Могилев : МГОИРО, 2012. – 504 с.

5. Рэлігія і царква на Беларусі: энцыкл. давед. / рэдкал.: Г.П. Пашкоў і [і нш.]. – Мінск БелЭн., 2001. – 368 с.

УДК 21

КРЕАТИВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ХРИСТИАНСТВА В КОНЦЕПЦИИ ХРИСТИАНСКОГО ГУМАНИЗМА

С. Л. ФРАНКА

Мядель Александр Павлович,

Витебский государственный технологический университет
(г. Витебск, Беларусь)

На основе анализа философского наследия С.Л. Франка раскрывается роль христианства в развитии человеческой личности и совершенствовании социальных отношений.

Констатацию наличия антропологического кризиса цивилизованного человечества нельзя признать принципиально новым нарративом современного философского дискурса. Еще в первой половине прошлого века видные представители русской религиозной философии обратили внимание на нарастание кризисных тенденций в развитии человека и социума. В плеяде выдающихся мыслителей не последнее место принадлежит Семену Людвиговичу Франку (1877–1950). «По силе философского зрения Франка без колебания можно назвать самым выдающимся русским философом вообще, – не только среди близких ему по идеям» [1, с. 158]. Сам философ, подводя своеобразный итог собственного научного поиска, пришел к выводу, что «все бедствия человечества имеют своим последним источником уже давно происшедший и все углубляющийся отрыв его от христианской традиции и что, напротив, все лучшие и высшие упования человечества, разумно осмысленные, суть лишь выражения исконных требований христианской совести» [2, с. 5].

Обращаясь к проблемам философской антропологии, мыслитель концентрирует свое внимание на душе человека. В его представлении человеческая душа выступает как целостная реальность и особый мир. Специальные психологические научные дисциплины ограничены в своих возможностях познания человека, поскольку не способны осуществить всесторонний анализ его внутреннего духовного мира [3, с. 8].

Христианская антропология С.Л. Франка основана на глубоком анализе представлений о человеке в иудейской, античной и исламской культурных традициях. В иудаизме и исламе человек выступает ничтожным и, безусловно, подчиненным высшим силам существом. Античность в определенной мере возвышает человека, придавая ему статус младшего брата богов. В то же время боги являются «скорее соперниками людей, иногда даже их врагами и, во всяком случае, существами, имеющими свои собственные интересы и цели жизни и потому в принципе равнодушными к человеку» [4, с. 310-311]. Таким

образом, человека-личности не существовало в иудейской и в античной культурной парадигме.

Несомненной заслугой христианства стало обоснование идеи самоценности человеческой личности. Согласно Ветхому Завету человек создан по образу и подобию Бога. Именно богоподобие ставит его выше других земных существ. Однако уже Новый Завет воплощает в Иисусе Христе и истинного Бога (Сына Божьего), и подлинного человека, рожденного земной женщиной. Благодаря этому представление о богоподобии человека было дополнено «идеей *органической связи между Богом и человеком*» [4, с. 311].

Учение о третьей ипостаси христианского Бога – Святом Духе в представлении С.Л. Франка связано с духовной природой индивида, что делает последнего существом надприродным. Онтологическим основанием духовности личности служит вера. Она представляет собой сверхрациональный опыт сердца. Размышляя о вере как таковой, С.Л. Франк соглашается с мнением Д. Юма о том, что в повседневности люди руководствуются мнениями, истинность которых не является абсолютной. При этом выбор того или иного мнения зависит от степени вероятности его осуществления в реальности. В отношении религиозной веры подобный подход, по мнению философа, неприемлем. Оценивать вероятность существования Бога на основе аргументов разума абсурдно. Ссылки на авторитет Священного Писания и отцов церкви также недостаточны. «Вера есть, в конечном счете, *встреча человеческой души с Богом*, явление Бога человеческой душе» [2, с. 430-431]. Вера является отправной точкой признания человеком наличия в глубине его сердца силы, которая интуитивно воспринимается как представитель высшего, лежащего вне мира порядка. Она придает внутреннему опыту определенный порядок и направляет его на непротиворечивое восприятие этой объективной реальности.

Какие же последствия имеет самопроявление Бога для конкретного человека и для человечества в целом? С точки зрения христианства всякая личность обладает святостью и абсолютной ценностью. Следовательно, она приоритетна по отношению к любым внешним установлениям. Человек обладает определенной автономией по отношению к обществу и государству, поскольку последние не имеют внутреннего духовного мира, а значит, пути спасения. Бог – не судья, который карает за проступки и награждает за добродетели. Бог – Спаситель, а человек судит и осуждает себя сам. Человек, став личностью, ощутив присутствие Бога в себе, не может останавливаться на этом. Признание себя личностью означает одновременно и признание своей ответственности за воплощение божественной правды в мире. В опыте переживания глубин реальности и в столкновении с объективной действительностью человек творит свое бытие, познает его и тем самым приближается к цели Творца. Смыслообразующими основаниями человеческой жизни являются категории «вера», «любовь», «творчество», «свобода». Именно они выражают метафизическую природу человека. Благодаря их наличию личность осуществляет свою подлинную природу и, соответственно, приближает общество к состоянию богочеловечества, которое выражает подлинное единство человека и Бога.

С. Л. Франк убежден, что никаким принуждением невозможно уничтожить зло в человеческом обществе. Единственно идеального общественного поряд-

ка, который бы соответствовал правде Божией, как и единственно правильной формы государственной власти, не существует и существовать не может. Смысл общественной жизни для мыслителя состоит в выявлении Богом заложенного в его основу принципа любви к ближнему. Соответственно, цель общественной жизни связывается им с возможно более полным воплощением в совместной человеческой жизни всей полноты Божественной правды и добра как онтологически укорененных начал.

Гарантией устойчивости общества является, по С.Л. Франку, его внутренняя духовная спаянность, солидарность на великом нравственном принципе любви к ближнему. Чем прочнее эта солидарность, тем устойчивее общество, тем прочнее узы между людьми, его составляющими. Конкретные носители начала общественной устойчивости – традиции. Они обеспечивают продолжение жизни прошлого в настоящем и защищают общество от потрясений. Гармонию и устойчивость общественного целого обеспечивает единство традиции и творчества. Однако там, где принцип творческой инициативы не вызревает в лоне традиции, там он внутренне бессилён, ничего не рождает, а лишь разрушает то лоно, в котором совершается. Порыв народного самовыражения в рамках традиции приводит к тому, что общество становится орудием произвола кучки властвующих. Тогда в нём созревает атмосфера социальной агонии, а созрев, она разрешается через разрушительные социальные революции.

Литература

1. Зеньковский, В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский. – Л.: Эго. – Том II. – Часть 2. – 271 с.
2. Франк, С. Л. Свет во тьме / С. Л. Франк. — Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. – 832 с.
3. Франк, С. Л. Реальность и человек / С. Л. Франк. – М.: Республика, 1997. – 479 с.
4. Франк, С. Л. Духовные основы общества / С. Ф. Франк. – М.: Республика, 1992. – 511 с.

УДК 271.2:322:004.7

ПРАВОСЛАВНОЕ МИССИОНЕРСТВО В ИНСТАГРАМЕ КАК РАЗВИТИЕ АДРЕСАТОЦЕНТРИЧЕСКОГО ПОДХОДА В МЕДИЙНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Невельская-Гордеева Елена Петровна,

Национальный юридический университет имени Ярослава Мудрого
(г. Харьков, Украина)

В работе рассматривается использование возможностей инстаграм православными миссионерами благодаря использованию адресатоцентрического подхода, что позволяет готовить публицистический контент под потребности и ожидания определенной аудитории. Предлагается типология инстаграм-блоков; утверждается обусловленность публикаций не только интенциями авторов, но и желаниями адресатов на доступное получение актуальной для них информации, изучаются цели выхода в публичное инернет-пространство.

Современная жизнь уже немыслима без интернета. Свои сайты имеют не только епархиальные управления, но и храмы, и монастыри. Возможности интернета расширяются ежегодно, и кроме официальных сайтов появляются открытые группы и сообщества в вайбере и в телеграме, в фейсбуке и в инстаграме. Стремительное расширение цифровых технологий приводит к тому, что даже ярые противники использования интернета православными допускают использование цифровых технологий в определенных вопросах.

Так, в завещании схиархимандрита Зосимы (Сокур), основателя двух обителей: Успенского Свято-Васильевского мужского и Успенского Свято-Николаевского женского монастырей, говорится: «телевизоров и прочей сатанинской видеотехники в монастыре никогда не должно быть» [1], однако сегодня в интернете присутствует действующий сайт монастыря, и развивающийся ютуб-канал Свято-Васильевской обители.

Использование возможностей интернет-сети православными христианами крайне разнообразно. В первую очередь это документальные и художественные фильмы на религиозные темы, затем новостные каналы, православные сайты, живые журналы и аналитические порталы, телеграм каналы, фейсбук, видео-лекции и записи встреч. К перечисленному многообразию добавились прямые трансляции служб – литургий, вечерних, молебнов и панихид, а также активно стал осваиваться инстаграм, дающий возможность не только выкладывать фотографии, видео, тексты, но и проводить прямые трансляции, видеоконференции, осуществляют мгновенную переписку, как в личных сообщениях, так и публично.

Сразу заметим, что предлагаемые интернет-ресурсы быстро находят свою аудиторию. Ситуация, о которой повествует Андрей Кураев, была актуальна лет 20 назад и ранее: православного миссионера пригласили выступить перед преподавательской аудиторией. По ходу беседы ему необходимо говорить и о бесах. Однако миссионер по своему опыту знает, что реакция университетских сотрудников на слова о существовании бесов всегда крайне негативная: «да кто про бесов сейчас всерьез говорит! Да это же средневековье какое-то, остатки инквизиции, проявление охоты на ведьм». А вот «космическая энергия», «биоэнерго-информационное поле» – такая терминология удивления не вызывает. Предвидя это, миссионер говоря о бесах, использует понятия, не вызывающие отторжения у университетской публики: «мировое трансцендентальное ноуминально-космическое тоталитарное персонализированное зло». В этот момент из-за стола выглядывает бес и спрашивает: «Как ...? Как ты меня назвал?» [2, с. 286].

Исследователями медийного пространства вводится особое понятие – «адресатоцентрический подход» [3, с. 10], задающее особые направления журналистского дискурса – коммуникативно-прагматический и антропоцентрический подходы изучения, позволяющее говорить о первичности аудитории, ее запросов и ожиданий.

Священников, которые постоянно ведут свои инстаграм блоки, можно разделить на несколько групп. Первая группа – священники, у которых «от избытка сердца говорят уста» (Мф: 12: 34). Ревностные, активные, как правило, среднего

и молодого возраста, не жалеющие своего личного времени; для них жизнь во Христе означает общение на библейские темы и совместная молитва. Именно в этой группе всегда присутствуют предложения бесплатно помолиться о других людях, ответить на вопросы, рассмотреть богословские проблемы, разобраться в тонкостях вероучения и истории религии.

Вторая группа – священники, которые вынуждены искать средства для строительства и восстановления сельских храмов с небольшими приходами. Как правило, среднего и пожилого возраста, с активной жизненной позицией, с умением заинтересовать оригинальными взглядами на обыденные проблемы, с желанием прямого общения с верующими.

Третья группа – священники, которым интересна просветительская работа, которые дают информацию о праздниках, церковных событиях, обсуждают моральные проблемы, но полностью исключают личные проблемы верующих, уходят от любой конкретики.

Ни один из священников, присутствующих в инстаграме, не планирует заменить своими беседами посещение церкви христианами. Смысл присутствия священников в интернет-пространстве направлен на то, чтобы дать возможность больным принять онлайн участие в церковных службах, застенчивым и сомневающимся разъяснить как правильно вести себя в церкви, ответить на ряд распространенных вопросов среди верующих.

Кроме священников-блогеров активность в инстаграм проявляют и мамы – жены священников. Их блоги также возможно разделить на группы. Первая группа – с просветительской, миссионерской направленностью; вторая – с морально-философской направленностью, про место женщины в семье, ее роли в воспитании детей; третья группа с хозяйственной, бытовой направленностью: конкретные рецепты приготовления блюд, конкретные советы по воспитанию детей, распределению времени, уборкой дома. Существует еще и четвертая группа с коммерческой направленностью. В таких блогах подписчикам предлагается что-либо купить, как хендмайд, так и промышленные товары, оплатить какие-либо курсы или вебинары, освоить платно какие-либо умения. Эта четвертая группа не представлена среди священников, однако популярна среди мамушек.

Проведенный анализ показывает реализацию адресатоцентрического подхода при подходе к миссионерским публикациям в инстаграме. Широкая представленность определенных публикаций в интернете обусловлена не только мотивацией и интересами автора, но и ожиданиями и потребностями адресата.

Литература

1. Завещание схииеромандрита Зосимы (Сокура). [Электронный ресурс]. 2002. URL: http://zosima-nikolskoe.ru/?chapter=articles&articles_id=1
2. Nevelska-Hordieieva O., Panova M., Voitenko D., Melikhova Y. Classification of violations of the first basic logic principle: judicial, manipulative and comic effects. *Revista Inclusiones*, 2021, 8, № 1, 276–291 p.
3. Kim L. Fake Content in Social Networks in Relation to the Addressee Factor (based on fakes about the coronavirus). *Interface - Journal of European Languages and Literatures*, 2021, № 14, 5-30 p.

**«СЛУЖЕНИЕ БОГАМ» ПО-ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИ:
ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ДИОДОРА СИЦИЛИЙСКОГО
И ДИОНИСИЯ ГАЛИКАРНАССКОГО**

Осипова Ольга Владимировна,

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
(г. Москва, Россия)

Рассматриваются пассажи из древнегреческих исторических сочинений I в. до н. э. – «Исторической библиотеки» Диодора Сицилийского и «Римских древностей» Дионисия Галикарнасского, в которых слово λείτουρῖα и однокоренные ему употребляются по отношению к культу богов, и делается вывод о контекстуальной обусловленности значения «служение богам».

Исследование взаимоотношения языка и религии находится на пересечении проблемных полей языкознания и религиоведения и включает изучение истории отдельных слов, связанных с религией, в языках мира. Предлагаемое сообщение посвящено некоторым особенностям обозначения культовой практики в древнегреческом языке: рассматриваются пассажи из древнегреческой историографии I в. до н. э. – «Исторической библиотеки» Диодора Сицилийского (ок. 90–21 г. до н. э.) и «Римских древностей» Дионисия Галикарнасского (ок. 55 – после 8 г. до н. э.), в которых слово λείτουρῖα и однокоренные ему употребляются по отношению к культу богов.

Следует уточнить, что истории слова λείτουρῖα в древнегреческих литературных и документальных источниках посвящены две статьи Н. Льюиса [3, 4] и параграф диссертации Ю.Е. Краснобаевой [1, с. 83–89]. Этимологию слова λείτουρῖα рассматривает Н. Льюис, приводя рассуждения Плутарха и античных и византийских лексикографов и комментаторов и резюмируя статьи из этимологических словарей древнегреческого языка [3, р. 175–176]. В современном «Этимологическом словаре греческого языка» Р. Беекеса λείτουρῖα фигурирует как сложное слово, состоящее из корней λείτ- «народный», «общественный» и ἔργ- (-οῦργ-) «дело» [2, р. 832].

Н. Льюис описывает изменение семантики слова λείτουρῖα следующим образом: первоначальное значение «общественная финансовая повинность» расширяется до «общественной повинности» и «службы», а затем получает и узкое значение «служение богам» [3, р. 181–182]. Все указанные значения зафиксированы и в авторитетном древнегреческо-английском словаре [5]. Ю.Е. Краснобаева анализирует семантику этого слова, рассматривая эволюцию терминологии «служения» в античной литературе, не связанной с христианством, и особенно выделяет значение «общественная повинность» [1, с. 83–89].

Слово λείτουρῖα впервые засвидетельствовано в аттическом диалекте древнегреческого языка в V веке до н. э. и используется в последующие эпохи как в литературных, так и в документальных источниках. Н. Льюис составляет указатель релевантных мест в древнегреческих текстах V–IV в. до н. э. [3, р. 182–184] и приводит статистику употребления этого слова в источниках эллинистическо-римского времени, составив две таблицы: одну для текстов, не связанных с

иудаизмом и христианством, без указания источника, другую – для Септуагинты, Нового Завета и произведений Филона Александрийского [4, p. 229].

В источниках V–IV в. до н. э. Н. Льюис находит два примера употребления слова *λεῖτουρῖα* и однокоренных с ним слов в значении «служение богам»: в одной из речей Демосфена (*λεῖτουρῦεῖν τῷ θεῷ*) – «исполнять обязанности по отношению к богу», Dem. 21.56) и в «Политике» Аристотеля (*εἰς τὰς πρὸς τοὺς θεοὺς λείτουρῖας* – «на служение богам», Arst. Pol. 1330a 13). Интересно, что Н. Льюис помещает оба пассажа в два раздела своего указателя: кроме указанного, он отмечает значение «общественная (финансовая) повинность» [3, p. 183, п. 26, 30]. Еще один пассаж из «Политики» Аристотеля, почти дословно повторяющий приведенный выше (*πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ τὰς κοινὰς λείτουρῖας* – «на служение богам и государственные расходы», Arst. Pol. 1272a 20), он помещает в раздел «общественная повинность», указывая возможное значение «служение богам» только в примечании [3, p. 183, п. 30].

Опираясь на данные папирологии, Ю.Е. Краснобаева указывает на рост употребления слова *λεῖτουρῖα* в значении, связанном с культом богов, в источниках после III в. до н. э. и связывает это изменение с влиянием Септуагинты на лексику древнегреческого языка [2, с. 88]. Н. Льюис отмечает в текстах эллинистическо-римского времени, кроме Септуагинты, Нового Завета и произведений Филона Александрийского, употребление слова *λεῖτουρῖα* и однокоренных с ним в значении «служение богам» в 96 случаях из 542 [5, p. 229]. Таким образом, значение, связанное с религией, составляет в среднем 18% случаев, но в произведениях разных авторов процент, очевидно, разный, что можно проиллюстрировать примерами из произведений двух историков I в. до н. э. – Диодора Сицилийского и Дионисия Галикарнасского.

Особенности употребления слова *λεῖτουρῖα* и однокоренных с ним в значении «служение богам» можно заметить, если рассмотреть, в сочетании с какими словами они используются в пассажах, содержащих перечисление. В «Исторической библиотеке» Диодора Сицилийского из 20 случаев употребления этих слов указанное значение отмечается лишь в одном: *πρὸς τὰς τῶν θεῶν θεραπείας καὶ λείτουρῖας* – «для попечения о богах и служения им» (Diod. 1.21.7). В произведениях Дионисия Галикарнасского из 15 случаев употребления этой группы слов в «Римских древностях» значение «служение богам» присутствует в восьми: упоминается не только служение богам (*λεῖτουρῖα*, Dion. Hal. Ant. Rom. 1.30.3, 8.38.1, 10.53.6) и исполнение обязанностей по отношению к богам (*λεῖτουρῦμα*, Dion. Hal. Ant. Rom. 1.77.3), но и служители богов (*λεῖτουρῦοί*, Dion. Hal. Ant. Rom. 2.72.3, 8.55.3; в сочетании с *ἱερεῖς* «жрецы», Dion. Hal. Ant. Rom., 2.22.3).

Отметим, что оба автора используют *λεῖτουρῖα* и однокоренные слова в значении «служение богам» исключительно с определениями (согласованными и несогласованными), указывающими на сферу культа: формами родительного падежа существительного *θεός* «бог», прилагательными *θεῖος* «божественный» и *ἱερός* «священный». Следует напомнить, что существительное *θεός* используется и в приведенных ранее примерах из произведений Демосфена и Аристотеля.

Таким образом, значение «служение богам» у слова *λεῖτουρῖα* в исторических сочинениях Диодора Сицилийского и Дионисия Галикарнасского можно

считать сужением общего значения «служба» в определенном контексте – связанном с культуровой практикой.

Литература

1. Краснобаева, Ю.Е. Понятие «служение» и институт диакона в раннем христианстве: дисс. ...канд. ист. наук: 07.00.03 / Краснобаева Юлия Евгеньевна; МГУ имени М.В. Ломоносова; науч. рук. Н.Н. Трухина. – М., 2013. – 298 с.
2. Beekes, R.S.P. Etymological dictionary of Greek / R.S.P. Beekes. – Leiden: Brill, 2009. – XLVIII; 1808 p.
3. Lewis, N. *Leitourgia* and Related Terms / N. Lewis // Greek, Roman, and Byzantine Studies. – 1960. – Vol. 3. – P. 175–184.
4. Lewis, N. *Leitourgia* and Related Terms (II) / N. Lewis // Greek, Roman, and Byzantine Studies. – 1965. – Vol. 6. – P. 227–230.
5. The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#eid=1&context=lsj>. Дата доступа: 21.02.2021.

УДК: 2+7.046.1+575.8: 16+159.95

МИФОЛОГИЗАЦИЯ КАК ФОРМА «ЭВОЛЮЦИОННОГО» РАЗВИТИЯ СОЗНАНИЯ СОВРЕМЕННОГО ИНДИВИДА

Петев Николай Иванович,

Владимирский государственный университет имени А. Г. и Н. Г. Столетовых
(г. Владимир, Россия).

Эволюция, как механизм приспособления, не обязательно требует развития интеллекта, сознания и мышления, но также может предполагать их регресс для адаптации к внешним факторам. Современная мифологизация является тем фактором, который драпирует регрессивные тенденции развития мышления и сознания индивида.

Стоит отметить, что современный человек крайне гордится своей рациональностью, техническим прогрессом, мнимой автономией от природы и атеистическими воззрениями, исключающими и критикующими религиозно-мифологический элемент собственного сознания и исторический и социальный компонент развития человека. Подобное положение вещей рассматривается как результат высокого развития человечества, которое «переступило» некую «низшую» ступень своего экзистенциального становления. Иными словами, это интерпретируется как эволюция человечества, исключающая через своеобразный «естественный отбор» те элементы, которые не способствуют адаптации. Теория эволюции устанавливает, что процесс изменения предполагает формирование таких комбинаций признаков и свойств, которые ведут к адаптации организмов к условиям окружающей среды [5, с. 726]. Несмотря на то, что часто данный процесс рассматривается как развитие (прогресс), протекающий в живой и неживой природе, а также в социальных системах, ведущий к усложнению, дифференциации, повышению уровня организации, он также может вести и к снижению этого уровня, то есть к регрессу [6, с. 786]. Эволюция как процесс приспособления не необходимо тождественен развитию сознания и мышления индивида.

Более того, определённые адаптационные процессы могут иметь обратный вектор, то есть обладают регрессивным характером, в случае, если это ведёт к более успешному приспособлению. Если внешние условия не предполагают необходимости развития какого-то признака, качества или свойства, то нет и необходимости в их развитии и наличии вообще. Религиозно-мифологическое, мыслимое лишь в инкарнированной форме религиозных институтов (с их конкретными атрибутами: последователи, здания, закреплённые (узнаваемые) символы, доктрина, здания культа и т.д.), являясь лишь одной из форм проявления данной сферы, в настоящее время объявляется пережитком по причине отсутствия актуализации данного социального элемента. Однако экстраполяция подобных суждений и отношений на всю сферу религиозного являются иллюзорными и релятивными. Они становятся стимулами мистификации. Более того, весь процесс демифологизации не только не способствует развенчиванию мифа, а только ещё больше мифологизируют сознание. Особенно подобное благотворно влияет на интеграционные способности искусственного мифа, созданного для вверения определённой идеи.

Приспособление имеет определённое соотношение с такими фундаментальными для современного человека и его жизнедеятельности понятиями как конформизм и польза. Часто они ассоциируются с объективными показателями факта прогресса и развития, однако соотносить подобное положение вещей с эволюцией представляется несостоятельным и спекулятивным. Ещё Ч. Дарвин отмечал, что в рамках отбора человек руководствуется лишь своей пользой, и рассматривает его достижения в рамках данного процесса как негативные по сравнению с достижениями на этом поле природы [2, с. 81]. Кроме того, человек отбирает всегда то, что полезно ему самому, а не вообще, то есть имеет место радикальная субъективизация. Человек часто рассматривает природу только в рамках данного понятия пользы для себя [4, с. 45-46], хотя несомненно, что выгода часто является тем, что легко и приятно ослепляет [3, с. 69]. Р. Барт, рассматривая современные ему социальные мифологемы, отмечал особо смертоносную силу, связанную с отсутствием прогрессивных побуждений, конформизма, который заключает в себе отчуждённость [1, с. 102, 202]. Рассмотрение комфорта/пользы/выгоды как аргументов утверждения эволюции, в частности в области мышления и сознания индивида, это спекулятивная мистификация с целью драпировать глубокий кризис нуминозного, образовавшийся в результате развития техники и цивилизации.

Дело в том, что религиозное, точнее его институциональные формы, находятся в глубоком кризисе, так как их актуализация снижается по причине наличия всевозможных альтернатив удовлетворения потребностей (консолидация, выход за рамки обыденности¹ и т.д.). Однако это не говорит об абсолютном отчуждении религиозного, так как иррационально и бессознательно особая необходимость в нём остаётся. Возникшая опустошённость ещё больше стимулирует выход мифологического, а также делает сознание индивида особо восприимчивым к нему. Но это не является чисто мифологическим, а скорее неким суррога-

¹ Парадокс состоит в том, что в современном мире эти явления лишь иллюзия. Все искусственные инструменты, стремящиеся реализовать подобные стремления индивида ещё больше образуют разрыв между людьми и облачают их обыденностью.

том религиозного, имеющим лишь его форму. Особая иррациональность современного индивида, часто замаскированная под рациональность, способствует эффективному интегрированию и проникновению подобного «суррогатного состава» для заполнения образовавшейся пустоты. Действительно, термин эволюции применяется для обозначения исторического преобразования органа или функции (эволюция мозга, эволюция психики) [7, с. 410]. Возникает вопрос о том, можно ли в таком случае говорить об эволюционных тенденциях сознания, или же эскалационное развитие и доминирование необходимо отнести скорее к сфере иррационального репрессивного становления, где рациональное лишь маска¹ для его прикрытия. Ещё абсурднее утверждать мораль современного индивида как аргумент прогрессивного развития сознания и мышления. Хотя несомненно, что особый радикализм переоценки ценностей в наши дни – это естественное явление, произошедшее по причинам возникновения экзистенциальной пустоты индивидуума. Тем не менее, современная нравственность может быть чем угодно, только не самой собой, а тем более проистекать из разума. Она полна спекулятивным содержанием, навязанным различными социальными мифологемами, прихотями, иррациональными взрывами и т.д. Ярким примером служит современный миф о европейской толерантности. В целом, избавление от собственного содержания понятий морали, религии (религиозности, нуминозного), природы трактуется как неопровержимый «факт» прогрессивного развития, хотя в действительности это симптом деградации и дисперсии сознания и мышления.

Современный человек расценивает свою автономию от природы² и свой научно-технический прогресс как наиболее прогрессивный этап развития человечества. Однако развитие современных технологий и науки стимулирует мифологизацию. Дело в том, что они порождают «современную мифологию», которая основана на теоретических предположениях и мысленных экспериментах современной науки [8]. Таким образом, лишь только язык передачи (научный) как бы выводит явление из области мифологического. Современные социальные мифологемы и техника превращают «Homo Sapiens» в «Homo Habilis», ведь базовым для человека теперь становится лишь умение пользоваться чем-то как орудием. Понимание и мышление становится второстепенным. Всё это приводит к рецептуарности поведения, отношения и мышления. К этому можно добавить процесс воспроизводства (не производства), пронизывающий всё существование индивида, которое не предполагает живого мышления и накопления знаний. Дело в том, что часто такие знания не могут быть быстро проверены, а затем употреблены, а последнее является наиболее актуальным для индивида сегодня. Доминирующим сегодня является умение пользоваться/потреблять, но не производить.

¹ Это новая форма иррационального, некая техническая «рациональность», основанная на мифологии современного социума, интегрированной в сознание, как мертвое ей подчинение.

² Человек независим от природы как внешнего фактора, ведь он создал себе удобный суррогат. Он огородился от неё городами, а его «природа» стала исключительно социальной, которая требует от него определённых метаморфозов для соответствия ей, которые могут и не быть связанными с прогрессивным вектором, в частности в аспекте мышления/сознания. Также новой природой можно считать современное цифровое пространство. Однако, здесь, как и в первом случае невозможно говорить о стимулируемой ими необходимости прогресса мышления/сознания. Более того, данные сферы скорее предполагают реализацию их в рамках потребительской и инструментальной парадигмы, в том числе для укрепления позиций разных спекулятивных мифологем.

Таким образом, эволюционный процесс может находиться в противостоянии с тенденциями развития сознания и мышления, если последние будут являться факторами, тормозящими или пресекающими приспособление. И, следовательно, будут развивать другие качества и функции, в частности соответствующие требованиям современной социальной мифологизации.

Литература

1. Барт Р. Мифологии / Р. Барт. – М.: Академический проект, 2014. – 351 с.
2. Дарвин Ч. Происхождение видов путём естественного отбора / Ч. Дарвин. – СПб.: Наука, 2001. – 568 с.
3. Паскаль Б. Мысли / Б. Паскаль. – М.: Астрель, 2009. – 253 с.
4. Спиноза Б. Этика / Б. Спиноза. – М.: АСТ, 2001. – 336 с.
5. Статья «Эволюция» / Биологический энциклопедический словарь // под ред. М.С. Гилярова. – М.: Советская энциклопедия, 1986. – С. 726.
6. Статья «Эволюция» / Философский энциклопедический словарь // под ред. Л.Ф. Ильичева, П.Н. Федосеева и др. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – С. 786
7. Чайковский Ю.В. Эволюция / Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. IV. // под ред. В.С. Степина. – М.: Мысль, 2010. – С. 410
8. Leeming, D. A. (2020). Modern Mythology. In Encyclopedia of Psychology and Religion (pp. 1496-1498). Cham, CH: Springer. DOI: 10.1007/978-3-030-24348-7_9025.

УДК 316.334.3

К ПРОБЛЕМЕ ЭВОЛЮЦИИ СЕМЬИ

Риер Яков Григорьевич,

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

Кратко рассмотрены проблемы возникновения и эволюции семьи от традиционной до ее современных форм, не ориентированных на воспроизводство потомства.

Как любила повторять моя школьная учительница биологии: «человек, как и другие животные...» – и далее следовало изложение очередной темы урока. Соответственно, человека, связывают с животным миром 2 основных инстинкта: выживания и размножения. Отсюда – его основные, базовые жизненные потребности – пропитание и секс. Причем последний – не для насыщения (т.е. удовольствия), а для продолжения рода. Первая потребность породила первичную организацию для коллективной охоты – стадо, ибо человек оказался не самым быстрым и сильным среди животных. Вторая – породила семью, которая, возникнув в ходе биологической эволюции вида *Homo sapiens*, возвысила его над остальным животным миром лучшими условиями сохранения потомства и создала общинную организацию – основу будущей общественной эволюции, создавшей *цивилизацию*.

И коль уж эволюция распорядилась осуществлять размножение путем сочетания двух особей противоположного пола семья сформировалась как устойчивая взаимосвязь пары – мужчины и женщины, которая была в состоянии путем взаимопомощи выходить потомство. Ибо, в отличие даже от ближайших род-

стенников людей – шимпанзе – самка Homo sapiens вырастить потомство сама не могла.

Таким образом, **изначальной целью семьи было воспроизводство потомства**. Но в XX в. в силу технического прогресса ситуация с продлением рода человеческого впервые существенно и резко изменилась. Впервые за весь период истории человечества женщины получили возможность «выводить детей в люди» вполне самостоятельно, и в силу материальных возможностей в богатых странах, и, там же, благодаря достижениям современной медицины – экстракорпоральному оплодотворению. В итоге в браке на первое место вышла вторая его составляющая – секс для удовольствия, с которым связаны и определенные культурные потребности: в общении, взаимопонимании и т.п. И это в наиболее развитых обществах превратилось в определенный тренд: от движения за равноправие женщин в Европе и США в XIX в., через сексуальную революцию во второй половине XX в. и до современных тенденций в юридическом оформлении однополых браков.

О гомосексуализме. Некоторые современные исследования свидетельствуют о том, что гомосексуализм не является результатом свободного выбора. То есть люди такими рождаются, а не становятся. Напрашивается аналогия с левшами, чьи особенности общепризнанно врожденные. Причем происходит это с одной и той же вероятностью (5–6%) во всех культурах и обществах. Таким образом, эти проценты исключаются из процесса воспроизводства потомства. Но, опять-таки, по недавним исследованиям, при изучении статистики рождаемости в семьях, где имеются гомосексуалы, родственницы мужчин-геев – тетки, сестры, племянницы – рожают детей гораздо чаще, чем среднестатистические женщины в обычных семьях. То есть, наличие вышеуказанных процентов не снижают общий потенциал воспроизводства в популяциях. Не будь указанных генов, не было бы геев, но и рождаемость бы резко упала, ибо женщины перестали бы «хотеть» мужчин [1].

Отсюда следуют и выводы социального порядка. Пропорция геев в популяции жестко сопряжена с пропорцией особо продуктивных женщин и является величиной постоянной. То, что они всегда будут меньшинством, заложено в самом генетическом механизме этого явления.

Однако считать гомосексуальность нормой, как это теперь становится тенденцией в западной культуре при указанном проценте геев в каждой популяции нет оснований. Конечно, надо признать, что человеческая культура пластична. Ибо в дополнение к биологическим факторам в процессе эволюции прибавились те, которые с помощью разума, то есть более совершенного мозга, помогли людям приспособливаться к изменчивой окружающей среде, что, собственно, и возвысило человека над всем животным миром, превратило его в «царя природы». В процессе такого приспособления возникали разные варианты поведения, индивидуального и коллективного: от многообразия межличностных отношений до различных форм общественной организации, от моногамной семьи до гаремов, от демократии до монархии и авторитаризма, от рабовладения до современных рыночных порядков. Все эти формы могут закрепляться в особенностях локальных цивилизаций, существовать столетиями, а могут видоизменяться, перетекать из одной в другую.

И, коль дети перестали быть главной целью человеческих микроколлективов – семей – однополые браки возникли как доведенное до крайности отрицание патриархальных традиций: человек рождается свободным и имеет право на любое самовыражение. Отсюда распространение в западных обществах даже не *терпимого*, а *толерантного* отношения к людям так называемой *нетрадиционной ориентации* рассматривается как признание прав любого человека на то поведение, которое ему присуще и общество не должно ему ничего навязывать.

Отсюда и законодательное оформление во многих странах, относящихся к западной цивилизации, однополых браков, исходя из принципа – если они так хотят, то зачем им мешать. То есть выносятся на поверхность те, указанные выше проценты особых сексуальных интересов, которые всегда присутствовали не только человеческих сообществах, но и вообще в животном мире да, и у животных есть такие особи).

Однако, полагаю, считать такие отношения нормой все же едва ли приемлемо, ибо, как бы то ни было, но без воспроизводства потомства человечеству все же не обойтись, а это – дело остальных 94-95% людей той ориентации, которая определена природой для сохранения вида.

В описываемом явлении есть еще один существенный аспект. Однополые браки наносят решающий удар по старому порядку, опирающемуся, в том числе и на религиозность. Против геев активно выступает духовенство и вообще верующие, особенно в авраамистических религиях – иудаизме, христианстве, исламе. Кроме, пожалуй, более модернизированного протестантизма. В Европе и США именно католики наиболее активно выступают за традиционные ценности. Но это, как демонстрирует статистика, существенно отвращает от церкви толерантную молодежь, воспитанную на идеях всеобщности прав человека, что ведет к упадку религиозности. Впрочем, поскольку и крупные протестантские церкви, спокойно относящиеся к гомосексуальности и сексуальному освобождению в целом, тоже продолжают терять прихожан, дело, вероятно, даже не в религии. Возможно, речь идет о так называемом *естественном праве*, представление о котором распространялось по Европе со времен Просвещения, с XVIII в.

Что, кстати способствовало действительному прогрессу цивилизации. Христианство нашло способ обуздывать сексуальный инстинкт, встроить его в общество и найти ему полезное применение. Хотя нельзя и забывать, что христианство в вопросах секса весьма противоречиво – ведь главный посыл для избранных: целомудрие, в православии – у монахов, а в католичестве – вообще для всего клира. Тем самым секс изгонялся на периферию интересов человека, считался чем-то стыдным. Иными словами, если раньше религия учила, в чем мы должны себя ограничить, чтобы быть цивилизованными, теперь общество в странах западной цивилизации велит искать цель и смысл жизни в освобождении от старых запретов.

Литература

1. Все мы немножко геи. Генетическая теория гомосексуальности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: echo.msk.ru/blog/a_goldfarb/1578696-echo/. – Дата доступа: 2.02.2021

КАТАЛІЦКАЕ ХРАМАБУДАЎНІЦТВА НА ПАСТАЎШЧЫНЕ Ў XV–XVIII стст.

Савіцкая Святлана Валянцінаўна,

Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Наваполацк, Беларусь)

У артыкуле разгледжана каталіцкае храмабудавніцтва на Пастаўшчыне ў XV–XVIII стст. Вылучаны асноўныя этапы, дадзена характарыстыка асобным аб'ектам, прааналізавана іх архітэктурныя і мастацкія асаблівасці.

У архітэктурным ландшафце Пастаўшчыны важнае месца займаюць каталіцкія храмы. У сучасных межах Пастаўскага раёна каталіцызм пачаў распаўсюджвацца з XIV ст. Да канца XVIII ст. гэтая канфесія з'ўлялася адной з распаўсюджаных у рэгіёне. За гэты перыяд на Пастаўшчыне быў пабудаваны шэраг адметных каталіцкіх храмаў.

Будаўніцтва касцёлаў на Пастаўшчыне распачалося ў XV ст. За перыяд XV–XVIII стст. вылучаюцца тры этапы ў каталіцкім храмабудавніцтве ў рэгіёне. Першы ахоплівае XV–XVI стст. У гэты перыяд святыні былі пабудаваны ў Лынтупах (1459 г.), Груздаве (1443 г.), Паставах (1522 г.). Касцёлы былі драўляныя і да нашага часу не захаваліся.

Першы касцёл у сучасных межах раёна быў пабудаваны ў Лынтупах. Як паведамляе хроніка парафіяльнага касцёла за 1879 г., ён быў заснаваны Андрэем Даўгірдовічам, віленскім ваяводам на сродкі ваяводства. Пабудаваны быў з моцных сасновых бярвенняў. Спачатку насіў імя Андрэя Апостала, а затым – Узнясення Маці Боскай. Галоўным упрыгажэннем касцёла былі пяць алтараў і амбона. Вялікай каштоўнасцю лічыліся званы. Адзін з іх меў вагу ледзь не восем пудоў. Касцёл струхлеў і быў разабраны [1, с. 7].

Груздаўскі касцёл Узвіжання Найсвяцейшага Крыжа упершыню згадваецца ў дароўнай грамаце парафіяльнаму касцёлу 3 лютага 1443 г. Гістарычныя дакументы прыгадваюць Груздаўскі касцёл “з фундаша Багдана Андрушковіча Саковіча”. Быў вырашаны па тыпу трохнефавай двухвежавай базілікі. Сілуэт плоскаснага гарызантальнага амаляванага фасада фарміравалі трохвугольны фронтон і бакавыя трохярусныя чатырохгранныя вежы са спічастымі шатрамі [5, с. 112]. Храм неаднаразова аднаўляўся. У верасні 1943 года нямецкія войскі пад час блакады спалілі касцёл.

З 1522 года пачынаецца гісторыя пастаўскай парафіі, менавіта тады, калі быў закладзены першы парафіяльны касцёл ў імя Непарочнага Зачацця Дзевы Марыі. Храм быў з дрэва, крыжовы ў плане з двума сакрысціямі па баках апсіды і дзвюма вежамі на галоўным фасадзе. Касцёл быў знішчаны ў 1840 годзе [6, с. 143].

Другі этап прыпадае на першую палову XVII стагоддзя. У гэты перыяд былі пабудаваны касцёлы ў Камаях (1606 г.) і Дунілавічах (1624 г.). Да нашага часу касцёлы не захаваліся. У другой палове XVII – першай палове XVIII стагоддзя, як сведчаць крыніцы, не было пабудавана каталіцкіх храмаў на тэрыторыі рэгіёна.

Трэці этап будавніцтва касцёлаў прыпадае на другую палову XVIII ст. Гэты этап звязаны з распаўсюджаннем стыля барока ў рэгіёне. Для архітэктурных помнікаў віленскага барока характэрны маляўнічасць сілуэта, вытанчанасць і

вертыкалізм прапорцый, ажурнасць і пластычнасць фасадаў, пышнасць і разнастайнасць аздабы інтэр'ераў, крывалінейнасць абрысаў і прасторы, аптычныя эфекты [2, с. 408]. У гэты час былі пабудаваны каталіцкія храмы ў Дунілавічах 1769–1773 г., у Лучаі ў 1776 г.; зроблена прыбудова капліцы са склепам да касцёла ў Камаях (1778 г.)

Троіцкі касцёл у Дунілавічах уяўляе трохнефавую двухвежавую базіліку з трансептам і прамавугольнай у плане апсідай. Апсіда знаходзіцца ўнутры базілікі. Вежы двухярусныя, завершаны купаламі з галоўкамі і раскрапаваны ўвагнутымі пілястрамі. Бакавыя фасады прарэзаны лучковымі вокнамі і дэкарыраваны спаранымі пілястрамі. Астатнія сцены прарэзаны лучковымі праёмамі і раскрапаваны спаранымі прамавугольнымі праёмамі. Па ўсім перыметры вокнавых сцен праходзіць шырокі карнізны пояс. Над ім у цэнтральнай частцы галоўнага фасада ўзвышаецца фігурны шчыт, злучаны з вежамі невялікімі валютамі. Сцены трансепта выгнутыя, завершаны фігурнымі франтонамі, над апсідай – шчыт са складаным крапаваным франтонам. Цэнтральны уваход у касцёл вылучаны парталам, якія перабудаваны ў XIX ст. ў формах класіцызму [3, с. 10].

У 1776 годзе быў заснавана касцёл у гонар Святога Тадэвуша ў Лучаі. Храм з'яўляецца цікавым прыкладам спалучэння прыёмаў барока і класіцызму. Касцёл уяўляе двухвежавую трохнефавую базіліку з паўцыркульнай апсідай і трансептам. Галоўны фасад фланкіруюць трохярусныя вежы, раскрапаваныя вуглавымі пілястрамі, нішамі, прарэзаныя прамавугольнымі аконнымі праёмамі (часткова замураваны). Пры перабудове верхні ярус вежаў завершаны купальнымі франтонамі. Галоўны фасад, апсіду і трансепт вячваюць розныя па форме фігурныя шчыты. Сцены касцёла раскрапаваны пілястрамі. Па ўсім перыметры будынка праходзіць дарычны карнізны пояс, які злучае аб'ёмы шырокай цягай. Над ніжняй часткай бакавога прыдзела працягнуты антаблемент. Над ім узвышаецца атык, утвораны: цэнтральнай часткай, завершанай 3-ох вугольным франтонам, падтрымліваемым здвоенымі пілястрамі і – бакавых пілястр, злучаных з цэнтральнай часткай плаўнай лініяй плоскасці сцяны [4, с. 30].

Камайскі храм уяўляе сабой помнік архітэктуры абаронча-культывага дойлідства з рысамі стыляў готыкі, рэнесансу, барока. Абарончы характар будынку надаюць дзве асадзістыя цыліндрычныя вежы, што замыкаюць фасадную сцяну. Ярусы байніц дазвалялі весці агонь і фланкіраваць ўваход. Верхні ярус даваў магчымасць весці агонь на далёкую адлегласць. Два ніжнія ярусы байніц рэдкай чашападобнай формы, з вялікім сектарам абстрэлу, выкарыстоўваліся для абароны непасрэдных подступаў да будынка. Храм спачатку меў восевую сіметрычную кампазіцыю. Мяркуючы, па рэштках скляпенняў, быў трохнефавы, чатырохстоўпны. У сярэдзіне XVII ст., ў час пажару скляпенні абваліліся (не адноўлены). Суровы архітэктурны характар інтэр'ера храма змякчаецца і ўзбагачаецца насычанай пластыкай разнастайных скляпенняў: драўлянага люстранага – у нефе, старажытных, крыжовага і зоркавага – у апсідзе, цыліндрычнага з распалубкамі і падпружнымі аркамі – у капліцы [5, с. 168]. Сцены (таўшчыня 2 м) прарэзаны высокімі аконнымі праёмамі. Цэнтральны уваход вырашаны ў выглядзе аркі з спічастым завяршэннем. Галоўны фасад асноўнага аб'ёму мае трохвугольнае завяршэнне, раскрапаваны ў верхняй частцы паўцыркульнымі байніцамі [4, с. 14].

Такім чынам, Пастайшчына адносіцца да рэгіёнаў з дастаткова ранняй гісторыяй каталіцкага храмабудаўніцтва. Пачынаючы з XV ст. у рэгіёне быў пабудаваны шэраг аб'ектаў, якія з'яўляюцца гісторыка-архітэктурнымі каштоўнасцямі не толькі для рэгіёна, але і ўсёй Беларусі. Да нашага часу захаваліся найбольш адметныя храмы ў Камаях, Лучаі, Дунілавічах, якія сталі важнымі турыстычнымі аб'ектамі рэгіёна.

Літаратура

1. Быхавец, І. Лынтупы і наваколле. Гістарычны нарыс / І. Быхавец. – Паставы, 1993. – 83 с.
2. Вялікае княства Літоўскае: Энцыклапедыя: у 2 т. Т.1: Абаленскі – Кадэцыя / Рэдкал.: Г.П.Пашкоў (гал. рэд.) і інш.; Маст. З.Э. Герасімовіч. – 2-е выд. – Мінск: БелЭн, 2007. – 688с.
3. Зямчонок, І. Данілавічы 1473 – 1998 Гістарычны нарыс / І. Зямчонок. – Паставы: Сумежжа, 2004. – 65 с.
4. Зямчонок, І. Храмы Залатога паяса Пастаў / І. Зямчонок. – Мінск: Энцыклапедыкс, 2000. – 120 с.
5. Кулагін, А.М. Каталіцкія храмы Беларусі / А.М. Кулагін; фотограф А.Л. Дыбоўскі. – Мінск: БелЭН імя П. Броўкі. – 2008. – 488 с.
6. Татаринов, Ю.А. Города Белорусии. Витебщина / Ю. Татаринов. – Мінск: Энциклопедикс, 2006. – 208 с.

УДК 2(075.8)

КУПЯТИЦКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Савчук Татьяна Петровна,

Брестский государственный университет имени А. С. Пушкина
(г. Брест, Беларусь)

В статье рассматривается история одного из древнейших на территории Беларуси православного образа Божией Матери Купятицкой. Приводится описание как аутентичной реликвии, так и выполненной в XVI в. копии.

Духовной реликвией Пинского Полесья на протяжении многих веков считалась чудотворная икона Богоматери, найденная 15 ноября 1182 г. на дереве в селе Купятичи. Эта икона примечательна тем, что почитаемое изображение Богоматери, выполненное в рельефе, украшало створку целиком сохранившегося бронзового креста-энколпиона.

Основным источником исторических сведений о купятицком кресте-энколпионе по сей день остается приложение «Чудеса Купятицкие» к сборнику «Тера-тургима», составленному иеромонахом Киево-Печерского монастыря Афанасием Кальнофойским и изданному на польском языке в 1638 г. Некоторые данные по истории иконы описаны в книге иеромонаха Иоанникия Галятковского «Небо новое», напечатанной в 1665 г. в львовской типографии. Позднее сведения, заимствованные из указанных книг и дополненные другими материалами, составили содержание значительной статьи, подписанной «В.В. П-чин», напечатанной в неофициальной части «Минских епархиальных ведомостей» за 1891 г. [1–5].

В своём труде А. Кальнофойский приводит детальное описание Купятицкого образа. «Вид иконы – крест, незначительных размеров, два с четвертью вершка

в длину и ширину, литой меди, складной, с округлёнными, кроме нижнего, концами. Середину и до конца нижней оконечности занимал образ Пресвятой Богородицы с Младенцем на руках. На верхней и боковых сторонах находились изображения: Бога Отца и свв. Иоакима и Анны. На оборотной стороне – распятие Иисуса Христа. Крест, помещённый в овальный круг, окружали пять херувимов, четверо из которых держали свитки со словами «Радуйся, обрадованная Марие, Господь с Тобою». На иконе имелась надпись «Матерь Божия». Вне круга находились буквы «О», «Р», «В», «К», означающие, вероятно, «Образ Пресвятой Богородицы Купятицкой» [1, с. 483–484].

В середине XIII в. храм, в котором находилась святыня, был сожжён татарами. Но чудотворный образ уцелел и был найден странником Иоакимом, который вернул реликвию местным жителям. Вскоре строится новая церковь в честь Пресвятой Девы, куда и был помещён энколпион. В конце XVI в. Григорий Война произвёл капитальный ремонт культового сооружения и «устроил подобающую раму для чудотворного образа», который находился с левой стороны храма. С правой стороны Война поместил икону св. Григория с надписью, что он родился в день памяти этого святого и отремонтировал Купятицкую церковь [3, с. 534].

В 1655 г. (по некоторым данным 1656 г.) купятицкие иноки опасаясь, «как бы католики и униаты не отняли у них чудотворную икону», перенесли её в Киев. Сильвестр Косой поместил образ в Софийском соборе. Э.С. Максимова, опираясь на архивные документы по истории Купятицкого монастыря, находит более вероятным перемещение реликвии в Киев в 1722 г., когда монастырь действительно был переведён в униатский. Однако такому выводу противоречат строки «тестамент» киевского митрополита Гедеона Святополк-Четвертинского, скончавшегося 6 апреля 1690 г., где сказано: «В тую ж Свято-Софийскую церковь отказую на чудотворный образ Купятицкой Пресвятыя Богородицы завесити португал (монета) от 10 червонных золотых» [7, с. 17]. В 1700 г. митрополит Варлаам Ясинский украсил икону крестообразной серебряной «шатай».

В 1852 г. прихожане Купятицкого прихода обратились в Св. Синод с просьбой о возвращении в Никольскую церковь чудотворной иконы. 20 июня 1852 г. последовало распоряжение № 4646: «Принимая во внимание, во-первых, что чудотворная икона Купятицкой Божией Матери, о возвращении которой просят прихожане Купятицкой церкви, принадлежала не приходской церкви, построенной в 1822 г., а монастырю, ныне уже не существующему, и перенесена в Киево-Софийский собор не предками просителей, но православными бывшего монастыря монахами около 200 лет назад; во-вторых, что по причине такой давности и по благоговению к сей иконе не только жителей города Киева, но и многочисленных богомольцев, отсутствие оной их Софийского собора может произвести неприятное впечатление в народе; в-третьих, что в приходской Купятицкой церкви Николаевской имеется икона Божией Матери на деревянном кресте, совершенно сходная как по величине, так и по форме с иконою, находящейся в Киево-Софийском соборе, Св. Синод по сим уважениям и согласно с заключением Киевского Епархиального начальства определяет: означенную чудотворную икону Купятицкой Божией Матери оставить навсегда в Киево-Софийском соборе» [5, с. 738].

В 70–90-х гг. XIX в. крест-энколпион был помещён в ряд местных икон Андреевского придела [6, с. 95]. В послереволюционные годы энколпион был ли-

шён своей драгоценной ювелирной оправы и стал почти не отличим от ему подобных [7, с. 18]. Сегодня судьба Купятицкой иконы остаётся неизвестной.

После перенесения в Киев бронзового креста-энколпиона в Купятичах была изготовлена копия утраченной реликвии с обрамлением в виде квадратной серебряной пластины (размером 15,5 x 15,5 см). Она была оформлена рельефным валиком с крестообразным углублением и выступающим подкововидным нимбом с укрепленными на нём камнями. Поверхность пластины украшал чеканный орнамент в стиле рококо. Справа была прикреплена круглая крышка (диаметром 10,5 см). На ее внутренней стороне – гравированное изображение Ветхозаветной Троицы, на внешней – Купятицкой Богоматери. Как следует из выгравированной памятной надписи, изделие изготовлено для монастырской Введенской церкви. На место креста-энколпиона был поставлен деревянный резной крест (размером 7,5 x 7,5 см). Серебряная пластина с чеканным растительным орнаментом с прикрепленной к ней крышкой панагии была встроена в прямоугольную пластину больших размеров (38,5 x 26 см). Крестовидное углубление было сделано в расчете на помещение именно деревянной имитации бронзового креста-энколпиона, но не оригинала [7, с. 18].

На сегодняшний день этот разновременный киот в храме с. Купятичи остаётся единственным вещественным напоминанием о хранившемся уникальном образе с такой необычной судьбой.

Литература

1. Купятицкая чудотворная икона Божией Матери // Минские епархиальные ведомости. – Часть неофициальная. – 1891. – № 18. – С. 481–489.
2. Купятицкая чудотворная икона Божией Матери // Минские епархиальные ведомости. – Часть неофициальная. – 1891. – № 19. – С. 513–522.
3. Купятицкая чудотворная икона Божией Матери // Минские епархиальные ведомости. – Часть неофициальная. – 1891. – № 20. – С. 534–543.
4. Купятицкая чудотворная икона Божией Матери // Минские епархиальные ведомости. – Часть неофициальная. – 1891. – № 21. – С. 568–571.
5. Купятицкая чудотворная икона Божией Матери // Минские епархиальные ведомости. – Часть неофициальная. – 1891. – № 24. – С. 732–743.
6. Православные монастыри Беларуси / С.Э. Сомов [и др.]. – Минск: Четыре четверти, 2003. – 198 с.
7. Пуцко, В. Бронзовый энколпион с Купятич – чудотворная икона Богородицы / В. Пуцко // Над Бугом и Нарвою. – 2000. – № 4 (50). – С. 16–18.

УДК 81

ОТРАЖЕНИЕ МОДЕЛИ МИРА СЛАВЯН В РУССКОМ ЯЗЫКЕ

Соловей Александр Федорович,

ГУО «Средняя школа № 39 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

Жизнь древнего человека неотрывна от природы. Фразеологизмы и метафоры сохранили до наших дней память о тончайших наблюдениях человека за природой. Занимая важное место в жизни человека, образы животных и птиц воплотились в мифах, легендах, верованиях людей. Фразеологизмы, метафоры, пословицы – ценнейший источник культуры народа.

Главным орудием постижения мира является язык, который закрепляет в своих знаках все проявления человеческого духа. Жизнь древнего человека неотрывна от природы, а природа была его домом, средой обитания. Человек и природа – две части мира, великие и важные [1]. Духовный мир любой нации определяется окружающей природой. Древние люди считали, что ничего мертвого в мире не существует. Весь окружающий мир мыслился ими как одушевленный. Культура, как вторая природа, возникла на взаимоотношениях человека и природы.

Древние славяне отражали себя в природе, сливались с ней и овладевали в воображении ее силами. О единстве природы и человека говорится и в Библии (описание рождения Марии) [2, с. 36]. Обожествляя природу и ее стихии, человек не просто наделял их душой и разумом, но и придавал им внешнее сходство с собой. В древности он не противопоставлял себя природе, так как всецело зависел от нее [2, с. 49].

Со временем человек противопоставил себя силам природы, вознес себя как венец творения, почувствовал себя властителем Земли. В конце XIX века человек перестает быть центром мироздания, он осознает свое место не над природой, а внутри ее [2, с. 128]. Все это нашло отражение в языке, в метафорах и фразеологизмах. До сих пор мы говорим – глубина души, широта помыслов, щедрость земли и др. Фразеологизмы и метафоры сохранили до наших дней память о тончайших наблюдениях человека за природой, что подтверждается выражениями *в природе вещей* (так и положено), *от природы, прирасти сердцем*.

Древние славяне – лесные жители, почти каждое дерево они наделяли сверхъестественной силой как целительной, так и разрушительной, и считали, что характер и будущее человека зависят от его связи с природой [3]. Например, слова *рожь, родить, урожай* одного корня; слово *жито* происходит от глагола *жить*. Рожь ранее была основой жизни. Особое символическое значение имеет в христианских культурах лоза: Христос говорил о себе «Я лоза», а ученики были ветвями.

У славян в названиях многих растений можно наблюдать «одомашнивание» природы: *заячья капуста, волчья ягода, гусиная лапка* и др.

Во многих русских загадках дерево и человек сливаются. Дерево являлось у славян мотивом приобщения к миру предков. Это объясняется и природными факторами, и фольклорно-обрядовыми традициями [3]. Существует предание о железном дубе, на котором держится вода, огонь и земля, а корень покоится на божественной силе. В произведениях русской поэзии дерево соединяет небо и землю, стороны света. Например, в стихотворении А.Фета «Заря прощается с землею» верхушки деревьев озарены солнцем, и кажется, что они принадлежат не только земле, но и небу: «... И землю чувствуют родную, и в небо просятся оне».

Некоторые растения, например, редька, боб, мак, стали негативными символами. Существуют в языке фразеологизмы: *надоел, как горькая редька; горькую редьку грызть; сесть маком*. Береза в языке уподобляется девушке, облако – мысли, звезды – глазам.

К животным такие метафоры не относятся, так как они обладают одухотворенностью. Так, коню придаются свойства грома и молнии, он летает над облаками. Множество примет у славян связано с конем: *ржет конь – к добру, топает – к дороге, фыркает – к доброй встрече*. Козел у славян – это символ урожая, с одной стороны, и грешника, с другой (фразеологизмы: *козел отпущения, как от козла молока, бить как сидорову козу*).

Собака также выступает действующим лицом во многих пословицах, поговорах (При верном псе сторож спит; Не бойся собаки брехливой, а бойся молчаливой). Известны фразеологизмы: собака на сене, гонять собак, вилять хвостом, собачий голод, собачий холод, как собаке пятая нога. С собакой связано и доброе начало (собачья верность, собаку съесть), и злое (собачья злоба, как собака, сдохнуть в подворотне). Это объясняется тем, что в мифологической картине мира у славян собака причисляется к нечистым существам. Крестьяне не пускали собаку в избу, считая, что она могла ее осквернить. Хоронили собак в местах, которые трудно было найти. Отсюда и фразеологизм: где собака зарыта. Поскольку собака связана с загробным миром, она обладает способностью предвещать смерть. С этим связана примета: если собака воеет ночью, это к смерти.

Кошка – зверь, любимый славянами, с ней связано много примет и поговорок: Без кошки не изба, Кошки дерутся – мышкам приволье. До сих пор существует поверье: кто убьет кошку, тому семь лет удачи не буде; кто любит кошек – того они лечат и охраняют. Согласно русским сказкам, кошка – самое умное животное.

Птицы являются символами мысли, означают высоту духа. Существует множество фразеологизмов: ранняя пташка, видна птица по полету, крупная птица, птица высокого полета.

Птица в славянской мифологии противостоит разрушительным силам, но иногда несут смерть.

Занимая важное место в жизни человека, образы животных и птиц воплотились в мифах, легендах, верованиях людей. Фразеологизмы, метафоры, пословицы – ценнейший источник культуры народа, в них отражается модель мира предков, они являются доказательством мифологичности языка. Таким образом, язык фиксирует особенности национального самосознания [3].

Литература

1. Бердичевский А. Л. Диалог культур: что дальше? // Мир русского слова. – 2005. – № 1–2.
2. Чулкина, Н. Л. Мир повседневности в языковом сознании русских: Лингвокультурологическое описание / Н.Л. Чулкина. – 2007. – 256 с.
3. Яковлева, Е. С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://rucont.ru/efd/191885>. – Дата доступа: 16.02.2021.

УДК 130.2

И. А. ИЛЬИН О РЕЛИГИОЗНОЙ ОСНОВЕ КУЛЬТУРЫ

Уткевич Ольга Ивановна,

Витебский государственный технологический университет

(г. Витебск, Беларусь)

В работе анализируется понимание И. А. Ильиным религиозных (в первую очередь христианских) оснований человеческой культуры. Ильин не отрицает влияния на культуру других религий, но считает, что именно христианство внесло в нее новые смыслы, одухотворило ее интенцию. Философ особо под-

черкивает, что культурные феномены должны цениться не с точки зрения эффективности их психологического воздействия на людей, и даже не с точки зрения их эстетической привлекательности, а, в первую очередь, с точки зрения их верности своему духовному первообразу.

Известно, что слово «cultura» на русский язык можно перевести как «возделывание». Однако возможно и другое толкование: например, в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» обращается внимание на то, что латинское слово cultura «происходит от слова cultus – «почитание», «поклонение», «культ». Это указывает на религиозные корни культуры» [3, с. 75]. Кроме того, можно сделать вывод о том, что, на исходное религиозное происхождение феномена культуры указывает и библейская история сотворения человека. В Ветхом Завете повествуется, что, сотворив человека, Бог поместил его в рай. «И взял Господь Бог человека и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его» (Быт. 2:15). Обратим внимание, что человек был поставлен не просто возделывать Эдем, но также и хранить его. Согласно христианской онтологии, после грехопадения человек утратил свое совершенство, но вместе с ним и бытие всего внешнего материального мира стало носить ущербный характер. Таким образом, возделывание этого мира, окультуривание означает деятельность по возврату его в первоначальное, неповрежденное состояние. Очевидно, что в полной мере это сделать принципиально невозможно, поэтому человеку необходимо стремиться как можно в большей степени вернуть мир к идеальному состоянию.

Проблемам взаимоотношения религии и культуры уделяли внимание многие выдающиеся отечественные и зарубежные мыслители: Н. Данилевский, Н. Бердяев, К. Леонтьев, О. Шпенглер, А.-Дж. Тойнби и др. Так, например, русский философ И. А. Ильин исследование, посвященное этой проблеме, назвал «Основы христианской культуры». В своей работе он указывает на то, что культура радикальным образом отличается от цивилизации. Последняя по отношению к человеку воспринимается как нечто внешнее, для ее принятия и усвоения не обязательно напряжение всего потенциала человеческой сущности. Культура же, напротив, явление внутреннего характера, она глубинно связана с человеческой душой и всегда, безусловно требует определенных интеллектуальных усилий [2, с. 300].

Конечно, в первую очередь, наибольшее напряжение человеческого духа необходимо не для усвоения явлений и артефактов культуры, а самому художнику-творцу в процессе их создания. В особенности сказанное относится к произведениям религиозной культуры. В них верующий человек не только выражает свое творческое я, но и актуализирует в литературе, музыке, живописи, других культурных феноменах то божественное вдохновение, которое воспринимает только наполненная молитвой душа. Более того, само творческое начало человеческой личности также непосредственно взаимосвязано с этим призванием. Ильин рассматривает человека с точки зрения христианской антропологии. Дело в том, что как образ и подобие Божие люди обладают способностью к творчеству, однако это их умение носит ограниченный характер. Человек не в состоянии творить культурные феномены из ничего, как Бог, создавший мир только лишь с помощью Своего Слова. Таким образом, творческий акт истинного худож-

ника представляет собой единство элементов самотворчества и Божьей помощи. Иначе произведение культуры будет эклектичным, лишенным органической целостности.

Необходимо отметить, что И. А. Ильин не отрицает влияния на культуру нехристианских религий, но справедливо полагает, что именно христианство внесло в нее новый животворящий дух, который изменил саму субстанцию культуры, придав ей живую душу [2, с. 300]. Причем, русский мыслитель считал, что исходная среда для формирующейся христианской культуры – вначале иудейская, позже древнеримская – была враждебной. Отмечается, что среди прочего, римские императоры, к примеру, получали высший уровень самообожествления. В христианской же культуре человек занимает место тождественно его онтологическому статусу. Такая адекватность не унижает людей, а напротив, возносит их как подлинных рабов Божьих. Кроме того, хотя христианская культура не отрицает значения материального в жизни человека, но в ее рамках это материальное не имеет своей самостоятельной ценности, оно детерминировано духовными приоритетами. По самой своей внутренней сущности христианская культура является сотериологической, то есть направленной на спасение человеческой души. Она противостоит эвдемонической культуре, направленной на обретение земного счастья. «И совершенно логично, – отмечает современный российский исследователь М. М. Дунаев, – что приверженцы сокровищ земных объявили тяготение к духовному, возвышение небесного над земным – косностью и отсталостью» [1, с. 4].

И. Ильин, исходя из подобных предпосылок, также делает вывод о том, что культурные феномены должны цениться не с точки зрения эффективности их психологического воздействия на людей, и даже не с точки зрения их эстетической привлекательности, а, в первую очередь, с точки зрения их верности своему духовному первообразу [2, с. 301]. Конечно, оценка степени данной адекватности произведения культуры этому своеобразному первоисточнику зачастую носит субъективный характер. Причем, субъективность здесь характерна не только для зрителей, но и для самого автора. Повышение уровня объективности требует, в первую очередь, соборного подхода к толкованию различных культурных феноменов.

Влияние христианства на культуру, по мнению И. А. Ильина, во многом заключается еще и в том, что оно определило любовь критерием ценности творчества как процесса и его результатов в виде произведений искусства. «Мысль, движимая любовью, становится силой *разума*, прилепляется к познаваемому предмету и дает *настоящее знание*. *Воля*, рожденная из любви, становится *совестною*, благородною волею и оказывается источником настоящих христиански-героических поступков. *Воображение* теряет свой холод, – подчеркивал он, – перестает быть праздною и безразличной игрой, загорается духовным огнем и начинает воистину «видеть» и творить» [2, с. 302]. Можно предположить, что в определенном смысле творить начинает также и само произведение культуры, созданное любящим воображением: оно интроецирует чувство любви, заложенное автором, в души зрителей и слушателей.

Говоря о познании человеком внешнего мира, русский философ указывает на то, что есть особая сила духовного сердечного созерцания. Именно с ее

помощью человек способен не только познавать самого Бога, но также и все сотворенное Богом, всю вселенную. «Эту силу созерцания, – отмечал Ильин, – христианство даровало и завещало всей культуре...И потому мы можем сказать: христианство завещало людям строить культуру исходя из молитвенного созерцания и пребывая в нем» [2, с. 304]. Такое понимание актуально и сейчас, поскольку дает человеку аксиологические основания, чтобы не утратить мировоззренческие ориентиры в разнообразии культурных феноменов современного мира.

Литература

1. Дунаев, М. М. Вера в горниле сомнений. Православие и русская литература в XVII–XX веках. – Москва : Издательский Совет РПЦ, 2003. – 1056 с.
2. Ильин, И. А. Основы христианской культуры // Собр.соч.: в 10 т. / и. А. Ильин. – Т. 1. – Москва : Русская книга, 1996. – С. 285 – 332.
3. Социальная концепция Русской Православной Церкви – Москва, 2020. – 88 с.

УДК 130.2 : 81 : 2

ВЛИЯНИЕ МИФА И РЕЛИГИИ НА СИСТЕМУ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Чернеевский Алексей Петрович,

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

Доклад посвящен вопросам морали и религии, соотношению религии и мифа, показывается роль религии в рационализации культурных представлений.

В современном мире влияние религии на культуру и мораль не является очевидным. В традиционных (архаичных) обществах элемент веры в Бога (богов) являлся образующим фактором культуры: право, искусство – эти сферы культурной деятельности тесно связаны с верой в высших существ в традиционных сообществах. Для современной культурной ситуации элемент веры в Бога или элемент мифологической сопричастности с миром богов не является необходимыми для построения социальных институций и выживания государства, поэтому вопрос о влиянии религии на мировоззрение и мораль остается открытым.

Наиболее широкое определение морали – это совокупность неписаных норм поведения (социального действия), которые общеприняты в данном обществе. Моральные нормы не являются статичными, но постоянно меняются под воздействием различных элементов культуры, при этом сохраняется мировоззренческое ядро, ценности, определяющие отношение ко всем формам социальной морали и личного этического выбора. «Человек, выбирая себе определенную религию, выбирает и свод тех социальных (религиозных) норм, которых он будет придерживаться» [3, с. 48].

Религия теряет свое значение в формировании мировоззренческих ориентиров под влиянием атеизма и науки, однако полностью исчезнуть религия не может, поскольку сохраняется область бессознательного в психике человека и в

социальном действии. Религия отвечает за культурную переработку «Иного» – это вопросы смерти, сексуальности, все что связано с экзистенциальными переживаниями. Однако и в этой области религия может заменяться психотерапевтическими практиками.

Вопрос о существовании прогресса морали в социуме мы не можем раскрыть в этой статье. Ограничимся идеей, высказанной П. Сорокиным – для существования общества необходим минимум альтуизма, иначе война всех против всех привела бы к взаимному уничтожению. Прогресс морали мы будем рассматривать параллельно с процессом рационализации знания, расколдовывания мира (Макс Вебер). Таким образом, вопрос не в том, что морально, но в том, как и какая форма культуры (миф, религия, наука) влияет на формирование моральных ценностей.

Для определения роли религии в формировании моральных ценностей следует обозначить проблему необходимости какой-либо формы культуры (наука, философия, религия, миф), в том числе религии, как формы культуры во всех сферах деятельности социума (народность, государство, человечество). Например, на ранних этапах развития социума религия была *необходимой* составляющей области права, как мораль, данная высшим существом. На современном этапе религия не является необходимой для формирования и контроля за правовой сферой, однако может присутствовать как элемент личного отношения на уровне конкретного человека, участника правовых отношений.

Также существует проблема многозначности религии, как формы культуры. Здесь следует различать религию и миф, как различные уровни рациональности в отношении к миру. Также следует отметить двойственность религии, раскрывающей и, одновременно, закрывающей области и средства познания. Об этой двойственности сообщал А. Бергсон («Два источника морали и религии»), Эрих Фромм (авторитарная и гуманистическая религия). Эта двойственность религии отражается также в дихотомии церковь – секта (Э. Трельч).

Степень участия религиозной формы знания и культуры в построении моральных ценностей мы можем оценить по степени различия в рациональности формы знания. Мы не будем утверждать, что данная форма культуры моральна или аморальна, однако чем более рациональна (осознаваема) форма культуры, тем более она влиятельна на все сферы культурной жизни, в том числе на мораль.

Вопрос о соотношении мифа и религии в современном религиоведении не решен однозначно. Российские авторы иногда трактуют религию и миф как единое целое, следуя традиции советского религиоведения противопоставлять науку и религию. Религия объединяется с мифом как нечто не-научное, при этом различие в степени рациональности в мифе и религии игнорируется. «Историческая и содержательная общность мифа и религии состоит в единых антропологических предпосылках, в том, что они выражают общие антропологические интенции и выполняют одни и те же социальные функции» [2, с. 92].

В западной социальной антропологии миф полагается, как правило, базовой формой сознания, отличной от религии (веры в сверхъестественное). Мифологическое сознание, миф представляет собой базовую форму культуры, первичный образ мира. Культура (как средство языкового, знакового освоения мира)

основывается на мифологических образах. Мир мыслится в первичных мифических образах (Леви-Стросс). Мифологическое сознание и описание не содержит в себе характерной для религии категории «сверхъестественного», в мифе нет осознанной логичности. Миф – это первичное описание видимого мира, в котором вопрос об истине не возникает по причине отсутствия выбора возможной картины мира. «Миф, являясь наряду с ритуалом древнейшей знаковой формой, не столько обозначает собой нечто, сколько генерирует значения, является смысло- и формопорождающим механизмом культуры» [1, с. 24]. Понятие «сверхъестественного» с точки зрения рациональности, как противопоставление видимого и не-видимого восходит к метафизике Платона. Вопрос об истине формируется как вопрос об эйдетическом знании, объединяющем мифологические мнения в над-чувственном, над-феноменальном понимании. Христианство принимает и развивает эту культурно-мировоззренческую форму – единая истина (Бог) поверх мнений чувственной очевидности. На этом культурном основании строится христианское мировоззрение, которое становится источником западной морали. В христианской морали на одном из первых мест стоит система запретов, ограничивающих телесные (плотские) проявления. Эти запреты возможны только в системе более рационального (чем миф) религиозного знания. Миф нельзя назвать аморальным, миф вне-морален, поскольку представляет собой рыхлое, бесформенное первичное описание мира.

В современности религия представляет собой менее рациональную форму знания чем наука, однако предмет науки – все видимое и измеримое. Абсолютно рациональное (научное) знание не позволяет «окультуривать» экзистенциальные сферы жизни (смерть, насилие и т.п.). Это одна из причин возврата религии в сферы общественной жизни во второй половине XX столетия, в том числе влияния религии на формирование норм морали.

Литература

1. Воеводина Л. Н. Семантическая эволюция мифа в культуре // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – 2012. – № 5(49). – С. 23-27.
2. Гаврилов Е.О., Гаврилов О. Ф. Миф и религия: исторические и содержательные аспекты сравнения // Вестник Томского государственного университета. Философия, социология, политология. – 2017. – № 39. – С. 88-98.
3. Тогузаева Е. Н. Нормы морали, права, религии как регуляторы поведения // Известия Саратовского университета. – 2007. – Т. 7. Сер. Экономика. Управление. Право, вып. 2. – С. 46-49.

УДК 398.88

БОГОРОДИЧНЫЕ ПСАЛЬМЫ В БЕЛОРУССКОЙ ЭТНОПЕСЕННОЙ ТРАДИЦИИ

Чернова Екатерина Алексеевна,

Белорусская государственная академия музыки
(г. Минск, Беларусь)

Богородичные псалмы составляют особый пласт духовных песнопений, бытующих в устнотрадиционной музыкальной культуре белорусов. В центре

внимания автора – образцы псалм, хранящиеся в фоноархиве этномузыки Белорусской государственной академии музыки.

Особую сферу традиционной духовной культуры белорусов составляют многочисленные и многообразные проявления «народного христианства», являющегося результатом инкультурации христианских ценностей традиционным обществом (возникающего в этнической культуре на пересечении устной народной и письменной церковной традиций). В исследованиях представителей различных научных дисциплин нашло отражение как перенесение смыслообразов, рожденных христианской культурой, в область традиционных представлений сельских жителей (в том числе бытование «народной Библии» – этиологических легенд и поверий, связанные с сюжетами библейских книг или житийными произведениями), так и праздники «народно-церковного календаря» (А. Розов), народные традиции почитания христианских святых, культ почитаемых мест (в системе народного христианства).

Бытование широкого корпуса песнопений христианского содержания в белорусской музыкальной традиционной культуре (т. наз. религиозный фольклор) также получило своё осмысление в разнообразных ракурсах. Духовные стихи, псалмы, а также церковные богослужебные песнопения, являющиеся неотъемлемой частью репертуара носителей этнической традиции, органично и устойчиво закрепленные в практиках календарного и семейного-родового песенных циклов, исследованы Л. Баранкевич, Л. Густовой, Т. Константиновой, Л. Костюковец, Е. Черновой¹.

Богородичные (марийные) песнопения, обращенные и посвященные Божией Матери, широко представлены в белорусской музыкальной культуре устной традиции. Устойчивость их функционирования в «живых» песенных практиках белорусов свидетельствует об особом почитании (культе) Богоматери как всеобщей Небесной Заступницы, Покровительницы и Помощницы христиан².

Богородичные песнопения в белорусской этномузыкальной традиции представлены как в виде литургических образцов (многочисленные тропари, кондаки, икосы и песнопения других жанров, непосредственно входящие в богослужение), так и внелитургических песнопений (духовные стихи и псалмы). Широко востребованные в народном быту, они исполняются как в дни Богородичных праздников – Рождество Пресвятой Богородицы, Введение во храм Пресвятой Богородицы, Успение Пресвятой Богородицы, – так и по необходимости в иные дни (в разных жизненных ситуациях) как «божественные», «молитвенные», «духовные», «святые» песни.

Среди марийных песнопений особую группу составляют псалмы³. В фоноархиве этномузыки Белорусской государственной академии музыки, яв-

¹ Вместе с тем, песнопения, в которых запечатлен образ Богородицы, в качестве особой сферы религиозного фольклора, на сегодняшний день в отечественном музыковедении не рассматривались.

² Образ Божией Матери весьма распространен в народных легендах и духовных стихах, имеющих нередко книжный апокрифический источник. Богородица воспринималась как защитница от всяких бед, напастей и страданий. Традиционным восприятием материнского начала в образе Богородицы обусловлено покровительство женщинам и прежде всего роженицам.

³ Псалма – род бытовой многоголосной песни духовного содержания, получивший распространение на территориях Беларуси, Украины и России в XVII–XVIII вв. Возникновение связано с развитием силлабической поэзии с середины XVII века.

ляющимся в белорусских координатах одним из крупнейших фонохранилищ аутентичных этнопесенных и этноинструментальных образцов, содержится значительное количество образцов богородичных псалм¹, зафиксированных в фольклорных экспедициях на территориях Беларуси начиная с 1970-х гг. Наиболее широко в аудиофондах представлены следующие псалмы: «Заступница усердная» и «Мира Заступница, Мать Всепетая» на слова поэтессы Ю. Жадовской, «Как хорошо в Твоем храме, Владычица!» на слова игумении Таисии², «К Тебе, О Мати пресвятая» на слова Н. Гоголя, «Ты моя Мать, Царица Небесная».

Зафиксированные образцы марийных псалм не имеют исполнительских комментариев относительно авторства молитв. Тексты высокой поэзии (созданные в определенной поэтической традиции, связанные с письменной фиксацией) при освоении носителями этнической культуры (с установкой на устное сохранение духовного наследия) не только «утрачивают» авторство (происходит «забывание» автора, «превращение» текста в «коллективное высказывание»), но и начинают существовать по законам устной традиции, становясь объектом творческого усвоения, переработки, «редакции»³. При соотношении текстов богородичных молитв и их устнотрадиционных вариантов очевидны определенные изменения/трансформации оригинала: при воспроизведении носителями этнической традиции авторская молитва предстает то в «сокращенном» виде, когда текст воспроизводится не полностью (отсутствует ряд строк), то в «развернутом» – текст дополняется новыми «самостоятельными» строками. Практически невозможно встретить два идентичных текста.

В сфере же музыкального интонирования наблюдается во многом противоположная ситуация. Большинство зафиксированных версий псалмы (на один текст) имеют единый устойчивый структурно-мелодический тип. Можно говорить о существовании своеобразного «типового напева», характерного для того или иного молитвенного текста: разнообразные исполнительские версии предстают его вариантами.

Предпринятые шаги в исследовании богородичных псалм открывают широкие перспективы в изучении «живой традиции» исполнения богородичных песнопений носителями белорусской этнопесенной традиции.

¹ Степень прочности закрепления богородичных песнопений в традиционных практиках в данном случае не может измеряться количеством образцов, поскольку, как известно, довольно длительное время проявления «народного православия» по идеологическим причинам не только не являлись объектом специального научного исследования, но и просто не фиксировались.

² Игумения Таисия (в миру – Мария Васильевна Солопова; 1842–1915) – духовная писательница, настоятельница Леушинского Иоанно-Предтеченского монастыря.

³ Фольклоризация образцов авторского творчества при их интеграции в народно-песенный репертуар, «освоение» текстов книжной традиции (письменной, профессиональной, авторской) в народно-песенной традиции (устной, анонимной, коллективной) составляют особый предмет исследовательского внимания. Отметим лишь, что востребованность в традиционной среде авторских произведений свидетельствует об их определенном соответствии народной эстетике как по содержанию, так и по художественному стилю. Авторские тексты, лежащие в основе богородичных псалм, безусловно, прошли своеобразный «отбор» не только благодаря высокому уровню поэтического слова, но особой искренности и теплоте звучания.

**СОБЛЮДЕНИЕ НОРМ РЕЛИГИОЗНОГО БЛАГОЧЕСТИЯ
КАК ПОКАЗАТЕЛЬ ВОВЛЕЧЕННОСТИ ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ
ТРАДИЦИОННЫХ КОНФЕССИЙ В СИСТЕМУ РЕЛИГИОЗНОЙ
ДЕЯТЕЛЬНОСТИ**

Шкурова Елена Валерьевна,

Институт социологии Национальной академии наук Беларуси
(г. Минск, Беларусь)

Разработанная на основе многомерного подхода к изучению религиозности в поликонфессиональных средах исследовательская модель позволяет анализировать отдельные показатели, характеризующие особенности включения в религиозную систему. В статье представлены результаты изучения практик соблюдения норм религиозного благочестия как характеристики вовлеченности в систему религиозной деятельности.

Особенности современных социальных трансформаций, затрагивающие в том числе и характеристики религиозного поля, актуализируют вопрос о поиске объяснительных механизмов, релевантных формирующимся тенденциям. Изучение религиозной ситуации закономерно сопряжено с исследованием религиозности и поиском концептуальных и критериальных параметров ее измерения.

Синтез исследовательских стратегий, направленных на исследование религиозности, обеспечивается в рамках комплексного подхода, основанного на принципах многомерности и кросс-конфессиональности. Для исследования характеристик религиозности выстраивается система измерений, одним из которых выступает религиозная активность [1, с. 48-58]. Зачастую исследования поведенческих стратегий религиозного населения акцент делают на регулярности исполнения индивидуальных и коллективных религиозных практик [2]. В то же время религиозная деятельность может быть представлена разнообразием форм, одной из которых является соблюдение религиозного благочестия. Здесь представлены такие характеристики данного показателя, как принятие дополнительных религиозных обязанностей и стремление соответствовать требованиям своей религии.

Общие тенденции религиозного поведения таковы, что чем больше практика требует усилий, тем меньшую степень вовлеченности в нее демонстрируют респонденты. Если альтруистическое поведение является нормой для абсолютного большинства религиозных людей (в той или иной форме пожертвования совершают 95,0 % населения) [3], одной из распространенных форм религиозного благочестия также является соблюдение предписанных традицией ограничений в питании (на их периодическое совершение (стремление к совершению) указали более 80 % респондентов) [4], то опыт принятия на себя дополнительных религиозных обязанностей (послушание, служение и др.) имеют 39,4 % представителей религиозного населения, 44,5 % последователей православия, 27,0 % – католицизма, 20,2 % – ислама.

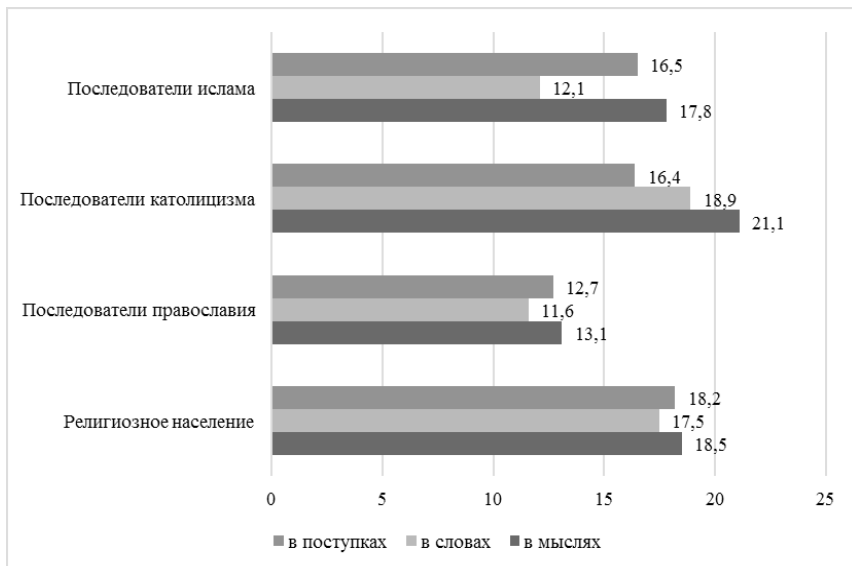
На стихийность и редкую периодичность выполнения данных практик указывает и тот факт, что в среднем около четверти религиозных людей смогли

определить их конкретные формы. Принятие на себя дополнительных обязанностей связано преимущественно с организационно-административной и хозяйственно-бытовой деятельностью: помощь в проведении священнослужений, поддержание чистоты в местах их совершения; работы на территории культовых сооружений; помощь нуждающимся, участие в просвещении и т. д. (табл.). Несмотря на эпизодичность совершения, принятие на себя дополнительных обязанностей (независимо от их содержания) усиливает степень религиозной вовлеченности и служит дополнительным критерием оценки характера религиозной активности.

Распределение ответов религиозного населения и последователей традиционных конфессий на вопрос «Как строго Вы соблюдаете ограничения в питании, которые предписывает Ваша вера (религия)?» (%)

| Какие дополнительные религиозные обязанности (послушание, служение, др.) приходилось Вам принимать на себя? | Религиозное население | Последователи православия | Последователи католицизма | Последователи ислама |
|---|-----------------------|---------------------------|---------------------------|----------------------|
| Помощь в ходе священнослужений | 24,8 | 5,4 | 14,7 | 20,0 |
| Служение проповеди и просвещение | 11,8 | 16,2 | 5,6 | 0 |
| Дисциплинарное послушание | 10,7 | 13,5 | 25,9 | 40,0 |
| Помощь в организации ритуального процесса/священнослужений | 7,3 | 0 | 9,1 | 0 |
| Поддержание чистоты в местах священнослужений | 9,1 | 8,1 | 3,5 | 20,0 |
| Служение милосердия (помощь нуждающемуся в конкретной ситуации) | 9,1 | 2,7 | 11,2 | 0 |
| Социально-культурное служение | 4,9 | 0 | 4,9 | 20,0 |
| Административные, ремонтно-строительные, хозяйственно-бытовые работы на территории культовых сооружений | 10,7 | 32,4 | 14,0 | 0 |
| Выполнение обязанностей по поручению, просьбе, обстоятельствам | 11,5 | 21,6 | 11,2 | 0 |
| <i>Всего</i> | 100,0 | 100,0 | 100,0 | 100,0 |

Об особенностях соблюдения норм религиозного благочестия можно судить и на основе оценки механизмов внутреннего и внешнего контроля в отношении своей религии. Он может выражаться в стремлении следовать ее нормам в повседневной жизни, а его границы задаются интернализированными и выраженными во вне категориями: намерением следить за таким соответствием в мыслях, словах и поступках. В целом, вне зависимости от конфессиональной принадлежности, численность религиозных людей, которые делают это постоянно не превышает 20,0 %: респонденты наиболее стремятся соответствовать требованиям религии в мыслях, меньше – в словах, чуть больше – в поступках (рис.).



**Распределение ответов на вопрос
«Следите ли Вы за тем, чтобы постоянно соответствовать требованиям
Вашей религии в мыслях, словах, поступках» (%)**

Стремление соответствовать нормативным стандартам культового поведения опосредует такую закономерность, что чем сложнее и специфичнее религиозная практика, тем менее глубокой становится степень религиозной вовлеченности и собственно религиозная мотивация ее совершения.

Литература

1. Шкурова, Е.В. Трансформация религиозности в социокультурном пространстве постсоветского общества / Е.В. Шкурова. – Минск: БГУ, 2019. – 223 с
2. 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.
3. Шкурова, Е.В. Альтруистическое поведение в структуре религиозной активности населения Беларуси / Е.В. Шкурова // Традиции и перспективы развития белорусской социологии: материалы междунар. науч.-практ. конф. к 30-летию Института социологии НАН Беларуси, Минск, 5-6 ноября 2020 г. – Минск, 2020. – С. 177-180.
4. Шкурова, Е.В. Особенности индивидуальных и коллективных форм религиозной активности последователей конфессий Беларуси (на примере православия, католицизма и ислама) / Е.В. Шкурова // Религия и общество – 14 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 227-229.

МЕЧЕТЬ ИСА-БЕЙ В СЕЛЬЧУКЕ КАК ПАМЯТНИК СЕЛЬДЖУКСКОГО КУЛЬТОВОГО ЗОДЧЕСТВА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIV в.

Шпет Михаил Михайлович,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

В данной статье автор анализирует архитектурные особенности сельджукского культового зодчества второй половины XIV в. на примере мечети Иса-бей в г. Сельчук. Автор приходит к выводу о том, что сельджукское культовое зодчество второй половины XIV в. оказало огромное влияние на становление османского типа исламской архитектуры.

В начале XIV в. Византийская империя предприняла последнюю серьёзную попытку вернуть свои территории на западном побережье Малой Азии, утраченные в ходе военных столкновений с сельджукскими улу-беями. Византийским императором Андроником II (1282 – 1328) была приглашена Каталонская компания Востока во главе с Рожером де Флором [1, с. 169 – 170]. Несмотря на первоначальные успехи, компания потерпела поражение, в результате чего сельджукские беи захватили новые земли на в западной части полуострова, а после распада Румского султаната в 1307 г. объявили свои владения независимыми бейликами (княжествами), среди которых наиболее могущественным в XIV в. стал бейлик Айдын [2, с. 15].

Помимо территориальных приобретений беи заботились о распространении своей религии на захваченных землях. Себя они нередко называли газиями (винами веры), а завоевательные походы проводили под лозунгами газават-джихада (священной войны против неверных), что усиливало и статус в мусульманской среде [3, с. 495]. К слову, именно Мехмед-бей Айдыноглу (ум. в 1334 г.) был первым сельджукским беём, провозгласившим себя гази, а к 1330-м годам имел статус «султана гази» [4, с. 30].

Одним из важнейших направлений религиозной деятельности беев являлось возведение культовых сооружений на захваченных землях. Зачастую под здания мечетей перестраивались бывшие христианские храмы. Мечети могли носить статус улу-джамии (тур. «большая мечеть»), однако наиболее распространённым для сельджукской культовой архитектуры второй половины XIV в. были комплексы-куллие (мемориальный благотворительный комплекс), которые могли включать в себя целый ряд дополнительных построек [5, с. 76].

Одним из наиболее ярких примеров сельджукского культового зодчества второй половины XIV в. является мечеть Иса-бей в Сельчуке. В 1375 г. по приказу Исы-бея Айдыноглу (1309 – 1390) на месте византийского храма св. Иоанна (годы строительства: 548 – 565), дамасским архитектором Али ибн Мушимиш аль-Дамишки была возведена джума-мечеть (пятничная мечеть). Мечеть предназначалась для пятничной коллективной молитвы, совершаемой всей мусульманской общиной города в полдень пятницы (джума-намаз). Её размеры составляют 57×51 м. Мечеть состоит из молитвенного зала

(18×48 м) и внутреннего двора [6, с. 135]. Изначально она имела два минарета, один из которых обрушился в 1842 г в результате землетрясения [7, с. 90]. Мечеть также имеет два купола, паруса (пандативы) которых покрыты изразцами (архитектурно-декоративная керамика, покрытая глазурью с лицевой стороны) бирюзового цвета. Молитвенный зал перекрывают два купола диаметр которых составляет 9,4 и 8,1 м. При строительстве храма использовались мраморные блоки храма св. Иоанна. Стены мечети облицованы мрамором, портал украшен изящным орнаментом. Окна имеют весьма богатый декор [8, с. 158 – 160].

Во внутреннем дворе сохранились фонтан и 12 потрескавшихся от времени колонн из чёрного гранита, которые ранее являлись внутренней частью разрушенной галереи. Помимо собственно мечети в состав куллии дополнительно входили медресе (мусульманское религиозно-просветительское учебное заведение), тюрбе (мавзолей) и хамам (турецкие бани) [6, с. 135].

В вакф этой мечети Иса-беем были отданы все 30 джузов Корана большого формата, три из которых сохранились до наших дней. Примечательно, что к 1829 г. мечеть находилась в руинах, а на протяжении 19 в. её здание использовалось в качестве караван-сарая (трактира). Наряду с Улу-Джами в Манисе (1366 г.) мечеть Исы-бея оказала огромное влияние на архитектурный стиль мечети Юч-Шерефели-Джами (Мечеть трёх балконов) в Эдирне, построенную в 1437 г. по приказу Мурада II (1421 – 1444; 1446 – 1451) [6, с. 135].

Таким образом, мечеть Иса-бей в Сельчуке является весьма значимым памятником сельджукского культового зодчества второй половины XIV в. В нём отражается развитие сельджукских архитектурных традиций предыдущего периода, на основе которых впоследствии был сформирован османский тип исламской архитектуры. Помимо собственно сельджукских, большое влияние на развитие архитектуры имели византийские традиции, выраженные во многокупольности мечетей, использовании стрельчатых арок и колонн. В декоре культовых сооружений использовались иранские мотивы и сирийские скульптурные традиции.

Литература

1. Григора, Н. История ромеев: в 3 т. Т. 1: Книги I – XI / Н. Григора; пер. с греч. Р.В. Яшунского. – СПб.: Своё издательство, 2013. – 438 с.
2. The Cambridge History of Turkey: In 4 vol. Vol. 1: Byzantium to Turkey 1071 – 1453 / ed. by K. Fleet. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – 522 p.
3. История Востока: В 6 т. Т. 2: Восток в средние века / под ред. Р.Б. Рыбакова, Л.Б. Алаева, К.З. Ашрафяна. – Москва: Восточная литература, 2002. – 716 с.
4. Финкель, К. История Османской империи: Видение Османа / К. Финкель; пер. с англ. К. Алексеева, Ю. Яблокова. – М.: АСТ, 2010. – 829 с.
5. Кононенко, Е.И. Улу-джамии: история, особенности, возможности / Е.И. Кононенко // Исламоведение. – Махачкала: Дагестанский государственный университет. – 2016. – Т. 7. – № 2 (28). – С. 73-83.
6. Жуков, К.А. Эгейские эмираты в XIV – XV вв. / К.А. Жуков. – М.: Наука, 1988. – 191 с.
7. Greenhalgh, M. From the Romans to the railways: the fate of antiquities in Asia Minor / M. Greenhalgh. – Leiden: Brill, 2013. – 492 p.
8. Foss, C. Ephesus after antiquity, a late antique, Byzantine and Turkish city / C. Foss. – Cambridge: Cambridge University Press, 1979. – 218 p.

РЕВОЛЮЦИЯ И КУЛЬТУРА В ПУБЛИЦИСТИКЕ Д. С. МЕРЕЖКОВСКОГО 1920-х гг.

Шумская Лилия Михайловна,

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

Статья посвящена исследованию влияния революции на культурные процессы общества в публицистике Д.С. Мережковского 1920-х годов.

В культуре первой четверти XX в. решение проблем определения места человека в жизни, взаимосвязи индивидуума и общества приводит к стремлению осмыслить социальное окружение и обусловленность поведения личности, пересмотреть роль религии в жизни человека. Стремление к самопознанию своей истории вызывает повышенную ценностную нагрузку «внехудожественного» творчества. В поиске путей познания сущности бытия, процессе богоискательства, попытке постижения онтологических связей между человеком и Космосом представители религиозно-философского Ренессанса стремятся к размыванию границ, разделяющих жизнь и искусство: «осмысление театральности как принципа бытия ведет к мифу» [1, с. 9]. Мироощущению эпохи оказываются одинаково близки попытки определить судьбу России в условиях противостояния личного и общественного начал, осмыслить Октябрьскую революцию 1917 года, выявить вечные ценности человеческого бытия во взаимоотношении «человек – Бог», осознать их истинное предназначение.

В русской литературе обозначенного времени наиболее своеобразное воплощение этих проблем наблюдается во «внехудожественном» творчестве Д.С. Мережковского, связанного с традициями романтического богоборчества. Решительное размежевание писателя с политикой и культурной практикой Советской России проявилось его в литературной критике и мемуарах, очерках и речах, интервью и открытых письмах, воззваниях и эссе. В обозначенный нами период – 1920-е годы – наиболее значимой для Мережковского является публицистика, поскольку она позволяет выразить как личное, так и социально-общественное отношение к происходящим событиям. Поэтому именно этот вид автодокументальной литературы станет предметом рассмотрения в данной статье.

Изучение публицистики Мережковского 1920-х годов показывает, что ее основой становится традиция ностальгического воспевания культуры «старой» России, ее величия, силы, достоинства. В статье «Наш путь в Россию» он утверждает: «Надо лишиться земли, чтобы полюбить ее неземною любовью. Наша неземная, бесконечная любовь к России – бесконечная сила» [2, с. 271].

К решению проблемы революции и культуры писатель приходит также в процессе осмысления мотива «потерянной» России. Для Мережковского революция – противоестественный бунт, таящий в себе огромный заряд самоуничтожения, а потому несовместимый с феноменом культуры. В художественном сознании писателя формируется своего рода миф о революции: происходящее в России предстает как вселенское противостояние Христа и Антихриста, «духа» и «плоти». Писатель обосновывает концепцию религиозной революции, способ-

ной победить «большевистскую реакцию», объединить всех христиан в религии «Третьего Завета», «утвердить истинную свободу» [2, с. 28]. Такая ориентация возвышает человека, обогащая его духовно, увеличивая индивидуальный потенциал действия, побуждает к творческому преобразованию среды в соответствии с гуманистически выверенными идеями, что особенно важно в новом революционном мире. Результатом такой революции писатель считает грядущее преобразование России и Запада. В восприятии Мережковского страдающая Россия поставлена самой жизнью в такие условия, выходом из которых может быть лишь духовное преобразование. Поэтому Россия ближе к грядущему воскресению, чем благополучные европейские народы. Большевизм же для писателя – «разрушение культуры, упразднение свободы и принципа личности» [2, с. 35]. К утверждению в России «воли небытия», «воли Антихриста» привело отрицание ценностной вертикали – Личности Христа [2, с. 24].

Немаловажное место в выявлении соотношения между революцией и культурой в публицистике и дневниках писателя занимает еще одна проблема – проблема личности в истории. Мережковский свою миссию в истории видит в духовном противостоянии «власти Антихриста». Размышляя о роли личности в истории, он приходит к выводу: «Нужно повернуться лицом к Европе и миру, чтобы понять бытие России не только национальное, но и всемирное» [2, с. 248]. Немного позже, когда писатель начнет призывать к спасению России и всего мира от Антихриста, эта мысль зазвучит еще более отчетливо: «Мы сейчас отвечаем не только за Россию, но и за весь мир, нами оставленный» [2, с. 271].

Осмысление представлений о революции и культуре писатель связывает также с проблемой понимания мотива «переживания» времени, который он воспринимает как эсхатологический миф, сводящий начало истории с ее концом. Писатель интерпретирует этот миф как начало новой эпохи – духовного обновления, творческого преобразования мира. Мережковский убежден, что «революция духа» будет эсхатологической и ознаменует конец исторического течения жизни, поворот к «новому небу» и «новой земле». К такому выводу он пришёл еще в дореволюционный период, когда политическую и социальную революции рассматривал лишь как предвестие последней, завершающей революции – религиозной.

Постоянными составляющими художественного сознания Мережковского, определяющими проблему взаимоотношения революции и культуры, являются также мотивы «утраченного рая» и «ада»: «давно все фабрики стали; лавки закрыты; прохожих мало; езды почти никакой. Посредине улицы – лошадиная падаль с обнаженными ребрами; собаки рвут клочья кровавого мяса» [3, с. 3]. Виновниками воцарившегося в России ада Мережковский считает русский народ, с легкостью предавший «свою тысячелетнюю святыню – христианство», укорененные в духовной культуре религиозные ценности. Именно потребность русского народа в страдании, по мнению Мережковского, привела к зарождению большевизма. Если в каждом человеке два полюса, жертвенный и героический, то в русском – только религиозная жертвенность. Писатель считает, что вся русская мужественность была сосредоточена в царе. Тогда народ поклонялся царю как Богу, сегодня, по мнению Мережковского, интеллигенция поклонилась народу, как Богу. Но когда народ стал богом, отнялось у него сердце человеческое.

А народ-зверь страшнее царя-зверя. Русская революция свергла самодержавие, но не разрушила его, потому что сила угнетения не уменьшились. Антихристианское начало послереволюционной России способствует искажению принципа свободы и «абсолютной меры человеческой личности – Христа».

Проблема соотношения революции и культуры связывается писателем и с мотивом Пути, который представляется ему в виде следующей теории: первая Россия – царская, рабская, вторая – большевистская, хамская, третья – свободная, народная, религиозная» [2, с. 146]. Причем серьезные политические, социальные и религиозные изменения, считает Мережковский, ждут и Европу. Религия, которая объединит всех христиан в религии «Третьего Завета», утверждает истинную «любовь и свободу с абсолютной личностью – Христом» [2, с. 132].

Таким образом, решение проблемы жизнестойкости общества в эпоху жесточайших революционных перемен XX века Мережковский связывает с нравственным возрождением, движением и переходом в царство «Третьего Завета», Любви и Свободы. Для писателя своеобразной семантической основой восприятия революционного мира служат ценности бережного отношения к «потерянной России», хранящей духовность, наделенной незыблемым авторитетом православия и высоким национальным достоинством. Поэтому развитие духовности связывается с воспитанием чувства долга, ответственности, милосердия, любви к ближнему, сострадания, жалости, терпимости, искренности, воспитания не только чувства собственного достоинства, чести, но и стыда, вины, раскаяния.

Литература

1. Козубовская, Г. П. Рубеж XIX–XX веков: миф и мифопоэтика: монография / Г. П. Козубовская. – Барнаул: АлтГПА, 2011. – 318 с.
2. Мережковский, Д. С. Царство Антихриста: статьи периода эмиграции / Д. С. Мережковский. – СПб.: РХГИ, 2001. – 656 с.
3. Мережковский, Д. С. Предчувствия. – Свобода. – 1920. – № 4. – С. 1–4.

УДК 2

РЕЛИГИОЗНЫЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ Н. С. ГУМИЛЕВА

Якимашенко Оксана Владимировна,

ГУО «Средняя школа № 5 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

В докладе рассматриваются религиозные мотивы в произведениях Н.С. Гумилева, творческое наследие которого представляет огромный интерес для читателей и по сей день. В лирике Н.С.Гумилева религиозная тематика передается благодаря множеству библейских мотивов. Нравственным идеалом для поэта становится Иисус Христос.

*Есть Бог, есть мир, они живут вовек,
А жизнь людей мгновенна и убога.
Но всё в себе вмещает человек,
Который любит мир и верит в бога.
Н. С. Гумилёв. “Фра Беато Анджелика”*

Религия – это, на мой взгляд, вера и мировоззрение, которые были, есть и будут важными составляющими жизни каждого человека, ведь они определяют и весь образ жизни, и отношение в семье. Именно религия дала человечеству основы морали и правовых отношений (формировала эстетические и нравственные идеалы, была источником творческого вдохновения). Все мы знаем исторические причины, которые привели к тому, что несколько поколений нашего общества прожило жизнь «в отсутствие Бога». Но хочется сказать не о них, а о том, что сегодня интерес к религии, конечно же, – это не дань моде, это не прихоть, а потребность души, которая нуждается в вере, спокойствии. Несомненно, мы гордимся техническим прогрессом, свободой (каждый понимает ее по-своему), наша жизнь наполнена впечатлениями и эмоциями, но все это отвлекает от духовности. А ведь так хочется иметь возможность остаться наедине с самим собой, так хочется услышать себя, подумать о вечном и главном... Я глубоко уверена в том, что Вера всегда была и остается главной составляющей жизни человека.

Безусловно, религия во все времена всегда была тесно связана с литературой. Лучшие творения русской литературы, поэзии, живописи, архитектуры, скульптуры, музыки посвящены сюжетам Ветхого и Нового Заветов. Поэзия, на мой взгляд, помогает проникнуть в душу каждого и показать, что добро, красота, любовь, милосердие всегда должны идти рядом. Это и есть духовность. В основу замечательных поэтических творений А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Н. С. Гумилёва, А. А. Ахматовой и многих других положены молитвы, сказания, сюжеты и притчи великой книги Мира – Библии.

Религиозные сюжеты весьма важны для развития поэзии: они вносят черты лучшего, идеального мира. Ведь в минуты сомнений или душевного разлада мы всегда прибегаем к поэзии, берем в руки томик любимых стихов и зачитываемся ими. Поэзия привносит в нашу душу спокойствие и умиротворение.

Практически всегда к теме Бога в своих произведениях обращался Н.С. Гумилев. Еще с детства поэт был религиозным и глубоко верующим христианином и таким оставался до конца своих дней. По характеру Н.С. Гумилев был скрытным и не любил об этом говорить. Но все то, что поэт не мог выразить словами, он проявлял в стихотворениях:

Есть Бог, есть мир, они живут вовек,
А жизнь людей мгновенна и убога,
Но все в себе вмещает человек,
Который любит мир и верит в Бога.

Известно, что в юности поэт увлекался мистикой, но все же с годами это не помешало ему возвратиться к утверждению «истинных ценностей». «Путь конквистадоров» и «Романтические цветы» – первые сборники Н.С. Гумилева, но уже в них появляются божественные мотивы. В лирике Н.С. Гумилева религиозная тематика передается благодаря множеству библейских мотивов. Нравственным идеалом для поэта становится Иисус Христос. Мечты о «земном и небесном рае» – это поиск тех жизненных обстоятельств, которые могут привести в порядок хаотические душевные порывы, вызывающие всплески непомерной человеческой гордыни. И в конечном итоге поэт приходит к мысли, что человек – игрушка в руках неба, и все наши надежды и чаяния иногда перечеркиваются

мгновенно по воле всемогущего рока. Об этом писал Н.С.Гумилев в стихотворении «Театр»:

Все мы, святые и воры,
Из алтаря и острога,
Все мы – смешные актеры
В театре Господа Бога.

Н.С. Гумилев считал, что любовь к миру не должна противоречить любви к Богу. Они должны идти воедино. Ведь только так достигается совершенство и в искусстве, и поэзии. «То, что поэты – особая порода людей, – говорил Н.С. Гумилев, – понимают даже обыватели, презрительно отзывающиеся о поэтах как о людях не от мира сего, то есть принадлежащих, хотя они вряд ли с этим согласны, к высшему духовному миру»:

Я стал властителем вселенной,
Я Божий бич, я Божий глас.

Бог – создатель материального мира, который очень нравился жизнелюбивому Гумилеву. Он говорил: «Бог добр, а значит, мир, сотворенный им, благ». Поэтому все нормальные религии, с точки зрения Гумилева, должны благословлять мир, а все нормальные люди – любить мир, природу, биосферу. Мир прекрасен и очень разумно устроен, даже болезнь и смерть – не зло, а следствие естественного порядка вещей.

Известный исследователь гумилевской поэзии Ю.В. Зобнин однажды даже заявил, что «все своеобразие облика Гумилева объясняется православной воцерковленностью его мировоззрения и сознательной ориентацией на эстетику религиозного искусства». А известный поэт Н. Оцуп как-то сказал, что у Гумилева «христианское сердце». Лирический герой стихотворений Н.С. Гумилева очень близок сознанию православного человека. Чего стоят пасхальные переживания лирического героя в стихотворении «Счастье»:

В мой самый лучший, светлый день,
В тот день Христова Воскресенья
Мне вдруг приснилось искупленье,
Какого я искал везде.

Вершиной православной тематики Н.С. Гумилева стал сборник «Огненный столп», в стихотворениях которого поэт ощущает несовершенство современного мира, забывшего о Господе:

Но забыли мы, что осиянно
Только слово среди земных тревог,
И в Евангелии от Иоанна
Сказано, что слово это Бог.

Н.С. Гумилев осознал важную для себя истину: «Мне с трудом верится, чтобы человек, который каждую ночь обедает и каждую ночь спит, мог вносить что-нибудь в сокровищницу культуры духа. Только пост и бдение, даже если они невольные, пробуждают особые, дремавшие прежде силы». Так ли это? Согласны ли мы с мнением поэта? Каждый ответит по-своему. Находить ответы на такие вопросы непросто, но для того и существует поэзия, чтобы мы не плутали по жизни в потемках. Для того и существуют поэты, чтобы помочь нам найти свою дорогу, ведущую к истине.

РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

УДК 322.94(476)

ПОЛОЖЕНИЕ ЕВРЕЙСКОГО РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В БССР (20-е гг. XX в.)

Боярщенок Николай Михайлович,
РИБШ (г. Минск, Беларусь)

В данной статье рассматриваются некоторые аспекты проведения образовательной политики советской власти по отношению к традиционным еврейским религиозно-образовательным учреждениям в 20-е годы XX в.

С целью повышения уровня образованности населения, советской властью была развернута борьба с безграмотностью. В числе предпринятых мер стал декрет Совнаркома «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» в январе 1918 года [3]. На смену традиционным еврейским хедерам и толмуд-торам должны были прийти советские еврейские школы. Хедеры в основном приписывались к синагогам и выполняли функцию начальной школы. Основные предметы в хедерах были посвящены изучению традиций и культуры еврейского народа. Обучение проводилось на иврите, как правило, на дому у меламеда (учителя) [4, с. 68].

Важным фактором, повлиявшим на состояние еврейского образования в БССР в 20-е годы XX в. была деятельность Евсекции ЦК КП(б), которая транслировала политику советской власти среди еврейского населения [1, с. 60].

Упразднение религиозного образования было частью атеистической политики в БССР, в которой активно участвовала и Евсекция. В 1921 году начались судебные процессы над меламедами в Полоцке, Бобруйске, Витебске и др. городах, которые способствовали закрытию части хедеров на территории БССР. Вместе с показательными судами, проводились антирелигиозные демонстрации, время проведения которых выбиралось в дни еврейских религиозных праздников. Детей из закрывавшихся религиозных школ, должны были принять советские школы, но так как в короткий срок это сделать было невозможно, то хедерное образование продолжало существовать подпольно.

На основании декрета «Об отделении церкви от государства» СНК БССР в январе 1922 г. принял решение о полном закрытии хедеров, иешив и др. образовательных учреждений. Евсекцией коммунистической партии предлагалось создание советских школ на идише, которые противопоставлялись учебным заведениям на иврите. Такая идея встретила сопротивление еврейской интеллигенции, которая выступала против закрытия хедеров [5, с. 45].

Советская еврейская школа должна была стать важнейшим элементом в воспитании еврейской молодежи, лояльности к советской власти, а также транслировать идеи атеистического мировоззрения будущему поколению. Впоследствии организация национального еврейского образования в БССР проходила в сложных условиях белорусизации. Во многом, данная политика проводилась в ускоренных темпах, с помощью командно-административного ресурса, что привело к идеологической борьбе в сфере образования [2, с. 73].

Литература

1. Герасимова, И. П. Еврейское образование в Беларуси в 20–30 гг. XX в. // Евреи в Беларуси: История и культура. – Минск, 1998. – Вып. 2. – С. 58-75.
2. Гимбут, В. Организация народного образования среди национальных меньшинств Беларуси: первые шаги трудного пути (перв. пол., 1920-х годов) // Беларусь у XX стагоддзі. – Минск, 2003. – Вып. 2. – С. 71-77.
3. Декрет СНК РСФСР от 20 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» // Народное образование в СССР. Сборник документов, 1917–1973 гг. – М., 1974. – С. 7-9.
4. Локшин, А. Из истории традиционного еврейского образования в Российской империи: начальная школа – хедер / А. Локшин // Новые исследования по еврейской истории: материалы XIX Междунар. ежегодной конф. по иудаике, Москва, 29–31 янв. 2012 г. / Центр научных работников и преподавателей иудаики в ВУЗах «Сефер». – М., 2012. – Том III. – С. 68-82
5. Смиловицкий, Л. Л. Евреи Беларуси: из нашей общей истории, 1905–1953 гг. Сборник статей. – Минск: Арти-Фекс, 1999. – С. 45.

УДК 241

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ В ПРЕПОДАВАНИИ ЭТИКИ

Васильева Ирина Львовна,

Белорусский государственный экономический университет
(г. Минск, Беларусь)

В данной работе показывается, что специфика восприятия христианами мусульман и представителями мусульманского мира христианского Запада может быть представлена для изучения через анализ формирования «образа Другого». Также анализируются те возможности понимания и выстраивания культурного и социального диалога, который дает такой глубоко изученный «образ Другого».

Взаимодействие людей на основе этических норм в межконфессиональном мультикультурном мире зачастую требует специальных усилий, хорошо изученного и грамотно сформированного «образа Другого». Представление образа Другого и отношения человека к Другому в этической проблематике зачастую преподносится как имеющее субъект-субъектный или субъект-объектный характер. В рамках субъект-субъектного характера отношений человек готов принимать и уважать право другого человека быть самим собой, быть неповторимой личностью со своими убеждениями, в том числе конфессиональными. Субъект-объектный характер отношений превращает человека в объект воздействия, когда другой человек выступает как средство реализации определенных целей и амбиций. У. Эко справедливо заявлял, что «этический подход начинается, когда на сцену приходит Другой. Любой закон, как моральный, так и юридический, всегда регулирует межличностные отношения, включая отношения с тем Другим, кто насаждает этот Закон» [1, с. 14]. Это особенно актуально в рамках межконфессионального диалога: «Диалог религий и общечеловеческая этика в религиоведческих аспектах — вот в чем в первую очередь нуждается человечество начала третьего тысячелетия» [2, с. 97]. В этой связи религиоведческая проблематика становится эффективным средством формирования компетенций при освоении этики. Так, представлениями о формировании «образа Другого»

охарактеризована специфика восприятия христианами мусульман и представителями исламского мира христианского Запада. Цивилизованный диалог между представителями исламской и христианской конфессиями сегодня выступает как важная, крайне необходимая для межконфессионального взаимодействия практика.

Понять природу культур во многом можно через сопоставление и изучение взаимодействия лежащих в их основании религий и понимания общности духовных основ их формирования. В I в. н. э. на территории Иудеи возникло христианство, использовавшее базу религиозного наследия иудаизма, однако кардинально его реформировавшее. В VII в. н. э. на территории Аравии возник ислам, который, используя в некоторой степени религиозное наследие иудаизма и христианства, не стал, однако, их естественным развитием и продолжением, а декларировал себя как замену этим системам верований.

Так, изучение авраамических религий способно продемонстрировать, что идея союза (завета) между Авраамом и Богом является развитием традиционного для Ближнего Востока в целом представления об исключительной связи между главой рода и племенным божеством. Авраамические религии также называются религиями откровения, то есть основаны на том, что Бог раскрывает себя людям, сообщая свою волю и предписывая людям определенное поведение. Мусульмане считают, что ислам относится к авраамическим религиям, происходя из общей древней традиции, восходящей к Аврааму. Мухаммед утверждает, что вера, которую он провозгласил, есть ни что иное как религия Авраама, впоследствии искажённая как иудеями, так и христианами. Ислам признаёт святость Иисуса Христа (по-арабски «Иса»), почитая его Мессией и одним из великих пророков, а также соглашается с некоторыми пунктами Писания Нового Завета, включая тезис о непорочном зачатии Иисуса девой Марией (по-арабски Марьям).

Более того, история становления и развития ислама свидетельствует о том, что в разных регионах своего становления он имел специфические локальные черты, в силу того что в этой конфессии изначально отсутствовало единообразие. Это подтверждается тем, что уже на начальном этапе происходит раскол, появление суннитского и шиитского направлений. Таким образом, достаточно отчетливо можно проследить механизм социокультурной детерминации религии и обратного воздействия на моральные установки локально вызревающих религиозных ценностей.

В современной исторической и общекультурной ситуации невозможно абсолютно автономное существование отдельно взятых культур. Соприкосновение культур нередко вызывает противостояние между ними, борьбу за главенство своих приоритетов, стремление умалить значение ценностей и достижений «соперника». При необходимости взвешенного межрелигиозного диалога, который зачастую выступает как политический, религиоведческий и этический информационно-культурный багаж современного человека может выступить одним из важнейших механизмов выстраивания такого диалога максимально успешно. Для европейского мышления, отнюдь не являющегося самодостаточным, вглядывание в образ мусульманского общества является важным условием собственного узнавания; догматическое оформление христианства как мировой

религии во многом произошло в процессе противостояния с исламом. Возникновение в европейском мышлении образа христианской цивилизации также было результатом многовековых контактов с мусульманским обществом.

Литература

1. Умберто, Э. Когда на сцену приходит Другой // Э. Умберто. Пять эссе на темы этики. – М.: Астрель : CORPUS, 2012 – С. 13-32.

2. Георгиева Т.С. Историческая взаимосвязь мировых религий / Т.С. Георгиева // Философские науки. – 2002. – № 1. – С. 96-102.

УДК 94(47).072/073+355.231

РЕГЛАМЕНТАЦИЯ ЧТЕНИЯ ОБЯЗАТЕЛЬНЫХ МОЛИТВ ВОСПИТАНИКАМИ КАДЕТСКИХ КОРПУСОВ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (КОНЕЦ XVIII – 1-я ПОЛОВИНА XIX в.)

Гребенкин Алексей Николаевич,

Среднерусский институт управления – филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (г. Орел, Россия)

В статье дана краткая характеристика регламентации чтения обязательных молитв в кадетских корпусах России в 1-й половине XIX в. в контексте создания единого воспитательного пространства.

Совместные молитвы учащихся российских кадетских корпусов являлись органичным дополнением уроков Закона Божия и бесед законоучителей, поддерживая религиозное настроение массы на необходимом уровне и формируя надлежащее отношение к учебе, трапезе и т. п. Однако в практику духовно-нравственного воспитания они были включены далеко не сразу.

Первое упоминание об обязательном чтении молитв кадетами относится ко второй половине XVIII в. В распорядке дня учащихся появилось особое время, отведенное для молитв [2, с. 17]. Воспитанники Артиллерийского и Инженерного шляхетного кадетского корпуса молились в своих каморах (т. е. спальных помещениях. – А. Г.) в 7 часов утра и сразу после ужина, а дежурный по корпусу, согласно инструкции, должен был следить за тем, чтобы молитвы читались с благоговением и порядком [1, с. 69-70]. В царствование Александра I были установлены обязательные молитвы, читавшиеся утром и вечером.

При Николае I была предпринята попытка осуществить строгую регламентацию чтения молитв в рамках всего военно-учебного ведомства. Главный директор Пажеского, всех сухопутных кадетских корпусов и Дворянского полка генерал-адъютант Н.И. Демидов, уделявший особое внимание вопросам религиозно-нравственного воспитания юношества, в 1827 г. распорядился перед обедом читать молитву «Отче наш», перед ужином – «Очи всех», а после обеда и ужина – «Благодарю Тя, Христе Боже наш» [1, с. 284]. Был составлен новый распорядок дня, в 1830 г. нашедший закрепление в «Уставе для военно-учебных заведений второго класса». В соответствии с этим документом, на утреннюю молитву (вместе с одеванием и умыванием) отводился 1 час, а на вечернюю молитву (вместе с подготовкой ко сну) – 30 минут [5, с. 15].

Попытка установить единые для всех корпусов молитвы была предпринята в 1832 г. В конце апреля или начале мая этого года Главный начальник Пажеского, всех сухопутных кадетских корпусов и Дворянского полка великий князь Михаил Павлович посетил Павловский кадетский корпус, обратил внимание на то, какие молитвы читались кадетами в течение дня, и повелел распространить чтение этих молитв на все кадетские корпуса, Императорский Царскосельский лицей, Дворянский полк, а также Школу гвардейских подпрапорщиков и кавалерийских юнкеров. На основании этого распоряжения директор Павловского корпуса генерал-майор К.Ф. Клингенберг прислал великому князю список молитв, который затем был разослан Главным директором Пажеского, всех сухопутных кадетских корпусов и Дворянского полка генерал-адъютантом Н.И. Демидовым в кадетские корпуса, Императорский Царскосельский лицей, Дворянский полк и Школу гвардейских подпрапорщиков и кавалерийских юнкеров при циркулярном отношении от 5 мая 1832 г., в котором сообщалось: «Имея честь препроводить при сем к вашему превосходительству молитвы для чтения воспитанникам утром, перед обедом и ужином, после обеда и ужина, отходя ко сну и общие, но должествующие быть читаны вслед за утренней и вечерней молитвами, я почтнейше прошу на основании приказа моего от 20 минувшего апреля № 80, п. 1, приказать в самой точности наблюдать должное благоговение, при произношении сих молитв в вышеозначенное время, с тем дабы все слова, заключающиеся в молитвах достигая внятно слуха воспитанников, запечатлевались в их чувствах, и тем руководили каждого к благотворной цели истинного христианина» [4, л. 4 об.]. Согласно циркулярному отношению, утром должна была читаться молитва «Господи, благодарю Тебе от всего сердца моего, что ты меня здрава и невредима воздвиг от сна», а вечером – «Всемогущий Боже, сподобившись Твоим Промыслом сего ночного достигнути часа». Данные молитвы читались в кадетских корпусах до их реорганизации в военные гимназии в 1860-е гг.

Любопытна история создания вышеупомянутых утренней и вечерней молитв. В 1906 г. чиновник для особых поручений IV класса при Главном управлении военно-учебных заведений действительный статский советник П.В. Петров, основываясь на результатах длительного архивного поиска, предположил, что их автором мог являться законоучитель Павловского кадетского корпуса священник Василий Лавров, который в 1841 г. с благословения Святейшего Синода издал сокращенный молитвослов для кадет приготовительных классов корпусов и воспитанников Александровского кадетского корпуса для малолетних сирот, расположенного в Царском Селе. По мнению Петрова, «славяно-русский текст молитв заставляет предполагать, что они составлены именно для детей. Если обратить внимание на то, что обе молитвы вышли из Павловского кадетского корпуса, где читались конечно не без ведома законоучителя; если, далее, принять во внимание, что сокращенный молитвослов составлен для детей, притом законоучителем того же Павловского кадетского корпуса, и если, наконец, обратить внимание на хронологические данные (1825–45 гг.), то естественно прийти к предположению, что автор сих молитв – свящ. Вас. Лавров» [4, л. 6]. Однако молитвослов, составленный священником В. Лавровым, не был обнаружен ни в одной библиотеке, поэтому найти ответ на вопрос об авторстве молитв так и не удалось.

По мере открытия губернских кадетских корпусов общие правила распространялись и на них. Так, руководство открытого в 1835 г. Полоцкого кадетского корпуса требовало, «чтобы за всякое общее дело воспитанники принимались с молитвой; чтобы, кроме утренних и вечерних молитв, при входе в классы и по окончании лекций читались особо положенные молитвы о Государе, Царствующем доме, о родителях, обо всех о них пекущихся и о все православных христианах» [3, с. 80].

В 1842 г. Главный начальник Пажеского, всех сухопутных кадетских корпусов и Дворянского полка великий князь Михаил Павлович установил порядок чтения молитв перед уроками и после их окончания. В соответствии с приказом № 380 от 7 апреля 1842 г., утром, перед первым уроком, старший воспитанник класса читал молитву «Преплагий Господи, ниспосли нам благодать Духа Твоего святого...», а вечером, после окончания занятий, перед тем как воспитанники выходили из классов – «Благодарим Тебя, Создателю, яко сподобил еси нас благодати Твоея...».

Таким образом, к середине XIX в. был нормативно закреплён порядок чтения обязательных молитв в кадетских корпусах и составлен их перечень, единый для всех военно-учебных заведений. Это позволило превратить молитвы в важное средство духовно-нравственного воспитания будущих офицеров.

Литература

1. Исторический очерк 2-го кадетского корпуса 1712-1912 гг.: в 2 т. / под общ. ред. [и с предисл.] ген.-майора А.К. Линдеберга; сост. д. чл. Им. Рус. воен.-ист. о-ва подполк. Н.П. Жерве и прив.-доц. В.Н. Строев. – Т. 1. – СПб.: тип. Тренке и Фюсно, 1912. – XII, 464, 174 с.
2. Первый кадетский корпус во Дворце Меншикова. К 275-летию основания. Каталог выставки. Государственный Эрмитаж. – СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа; Историческая иллюстрация, 2007. – 176 с.
3. Полоцкий кадетский корпус : ист. очерк 75-летия его существования [1835-1910] / сост. офицер-воспитатель Полоц. кадет. корпуса подполк. В.П. Викентьев. – Полоцк : тип. Х.В. Клячко, 1910. – [6], 396, XLIII с.
4. Российский государственный военно-исторический архив. – Ф. 725. – Оп. 44. – Д. 335.
5. Устав для военно-учебных заведений второго класса : [Утв. 20 апреля 1830 г.]. – СПб.: Печ. в тип. Гл. шт. Е. И. В. по воен. поселению, 1830. – [12], 70, [23] с.

УДК 271.5 (476.4)

ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ОРДЕНА ИЕЗУИТОВ НА ТЕРРИТОРИИ МОГИЛЕВСКОЙ ГУБЕРНИИ

Кондратьева Анастасия Андреевна,

ГУО «Средняя школа № 40 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

В данной статье рассмотрена деятельность иезуитов в области образования на территории Могилевской губернии, показана организация процесса обучения и воспитания в иезуитских коллегиумах. Особое внимание уделено отношению ордена иезуитов к системе образования и организации обучения, а также прослежена история функционирования иезуитских учебных заведений.

Начиная с середины XVI века и на протяжении всего XVII века тон католической педагогике задавало «Общество Иисуса» – монашеский орден, созданный в 1540 году Игнатием Лойолой. Орден рассматривал обучение и воспитание молодого поколения как одну из приоритетных сфер своей деятельности. Важным достижением являлось то, что иезуиты смогли обобщить педагогические идеи своей эпохи и представить их в учебном плане, который был воплощен в действие.

Деятельность иезуитских учебных заведений регламентировалась уставом. За период существования ордена на территории Беларуси было два устава. Первый устав был принят в 1586 году и действовал недолго. Второй устав под названием «Ratio studiorum» был введен в 1599 году, на его разработку понадобилось 30 лет [2, с. 102].

Основной формой учебного заведения в «Обществе Иисуса» являлись коллегии. Материальная база учебных заведений иезуитов формировалась преимущественно за счет частных пожертвований, доходов с земельных пожалований и издательской деятельности.

Полное иезуитское общеобразовательное учебное заведение согласно уставу 1599 г. распалось на два отделения: младшее (*studia inferiora*) и старшее (*studia superiora*). Младшее отделение состояло из 5 классов. Курс старшего отделения продолжался два или три года [4, с. 31]. Главой всех учебных заведений иезуитов являлся генерал. Генерал назначал ректора коллегииума, который наблюдал за работой школы.

На территории Беларуси иезуиты появились в 70-е годы XVI века.

Согласно «Опыту описания Могилевской губернии» в Могилевской губернии действовали иезуитские миссии:

- 1) в Лазовичах Климовичского уезда (приход – 1218);
- 2) в местечке Хальчи Гомельского уезда (1500 прихожан);
- 3) в местечке Рясно Чаусского уезда (600 прихожан) – в 1751 году построен деревянный костел Св. Космы, который горел в 1794 г. Позднее, в 1819 году построен новый каменный костел Св. Казимира;

Также действовали две резиденции: в д. Фащевка Могилевского уезда и в Чечерске [4, с. 126-127]. В местечке Чечерск с перерывами с 1793 до 1805 года действовала школа. Причины прекращения ее работы неизвестны [1, с. 142].

На территории Могилевской губернии действовали средние учебные заведения: коллегииумы в Орше, Могилеве и Мстиславле. Первым на территории Могилевской губернии возник Оршанский коллегииум. Самым крупным был Могилевский коллегииум, который являлся шестиклассным учебным заведением. При коллегииумах действовали школы, музыкальные бursы, семинарии, аптеки и пансионы для детей из других городов. Работали библиотеки, которые являлись центрами интеллектуальной жизни города. Коллегииумы и школы давали бесплатное образование. Принимались туда дети вне зависимости от социального статуса и вероисповедания. На протяжении периода пребывания иезуитов на территории Беларуси в коллегииумах преподавали учителя, которые имели хорошую профессиональную подготовку. Все это способствовало популярности иезуитов на территории Беларуси.

Открытию учебного заведения иезуитов в Орше способствовал канцлер Великого княжества Литовского Лев Сапега, который создал материальные ус-

ловия для распространения здесь католицизма. В 1611 году началось строительство костел св. Михаила и коллегиума, который открыт в 1616 году. Учреждение имело свои ботанический и фруктовый сады. В этом коллегиуме были разработаны и изданы Оршанский сборник и Оршанский кодекс. На сегодняшний день здание коллегиума сохранилось, там размещена детская библиотека и художественная галерея. Известный выпускник – поэт и педагог Юзеф Маралевский.

Иезуиты в Мстиславле начали свою деятельность в 1616 году как миссия. В 1691 году при миссии открыта низшая школа, в середине XVIII века тут преподавалась философия, материальная теология, математика, история [3, с. 322-323]. Мстиславский коллегиум состоял из двух отделений: младшего и старшего. В школе обучались грамоте, чтению. Для чтения использовались тексты из истории и географии. По математике учащиеся должны были уметь писать цифры и знать четыре действия, считать в счетах и записывать сосчитанное. Один из самых известных выпускников Мстиславского коллегиума – Аниол Довгирд.

В Могилевском коллегиуме преподавалась философия, латинский и греческий языки, математика, геометрия, астрономия, архитектура, музыка и другие предметы. Ученики должны были знать языки, произведения древних авторов, уметь сочинения стихи, петь в хоре, играть на музыкальном инструменте. Известные выпускники: П. Ф. Горянинов, Л. Я. Нагумович.

Образование в учебных заведениях «Общества Иисуса» носило гуманитарный характер. Важную роль в обучении имело изучение латинского языка. Внутренняя культура повседневной жизни коллегиума была основана на чистоте, умеренности в еде, питье, сне, а также в умственном и физическом труде. Иезуитами использовался большой набор методов обучения, такие как соревнования, концертации, организации диспутов и театральных представлений. Все это способствовало многостороннему развитию личности.

13 марта 1820 года издан указ Александра I в результате чего «Общество Иисуса» прекратило деятельность на территории Российской империи. После изгнания иезуитов с территории Российской империи большинство костелов иезуитов использовалось в качестве православных церквей и перестраивалось. До нашего дня сохранилось два здания коллегиума на территории бывшей Могилевской губернии – в Мстиславле и Орше. Здание Могилевского костела и коллегиума не сохранилось.

«Общество Иисуса» оказало огромное влияние на развитие культуры и истории Беларуси, способствовало развитию образования и просвещения, распространению западноевропейской культуры на белорусских землях.

Литература

1. Блинова, Т. Б. Иезуиты в Беларуси. Роль иезуитов в организации образования и просвещения / Т. Б. Блинова. – Гродно : Гродненский гос. ун-т, 2002. – 427 с.
2. Лявшук, В. Е. Организационные аспекты образовательной модели иезуитского коллегиума : монография / В. Е. Лявшук. – Гродно : Гродненский гос. ун-т, 2010. – 239 с.
3. Науменко, В. В. Очерки истории образования Могилевщины / В. В. Науменко, В. С. Богданов, А. Г. Агеев, под общ. ред. Л. С. Смотрицкого. – Могилев : МГОИРО, 2012. – 504 с.
4. Опыт описания Могилевской губернии в 3 кн. / под ред. А. С. Дембовецкого. – Репринт. изд. – Могилев : АмелияПринт, 2007. – Кн. 1. – 844 с.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Короткая Татьяна Петровна,

Белорусский государственный экономический университет
(г. Минск, Беларусь)

В статье подчеркивается актуальность преподавания религиоведения в вузе, ибо оно способствует формированию гуманистического научного мировоззрения у студенческой молодежи.

Изучение сущности религии как таковой, а также истории и современного состояния основных религий является важным слагаемым блока социально-гуманитарных дисциплин, преподаваемых в вузе.

Как известно, предметом научного религиоведения является изучение феномена религии как социокультурного явления. Религия появляется одновременно с формированием человека разумного, приблизительно около 35-40 тысяч лет тому назад. Основная масса современных антропологов полагает, что человечество не знало безрелигиозного периода в своем развитии. На протяжении столь длительного времени существования религии как феномена менялись не только формы религиозной жизни людей, не только усложнялись доктрина и культовая практика, но, наряду с этим, менялись формы и методы объяснения феномена религии. Иногда среди преподавателей гуманитарных дисциплин существует мнение о том, что религиоведение представляет собой «легкий, простой» предмет. Это связано, как нам представляется, с тем, что в обыденном сознании существует определенный стереотип о том, что в вопросах религии и религиоведения каждый человек обладает определенной суммой знаний. Понятно и очевидно, что для такой позиции есть определенные причины-люди сталкиваются с этими проблемами в процессе воспитания и овладения определенной суммой знаний из истории культуры. Многие в той или иной степени соприкасаются с блоком религиоведческих проблем в повседневной практической деятельности. Однако подобный стереотип имеет опасную сторону- поверхностное знание о религии и религиоведческой проблематике в целом порождает ряд мифологем прямо ненаучного или квазинаучного плана. Это – сложный и противоречивый процесс бытования религиозных представлений на уровне обыденного сознания, требующий своего особого специального рассмотрения. Размытые, поверхностные мифологемы, трактующие религиоведческую проблематику чрезвычайно легкодоступно и поверхностно широко распространены в интернет -пространстве, СМИ, обыденном сознании. Можно лишь в самом общем плане отметить в данном контексте тот факт, что часто ненаучно трактуются отдельные феномены, присущие религиозному сознанию, культовым действиям, неверно оценивается социально-политическая позиция некоторых конфессий и т.п.

В этой связи важным является овладение студентами комплексом теоретических религиоведческих знаний. Ведь религиоведение не просто сумма

знаний, пестрый набор определенных историко-культурных сведений. Сегодня религиоведение – прежде всего область философского знания, ориентированного на комплексное исследование религии как социокультурного феномена, выявление философских установок по отношению к религии, изучение логико-концептуальных моделей ее объяснения. Религиоведение изучает философско-методологические проблемы истории религии, атеизма, выявляет историческую специфику и сущностные характеристики сакрализации, особенности формирования философско-эпистемологического исследования религии в различных культурных регионах. Однако этот теоретический багаж должен теснейшим образом быть связан с современностью. Студент должен овладеть знаниями о современном состоянии и динамике основных религиозных направлений. Надо знать ключевые термины, категории и понятия, используемые в современном религиоведении. Поэтому теоретический пласт религиоведческого знания имеет сегодня особую значимость, он позволяет прежде всего трезво оценивать современную конфессиональную ситуацию в целом, то или иное религиозное течение, в частности. Необходимо формировать у студентов гуманистическую открытую позицию по отношению к разным культурным традициям. Ведь зачастую на уровне обыденного сознания присутствует жесткая дуальная оппозиция: разграничение людей, поступков, направлений мысли на хорошие и плохие. Можно сказать, что здесь присутствует своеобразный панморализм, для которого характерно наполнение «хорошего» различным смыслом. Это может быть не только религия, но в целом определенная система взглядов и принципов. Зачастую формируется негативная оценка и негативное отношение к другим, иным. Здесь формируется некая пафосная установка на служение только определенным ценностям. Происходит усечение всего многообразного спектра отношений к миру: мир рассматривается под углом зрения свое-чужое, хорошее – плохое (взятое под определенным углом зрения). Это связано с первичным редукционистским упрощенным взглядом на мир сквозь призму: свой-всегда хороший, чужой – всегда плохой. Разнообразие и множественность взглядов и идей оценивается крайне односторонне. Вместо принятия ценностей культуры в их полном объеме, вместо признания уникальности и неповторимости каждого человека и каждой культуры, религии в том числе, формируется узкопрагматическая позиция служения своему. Однако этот пафос служения опасен тем, что требует и от других подобного жертвенного служения: стань своим, нашим. А коль не хочешь – достоин ненависти (поскольку чужой и своим становиться не хочешь).

В этой связи особую актуальность приобретает формирование уважительного отношения студенческой молодежи к мировоззренческому выбору других людей (верующих или не верующих). Формирование подобной установки предполагает не только знание и понимание позиций другого (не обязательно совпадающей с моей позицией), но и продуманное осознанное понимание собственного мировоззренческого выбора. Сегодня молодой человек должен уметь вести конструктивный диалог по проблемам религиоведения. Подобный конструктивный диалог возможен в том случае, если собственный жизненный выбор является продуманным и осознанным.

СЕМАНТИЧЕСКИЕ КОЛЛИЗИИ ТОТЕМИСТИЧЕСКОЙ УСТАНОВКИ СОЗНАНИЯ

Костенич Владимир Анатольевич,

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

В статье осмысливается трансисторический «логос» тотемистической установки человеческого сознания. Выдвигается предположение о «не случайности» биовитальных отсылок в лексике тотемистических (ритуальных) инсталляций. Приводятся в смысловое замыкание постулаты и механизмы тотемистического табуирования человеческой жизнедеятельности. Проговариваются их отдельные современные (превращённые) социоформы.

Одним из праисторических жанров сакрального нарратива традиционно считается *тотемизм*. Правда, на сегодняшний день, отсутствует корпоративное согласие не только по поводу «религиозной аутентичности» данного ментального феномена, но и самого факта наличия его социокультурной универсальности. Все чаще и настойчивее говорят о полифонии *тоте(м)истических языковых игр*, задающих (сюжетно) диверсифицированное и (тематически) многослойное смысловое пространство «*символических описаний*» и ритуальных практик *становления человеческого в человеке в форме зооморфных эротизмов и деонтологий табуирования* [1, с. 37-111]. Тотемизм растворяется в пересказах «*частных верований*» первобытных сообществ, гомологичных друг другу «структурно» в своих «*антропогностических мифах*». Последние привязывают человеческое общежитие к либидонозным посланиям природных вожделений и их травматическим последствиям в генезисе созревающей совести. В целом, принимая к сведению подобную интерпретацию тотемистических представлений, хотели бы внести некоторые *уточнения-укрупнения* в трактовку их «мировоззренческой философии». На наш взгляд, необходимо дать принципиальное объяснение ряду ключевых трендов данного смыслоорганизма, которые признаются практически всеми исследователями, но остаются в качестве «постулированных очевидностей», не нуждающихся в специальном обосновании. Однако, это не так.

Прежде всего, напомним себе, «*трансцендентный*» *лейтмотив всех тотемистических «космологий», задающий их «сверхъестественную хроно(с)топику»* и религиозные сакрализации, ибо тотемистические построения инкорпорированы в «первобытности» истории (творения) самого бытия, понимаемого как Космос (всего Сущего). Согласно тотемистическим представлениям, Космос возникает из Хаоса в результате того, что *некие (изначальные и вечные) X-бытийные образования, обитающие в Хаосе*, выталкивают Космос из его бесконечных недр и продолжают в дальнейшем удерживать от обратного обрушения в Хаос. Параллельно, в основе тотемистических метафор (в подавляющем большинстве случаев) лежат *представления о сверхъестественном родстве* между определённой группой людей и т. н. «тотемами»: видами животных и растений [2, с. 51-84]. Иначе говоря, *бытийные первопредки Космоса* (якобы. – В.К.) *мыслятся* первобытным сознанием в образах *так называемых*

«*священных животных*», земными аналогами которых объявляются определённые биоособи, выступающие для того или иного архаичного человеческого коллектива (по каким-то «*тёмным*» причинам) ортодоксально смыслоопределяющими. «Доминирующей чертой тотемического верования является жуткий мистический страх перед соответствующим животным. Однако это не просто страх, но и своего рода обожествление. Люди как бы перевоплощаются в свой тотем-животное...» [3, с. 120]. По отношению к этим первопредкам и их земным «родственникам-дубликатам» (как правило, но с оговорками и семантическими хитросплетениями) формулируются два фундаментальных запрета-табу (*этически добровольных, совестьнесущих, самоограничения*): 1) их нельзя убивать и употреблять в пищу; 2) с ними нельзя вступать как в прямые, так и символические *инцестуальные* (эротически кровосмесительные и онтологически кощунственные, «*богохульные*») связи и отношения. «Табу, по существу, является именно той гранью, которая отделяет новорожденное... общество от зоологического стада зверей, ибо оно есть древнейшее и простейшее нравственное образование» [3, с. 12].

Тотемистически ориентированное мышление глубинно сопоставляет между собой «*пищевую и репродуктивную*» (она же, в более широком контексте, эротически-сексуальная) программы поведения, общения и деятельности, задавая их *бинарные синонимизации-перекодировки*. Биологические инсинуации человеческой (природной) органики социально декорируются и начинают задавать новые «*призмы восприятия*» самой человеческой субъектности, наделяя её синергетической нелинейностью. Возникают «*эпопеи инициации*», перемежающиеся физиологическими и сексуально-пищевыми «*диетами*» (искусственного и искусного плана). Попутно заметим, что *христианская евхаристия*, подразумевающая «*дегустацию Бога*», перевод трансцендентного в имманентное; также полна эротических «*песнь песней*» и характеризует собой «*акт близости*» Бога и человека, его (своеобразное) «*оплодотворение святостью*» *запредельного, просветляющего мутно телесное. Предчеловеческое в человеке (до)вечеловечивается из «потусторонних» источников.* По сути, с помощью этих императивов мифологическая ментальность (первоисходно) вводит для себя (*пра-религиозное*) осознание наличия таких поведенческих границ, которые следует рассматривать в качестве «*священных и абсолютных*», и духовное игнорирование которых «*самоубийственно*» для социо-био-популяционного генома человеческой родословной.

Вопрос, однако, в том, какова онтологическая (а не аксиоматическая) корреляция между животноподобными тотемными основаниями (основателями) человеческого бытия и выбором именно их в данном сакральном статусе? Так ли уж «случаен и прагматичен» этот выбор и (мучительное) предпочтение? Как нам представляется, здесь можно усмотреть целую палитру «точечных интуиций» человеческой экзистенциальности, самос(сть)критично диагностирующей собственные «природные бездны», а также производные от них душевные смятения и духовные «одержимости».

По-видимому, тотемизм оказывается бессознательным прозрением и квази-художественным (ритуально проигрываемым) перформансом того (на сегодня, тривиального) факта, что по «происхождению» сам Человек предстаёт суще-

ством «биологически обусловленным», является (в Мир) тем уникальным животным, которое, по мнению Марка Твена, «способно краснеть» (от неловкости или стыда из-за «улик» своих «деградаций в животность»). Тотемизм выступает и напоминанием об этом, и дамокловым мечом (прогностического) предупреждения: «Человек хуже зверя, когда он зверь» (Рабиндранат Тагор), ибо «зверское в Человеке», как эдемский «змей-искуситель», вечно соблазняет его «ослушаться» собственной «богоподобной человечности», и вновь совершать «первородный грех» (животного) *самоунижения*, наделяя «телесность» самодовлеющим значением царской особы, правящей бал наших гедонистических желаний.

Наиболее эксплицитно данные аллюзии тотемизма представлены в *символических индексах кентаврахи*, где человеческая ипостась акапельна своему «животному носителю», свержающему вертикаль человеческой осанки в горизонталь витального галопа. Неожиданной этической aberrацией (исторически продвинутого) тотемизма предстают также такие «хтонические гермафродиты» бытия, как *Горгона* (ухмыляющаяся... *vagina dentate*, женская голова с бородой, клыками, вывалившимся языком и змеями в волосах) и *Сфинкс* (существо с головой и грудью женщины, крыльями грифона, когтями и задом льва; *плод инцеста* полумеи Ехидны с сыном-псом Орфом). Эти сущности символизируют «чудовище совести», зомбирующей человека из его собственных сновидений ужаса и раскаяния [4, с. 61-97]. Наконец, ещё один нестандартный пример тотемистической амбивалентности Мира и человека являет собой бальный танец «пасодобль», обыгрывающий в своей хореографической феерии тему «*корриды*» *тореадора и быка*. При этом маркером их бытийного противостояния, «красной тряпкой раздора» выступает «пафос» самой схватки, как таковой, вкуче с интронизацией на пьедестал бытия одного из участников сражения. Все эти сюжеты «фрейдируют» к рассмотрению психоаналитической *диалектики сексуальности и смерти*, *транспонируемых в мыслеобразах мужского и женского начал*.

Отныне *человеческое тело и телесность становятся тотемистическими проекциями сознания*, проступившими из ритуальной глины мифологических ассоциаций. Эдипов инцест «Тотема и табу» оказывается фрейдовской *зарисовкой трагической теургии хтонических монстров животности и социокультурного генозиса стыда-совести*, выносящих испепеляющий приговор человеческим попыткам «одолжить себя» зверю похоти и сексуального прельщения. Редактируя Фрейда и повествуя об архетипах человеческого облика, о его Личинах и Лицах, Юнг, фактически, проговаривает подпольные сущности тотемизма, соединяя между собой архетипическую *Тень «животной витальности»* и, маскирующую её в ритуальных сценографиях культуры, архетипическую *Персону «животного»*. *Под ритуальной маской того или иного животного, тотемизм центробежно дезавуирует «животность», как природную ойкумену человеческой сущности*, эротически привязанной к пасодоблю священного и... дидактики заклания, учреждающего и упреждающего насилия. «Первобытная религия «приручает насилие», регламентирует, упорядочивает и направляет его в нужную сторону – а именно против всех форм действительно недопустимого насилия... Функция (тотемистического. – В.К.) ритуала – в том, чтобы «очищать» насилие, то есть «обманывать» его и переключать на жертв, мести которых можно не бояться» [5, с. 31, 52].

Насилия в его культурологическом формате «священной жертвы (козла, анца) отпущения», когда «человеческое в человеке» проходит возобновляемую потребность реанимировать «ресурсы человечности» посредством драматического спектакля «художественного совокупления» (всегда) неизжитых природных инстинктов (воли к биологической власти) в пространстве социальных снобизмов и литургий самопожертвования. Отсюда произрастают тотемистические рецидивы насилия... в формах... практик не-насилия; натурализма фильмов ужасов в катарсисе хэппи эндом; эротичных потуг порнографического; аскетики многоликого скопчества; этики оторопи в эстетике боди-артов телесных провокаций; общечеловечески сублимированной корпоративности; спортивного фэйр плей и допинговых деградаций. Таковы (некоторые) современные мизансцены круговращений тотемистического. И человеческие усилия сподвижничества «(воз)любить ближнего больше...себя и... его самого...». Религия героического энтузиазма «оставаться Человеком» в океане экспоненциально размножающихся искушений (плотского и статусного) благополучия и апокалиптики киборгических подмен в нишах виртуального и аватарного.

Дионис лукав и многолик и в наше время...

Литература

1. Леви-Строс, К. Первобытное мышление. / К. Леви-Строс. – М.: Республика, 1994. – 384 с.
2. Токарев, С.А. Ранние формы религии / С.А. Токарев. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.
3. Бородай, Ю. М. Эротика – смерть – табу: трагедия человеческого сознания. / Ю.М. Бородай. - М.: Гнозис, Русское феноменологическое общество, 1996. – 416 с.
4. Палья, К. Личины сексуальности / пер. с англ. / Общ. ред. и посл. С. Никитина / К. Палья. – Екатеринбург: У-Фактория; Изд-во Урал. ун-та, 2006. – 880 с.
5. Жирар, Рене. Насилие и священное / перевод с французского Г. Дашевского. – 2-е изд. испр. / Рене Жирар. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 448 с.

УДК 2:001:304
МРНТИ 21.00.04

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РЕЛИГИИ И НАУКИ: ИСТОРИЧЕСКИЙ И СОЦИАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

**Кумыспаев Самат Самидуллаевич,
Сундетова Акмарал Нагашыбаевна,**

Западно-Казахстанский медицинский университет имени М. Оспанова
(г. Актобе, Казахстан)

В статье рассматривается соотношение и взаимодействие научных и религиозных ценностей на социум в историческом и социальном в контексте. Раскрыты современные проблемы науки, религии, этики, способы их решения в аспекте научных знания традиционных мировых религии. Статья охватывает очень важные темы: от соотношения религии и науки, до актуальных проблем религиозного просвещения. Подробно рассмотрены роль и значение диалога религии и науки в обществе. Указано влияние религиозных факторов на содержание и развитие образовательной системы.

История взаимоотношений религии и науки сложна и полна конфликтов. В антирелигиозной атеистической литературе наука отождествляется со светом, а религия – с тьмой и невежеством. Только проанализировав духовное наследие прошлого, мы можем понять точки соприкосновения и разлада между религией и наукой. Итак, водораздел проходит по следующим пунктам:

- религиозные идеи не обосновываются, а принимаются на основе веры и не подлежат никакой критике, наука же стремится аргументировать все свои утверждения;

- в отличие от религии, наука постоянно подвергает критике свои собственные выводы;

- религия авторитарна, навязывает человеческому разуму определенные догматы, наука же требует самостоятельности мышления, в ней разум не подчиняется никаким авторитетам.

Философы XIX века предрекали, что религии осталось жить недолго: как только люди получат доступ к образованию, они навсегда распрощаются со смешными суевериями и усвоят материалистический взгляд на мир. Прогнозы обманулись: и через полтора столетия люди ходят в церковь и мечеть, вступают секты или верят в черную магию.

Главной чертой религии является вера в особые сверхъестественные силы, чудеса и поклонение им, поэтому не зря последователей религии называют верующими. Религия зиждется на догматах, постулатах и истин в последней инстанции. Наука начинается с признания объективного мира и всех явлений, происходящих в нем. Верующий видит мир природы под влиянием поклонения, и через эту сцену мир окрашивается мистическим чувством. Более того, этот способ познания мира призывает нас искать Бога изнутри. В отличие от непреложных принципов религии, научные теории подлежат проверке на опыте.

Религия, как известно, ставит веру выше разума. Это парадоксальным образом отражено в словах Тертуллиана (II–III до н.э.) «Я верю, потому что это абсурд». Климент Александрийский, современник Тертуллиана, стремился примирить веру и разум, дополнить их знаниями, сделать их сознательными, разумными и укрепить христианские догмы, основанные на научных знаниях, с достижениями светской философии. Путь Климента был поддержан Фомой Аквинским. Он выдвинул идею гармонии веры и разума. По словам Аквинского, человеческий разум – прекрасный дар от Бога, поэтому необходимо доказывать истинность религии. Исходя из этого принципа, средневековая церковь стремилась поработить философию. Отсюда драматические коллизии исторических взаимоотношений между церковью и наукой. В те дни Церковь, имевшая большой духовный (а иногда и светский) авторитет, контролировала деятельность ученых и запрещала исследования, которые препятствовали влиянию религии. В тринадцатом веке католическая церковь создала инквизицию – трибунал, который наказывал ученых и еретиков, пренебрегавших запретным.

В каких-то вопросах возникают и противоречия, где религия и медицина жестко противопоставляются. Американский учёный Сэм Харрис отмечает: «Люди, которые по религиозным мотивам препятствуют исследованиям стволовых клеток в медицине, подобны сторонникам теории плоской земли – как с научной, так и с этической точки зрения. И нам следует принимать это во вни-

мание, когда мы обсуждаем подобные проблемы. В этой сфере публичной политики наши уступки религии только во множество раз увеличивают страдания людей на протяжении грядущих десятилетий» [1].

В сознании почти всех ученых прошлого научное мышление сосуществовало с религиозной верой. Даже несмотря на то что, они признавали, веру выше разума. Некоторые выдающиеся натуралисты с большим интересом начали изучать религию. Таким образом, в раннем возрасте Ньютон начал анализировать Апокалипсис. Многие ученые (в том числе основоположник генетики Г. Мендель) были монахами. Однако, основываясь на учении науки, они игнорировали то, что запрещала церковь и духовенство. В своей профессиональной деятельности эти ученые опирались не на догмы и каноны религии, а на правила и принципы научных исследований. Не говоря уже о том, что в наше время роль науки возросла. Во-первых, это связано с быстрым ростом научных достижений. Даже ученые в своей области не могут угнаться за темпами роста знаний. Во-вторых, резко возросло применение достижений науки в различных сферах жизни, особенно в сельском хозяйстве и промышленности. Наука стала непосредственной производительной силой. В-третьих, возрастающая роль науки связана с резким изменением культурного мировоззрения человека. С помощью науки микрокосм и космос вошли в картину мира, а чудесные и неизведанные сферы сразу же уменьшились. Понимая это, представители церкви отказывались прямо противоречить и противостоять ученым. Многие конфессий в XX веке искали компромисс в отношении религии и науки. Особенно это касается католической и протестантской церковью. Так, например, в начале века Ватикан учредил Академию наук, которая привлекла ученых, которые объясняли научные исследования опираясь на авторитет церкви. Но при этом, отдельные религиозные лидеры различных конфессий часто возводили истину в последней инстанции через «Священные книги» и догматы. Даже сейчас, в христианстве и исламе есть много проповедников и священнослужителей, которые придерживаются позиции «фундаментализма», не признавая достижений науки.

Как упоминалось выше, взаимоотношения между религией и наукой носят сложный и противоречивый характер, при этом нельзя категорично утверждать, что их противоречия непримиримы. 12 февраля 2009 года Европейская научная ассоциация отмечала 200-летие со дня рождения Чарльза Дарвина. Дарвинистская теория до сих пор вызывает в мировом научном сообществе реакцию от горячей поддержки до категорического неприятия. Если мусульмане ее категорически не приемлют и опровергают, остальные принимают частично, а другие полностью. Споры еще продолжаются. Среди католиков спор о происхождении человека между религией и наукой, похоже, постепенно приходит к согласию. Сегодня ряд христианских церковью не выступают против теории эволюции Дарвина, и все биологические и физиологические сходства между людьми и животными не вызывают разногласий, а Бог является обладателем души.

Религия говорит, что люди равны перед Богом, государство утверждает, что люди равны перед законом. В то время как государство относится к своим людям как к гражданам страны, религия относится к людям как к заместителям Бога. В то же время в светском обществе совмещаются религия и государство, власть и религиозные обычаи. Так, например, соотношение между научными и религи-

озными взглядами особенно сложны в христианстве. В 2012 году в Российском национальном центре ядерных исследований (МФТИ) открылось богословское отделение, которое возглавил митрополит Волоколамский Иларион. В своем выступлении на Ученом совете он сказал, что кафедра предоставила возможность для обмена мнениями между религией и наукой, и такой обмен необходим как для науки, так и для религии. Ряд физиков назвали открытие большой ошибкой, ибо религия и наука - совершенно разные области человеческого поведения. Другие заявили, что открытие такого отдела является политической конъюнктурой, поддерживающей обращение государства в религию и адаптацию к текущему состоянию. По мнению студентов МИФИ, если в исследовательском центре открывается богословский факультет, то естественные науки должны углубленно преподаваться в духовной семинарии.

В современном мире многие ученые говорят не о превосходстве науки над религией, а, о её слабости в некоторых вопросах. Автор множества книг на тему взаимоотношения ислама и науки Харун Яхья в работе «Крах теории эволюции» приводит результаты математических расчетов, согласно которым для случайного соединения 270 основных аминокислот в одну живую клетку понадобилось бы время, большее возрасту Земли. И это время случайного возникновения только одной клетки. Современная наука с её мощнейшим техническим оснащением не может собрать даже атом из имеющихся элементарных частиц [2].

Процесс диалога цивилизаций и культур становится в период глобализации особо сложной проблемой. Особенно важно взаимодействие религиозных и научных ценностей в контексте диалога цивилизаций, этносов, наций, конфессий, государств; философии и науки; диалога традиционных и нетрадиционных религиозных вероучений; межконфессионального и внутриконфессионального диалога.

Литетатура

1. Харрис, С. Конец веры. Религия, террор и будущее разума / С. Харрис. – М.: Конец веры, 2011. – С. 259-260.
2. Рахматуллина, Р.Ю. Ислам и наука: проблема взаимоотношения: сб. материалов V Международной научно-практической конференции «Идеалы и ценности ислама в образовательном пространстве XXI века». – Уфа, 2012. – С. 176-180.

УДК 376.7(93)

«ОТКРЫТИЕ СЕСТРЕНЦЕВИЧЕВА УЧИЛИЩА»: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Мосейчук Людмила Ивановна,

Белорусский государственный медицинский университет
(г. Минск, Беларусь)

В статье рассматривается история создания при католическом храме св. Станислава в г. Санкт-Петербурге приходского училища для детей из бедных католических семей. Автор делает акцент на том, что история этого учебного заведения малоизучена и требует дальнейших исследовательских изысканий.

Став председателем Римско-католической духовной коллегии и переехав на постоянное место жительства в г. Санкт-Петербург, митрополит Станислав Богуш-Сестрэнцевич решил открыть храм в честь своего духовного покровителя святого Станислава, однако лишь к концу жизни ему удалось реализовать свою мечту. Строительство храма началось в 1823 году и длилось 3 года. Автором проекта стал итальянский архитектор Давид Висконти (1772–1838). По окончании строительства церковь была освящена во имя св. Станислава 94-летним архиереем Станиславом Богуш-Сестрэнцевичем.

Будучи человеком ученым, радеющим за народное образование, Станислав Богуш-Сестрэнцевич позаботился об открытии при храме приходского училища для детей из бедных католических семей [1, л. 4 об.]. Еще в 1823 г. им была начата подготовительная работа по открытию школы. К сожалению, ему не удалось довести до конца административное оформление учебного заведения. В декабре 1826 г. его не стало. Он был похоронен под плитами костела, созданию которого посвятил последние годы своей жизни.

Указом Правительствующего Сената от 13 апреля 1827 г. была создана комиссия, задачей которой была «организация и открытие училища при костеле св. Станислава» [1, л. 1]. После скрупулезного изучения членами комиссии всех документов было принято решение об открытии учебного заведения [2, л. 5 об.].

Благодаря завещанной Станиславом Богуш-Сестрэнцевичем значительной сумме в 38 000 руб. [1, л. 5–5 об.], находящейся в разных местах под процентами [1, л. 1 об.], вопрос о финансировании данной школы не поднимался.

Члены комиссии пришли к мнению, что училище будет состоять из 4-х классов и находиться в ведении попечителя Санкт-Петербургского учебного округа К.М. Бороздина (1826–1833). Не возникло разногласий и в определении перечня преподаваемых предметов. Программа соответствовала общему положению для приходских училищ.

Большую дискуссию вызвал вопрос о том, стоит ли «принимать учеников обоего пола». Сторонники женского образования ссылались на параграф 123 «Устава учебных заведений», по которому разрешалось принимать в такие училища как мальчиков, так и девочек. К сожалению, «просвещенное меньшинство» вынуждено было уступить. В результате, сославшись на Регламент 1769 года, комиссия постановила, что учебное заведение будет предназначено только для «юношества римско-католического исповедания» [2, л. 5 об.].

Училище было открыто в декабре 1829 года.

В первый 1829/1830 учебный год в училище работало 2 класса: первоначальный класс (подготовительный) и первый старший класс. Зачисление в училище проходило на основании устного собеседования с учениками. В результате в подготовительный класс было зачислено 11 человек в возрасте от 8 до 13 лет и в первый класс – 7 человек в возрасте от 10 до 13 лет [3, л. 5 об.].

Учителями работали представители римско-католического ордена пиаров. В подготовительном классе работал Андрей Барташевич, который преподавал русскую и латинскую литературу, чистописание, первые правила грамматики [3, 5 об.]. Учителем первого старшего класса стал Ромуальд Пржиалковский, который вел Закон Божий, Священную историю, арифметику, географию [3, л. 6 об.].

Учебники, по которым проходило обучение, были точно регламентированы соответствующими документами. Так, в первоначальном классе ученики ис-

пользовали «Букварь» на русском языке и «Начальную грамматику», изданные Главным правлением училищ, а также книгу для чтения на латинском языке, выпущенную иезуитами «в пользу юношества» [3, 5 об.]. Для 1-го класса были разрешены – «Катехизис» кардинала Роберто Беллармино, (Полоцк, 1825 г.), «Грамматика» Г. Ушакова (СПб., 1821 г.), а также «Краткая священная история» и «Арифметика для употребления в народных училищах» изданные Главным правлением училищ [3, л. 6 об.].

Отдельно издавались книги, по которым учителям предлагалось готовиться к занятиям. При подготовке к занятиям приготовительных классов рекомендовалось пользоваться «Русской грамматикой» Николая Гречана и «Латинской грамматикой» Николая Команского. Для подборки упражнений по чистописанию можно было использовать «прописи разных подчерков и издателей на русском и латинском языках» [3, л. 5 об.]. Для учителей первого класса рекомендовались «География» Г. Геймана (издательство Т. Каменецкого, Москва, 1827 г.), а также карты и «Изображение обеих половин земного шара, а также пяти частей света» М. Максимовича (СПб., 1826 г.) [3, л. 6 об.].

Преподаватели были обязаны следить за рабочим состоянием классных грифельных досок и наличием у учеников «маленьких, черных, деревянных арифметических» досок [3, л. 7].

Зарплата учителей составляла 500 руб. в год [3, л. 7 об.].

В 1829/1830 учебном году в училище обучалось 18 человек, к 1839/1840 их количество выросло до 80.

Первоначально обучение в училище было бесплатным. Однако с расширением запроса на образование в его стенах начинают появляться «своекоштные ученики».

В 1841–1842 гг. для школы было построено особое, граничащее с церковью, здание.

В 1862 г. были произведены преобразования, в результате которых курс преподавания стал соответствовать четырем нижним (начальным) классам гимназии.

В 1910 г. статус школы повысился – она стала уездным приходским училищем. В 1917 г. в нем насчитывалось около 200 учеников [4].

Таким образом, училище, открытое по желанию митрополита Станислава Богущ-Сестренцевича, развивалось согласно образовательному законодательству Российской империи. В его стенах получали начальное светское образование дети немногочисленной римско-католической диаспоры г. Санкт-Петербурга.

Литература

1. Центральный государственный исторический архив г. Санкт-Петербурга (ЦГИА Санкт-Петербург). – Ф. 1949. Оп. 1. Д. 1. Дело о членах и письмоводителе высочайше утвержденной неперменной комиссии Сестренцевичева училища.

2. ЦГИА Санкт-Петербург. – Ф. 1949. Оп. 1. Д. 9. О штатном положении Сестренцевичева училища при Санкт-Петербургской римско-католической церкви св. Станислава.

3. ЦГИА Санкт-Петербург. – Ф. 1949. Оп. 1. Д. 10. О состоянии Сестренцевичева училища при Санкт-Петербургской римско-католической церкви св. Станислава.

4. Римско-католический костел Святого Станислава [Электронный ресурс] // Католический храм Святого Станислава (Санкт-Петербург). – Режим доступа: <https://www.citywalls.ru/house5560.html> – Дата доступа: 16.09.2020.

**ВЛИЯНИЕ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ
НА ОБРАЗОВАНИЕ В ИСПАНИИ
В ПЕРИОД «ПЕРВОГО ФРАНКИЗМА» (1939–1957)**

Настусевич Валерия Игоревна,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

В статье рассматривается влияние Католической Церкви на образование в Испании в период «первого франкизма» (1939–1957). В частности, рассматривается роль Церкви в организации образовательного процесса в средних школах и высших учебных заведениях и ее взаимодействие с государством в рамках этой деятельности.

После победы в гражданской войне в Испании (1936–1939) и прихода к власти Франсиско Франко стал проводить реформы. Перемены коснулись и сферы образования. Воспитывая подрастающие поколения преданных режиму, франкизм старался искусственно сдерживать расширение системы народного образования. Первые проекты строительства сети начальных и средних школ появились лишь в 1956 г. как составная часть плана экономико-социального развития. С самого начала франкистская пропаганда стала вмешиваться в образовательный процесс, требуя, чтобы учениками заучивались основные идеологические постулаты, а история и культура преподавались с точки зрения фалангистской интерпретации [1, с. 23].

С установлением франкистского режима Католическая Церковь получила существенные привилегии в области просвещения. В среднем образовании преобладающую роль стали играть католические монашеские ордена. Их система преподавания весьма сильно повлияла на светские школы. Во всех классных комнатах рядом с портретами каудильо висели распятия, а школьный день начинался и заканчивался молитвой; ученики массово посещали религиозные мероприятия, а в официальных учебниках католицизм представлялся как душа испанской культуры. Учителя, которые не посещали мессу, подвергались увольнению [2, с. 99]. Ф. Франко рассчитывал, что, занявшись образованием, Церковь не будет пытаться вмешиваться во внутреннюю политику государства в других сферах жизни [3, с. 109].

Конкордатом 1953 г. определялась роль Католической Церкви в испанском государстве. С этого момента закреплялся обязательный характер преподавания католического учения на всех ступенях образования – от начального до высшего. Это предписание касалось не только церковных, но и государственных учебных заведений [4, с. 49–50]. Большинство министров образования были членами таких организаций, как Национальная католическая ассоциация пропагандистов (Asociación Nacional Católica de Propagandistas), а в более поздние годы – Opus Dei [5, p. 22–23].

Испанское законодательство в сфере образования, принятое в первые годы прихода к власти Ф. Франко, формально действовало вплоть до 1970 г. С течением времени законы устаревали и не могли в полной мере соответствовать потребностям испанского общества. Так, например, закон о среднем образо-

вании 1938 г., расширял сеть церковно-приходских школ и учебных заведений католических орденов. Это привело к тому, что к середине 1950-х гг. численность государственных школ резко сократилась. В связи с этим, несмотря на свободу выбора, закрепленную законодательством в 1945 г., практически все испанские дети вынуждены были учиться в школах с сильным религиозным уклоном [5, р. 27]. До 1953 г. в средней школе Испании действовал учебный план, одобренный еще в 1938 г. Среди предметов для обязательного изучения были: латынь, католическое учение, испанский язык и литература, история испанской империи и доктрина «испанидад», в качестве иностранных изучались немецкий и итальянские языки [5, р. 26–27].

В сфере высшего образования действовал университетский закон 1943 г. [1, с. 38; 5, р. 27]. Как и в большинстве стран Запада, высшее образование в основном являлось прерогативой государства. В середине 1950-х гг. в Мадридском университете был открыт факультет экономических и политических наук, на котором обучались будущие государственные служащие [1, с. 23; 5, р. 27]. Вместе с этим Католическая Церковь открывала свои высшие учебные заведения [1, с. 29]. В 1940 г. по благословлению Пия XII (1939–1958) свою деятельность возобновил Папский университет Саламанки, с двумя факультетами – теологии и канонического права. В 1952 г. в Памплоне был открыт Наваррский университет [6, с. 45], который являлся одним из первых высших учебных заведений, где все духовное воспитание было отдано в руки представителей *Opus Dei*. Однако большинство его факультетов не носили религиозного характера. Этим заведением отличалось от католических университетов, руководимых иезуитами и августинцами.

Таким образом, в период «первого франкизма» в сфере образования в Испании преобладала Католическая Церковь. Она открывала свои собственные учебные заведения и корректировала государственные учебные программы. В результате образовательный процесс во всех учебных заведениях включал в себя религиозный компонент. Контроль Церкви над образованием позволил ей укрепить свое влияние в испанском государстве.

Литература

1. Лукьянова, Л. И. Франкистская реформа образования и испанская высшая школа / Л. И. Лукьянова // Проблемы испанской истории: сб. ст. / АН СССР, Ин-т всеобщ. истории. – М.: Наука, 1979. – С. 23–45.
2. Мэнхэттэн, А. Ватикан. Католическая церковь – оплот мировой реакции / А. Мэнхэттэн; [пер. с англ. И. Боронос и Н. Лосевой]. – М.: изд. и тип. Гос. изд. иностр. лит-ры, 1948. – 396 с.
3. Настусевич, В. И. Церковь и государство в Испании в период «первого франкизма» (1939–1957 гг.) / В. И. Настусевич // Научные труды РИВШ. – 2020. – Часть 2. – С. 107–113.
4. Бунина, З. Б. Католическая церковь современной Испании (60-е–первая половина 70-х годов) / З. Б. Бунина // Проблемы испанской истории: сб. ст. / АН СССР, Ин-т всеобщ. истории. – М.: Наука, 1979. – С. 48–77.
5. Frago, A. La educación en el franquismo (1936–1975) / A. Frago // *Biblat – Bibliografía Latinoamericana* [Recurso electrónico]. – Modo de acceso: <http://www.scielo.br/pdf/er/n51/n51a03.pdf>. – Fecha de acceso: 24.02.2021.
6. Аллен, Дж. *Opus Dei* / Дж. Аллен; [пер. с англ. И. Быстровой]. – М.: Эксмо, 2007. – 470 с.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ И БИОЭТИКА В МЕДИЦИНСКОМ ОБРАЗОВАНИИ

Парфёнова Наталья Николаевна,
Могилевский государственный медицинский колледж
(г. Могилев, Беларусь)

В статье обсуждаются вопросы нравственного воспитания в медицинском образовании, связь основ биомедицинской этики и христианской морали. Подчеркивается важность гармоничного развития профессиональных ценностей и духовно-нравственной культуры студента-медика.

Медицина одна из сфер человеческой деятельности, которая изначально подчинена нравственным законам. Современная мораль и этика сложились под непосредственным влиянием религиозного мировоззрения. Этика представляет собой рефлексию над моральной стороной жизни [2]. Основное же свойство морали, как регулятора взаимоотношений между людьми, в ее неинституциональности. Мораль не нуждается ни в каком социальном институте, создающим моральные императивы и ценности, которые поддерживали бы ее существование в обществе, так как требования морали основываются на силе общественного мнения и личной убежденности человека.

В христианстве рассматриваются возможности наполнения конкретным с моральным смыслом понятия профессиональной добродетели врача. К примеру, в Евангелие от Луки рассказана притча о Самаряnine (Лук. 10, 25-37), где раненому и страдающему человеку не оказали помощи ни проходивший мимо священник, ни левит. Помощь пришла только от самарянина, который сжалился и перевязал ему раны. Притча о Самаряnine толкуется всвятоотеческой литературе следующим образом: под человеком, пострадавшим от разбойников, подразумевается человек вообще, под образами священника и левита – ветхий закон, который не в состоянии помочь человеку, а под Самарянином – Сам Христос Спаситель. Именно в силу этого способность к справедливости и милосердию не чужда и естественна Его «образу и подобию» – человеку.

Образ самарянина воплощает отношение к страдающим больным людям, которым должен обладать врач. Врач должен быть независим от своих политических, национальных, религиозных и других взглядов; готов оказать медицинскую помощь в различных обстоятельствах; в своем отношении к больному быть способен к самоотверженности, к отказу от удобств и покоя ради помощи больному и главное – должен бороться за жизнь человека до конца [4].

Вследствие современного развития медицины, связанного с внедрением в практику новых технологий появилось множество сложных и противоречивых вопросов, многие из которых не имеют однозначного решения. Проблемы и вопросы трансплантологии донорских органов, искусственного экстракорпорального оплодотворения, эвтаназии, взаимоотношения общества и ВИЧ-инфицированных граждан, место и социальная роль людей, имеющих психические заболевания и генетические патологии и другие, нуждаются в осмыслении и конкретной формулировке. Пренатальная диагностика создает возможности для раннего установле-

ния генетических и функциональных патологий плода. Что является основанием для проведения искусственного прерывания беременности (евгенические аборты), современное развитие реаниматологии поднимает проблему экзтаназии. Процедура искусственного оплодотворения предполагает уничтожение жизнеспособных, но «лишних» эмбрионов человека. Развитие трансплантологии приводит к созданию «черного рынка» человеческих органов [1].

Биомедицинская этика современный, развивающийся раздел знания, находящийся на стыке философского знания и целого ряда естественнонаучных и гуманитарных дисциплин. Биомедицинская дискуссия, со свойственными ей этическими стандартами воплощает в себе подлинную междисциплинарность, расширяет границы философской рефлексии, инициирует дальнейший критический взгляд на инвариантность телесно-природной сущности человека [2].

Универсальные принципы и аксиологические критерии понятий «добро-зло», «человек-человек», «должное-сущное» и др. перестают определять характер принимаемых в современной биоэтике решений, что требует дальнейшего переосмысления аргументов, подходов, учета конкретных жизненных практик синергетической необратимости исходного морального выбора в биомедицинских исследованиях.

Непосредственные религиозные и моральные категории, такие как «жизнь» и «смерть» имеют теснейшую связь с медицинской наукой и стандартами реанимационной практики. Совершенствование реанимационных методик, аппаратов и лекарственных препаратов порождает новую функцию современной медицины – смертеобеспечение. Эта функция прочно закрепляется развитием трансплантологии, ибо основным источником биоматериала - человеческих органов, подлежащих трансплантации, являются терминальные пациенты, предел которых, продлеваемый во времени, должен быть специальным образом организован [1].

Современная парадигма биомедицинской этики связана с переходом от способов эмпирического описания врачебной морали к философской рефлексии над базовыми понятиями нравственности в биомедицинских исследованиях. В проблемное поле включены не только нравственные, философские, но и правовые компоненты, позволяющие врачу осуществлять свою деятельность согласно моральным, нравственным и гражданско-процессуальным законам.

Преподавание биомедицинской этики как учебной дисциплины у студентов-медиков является основой для развития нравственно-гуманистических ценностей, способствующих формированию представления о духовно-нравственных проблемах, имеющихся в современном обществе в рамках медицинской этики, морали и деонтологии.

Литература

1. Авсеева, И.А. Биомедицинская этика: учебное пособие для медицинских университетов / И.А. Авсеева, В.Е. Никитин. – Курск: КГМУ, 2002. – 96 с.
2. Денисов, С.Д. Биомедицинская этика: Практикум / С.Д. Денисов, Я.С. Яскевич. – Минск: БГМУ, 2011. – 255 с.
3. Основы социальной концепции Русской Православной церкви Освященный Архиерейский Собор русской Православной Церкви. – М., 2001.
4. Силуянова, И.В. Нравственная культура врача как основа медицинской профессии / И.В. Силуянова // Экономика и здравоохранение. – 2000. – № 1 (42). – С. 5-8.

УЧЕННЫЕ-РЕЛИГИОВЕДЫ – УРОЖЕНЦЫ БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЕЛЬ В РОССИЙСКИХ УНИВЕРСИТЕТАХ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX в.

Шимукович Сергей Фадеевич,

Республиканский институт высшей школы (г. Минск, Беларусь)

Анализируется профессиональные интересы ученых-религиоведов П. Н. Жуковича, С. Г. Рункевича, В. Н. Бенешевича, К. В. Харламповича, М. А. Рейснера, В. З. Завитневича в контексте их происхождения и политических взглядов в последние десятилетия существования Российской империи и в период становления советского государства.

В Российской империи религия как социальное явление и православная церковь как официальный институт играли важную роль, которая была обоснована в рамках государственной идеологии «официальной народности». Тем не менее, к началу XX века процессы всесторонней модернизации предопределили кризис религиозности. Эти обстоятельства обусловили актуальность религиозной проблематики в исследованиях историков, юристов, богословов, философов.

Среди специалистов-религиоведов в Российской империи на рубеже веков выделяется несколько уроженцев белорусских земель, они внесли существенный вклад в исследование самых разных направлений религиоведения. В Западном крае в это время отсутствовала инфраструктура высшего образования и данные лица реализовывали свои научные карьеры в ведущих научных центрах империи: П. Н. Жукович, С. Г. Рункевич, В. Н. Бенешевич в Петербурге, К. В. Харлампович в Казани, М. А. Рейснер в Томске и Петербурге, В. З. Завитневич в Киеве. Они относились примерно к близким поколениям, их жизнь и активная деятельность пришлись на сложный период, в рамках которого изменения затронули и отношение к предмету их научного интереса.

Необходимо отметить, что оторванность представителей научной элиты от родного региона способствовало большей универсальности формулирования их научных интересов, объясняло отсутствие (за редким исключением) фиксации на региональной (белорусской) проблематике в исследованиях, сказывалось на определенной «наднациональности» и даже космополитичности в формировании их идентичностей [1, с. 199].

Проблематика в исследованиях, связанная с религией и церковью, присутствовала у многих историков, юристов, социологов, философов. Однако специализировались в исследовании проблем религии и церкви очень немногие ученые (мы на данный момент выявили шесть уроженцев белорусских земель), в свою очередь их научные взгляды обусловили отношение к процессам разрушения империи и оформлению взаимоотношений с советской властью.

Происхождение и образование во многом предопределили дальнейшую профессиональную деятельность обозначенных нами выше шести ученых. Все они родились на территории современной Беларуси в семьях священников, за исключением М. А. Рейснера, родившегося в семье прибалтийского немца, служившего чиновником в Вилейке [2, с. 205]. Четверо получили духовное образование: К. В. Харлампович и П. Н. Жукович закончили Литовскую духовную се-

минарию, В. З. Завитневич и С. Г. Рункевич – Минскую духовную семинарию [3, с. 66–77, 154–165; 4, с. 194; 5], все они закончили Петербургскую духовную академию, где получили первые академические степени. М. А. Рейснер закончил гимназию в Петербурге и Варшавский университет, В. Н. Бенешевич – гимназию в Вильно и Петербургский университет. У всех шестерых дипломные работы и диссертационные исследования были посвящены религиозной либо церковной проблематике, однако только М. А. Рейснер получил чисто светские степени: кандидата права (1892), а затем – доктора философии (1898). Магистрами богословия были: В. З. Завитневич (1883), С. Г. Рункевич (1894), К. В. Харлампович (1899), магистром церковного права был В. Н. Бенешевич (1905), магистром церковной истории – П. Н. Жукович (1883); позднее докторами церковной истории стали: В. З. Завитневич (1902), С. Г. Рункевич (1901), П. Н. Жукович (1901) К. В. Харлампович (1914), доктором церковного права – В. Н. Бенешевич (1914).

Профессиональная деятельность почти всех обозначенных лиц была связана с системой высшего образования, при этом несколько более долгий путь к профессорству прошли П. Г. Жукович, В. З. Завитневич, К. В. Харлампович, которые начинали карьеру в учреждениях среднего церковного образования. Скорее карьеру чиновника Синода, а не преподавателя, выстраивал С. Г. Рункевич, хотя и он имел опыт приват-доцентства в Петербургском университете (1901–1907).

В начале своей карьеры П. Г. Жукович преподавал в духовных училищах Полоцка и Вильно, доступ к соответствующим источникам обусловил интерес ученого именно к региональной церковной проблематике Западного края в традиции западноруссизма. В 1891 г. по протекции М. О. Кояловича (также уроженца белорусских земель) он стал доцентом Петербургской духовной академии, где проработал почти до своей смерти [5].

К. В. Харлампович профессиональную деятельность начал в 1895 году в Казани преподавателем латыни в духовной семинарии. В это время он подготовил и защитил (1899) магистерскую диссертацию, посвященную роли западнорусских православных школ в защите православия в XVI–XVII вв. Работа была высоко оценена научным сообществом, особенно украинским, получила престижные научные премии [4, с. 194–195; 6, д. 1771, д. 1–3].

Однако духовное образование представляло препятствие на пути карьеры в светском университете. Светские «профессиональные» историки Казанского университета настороженно отнеслась к его включению в свою корпорацию. Так, профессор Ф. А. Курганов, историк церкви, отказался подготовить официальный отзыв о научных работах К. В. Харламповича для Совета историко-филологического факультета, пожелав выразить свое мнение только лично [6, д. 1771. л. 1, 15, 42–43]. Тем не менее, К. В. Харлампович был принят в число приват-доцентов университета (1900), но только через девять лет состоялся следующий карьерный шаг – выборы в экстраординарные профессора, а ординарным профессором он стал в 1915 г. [6, д. 2357. л. 1–11.], хотя и не избежал неприятностей с переизбранием на должность в 1917 [6, д. 2490. л. 1–18].

Можно предположить, что продолжительное приват-доцентство С. Г. Рункевича (1901–1907) в Петербургском университете не вылилось в долгосрочную научную карьеру университетского профессора по таким же причинам. Имея степень доктора церковной истории, С. Г. Рункевич мог претендовать на про-

фессорскую должность, однако по ее не получил. В то же время научные карьеры П. Н. Жуковича, В. З. Завитневича стремительно развивались в рамках Петербургской и Киевской духовных академий соответственно.

Чистыми «светскими» религиоведами были В. Н. Бенешевич (профессор Петербургского университета) и М. А. Рейснер (сначала профессор Томского университета, затем Петербургского). Сфера интересов первого – первоисточники по ранней церковной истории и праву, история Византии [7, с. 315–317]; второго более интересовали юридические, философские, психологические, социологические аспекты религиозности, отношения церкви и государства [8, с. 147–148].

Революция 1917 года и установление советской власти достаточно явно обозначили параметры экзистенциального выбора этих ученых. Стоит отметить, что четверо из шести стали участниками Поместного Собора Православной Российской Церкви (1917–1918), это П. Н. Жукович, С. Г. Рункевич, В. Н. Бенешевич, В. З. Завитневич. Участием в данном собрании они обозначили свое стремление сделать вклад в реформирование церкви, обозначить ее место в новой постимперской России, что не устраивало большевиков, имевших в отношении религии и церкви четкую программу действий. К. В. Харлампович не участвовал в Соборе, однако с советской властью у него отношения не сложились, он, как и В. Н. Бенешевич, прошел через аресты по политическим причинам. В. Н. Бенешевич, как самый молодой из рассматриваемых нами ученых, дожил до эпохи «большого террора» 1930-х и был расстрелян вместе с сыновьями [7, с. 316].

Наоборот, квалификация М. А. Рейснера оказалась востребованной новой властью, в свою очередь, профессор еще с 1905 г. участвовал в деятельности партии большевиков. Профессор стал одним из авторов Декрета СНК Советской России «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», а также первой советской конституции [2, с. 207].

Таким образом, можно констатировать, что интерес к религиоведческой проблематике во многом был обусловлен происхождением ученых; духовное образование представляло неудобство для дальнейшей научной карьеры в светских учреждениях образования но не влияло на качество научных изысканий; за редким исключением (М. А. Рейснер) религиоведческие исследования формировали у ученых адекватное времени отношение к религии и церкви, участие в поиске новых форм присутствия церкви в частной и общественной жизни, что шло в противоречие с программой советского государства.

При этом факт рождения данных лиц в белорусском регионе никак не повлиял на их участие в процессах формирования инфраструктуры высшего образования и академической науки, а также национального строительства на белорусских землях в 1910–1920-х гг., что говорит о неактуальности для них белорусской национальной идентичности.

Литература

1. Шимукович, С. Ф. Научная элита родом из белорусских земель в российских университетах в «долгом XIX веке» / С. Ф. Шимукович // «Долгий XIX век» в истории Беларуси и Восточной Европы: исследования по Новой и Новейшей истории : сб. науч. тр. / редкол.: И. А. Марзалюк (пред.) [и др.]. – Минск : РИВШ, 2020. – Вып. 3. – С. 192–206.

2. Профессора Томского университета : Биографический словарь / С. Ф. Фоминых, С. А. Нерылов, Л. Л. Берцун, А. В. Литвинов. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 1996. – Том 1: 1888–1917. – 288 с.

3. Щеглов, Г. Э. Знаменитые выпускники Минской духовной семинарии: биографический справочник / авт.-сост. Г. Э. Щеглов. – Жировичи: Минск. духов. семинария, 2016. – 194 с.
4. Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Казанского университета (1804–1904): в 2 ч. / под ред. Н. П. Загоскина. – Казань: Казан. ун-т, 1904. – Ч. 1. – 553 с.
5. Теплова, В. А. Платон Николаевич Жукович (1857–1919 гг.). Становление историка (к 150-летию со дня рождения) [Электронный ресурс] // Белорусская православная церковь. История церкви. – Режим доступа: <http://sobor.by/zhukovich.htm>. – Дата доступа: 04.03.2021.
6. Национальный архив Республики Татарстан. – Ф. 977. Оп. 12 «Историко-филологический факультет». Д. 1771, 2357.
7. Ананьев, В. Г., Бухарин, М. Д. «Все горе в звериной ненависти к византиноведению...»: В. Н. Бенешевич и Академия наук СССР в 1933–1937 гг. / В. Г. Ананьев, М. Д. Бухарин // Византийский временник. – М.: Изд-во Московского ун-та, 2020. – Т. 103: 2019. – С. 314–338.
8. Дамте, Д. С. Психологическая теория религии М. А. Рейснера / Д. С. Дамте // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2020. – № 1. – С. 146–157.

УДК 94(476):27

САКРАЛЬНЫЯ КАТЭГОРЫІ І СІМВАЛЫ Ў ПАТРЫЯТЫЧНЫМ ВЫХАВАННІ АСОБЫ

Шчэрбін Марына Міхайлаўна,

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

У артыкуле разглядаюцца светапоглядна-сімвалічныя канстанты патрыятычнага выхавання, што характарызуюць адносіны індывіда да сваёй сям’і, роднай зямлі і ўласных традыцый. Праз сакральныя сімвалы нашых продкаў раскрыты асаблівасці фарміраванні асобы прыхільнай пэўнай этнакультурнай супольнасці і каштоўнасным гістарычным здабыткам, што не старцілі сваёй значнасці і ў наш час.

Фарміраванне асобы патрыёта абапіраецца на сістэму аксіялагічных дамінант, якія знаходзяць праяўленне на ўзроўні ключавых сфер рэалізацыі індывіда – асобасным, грамадскім, дзяржаўным. Кожная з гэтых сфер вызначае ўзровень уключэння чалавека ў сістэму складаных ўзаемасувязяў з найбліжэйшым асяроддзем, супольнасцю іншых людзей, дзяржаўнымі працэсамі; характарызуецца шэрагам сакральных катэгорый і сімвалаў, ўласцівых пэўнай этнакультурнай прасторы. Менавіта дадзеныя сакральныя арыенціры забяспечваюць пераемнасны характар патрыятычнага выхавання маладога пакалення, маюць значны інтэграцыйна-камунікацыйны патэнцыял.

Развіццё сістэмы патрыятычных адносін на асобасным узроўні з’яўляюцца ўмоўна дэтэрмінаваным абставінамі жыццядзейнасці чалавека. Гэты ўзровень найперш вызначаюць адносіны ўласна-патрыятычнага характару, якія адлюстроўвалі традыцыйна клапацілівае стаўленне індывіда да сям’і, продкаў, роднага дому як аснову ўласнай прыхільнасці да сваіх вытокаў. Такая прыхільнасць выступае формай пераемнасці і згуртаванасці асобы ў межах сямейна-родавай еднасці. Для старажытнага чалавека, паводле меркавання У.В. Колесава, нават само слова “род” – усё разам у адзінстве сэнсу і сімвала... нараджэнне, родзічы, Радзіма” [2, с. 28]. Пры такім разуменні прыярытэт кроўна-роднасных сувязей

на ўсходнеславянскіх землях разглядаўся натуральным фактарам выхавання маладых пакаленняў на традыцыйных вернасці і адданасці Радзіме. Нашы продкі былі перакананы, што менавіта паважлівыя адносіны да сям’і і роду, як паказчык гарманічнага развіцця чалавека, былі стрыжнем фарміравання годнай асобы (*“Дрэва трымаецца каранямі, а чалавек сям’ёй”*), самарэалізацыі (*“Чалавек без сям’і, што дрэва без плоду”*) і нават самаідэнтыфікацыі асобы (*“Дзе сям’я, там і зямля свая”*) [3, сс. 116, 122, 329]. Прыхільнасць і адданасць сваім караням з’яўляліся не толькі крыніцай развіцця чалавека, але і асновай выхавання лепшых рыс і якасцей асобы патрыёта.

Адносіны прыродна-земляробчага характару, якія прадвызначылі цесную сувязь з зямлёй, прыродай, наваколлем грунтаваліся на прытрымцы ўстаноўленага побыту і ладу жыцця, забяспечвалі ўзнаўленне адпаведных архетыпаў дзеянняў, мадэляў паводзін. Акрамя важнага сацыяльна-эканамічнага патэнцыялу, неабходнага для існавання чалавека, вылучаны адносіны мелі яскрава выражаны сакральна-міфалагічны характар увасаблення, які рэгламентаваў паўсядзённае жыццё асобы, утрымліваў значныя выхаваўчыя магчымасці. Як слушна адзначае А.І. Лысенка, аграрныя “фармы рытуальнай камунікацыі” мелі найвялікшае значэнне для прывучэння чалавека да пэўнай сістэмы сэнсаўтваральных каардынатаў, сярод якіх адно з вядучых месц адводзілася беражлівасці і клопату, асэнсаванаму выкарыстанню роднай зямлі і прыроды [4, с. 134]. “Матэрыялізаваныя прыклады прыгажосці, дасканаласці, гармоніі чалавек знаходзіў у штодзённым яднанні з прыродай”, што мела выключнае значэнне ў фарміраванні асобы патрыёта [1, с. 56]. Неабходнасць падтрымкі суладных узаемаадносін чалавека з наваковым асяроддзем у якасці вядучага жыццёвага канцэпту яго шчаслівага быцця абгрунтавалася ў фальклоры. Вусная народная творчасць клопат і каштоўнаснае стаўленне да наваколя дэманстравала ў выглядзе натуральных пачуццяў чалавека: *“Дзе воўк радзіўся, там і куст яму міл”*, *“Благая тая птушка, што свайго гнязда не пільнуе”*, бо *“Зямля родная – гэта калыска залатая”* [3, с. 87, 141, 161]. Такая экалагічна-патрыятычная скіраванасць дазваляла прыродна-земляробчым адносінам, нягледзечы на пераважна рацыянальны характар, захоўваць павагу да навакольнага асяроддзя як аснову існавання і развіцця асобы патрыёта.

Адносіны ідэйна-рэлігійнага (светапогляднага) характару, якія рэгламентавалі паважлівае стаўленне да веры і вераванняў, традыцый, звычайў і выступалі падмуркам фарміравання светаразумення чалавека. Панаванне звычайу захоўваць “няпісаныя правілы паводзін і маралі” надавала ўстойлівасць шэрагу грамадскіх інстытутаў, садзейнічала выхаванню прыхільнасці да традыцыйнай практыкі паводзін, падтрымцы іх пэўнай стэрэатыпнасці [5, с. 48]. Светапоглядна-арыентаваны і кансалідацыйны характар традыцыйнасці як важнага фактара змястоўнага напаўнення патрыятычнага выхавання бяспрэчны. *“Звычай мацней закона”* і *“Нядоўга той зямлі стаяць, дзе пачнуць уставы ламаць”*, – пагаджалася з гэтым і народная мудрасць [3, с. 216, 402]. Усходнеславянская рэлігійная традыцыя абумовіла спалучэнне аграрна-міфалагічных рудыментаў, календарнай і сямейнай абраднасці з хрысціянскімі каштоўнасцямі на беларускіх землях, што прадвызначыла іх выхаваўча-фарміруючую накіраванасць на асобу патрыёта. Па гэтай прычыне традыцыяналізм і імкненне да захавання ўласных

звычайў, абрадаў, вераванняў як прыкметы ўстойлівасці знаёмага ладу жыцця займалі важнае месца ў выхаванні патрыёта.

Яднанне з уласнымі каранямі, гарманічнае суіснаванне з прыродай, прыхільнасць звычайам і традыцыям з'яўляюцца вядучымі ў сістэме грамадзянска-патрыятычных адносін на асобасным узроўні. Гэта абумовіла перавагу каштоўнасных адносін да роду, зямлі, наваколля, накіраваных на гарманізацыю інтарэсаў чалавека, прыроды, грамадства ў якасці падмурка фарміравання асобы патрыёта.

Такім чынам, вылучаныя патрыятычныя адносіны на асобасным узроўні дэманструюць сувязь чалавека з Радзімай-зямлёй. Сувязь гэта мае лакальна-рэгіянальную накіраванасць, выступае ядром фарміравання якасных характарыстык асобы патрыёта; ёй ўласцівы эмацыянальна-пачуццёвыя формы прыхільнасці, любові, замілаванасці да сваёй Радзімы-зямлі. Дадзеныя сакральныя катэгорыі і сімвалы, характэрныя для беларусаў, не страцілі сваёй кансалідуючай накіраванасці і сэння, могуць быць выкарыстаны ў патрыятычным выхаванні маладога пакалення.

Літаратура

1. Васильченко, Л.П. Природа славян / Л.П. Васильченко, Н.А. Чуднова. – Том. гос. ун-т, 2002. – 235 с.
2. Колесов, В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека / В.В. Колесов. – СПб. : Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2000. – 326 с.
3. Лепешаў, І.Я. Тлумачальны слоўнік прыказак / І.Я. Лепешаў, М.А. Якалцэвіч. – Гродна : ГрДУ, 2009. – 695 с.
4. Лысенко, О.И. Ритуалы аграрного цикла в белорусской этнокультурной традиции XIX–XX вв.: структура, функции, семантика : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07 / О.И. Лысенко ; С.-Петербург. гос. ун-т. – СПб., 2002. – 253 с.
5. Чернявская, Ю.В. Народная культура и национальные традиции : пособие для учителей / Ю.В. Чернявская. – Минск : Беларусь, 2000. – 199 с.

ВОПРОСЫ ИСТОРИОГРАФИИ

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ НА ВИТЕБЩИНЕ И В ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ В ИССЛЕДОВАНИЯХ МОГИЛЕВСКОГО РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ЦЕНТРА 2000-х гг.

Бричковский Александр Михайлович,

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

Формулируются основные направления исследований Могилевским религиозноведческим центром в 2000-х гг. особенностей религиозной структуры и конфессиональных процессов в Витебской области и восточнобелорусском регионе в контексте религиозной жизни Республики Беларусь.

В условиях поликонфессиональности современной Беларуси значимо является исследование религиозной ситуации и процессов в конфессиональной сфере, актуальной проблемой современного религиоведения является «анализ религиозной специфики регионов страны» [19, с. 543]. Среди объектов исследовательской работы Могилевского религиозноведческого центра 2000-х гг. особое место занимали конфессиональные процессы восточнобелорусского региона.

Исследовались состояние и динамика конфессиональной ситуации, направленность конфессиональных процессов в Витебской области [38] и в восточной Беларуси в целом [3; 24; 37; 40; др.]. Показано, что в условиях «религиозно-церковного ренессанса» [41] Витебщина отличается наибольшей конфессиональной активностью в регионе [31, с. 78; др.], уступая в республике лишь Брестчине [31, с. 78], но опережая Минскую область [39]. Вместе с тем при абсолютном увеличении числа общин в 2000-х гг. наблюдается существенное снижение динамики их ежегодного прироста [31, с. 115]. Сохраняются высокая степень стабильности конфессиональной структуры (за последние 20 лет была зарегистрирована религиозная организация только одной конфессии – мормонов), а также традиционные особенности религиозной географии области, как и в восточной Беларуси в целом. Показано, что религиозная структура Витебщины носит ярко выраженный поликонфессиональный характер преимущественно христианского типа, но «отсутствует абсолютное доминирование какой-либо одной конфессии» [38, с. 175; 16, с. 584; др.]. Применительно к Витебской области как мифологему можно рассматривать стереотип о «православной восточной Беларуси» [33; 34, с. 63].

Изучались состояние и различные аспекты развития в восточной Беларуси отдельных конфессий – православия, католицизма, протестантизма, неокультов [8; 9; 10; 14; 15, с. 212-221; 20; 21; 23, с. 61-62, 79-86, 101-102; 25; 26; 27; 29; 35; др.], особое внимание уделено выявлению специфики деятельности позднепротестантских общин [4; 6; 7; 22; 28; 42; 43; др.]. Подчеркивалась значимость конфессиональной стабильности общества, обеспечения свободы совести и ре-

лигиозной составляющей национальной безопасности, противодействия религиозно-экстремизму [1, с. 346-383; 2; 11; 13; 17, с. 203-222; 18; др.]. Результаты исследований получили отражение в ряде справочных [31] и учебных [5; 12; 30; 32; 36; др.] изданий.

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: Беларуская навука, 2011. – 451 с.
2. 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.
3. Дьяченко, О.В. Малые религиозные группы в конфессиональной структуре восточно-белорусского региона / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 14 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 144-145.
4. Дьяченко, О.В. Миссионерская деятельность пятидесятнической церкви в Беларуси / О.В. Дьяченко. – Могилев: Издательство МГУ им. А.А. Кулешова, 1999. – 113 с.
5. Дьяченко, О.В. Новые религиозные движения в Беларуси: пособие / О.В. Дьяченко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2011. – 136 с.
6. 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.
7. Дьяченко, О.В. Пятидесятничество в Беларуси: Монография / О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А.Кулешова, 2003. – 188 с.
8. 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.
9. 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.
10. 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.
11. 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, 14 апреля 2014 г. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2014. – С. 230-233.
12. Дьяченко, О.В. Религиозные организации «деструктивной» направленности в современной Беларуси: пособие / О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ им. А.А.Кулешова, 2008. – 72 с.
13. Дьяченко, О.В. Религиозный традиционализм и постмодернизм: в поисках смысла / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 6: сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2011. – С. 174-177.
14. 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.
15. 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: ил.
16. Пушкин, И.А. Национально-конфессиональные отношения / И.А. Пушкин, В.В. Старостенко // История белорусской государственности. В 5 т. Т. 5. Национальная государственность на переломе эпох (вторая половина XX – начало XXI в.) / А. А. Коваленя [и др.]; отв. ред. тома Н. В. Смехович; Национальная академия наук Беларуси, Институт истории. – Минск: Беларуская навука, 2020. – С. 550-589.

17. Современная религиозная ситуация в Беларуси: состояние и перспективы развития / Е. С. Прокшина и др.; Национальная академия наук Беларуси, Институт философии. – Минск: Национальная академия наук Беларуси, 2005. – 226 с.

18. 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. Я. Лычагин (гл. ред.) [и др.]. – Минск, 2018. – Т. 1. – С. 296-299.

19. 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: Белорусская наука, 2017. – С. 542-543.

20. Старостенко, В.В. Белорусская православная церковь: институционализация и динамика развития / В.В. Старостенко // Православие и общество: грани взаимодействия: материалы III Международной научно-практической конференции / Забайкальский государственный университет; ответственный редактор Е.В. Дроботушенко. – Чита: ЗабГУ, 2019. – С. 68-70.

21. 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.

22. 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.

23. 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.

24. 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.

25. 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 / уклад. А. М. Баццоўка, І. А. Пушкін. – Магілёў: МДУХ, 2019. – С. 329-334.

26. 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.

27. Старостенко, В.В. Православие и римо-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.

28. Старостенко, В.В. Развитие Евангельских христиан-баптистов в восточном регионе Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А. А. Кулешова 2019 г.: материалы научно-методической конференции, 29 января – 10 февраля 2020 г. / под ред. Н. В. Маковской, Е. К. Сычовой. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 38-39.

29. 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.

30. Старостенко, В.В. Религии в Беларуси в начале XXI века: пособие / В.В. Старостенко. – Могилев: УО «МГОИРО», 2009. – 92 с.

31. Старостенко, В.В. Религии в Республике Беларусь в статистическом измерении: справочник / В. В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – 144 с.: ил.

32. Старостенко, В.В. Религии в современной Беларуси: пособие / В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2012. – 192 с.

33. Старостенко, В.В. Религиозность в современной Беларуси: мифы и действительность / В.В. Старостенко // Проблемы и перспективы становления гражданского общества: материалы Междунар. науч.-практич. конф., 20-21 мая 2010 г., Могилев / УО «Могилевский государственный университет продовольствия; редкол. Ю.М.Бубнов (отв. ред.) [и др.]: В 2 ч. – Могилев: УО «МГУП», 2010. – Ч. 1. – С. 334-337.
34. Старостенко, В.В. Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории: монография / В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2011. – 272 с.: ил.
35. Старостенко, В.В. Римско-католическая церковь в восточной Беларуси 2000-х гг. / В.В. Старостенко // Религия и общество – 14: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 175-178.
36. Старостенко, В.В. Современная религиозная ситуация и конфессии в Республике Беларусь: пособие / В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2008. – 88 с.
37. 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.
38. 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.
39. Старостенко, В.В. Специфика конфессиональной структуры Минской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 15: сборник статей Международной научной конференции, Могилев, 26-27 ноября 2020 г. / под общ. ред. А.С. Мельниковой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2021. – С. 87-89.
40. 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.
41. Старостенко, В.В. Тенденции и особенности современной конфессиональной ситуации в Республике Беларусь / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. – 2005. – № 1 (20). – С. 26-33.
42. 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. Рiera. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2020. – С. 63-64.
43. 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.

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

ПРАВОСЛАВИЕ В КОНТЕКСТЕ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ В ИССЛЕДОВАНИЯХ МОГИЛЕВСКОГО РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ЦЕНТРА 2000-х гг.

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

Характеризуются исследования Могилевским религиоведческим центром в 2005-2021 гг. современного православия 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» [11, с. 543], что обуславливает актуальность изучения современного православия в контексте отечественной конфессиональной жизни 1990-х – 2000-х гг.

В исследованиях Могилевского религиоведческого центра показано формирование православного пространства современной Беларуси в условиях развития с конца 1980-х – начала 1990-х гг. феномена «возвращения религии», или «религиозно-церковного ренессанса» [8, с. 8-20; 9, с. 577-587; 10, с. 5-33; 36, с. 13-18; 37, с. 185-189; 46; др.]. Институции православия, представленного прежде всего Белорусской православной церковью (БПЦ), а также старообрядчеством, образуют в республике ведущую конфессию по численности общин и влиянию на религиозные процессы, что получило отражение в преамбуле Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях».

Осуществлен анализ становления, специфики и структуры православия в контексте отечественной конфессиональной жизни в период 1990-х – начала 2000-х гг. [8, с. 8-20; 12; 13; 28; др.]. Показана региональная специфика конфессии [18; 44; др.], в том числе в восточной Беларуси [15; 16; 23; 24; 27; 29; 41; 42; 43; др.]. Раскрыта неоднозначность существующего стереотипа о «православной восточной Беларуси» [17, с. 67; др.], противоречивость социологических данных о религиозной и конфессиональной идентификации населения республики [2; 14; 18; 21; 25; 34; др.].

Исследована динамика развития конфессии в Беларуси в целом [13; 36, с. 57-62; 46; др.] и в областях страны [19; 22; 24; 38; 40; др.], как в контексте удельного веса областных организаций в совокупном православном пространстве республики, так и в контексте представленности конфессии в религиозном пространстве самих регионов. Так, число общин БПЦ за годы суверенной Беларуси увеличилось более чем в два раза, но одновременно сократилась представленность Церкви в конфессиональном пространстве страны в процентном отношении, не достигнув уровня конца 1980-х гг. [36, с. 58; 31, с. 84-85]. Обращено внимание на ситуацию с ежегодным приростом численности православных общин: их заметный поступательный рост в 1990-е гг. сменился в 2000-е гг. снижением динамики, что особенно заметно во втором десятилетии 2000-х гг. [31, с. 109].

Показана высокая активность БПЦ в социально-культурной деятельности, развитии образовательных проектов и программ [8, с. 20-33; 35; др.]. Особое внимание обращено на проблемы безопасности в конфессиональной сфере [1; 4; 6; др.], место БПЦ в системе межконфессиональных [3; 5; 8, с. 103-128; др.] и государственно-конфессиональных отношений, становящейся кооперационной модели [8, с. 20-52, 139-153; 9, с. 550-559; 16; 26; 45; др.]. Материалы исследований отражены в ряде учебных [7; 30; 32; 39; др.] и справочных [20; 31; 33] изданий.

Литература

1. 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.

2. 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 / Научн. ред. Ю.М.Бубнов. – Могилев : УПКП «Могилевская областная укрупненная типография имени Спиридона Соболя», 2004. – С. 98-111.
3. 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.
4. 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 Международн. научн.-практ. конф., Могилев, 14 апреля 2014 г. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2014. – С. 230-233.
5. Дьяченко, О.В. Религиозный традиционализм и постмодернизм: в поисках смысла / О.В.Дьяченко // Религия и общество – 6: сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2011. – С. 174-177.
6. Дьяченко, О.В. Религиозный фактор в общественно-политической жизни Беларуси / О.В. Дьяченко // 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. – С. 346-369.
7. Лисичкин, В.М. Православие в современном белорусском обществе: Пособие для педагогов, воспитателей, руководителей учреждений образования / В.М. Лисичкин, О.В. Дьяченко, В.В. Старостенко; под ред. В.М. Лисичкина. – Могилев: УО «МГОИРО», 2012. – 100 с.
8. 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: ил.
9. Пушкин, И.А. Национально-конфессиональные отношения / И.А. Пушкин, В.В. Старостенко // История белорусской государственности. В 5 т. Т. 5. Национальная государственность на переломе эпох (вторая половина XX – начало XXI в.) / А. А. Коваленя [и др.]; отв. ред. тома Н. В. Смехович ; Национальная академия наук Беларуси, Институт истории. – Минск: Беларуская навука, 2020. – С. 550-589.
10. Современная религиозная ситуация в Беларуси: состояние и перспективы развития / Е. С. Прокошина и др.; Национальная академия наук Беларуси, Институт философии. – Минск: Национальная академия наук Беларуси, 2005. – 226 с.
11. 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.
12. Старостенко, В.В. Белорусская православная церковь в конфессиональной структуре Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Материалы научно-методической конференции преподавателей и сотрудников по итогам научно-исследовательской работы в 2006 г. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2007. – С. 22-24.
13. Старостенко, В.В. Белорусская православная церковь: институционализация и динамика развития / В.В. Старостенко // Православие и общество: грани взаимодействия: материалы III Международной научно-практической конференции / Забайкальский государственный университет; ответственный редактор Е.В. Дроботушенко. – Чита: ЗабГУ, 2019. – С. 68-70.
14. Старостенко, В.В. Вероисповедные ориентации населения Могилевской области / В.В. Старостенко // 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. 220-221.
15. 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.
16. 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: Изд-во «РГУИТП», 2013. – С. 150-153.

17. 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.: ил.

18. 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.

19. Старостенко, В.В. Могилевская область в динамике конфессиональных процессов: 1990-е – 2017 гг. / В. В. Старостенко // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць: зборнік навуковых прац удзельнікаў X Міжнар. навук. канф., 25-26 мая 2017 г., г. Магілёў / уклад. А. М. Бацюкоў, І. А. Пушкін. – Магілёў : МДУХ, 2017. – С. 281-286.

20. Старостенко, В.В. Могилевская область в конфессиональном измерении / В.В. Старостенко. – Могилев: Могилевский облсполком, 2014. – 48 с.: ил.

21. 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, 25 января – 7 февраля 2019 г. / под ред. Е. К. Сычовой. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2019. – С. 38-40.

22. 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.

23. 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 / уклад. А. М. Бацюкоў, І. А. Пушкін. – Магілёў: МДУХ, 2019. – С. 329-334.

24. 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.

25. 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.

26. Старостенко, В.В. Правовое обеспечение государственно-конфессиональных отношений в Республике Беларусь и международные отношения / В.В. Старостенко // Релігія у глабальным свеце: Міжнародны Форум, 29-30 вересня 2016 року: [матэрыялы доповідей та выступів] / редкол. П.Ю. Саух [та ін.]. – Житомир: Видавець О.О. Євенок, 2016. – С. 125-128.

27. Старостенко, В.В. Православие в конфессиональной структуре Могилевской области / В.В. Старостенко // Проблемы устойчивого развития региона: мат-лы республиканской науч.-практ. конф., Могилев (25 марта 2011 г.) / под ред. А.В.Иванова. – Могилев: УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2011. – С. 299-301.

28. Старостенко, В.В. Православие и римо-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.

29. 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.

30. Старостенко, В.В. Религии в Беларуси в начале XXI века: Пособие / В.В. Старостенко. – Могилев: УО «МГОИРО», 2009. – 92 с.

31. Старостенко, В.В. Религии в Республике Беларусь в статистическом измерении: справочник / В. В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – 144 с.: ил.

32. Старостенко, В.В. Религии в современной Беларуси: пособие / В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2012. – 192 с.
33. Старостенко, В.В. Религиозная ситуация в Могилевской области / В.В. Старостенко. – Могилев: Могилевский облисполком, 2019. – 68 с.: ил.
34. Старостенко, В.В. Религиозность в современной Беларуси: мифы и действительность / В.В. Старостенко // Проблемы и перспективы становления гражданского общества: материалы Междунар. науч.-практич. конф., 20-21 мая 2010 г., Могилев / УО «Могилевский государственный университет продовольствия; редкол. Ю.М.Бубнов (отв. ред.) [и др.]: В 2 ч. – Могилев: УО «МГУП», 2010. – Ч. 1. – С. 334-337.
35. Старостенко, В.В. Религиозность в современной Беларуси: мифы и действительность / В.В. Старостенко // Проблемы и перспективы становления гражданского общества: материалы Междунар. науч.-практич. конф., 20-21 мая 2010 г., Могилев / редкол. Ю.М.Бубнов (отв. ред.) [и др.]: в 2 ч. – Могилев: УО «МГУП», 2010. – Ч. 1. – С. 334-337.
36. Старостенко, В.В. Религия и образование в Республике Беларусь в контексте национального законодательства о свободе совести / В.В. Старостенко // Вестник МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2010. – № 2 (36). – С. 32–41.
37. Старостенко, В.В. Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории: монография / В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2011. – 272 с.: ил.
38. Старостенко, В.В. Свободомыслие и свобода совести в Беларуси: очерки истории: Монография / В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2004. – 266 с.
39. Старостенко, В.В. Современная Могилевщина в динамике конфессиональных процессов / В. В. Старостенко // Жизнь и творческое наследие А. С. Дембовецкого : к 180-летию со дня рождения : материалы Междунар. науч.-практ. конф., г. Могилев, 13 марта 2020 г. / сост.: В. В. Шейбак, Е. Н. Изергина, Я. С. Кнурева. –Минск: Беларуская навука, 2021. – С. 38-42.
40. 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.
41. Старостенко, В.В. Состояние и динамика конфессиональной ситуации в Могилевской области: 2000-е гг. / В.В. Старостенко // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць: зб. навук. прац VII Міжнар. навук. канф. 29-30 чэрвеня 2011 г. г. Магілёў / уклад.: А.М. Бацкоўкі, І.А. Пушкін. – Магілёў: УА “МДУ імя А.А. Куляшова”, 2011. – С. 306-312.
42. 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.
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, 25 января – 1 февраля 2017 г. / под ред. Е. К. Сычовой. – Могилев: МГУ имени А. А.Кулешова, 2017. – С. 65-67.
45. Старостенко, В.В. Специфика конфессиональной структуры Минской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В. В. Старостенко // Романовские чтения – 15: сборник статей Международной научной конференции, Могилев, 26-27 ноября 2020 г. / под общ. ред. А. С. Мельниковой. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – С. 87-89.
46. 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: ИД «Медина», 2011. – С. 83-85.
47. Старостенко, В.В. Тенденции и особенности современной конфессиональной ситуации в Республике Беларусь / В. В. Старостенко // Вестник МДУ імя А. А. Куляшова. – 2005. – № 1 (20). – С. 26-33.

ВОПРОСЫ КУЛЬТУРЫ В ИССЛЕДОВАНИЯХ МОГИЛЕВСКОГО РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ЦЕНТРА

Луца Юрий Александрович,

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

Могилевский религиоведческий центр проводит исследования в области религиоведения, осуществляет анализ религиозной ситуации в регионе. Большую роль в его исследовательской работе занимают и вопросы развития культуры. Религия является феноменом культуры, она во многом определяет мировоззренческие, этические и эстетические нормы в культуре, поэтому религиоведческий и культурологический подходы к взаимно дополняют друг друга.

Большой вклад в культурологическое исследования Могилевского религиоведческого центра вносит Ю.В. Аленькова, в работах которой прослеживается широкий круг проблем взаимосвязи культуры и религии. Можно выделить несколько основных направлений в ее статьях:

1. Проблемы культуры в культурологической концепции русского философского символизма [1; 2; 4]. Автор актуализирует взаимоотношения культуры и религии, культуры и языка, культуры и искусства, проблемы культурной памяти на основе анализа сочинений русских религиозных философов и поэтов П.А. Флоренского, А. Белого, Вяч. Иванова.

2. Проблемы религиозной антропологии, христианского и светского гуманизма [3; 7; 10; 11]. Рассматриваются важнейшие положения христианского учения о человеке и их взаимоотношения со светским гуманизмом.

3. Проблемы неомифологизма и неоархаики [6: 8: 16; 17]. Этот блок исследований касается бытия человека в современной массовой культуре. Рассматриваются механизмы формирования неомифологического сознания и возвращения к архаическим пластам культуры на основе анализа рекламных текстов, продуктов массовой культуры.

4. Проблема диалога культур, культурной идентичности и культурной памяти в условиях современного мира [12; 14; 15; 20; 25].

5. Проблемы изучения истории христианской художественной культуры [13; 18; 19; 21; 22; 23; 24]. Это направление исследований связано с преподавательской деятельностью автора и чтением курса «История христианской художественной культуры». В рамках этого блока анализируется и христианское искусство «малой родины», Могилевщины, в частности, Могилевская школа барокко. Рассматриваются как теоретические аспекты анализа христианского искусства, так и проблемы методики преподавания этого курса.

Все перечисленные направления исследований имеют практическое значение, внедряются в учебный процесс и используются в преподавании таких дисциплин как «Культурология» [9], «Религиозная антропология» [5], «История христианской художественной культуры», «Человек в современной культуре» и других.

Литература

1. Аленькова, Ю. В. Проблема культуры в русском символизме первой четверти XX века / Ю. В. Аленькова // *Веснік МДУ імя А.А. Куляшова*. – 1999. – №4. – С. 138-143.
2. Аленькова, Ю. В. Имя и культура в философии русского символизма начала XX в. / Ю. В. Аленькова // *Интегративные функции русского языка и культуры в системе непрерывного образования Беларуси, России, Украины: сборник научных статей : Международная научно-практическая конференция: материалы, 16 мая 2008 года*. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2008. – С. 170-174.
3. Аленькова, Ю. В. Проблема духовного воспитания в религиозной и светской традиции / Ю. В. Аленькова // *Религия и общество-3 : актуальные проблемы современного религиоведения : сборник научных трудов / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко*. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2008. – С. 199-201.
4. Аленькова, Ю. В. Религия и культура в культурологической концепции русского философского символизма / Ю. В. Аленькова // *Религия и общество – 5 : актуальные проблемы свободы совести : сборник научных статей Международной научно-практической конференции / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко*. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2010. – С. 167-169.
5. Аленькова, Ю. В. Религиозная антропология : программа. Методические рекомендации : для студентов специальности 1-02 01 02-05 «История. Религиоведение» / Ю. В. Аленькова. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2010. – 48 с.
6. Аленькова, Ю. В. Мифология успеха и проблемы современного образования / Ю. В. Аленькова // *Материалы научно-методической конференции преподавателей и сотрудников : по итогам научно-исследовательской работы в 2009 г. : 3-4 февраля 2010г.* – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2010. – С. 3.
7. Аленькова, Ю. В. Религиозная антропология в контексте современного антропологического знания / Ю. В. Аленькова // *Религия и общество - 6 : сборник научных трудов / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко*. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2011. – С. 107-109.
8. Аленькова, Ю. В. Антропологизм как сущностная характеристика современного гуманитарного знания / Ю. В. Аленькова // *Романовские чтения – 7 : сборник статей международной научной конференции, Могилев, 26 ноября 2010 года / редкол. А. А. Воробьев*. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2011. – С. 85-86.
9. Аленькова, Ю. В. Культурология : пособие для студентов высших учебных заведений, обучающихся по специальности 1-02 01 02 История. Дополнительная специальность / Ю. В. Аленькова, С. А. Данилевич. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2012. – 256 с.
10. Аленькова, Ю. В. Христианская антропология и современное светское образование / Ю. В. Аленькова // *Религия и общество - 8 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко*. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2014. – С. 175-177.
11. Аленькова, Ю. В. Человек в светской и религиозной структурах: проблема диалога / Ю. В. Аленькова // *Христианство в Беларуси: история и современность : сборник научных статей / редкол.: А. А. Коваленя, В.В. Данилович, А. А. Лазаревич [и др.]*. – Минск : Бел. навука, 2014. – С. 248-254.
12. Аленькова, Ю. В. Культурный Другой в эпоху глобализации / Ю. В. Аленькова // *Этнічная, моўная і культурная разнастайнасць у сучасным грамадстве : зборнік навуковых прац удзельнікаў Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі, 29-30 мая 2014 г. / адказ. рэд. Ю. М. Бубнаў ; уклад. І. А. Пушкін*. – Могилёў : МДУХ, 2014. – С. 105-109.
13. Аленькова, Ю. В. Антропология исихазма и русская художественная культура / Ю. В. Аленькова // *Религия и общество - 9 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко*. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2015. – С. 120-121.
14. Аленькова, Ю. В. Антропологическая модель современной культуры и проблемы гуманитарного образования / Ю. В. Аленькова // *Романовские чтения - 10, посвященные 80-летию со дня основания исторического факультета : сборник статей международной научной конференции, 27-28 ноября 2014 г. / редкол. И. В. Шардыко, А. Г. Агеев, Ю. В. Аленькова, В. В. Борисенко, С. М. Бычок*. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2015. – С. 17-18.
15. Аленькова, Ю. В. Роль и место культурологии в системе социально-гуманитарного образования / Ю. В. Аленькова // *Оптимизация социально-гуманитарного образования в вузе : сборник научных и научно-методических статей / под общ. ред. М. И. Вишневецкий, Д. С. Лавринович*. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2015. – С. 32-41.

16. Аленькова, Ю. В. Неомифологизм и неоархаика как явление современной культуры / Ю. В. Аленькова // Религия и общество - 10 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко . – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2016 . – С. 184-186.

17. Аленькова, Ю. В. Сказка и миф в антропологической модели массовой культуры / Ю. В. Аленькова // Куляшоўскія чытанні : матэрыялы Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі, Магілёў, 21 красавіка 2016 г. / Мін-ва адукацыі РБ . – Магілёў : МДУ імя А. А. Куляшова, 2016 . – С. 302-307.

18. Аленькова, Ю. В. История христианской художественной культуры в системе подготовки будущего специалиста-историка / Ю. В. Аленькова // Религия и общество - 12 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко . – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2018 . – С. 184-185.

19. Аленькова, Ю. В. Культурные аспекты эпохи Реформации в Европе / Ю. В. Аленькова // Религия и общество – 12 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко . – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2018 . – С. 185-187.

20. Аленькова, Ю. В. Антропологическая модель постсоветской культуры и проблемы развития образования / Ю. В. Аленькова // Традиции духовной и материальной культуры пограничья : сборник материалов Международной научной конференции, Брест, 15-16 ноября 2016 года / Учреждение образования «Брестский гос. ун-т имени А.С. Пушкина», Брестская епархия Белорусской Православной Церкви ; [под ред. А. Н. Вабищевича] . – Брест : Брестский гос. ун-т, 2018. – С. 64-70.

21. Аленькова, Ю. В. Христианское искусство как предмет изучения в рамках курса «Искусство (отечественная и мировая художественная культура)» / Ю. В. Аленькова // 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. 348-353

22. 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

23. Аленькова, Ю. В. «Могилевское барокко» в истории христианской художественной культуры / Ю. В. Аленькова // Религия и общество - 14 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко . – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 154-156.

24. Аленькова, Ю. В. Христианская художественная культура Могилевщины как культурное достояние малой родины / Ю. В. Аленькова // Романовские чтения - 14 : сборник статей Международной научной конференции, 28-29 ноября 2019 г., г. Могилев / [под общ. ред. Я. Г. Риера ; редкол.: Я. Г. Риер и др.] . – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 58-59.

25. Алянькова, Ю. В. Творчасць А. Куляшова і культурная памяць / Ю. В. Алянькова // Куляшоўскія чытанні : сборник научных статей по материалам Международной научно-практической конференции, Могилев, 18-19 апреля 2019 г. / под ред. Т. В. Мосейчук. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 3-10.

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В ТЕОЛОГИИ

УДК 322+261.6

РОЖДЕСТВО И ПАСХА КАК ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ ПРАВОСЛАВНОГО И КАТОЛИЧЕСКОГО ЭТОСОВ

Гридчин Антон Владимирович

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

В данной статье на примере отношения православия и католичества к основным христианским праздникам – Рождеству и Пасхе, осуществляется попытка проследить эволюцию смещения онтологического приоритета в сторону либо очеловечивания Бога, либо Его Воскресения, на формирование социально-философских оснований западной и восточной цивилизаций.

Принципиальное различие между почитанием Боговоплощения и пасхальной жертвой Христа во многом предопределяет основные догматические расхождения между двумя христианскими конфессиями, существенным образом повлиявшие на социально-философскую характеристику Востока и Запада в целом. С полным основанием можно говорить о существовании двух самостоятельных цивилизационных и антропологических типах. Например, известный социолог и философ, Самюэль Хантингтон выделяет внутри христианской цивилизации католически-протестантский запад и православный Восток, относя их противостояние к внутрицивилизационному столкновению. Исторически это отразилось в конфронтации советской системы и западного либерального мира [1, с. 76].

Говоря о позиционировании Восточной и Западной церквями Рождества и Пасхи, мы вправе вспомнить имя выдающегося филолога и культуроведа В. С. Непомнящего. Именно он предпринял попытку такого компаративного анализа, отметив существенное влияние расставленных онтологических акцентов на основополагающие ценности западной и восточной цивилизаций. Он выделил два типа культуры в контексте христианства: пасхальный и рождественский. Основу рождественского типа составляет человек ветхий, взятый в его наличной фактичности, в настоящих исторических условиях; пасхальный же ориентирован на человека нового, на замысел Бога о человеке, его идеал и на практическую реализацию этого замысла, независимо от жизненных обстоятельств и исторических условий. Отсюда вытекает существенное различие в иерархии ценностей [2].

По его мнению, рождественский тип отражен в католическом христианстве, где праздник Рождества наиболее значим и почитаем. В сознании западного человека глубоко укоренилось представление о том, что Господь настолько преисполнен милости к человеку, что Сам облекается в человеческие ризы, и значит я, как человек, удостоился божественного избрания. Пасхальный тип наиболее явственно проступает в сознании ортодоксального христианина, где приоритет отводится празднику Пасхи. Преобладающим представлением является то, что

без Воскресения миссия Христа не является исполненной. «Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1Кор. 15:13-14).

Для католиков факт того, что Бог обратил внимание на человека, такого каков он есть, означает, что последний уже обладает онтологическим достоинством. В западном христианстве Христос предстает в зените Своей славы, как Царь царей, а Рождество понимается как надделение человеческого, в его земном, еще «ветхом» состоянии, свойством божественного. Это связано преимущественно с заимствованием патриархального аполлонически ориентированного духовного наследия Римской культуры, что повлияло на восприятие Боговоплощения как бесценного дара свободы. Ветхая сторона человека не склонна уступать место человеку «новому» и потому стремится оправдать недостаток, поврежденной грехом природы полнотой Богорождения, минуя жертвенность крестного пути. Следовательно, радость от Боговоплощения, как бы оттеняет в сознании западного человека муки крестной жертвы. В свою очередь это приводит к тому, что человек становится центром тварного бытия и мерилom всех вещей как в европейском гуманизме, так и в постмодернистском проекте постчеловечества. *Явление Логоса в сознании западного человека было встречено в его фактичности и односторонности, как откровение о свободе.* В европейской культуре это отразилось в концепции естественных прав и свобод: свободы совести, вероисповедания, слова, выбора и т.д. Свобода, дарованная Богом, обратилась свободой от Бога, причем понятой динамично, как процесс перманентного освобождения от любых форм коллективной идентичности, экспоненциального возрастания свободы. В западной системе ценностей происходит, говоря словами В. В. Розанова, «поправка к Его (Бога) делу, понижение небесного учения до земного понимания, приспособление божеского к человеческому» [3].

В реальной практике жизни восточного христианина чудо Воскресения, упраздняющее фатальность греховного детерминизма, является точкой отсчета, основой ежедневного жертвенного этоса. Православное христианство – это Господь, находящийся в низшей точке, в онтологическом надире тварного универсума. Это Христос преданный и погранный, Бог нищих и обездоленных, отвергнутый «ветхим» человечеством. Деятельность православного христианина заключена – в совлечении ветхого человека посредством распятия на кресте жизненных испытаний, и его обновлении под действием Божественной благодати. Экзистенциальная ориентация носит скорее телеологичный и провиденциальный характер. Поэтому человек в своей тварной природе важен исключительно с позиции заключенной в нем возможности быть преодоленным, что достигается путем обожения. Такое преобразование нуждается в обоюдонаправленном действии (синергии): с одной стороны, нисхождение Господа к твари, с другой – восхождение человека ко Творцу. «Христос стал человеком, чтобы человек стал богом», но никак не для того чтобы он возгордился. Осознание ответственности за подаренную свободу может прийти только после крестной жертвы. В ответе Богу, как ответной любви и стремлении практически осуществить волю Божью, заключен смысл православного бытия. *Пасхальная жертва – это откровение о любви, а любовь, как известно, может носить только взаимный характер.*

Резюмируя, следует выделить ключевые особенности пасхального и рождественского типов культуры в рамках христианских конфессий. Одной из таких особенностей можно считать православную созерцательность, отстраненность от мирских дел, невовлеченность в суетность тварного бытия в противовес католическому активному, подвижнически-миссионерскому мироустроению. Вторая отличительная черта, закономерно вытекающая из первой – это смирение. Разомкнутость в отношении Бога, подразумевает смиренное принятие Его воли, как максимально разумной и уничижительное отношение к воли человеческой, к собственным интересам. Для католического сознания смирение воспринимается как способность подчиняться, признавать над собой вышестоящую власть, нести свой крест. Смирение в католицизме носит, скорее, второстепенный характер и находит свое основание в ключевой добродетели – терпении. Третьей чертой можно считать – «простоту душевную» или «нищету духовную», опираясь на слова ап. Матфея – «блаженны нищие духом» (Мф. 5:3): пренебрежительное отношение к накопительным «благам» земного бытия: богатству и знанию. У католиков земные ценности обретают значимый характер, и могут выступать как материальный субстрат благодати. Последнюю черту можно определить, как «благоговение перед Господом» – из которой исходит сострадательное отношение к другим людям, принятие слабости другого, понимание того, что все люди находятся в равных условиях, под «одним небом». В западном христианстве это чувство зачастую обретает экзальтированный характер и может выражаться в ощущении собственной ничтожности, падшести, например, в самобичевании (флагелланство). Если в католическом религиозном сознании, после эпохи средневековья, стало преобладать осеннее упадническое настроение грусти, «смерти Бога» то в православном сознании ярко выделяется настроение весеннее, пасхальное, радость о Воскресении, торжестве вечной жизни [4].

Литература

1. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. Москва: АСТ; 2003. 603 с.
2. Непомнящий В. С. Феномен Пушкина или исторический жребий России // Новый Мир. – 1996. – № 5 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://feb-web.ru/feb/pushkin/serial/mp3/mp3-0062.htm>. – Дата доступа: 02.03.2021.
3. Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/rozanov/legenda.html>. – Дата доступа: 02.03.2021.
4. Новгородцев П. И. Существо русского православного сознания // Православие и культура. Берлин: Русская книга; 1923 [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.odinblago.ru/pravosl_soznanie. – Дата доступа: 03.03.2021.

УДК 2

WYCHOWANIE DO POKOJU

Dziuba Andrzej,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
(m. Warszawa, Polska)

Współczesna cywilizacja do pewnego stopnia, z wyjątkiem pojedynczych choć dość licznych miejsc, przyzwyczaiła się do pokoju. Gołąbek Picassa, wypisane na

transparentach słowo pokój, jakby straciły coś ze swej mocy, oczekiwań, pragnień, a nawet walki. Ciężar hasłowy tych znaków zszedł na dalszy plan. Problem jednak pozostał. Pytania o pokój nurtują nie tylko pojedynczych ludzi, narody oraz państwa, ale całą społeczność międzynarodową, światową. W tym dynamizmie mieści się także Kościół i ludzie wiary, zwłaszcza w całym niesionym orędiu Księcia Pokoju.

1. Pokój gwarantem rozwoju. Wychowanie do pokoju oczekuje postaw ku przewyższaniu myśli wojny i ku wojnie. Idzie tu o zmianę wizji wzajemnego współżycia osób i społeczności. Przypomina to szczególnie wymownie Sobór Watykański II: „Wszyscy chrześcijanie są usilnie wzywani do tego, aby <<żyjąc prawdziwie w miłości>> (Ef 4, 15), jednoczyli się z ludźmi prawdziwie miłującymi pokój, dla wypraszenia i budowania pokoju” [1, p. 78].

Tylko pokój jest właściwym gwarantem rozwiązywania konfliktów, sprzeczności oraz wrogości. Stanowi on właściwy fundament istnienia, rozwoju i budowania dobra społeczności światowej. Upragnione jest rozbudzenie wśród narodów poczucia wartości i rangi pokoju. To samo dotyczy poszczególnych osób jak i grup społecznych. Jan Paweł II przypomina: „W (...) zamieszaniu umysłów trudno budować pokój środkami pokojowymi. Konieczna jest odnowa prawdy, jeżeli się nie chce, żeby jednostki, grupy i narody nie wąpiły w siłę pokoju i nie zgadzały się na nowe formy przemocy” [2, nr 3].

Między pokojem a prawdą istnieje szczególna więź. Istnieje wiele wykroczeń przeciw prawdzie, jej zniewolenie, odrzucenie, względnie wzgarda, a nawet różne formy nieprawdy. Wszystkie one tworzą stan zakłamania i tym samym zagrażają pokojowi, jakby „zatruwają” stosunki międzyludzkie i międzynarodowe. Rodzi to zanik wiary w twórcę i pokojowe możliwości człowieka, w jego wielkość i godność. Natomiast istotą pokoju jest bezwzględne poszanowanie człowieka w jego godności [3, nr 1].

2. Pokój serca. Losy pokoju rozgrywają się w sercu człowieka, aby jednak rozznał je oraz świat, często potrzebne jest milczenie. „Milczenie jest integralną częścią komunikacji i nie istnieje bez niego słowa bogate w treść – poucza Benedykt XVI. W ciszy słyszymy i poznajemy lepiej samych siebie, rodzi się i pogłębia myśl, wyraźniej rozumiemy to, co chcemy powiedzieć, albo to, czego oczekujemy od innego człowieka, dokonujemy wyboru, jak się wyrazić. Milknąc pozwalamy drugiej osobie mówić, wyrazić siebie, a sobie samym na to, byśmy nie przywiązywali się bez odpowiedniej konfrontacji wyłącznie do własnych słów czy idei. W ten sposób tworzy się przestrzeń, w której dzięki słuchaniu się nawzajem możliwe jest nawiązanie pełniejszej relacji międzyludzkiej” [4, s. 7].

Jakże pełne ciepła i zatroskana są dalsze słowa Świętego Papieża: „W milczeniu na przykład zauważa się najbardziej autentyczne momenty komunikacji między osobami, które się kochają: gest, wyraz twarzy, ciało są znakami, które objawiają osobę. W milczeniu wyraża się radość, zmartwienie, cierpienie, które właśnie w nim znajdują szczególnie intensywną formę wyrazu. Tak więc w milczeniu rodzi się komunikacja bardziej złożona, wymagająca wrażliwości i umiejętności słuchania, która jest wskaźnikiem głębi i charakteru więzi” [5, s. 7].

Prowadząc dalszą analizę Ojciec święty dodaje: „Idzie tu o osobowe decyzje w wymiarze moralnym. W sanktuarium wnętrza ludzkiego toczy się gra o przyszłość rodzaju ludzkiego na naszej planecie. „Pokój jest niegasnącym pragnieniem serca każdej osoby, niezależnie od różnic wynikających z tożsamości kulturowej. Właśnie dlatego każdy powinien odczuwać potrzebę zaangażowania się w służbę tą cennego

dobra, pracując nad tym, aby fałsz w żadnej formie nie znalazł dostępu do relacji międzyludzkich. Wszyscy ludzkie należą do jednej i tej samej rodziny” [6, nr 6].

3. Ku cywilizacji miłości. Niezbędne jest, aby każdy zaangażował się w odnowę i przemianę swego serca, ku budowaniu cywilizacji miłości. „Chrześcijanin wie – przypomina Jan Paweł II, że miłość jest motywem, dla którego Bóg wchodzi w relację z człowiekiem. Miłość jest również najwyższą i najszlachetniejszą formą relacji pomiędzy istotami ludzkimi. Niech więc miłość ożywia każdy wymiar ludzkiego życia, rozszerzając się również na porządek międzynarodowy. Jedynie ludzkość, pośród której zapanuje <<cywilizacja miłości>>, będzie mogła cieszyć się prawdziwym i trwałym pokojem” [7, nr 10].

Najdoskonalszym sposobem wyraża się ona za pomocą tej głębokiej i odradzającej zmiany, którą wiara chrześcijańska opisuje terminem nawrócenie. To jest fundamentem rzeczywistej przemiany człowieka w środowisku jego godności, ku mocom pokoju wolności, sprawiedliwości i miłości. „Z głębokim przekonaniem pragnę zatem – mówi Jan Paweł II – zwrócić się do wszystkich z apelem, aby dążyli do pokoju drogami przebaczenia. Zdaję sobie sprawę, jak bardzo przebaczenie może się wydawać sprzeczne z ludzką logiką, bo ona często kieruje się zasadami rywalizacji i odwetu” [8, nr 1].

Święty Jan Paweł II z kolei zwraca szczególnie moc gestów przebaczenia i pojednania: „Przebaczenie natomiast czerpie natchnienie z logiki miłości, którą Bóg darzy każdego człowieka, każdy lud i naród, całą ludzką rodzinę. Jeśli jednak Kościół ma odwagę głosić zasadę, która ludzkim umysłom mogłaby się wydawać nierozumna, to dlatego, że pokłada niezachwiana ufność w nieskończonej miłości Bożej. (...) Boże przebaczenie staje się w naszych sercach niewyczerpalnym źródłem przebaczenia także w naszych wzajemnych relacjach i pomaga nam przeżywać je w duchu prawdziwego braterstwa [9, nr 1].

4. Kultura pokoju. Współcześnie niezbędne jest nabycie nowego serca oraz popieranie mentalności ku pokojowi. „Proszę Boga o dar jedności i pokoju dla ludzkiej rodziny – deklaruje Benedykt XVI - i oświadczam, że wszyscy katolicy są gotowi do współpracy na rzecz autentycznego postępu społecznego, respektującego godność każdej ludzkiej istoty” [10, s. 6].

Do tego dzieła powołany jest każdy mężczyzna i każda niewiasta, niezależnie od tego, kim są w swojej społeczności życia i pracy. Każdy powinien i może przyjąć na siebie własną część odpowiedzialności za budowanie prawdziwego pokoju w środowisku, w którym żyje: rodzinie, szkole, zakładzie pracy czy miejscu zamieszkania. „Życie społeczne musi się bowiem opierać na zasadach etyki – przypomina Jan Paweł II. Droga do pokoju prowadzi przede wszystkim przez wartości ludzkie, realizowane w życiu jednostek i narodów i przekazywane z pokolenia na pokolenia. Gdy rozpada się tkanka moralna narodu, można się obawiać wszystkiego” [11, nr 11].

To zdanie podejmuje także wspólnota Kościoła na co wskazuje wyraźnie Ojciec św. Benedykt XVI. „Ze względu na Chrystusa i na wierność Jego lekcji życia, Kościół czuje się w obowiązku, aby być obecnym, tam, gdzie ludzkość zaznaje cierpienia i wyrażać niemy krzyk niewinnych ludzi prześladowanych lub ludów, których władcy obciążają hipotekę dnia dzisiejszego i przyszłości w imię interesów osobistych. Będąc zdolnym do rozpoznawania oblicza Chrystusa w twarzy dziecka, chorego, cierpiącego lub potrzebującego, Kościół powoli, ale pewnie pomaga kształtować nową Afrykę.

W swej roli proroczej, za każdym razem, kiedy ludy wołają do niego: <<Strózu, która to godzina nocy>> (Iz 21, 11), Kościół pragnie być gotowy do uzasadnienia tej nadziei, która w nim jest (por. 1 P 3,15), gdyż nowa jutrzienka pojawiła się na horyzoncie (por. Ap 22,5)" [12, nr 30].

Zakończenie. Pokój jest w środowisku ludzi i narodów dynamiczną rzeczywistością wymagającą osobowego zaangażowania. Przemiana serca ku pokojowi jest początkiem i fundamentem ludzkiego dzieła ku pokojowi. Jednak dzieło pokoju musi być wsparte na tym jedynym darze przyniesionym przez Bożego Syna – Księcia Pokoju (por. Iz 9,5).

Literatura

1. KDK 78. Por. B. Häring. Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per laici. T. 1. Roma 1980 s. 319.
2. KDK 78. Por. B. Häring. Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per laici. T. 1. Roma 1980 s. 319.
3. Por. Jan Paweł II. „Wolność religijna warunkiem pokojowego współzycia”. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1988. Città del Vaticano 1987 nr 1.
4. Benedykt XVI. „Milczenie i słowo drogą ewangelizacji”. Orędzie na XLVI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2012. „L'Osservatore Romano” 33:2012 nr 3 s. 7.
5. Benedykt XVI. „Milczenie i słowo drogą ewangelizacji”. Orędzie na XLVI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2012. „L'Osservatore Romano” 33:2012 nr 3 s. 7.
6. Benedykt XVI. „Pokój w prawdzie”. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2006. Città del Vaticano 2005, nr 6.
7. Jan Paweł II. „Zawsze aktualne zadanie: wychowywać do pokoju”. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2004. Città del Vaticano 2003 nr 10.
8. Jan Paweł II. „Przebacz, a zaznasz pokój”. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1997. Città del Vaticano 1996, nr 1.
9. Jan Paweł II. „Przebacz, a zaznasz pokój”. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1997. Città del Vaticano 1996, nr 1.
10. Benedykt XVI. Aby głosić całemu światu żywą obecność Chrystusa. Msza św. w Kaplicy Sykstyńskiej na zakończenie konklawe. 20.04.2005. „L'Osservatore Romano” 26:2005 nr 6 s. 6.
11. Jan Paweł II. List apostolski z okazji 50 rocznicy wybuchu II wojny światowej. Città del Vaticano 1989, nr 11.
12. Benedykt XVI. Adhortacja apostolska „Africae munus”. Città del Vaticano 2011, nr 30. Por. A. Scola. Chi e la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia. Brescia 2005 s. 214-217.

УДК 2

AKTUALNOŚĆ POSTANOWIENI FLORENCYJSKIEGO XVII-go SOBORU POWSZECHNEGO

Lasota Georhi Jerzy,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
(m. Warszawa, Polska)

Jak wiadomo z kronik i innych źródeł historycznych Stolica Apostolska prowadziła aktywną działalność misyjną już od początku sformowania Rusi jako państwa, a w 860 roku podczas panowania Kohana (czyli cesarza) Askolda Ruś przyjęła pierwso początkowo chrześcijaństwo jako religię państwową za pomocą misjonarzy wiado-

mych mnichów rzymskich Cyryla i arcybiskupa Metodego błogosławionych Papieżem Hadrianem II bezpośrednio w Rzymie[1, p. 5].

O tym także świadczą badania historyków religijnych: „W miastach starodawnych ruskich budowali się cerkwi obrządku łacińskiego, odkrywały się punkty misyjne, nauczali kapłani. Wpływ zachodni w okresie formowania na Rusi chrześcijaństwa nie jest wątpliwym. Nie wypadkowo niektóre historyki zagraniczne wykazują punkt widzenia, że ruskie chrześcijaństwo pierwszo początkowo miało zależność od Rzymu” [2, s. 28]. Dalej autor odznacza, że w owych czasach: „ (...) między państwem ruskim i łacińskim Zachodem istniały dobro życziwe stosunki, a wiaro wyznawcy innej religii w miastach ruskich korzystali z prawa wolności religijnej” [3, s. 30]. Jednak z ciągiem czasu z przyczyn polityczno-religijnych był promowany wpływ negatywny wobec Kościoła Rzymskokatolickiego, ponieważ „ (...) nie ostatnią rolę w tym procesie zgrała cerkiewna hierarchia bizantyjska i rodząca się góra Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, która nie dopuszczała rozpowszechnienia na Rusi inszo językowych, czyli chrześcijańskich, ale nie prawosławnych konfesji [4, s. 30].

Jednak nie zawsze i nie wszyscy hierarchowie Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej odnosił się negatywnie do Kościoła Rzymskokatolickiego pod ciśnieniem władz świeckich. Przykładem temu jest osoba Metropolity Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej Isidora uczestnika Florenckiego XVII-go Soboru Powszechnego, na którym w latach 1438-1439 uczestniczyli przedstawiciele tak Kościoła Rzymskokatolickiego, jak i przedstawiciele Cerkwi Wschodniej, w tym i Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Podstawowym celem ww. soboru było pojednanie Wschodniej Cerkwi z Zachodnią. Sobór był zwołany przez papieża Eugeniusza IV po uzgodnieniu z cesarzem Bizancjum Joannem VIII, czyli był kanoniczno-legislacyjnym. Członkami ww. soboru Cerkwi Wschodniej byli przedstawiciele: ze wszystkich 4-ch wschodnich patriarchatów, 24-ch metropolii, w tym i Metropolita Kijewski i wszystkiej Rusi [5, s. 355].

Autor badania naukowego, opierając się na materiałach dokumentalnych ww. soboru tak charakteryzuje Metropolitę Isidora: „Metr. Isidor był jednym z bardzo wybitnych członków Soboru tak po swoich talentach i wykształceniu, jak i po swoim niezależnym stanowisku” [6, s. 372]. Po zakończeniu pracy ww. soboru, na posiedzeniach którego były wyjaśnione wszelkie nieporozumienia i sprzeczności oraz były te niezgodności uregulowane absolutną większością Ojców Soboru (oprócz metropolity efeskiego Marka, który wstrzymał się podczas głosowania) i uzgodnione z cesarzem imperium: „Przez dwa miesiące po podpisaniu aktu pojednania, metropolita, w sanie kardynała, wyjechał z Florencji i przez 1,5 roku dojechał do litewsko-ruskiej granicy. Przejeżdżając on ogłaszał w miastach rosyjskich o zrealizowanym pojednaniu. 19 kwiet. 1441on był uroczyste spotkanie w Moskwie. W soborze Uśpięskim, w obecności wielkiego księcia i liczne duchowieństwo, była odśpiewana liturgia; metropolita ogłosił o unii. Przypuszcza się, że podczas nabożeństwa upominano papieża. Wszystko odbyło się pomyślnie. Jednak już przez 4 dni metropolita znalazł się w więzieniu” [7, s. 372].

Skutki Florenckiego XVII-go Soboru Powszechnego nie były jednoznaczne, ponieważ w Metropolii Kijewskiej i wszystkiej Rusi: „ (...) pojednanie z Rzymem przyznano tylko w dziesięciu diecezjach, wielki Książę Moskiewski na trzeci dzień po przybyciu Isidora odprawił go do ciemnicy, pozbawił sana i anulował unię z Cerkwią Rzymską” [8, s. 30-31]. Przy tym trzeba odznaczyć, że wykaz tych dziesięciu struktur

cerkiewnych w państwie Ruś, w których było przyznano pojednanie z Rzymem zasługuje szczególnej uwagi. Były to metropolia Kijowska oraz diecezji z siedzibą w miastach: Brańsk, Łuck, Włodzimier-Wołyński, Halicz, Przemyśl, Chełm, Połock, Turów, Smoleńsk, czyli te struktury cerkiewne działały prawie wszystkie (oprócz Brańska) na terenach ukraińskich i białoruskich.

Co dotyczy losu Metropolity Isidora, to wielki Książę Moskiewski z przyczyn politycznych nie był zadowolony pojednaniem Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej z Rzymem. W tym celu on zwołał sobór, na którym, było „ (...) postanowiono zastawić metropolitę wyrzec się unii; inaczej on będzie spalony, albo zakopany żywym. Pięć miesięcy m. Isidor żył pod tym zagrożeniem. Jednak udało się mu wyjechać do Twiery i dalej do Litwy” [9, s. 372]. Dalej o jego losie wskazano, że w Konstantynopolu: „W 1452 r. (12 grud.) w św. Sofii celebrował liturgię nasz metr. Isidor; uczestniczył cesarz i około 300 duchownych osób. To świadczy, że zerwania oficjalnego nie było;” [10, s. 369].

Teza o tym, że nie zawsze i daleko „nie wszyscy hierarchowie Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej odnosili się negatywnie do pojednania z Kościołem Rzymskokatolickim wbrew naporu władz z powodów interesów politycznych, a byli wierni nauce Jezusa Chrystusa jest uzasadniona na całkowitym oddaniu tej nauce Metropolity Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej Isidora, którego wśród innych historyków religijny charakteryzuje tak: „Służyć interesom wiecznym prawdy Chrystusowej, nie dodając względów o tymczasowych wygodach, udział niewielu. Pocieszająco, że takie wybitne osoby, jak metr. Isidor, patr. Grygoryj III Mamas, zmarły na wygnaniu z aureolą świętości, m. Wissarion, zostały wierni sprawie Soboru do samej śmierci” [11, s. 371].

Analizując proces zwołania i obrad Ojców Soboru oraz biorąc pod uwagę, że ten sobór nie był zerwany, trudno nie zgodzić się z autorem, który tak ocenia znaczenie Florenckiego XVII-go Soboru Powszechnego: „Prawomocnie zwołany, prawomocnie obradujący, prawomocnie zatwierdzony Florencki Sobór był i jest prawdziwym powszechnym soborem” [12, s. 366]. Podsumowując opisanie przebiegu Florenckiego XVII-go Soboru Powszechnego autor stanowczo stwierdza: „A więc, Florencki Sobór oficjalnie odrzucony nie był” [13, s. 369], a to znaczy, że postanowienia tego soboru są aktualne i wiążące do naszych dni. Potrzebne tylko są chęć i wysiłki tak ze strony Kościoła Rzymskokatolickiego, jak i ze strony Cerkwi Prawosławnej. Pokładamy nadzieję w Bogu, że będą one zrealizowane, ponieważ znamiona ponownego początku tego procesu już widoczne.

Literatura

1. JAN PAWEŁ II, encyklika *SLAVORUM APOSTOLI*, p. 5.
2. Лиценбергер, О. Римско-католическая Церковь в России. – Саратов, 2001. – S. 28.
3. Tamże, s. 30.
4. Tamże.
5. Волконский, А. Католичество и священное предание Востока. – Париж, 1933. – S. 355.
6. Tamże, s. 372.
7. Tamże.
8. Лиценбергер, О. Римско-католическая Церковь в России. – Саратов, 2001. – S. 30-31.
9. Волконский, А. Католичество и священное предание Востока. – Париж, 1933. – S. 372.
10. Tamże, s. 369.
11. Tamże, s. 371.
12. Tamże, s. 366.
13. Tamże, s. 369.

SKUTKI OCHRZCZENIA LUDNOŚCI W STARODAWNYM PAŃSTWIE RUŚ**Lasota Georhi Jerzy,**Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
(m. Warszawa, Polska)

Wprowadzenia chrześcijaństwa w drugiej połowie IX wieku jako religii państwowej na terenach starodawnego państwa Ruś miały znaczne perspektywiczne nie tylko religijno-polityczne skutki, ale i skutki kulturowo-społeczne dobroczynnie wpływające na rozwój całego społeczeństwa tak w owych czasach, jak i w przyszłości, ponieważ był to czyn uzasadniony i przygotowany z pomocą Bożą w procesie rozwoju historycznego ludzkości. Sedno rzeczy jest w tym, że religia chrześcijańska była nowym i koniecznym krokiem w progresie etyczno-społecznym.

1. Wpływ religijno-moralny chrześcijaństwa w sferze politycznej. Przede wszystkim znaczne pozytywne zmiany odbyły się w sferze politycznej, ponieważ chrześcijaństwo: „ (...) zatwierdzało całkowitą wolność i jasno oznaczone prawa dla przeważającej większości ludności, zlikwidowawszy entropię polityczną i zapewniając mniej-więcej naturalne wyjście dla możliwości twórczych społeczeństwa staroruskiego. Skutki jaskrawo odzwierciedliły się we wszystkich sferach wschodniosłowiańskiej kultury – tak materialnej, jak i duchownej. (...) chaos polityczny epoki poprzedniej nie tylko stał na drodze magistralnej progresu historycznego, on skazywał społeczeństwo na destrukcję socjalną, rozpad i zagładę końcową” [1, s. 149].

Przeciwnicy chrześcijaństwa twierdziły często, że ono duchowo zniewalało masy narodowe propagując idee niesprzeciwienia złu i tym samym wychowywało pokorność i pozycję pasywną w życiu społecznym. Rzeczywiście moralność chrześcijańska potępia zło we wszystkich jego formach niezależnie od tego od kogo ono pochodzi, w tym j i od władz oraz elit rządzących. Chrześcijańskie nauczanie przywołuje człowieka zwalczając zło dobrem, ponieważ odpowiedź na zło złem nie zmniejsza go i to nie przekształca złe czyny oraz ich skutki w dobro. Na odwrót, eskalacja zła może tylko go zwiększyć oraz jego skutki negatywne. Moralność chrześcijańska propaguje zło zwalczając dobrem drogą pokojową, ponieważ tylko w tym wypadku jest poważna szansa zwalczyć zło i otrzymać skutki pozytywne tak dla stron konfliktujących, jak i dla innych osób. I chociaż moralność chrześcijańska propaguje pokorę, ale jednocześnie potępia niesprawiedliwość społeczną, biedność, niewolnienie człowieka i popranie jego praw jako stworzenia Bożego, stanowczo stwierdzając, że wszystkie ludzie są równouprawnione przed Bogiem. Oprócz tego, chrześcijańska doktryna socjalna była przez wieki i jest współcześnie przeciwstawną różnym ideologią antyludzkim, ponieważ: „Chrześcijańska koncepcja była wystarczająco bogatą filozoficznie i dostatecznie dialektyczną, żeby przeciwstawić doktrynie eksploatujących niemniej przekonującą doktrynę bojowników przeciwko eksploatacji. Dlatego nie dziw, że praktycznie wszystkie progresywne, anty lennicze ruchy w epokę średniowiecza przechodziły pod hasłami chrześcijańskimi i, jak reguła, przewodniczyły im kapłani i teologowie. (...), które przekształcały idee chrześcijańskie w dźwignię aktywnej walki klasowej. Dlatego, chrześcijaństwo nie tylko nie rozbrajało masy przynębione, ale natchnęło na opór gnębiącym, dawało im broń ideologiczną w walce przeciwko eksploatacji i eksploatuujących. Ruś w tym stosunku nie była wyjątkiem” [2, s. 151].

2. Wpływ moralności chrześcijańskiej na świadomość ludzką. Moralność chrześcijańska znacznie wpłynęła na świadomość społeczeństwa państwa Ruś w sferze idei moralno-etycznej, która jako skutek procesu chrystianizacji doprowadziła do znacznego przewartościowania moralno-etycznych wartości tak osoby ludzkiej, jak i społeczeństwa, ponieważ „platforma etyczna chrześcijaństwa przedstawiała sobą pryncypialnie nową doktrynę, stanowczo przeciwstawioną doktrynie świata pogańskiego” [3, s. 154]. Istota tej nowej platformy etycznej znacznie różniła się od wcześniejszej tym, że kult siły fizycznej w owym okresie historycznym wśród ludzi był dominującym i moralność wartościowała się jak faktor skierowany na uregulowanie stosunków międzyludzkich pomiędzy osobami, czyli osoba wobec innej osoby lub wobec potrzeb i interesów społeczeństwa, często nie biorąc poważnie pod uwagę osobiste interesy osoby ludzkiej. Teraz problem etyczny był zakotwiczony wewnątrz potrzeb duchowo-moralnych osoby ludzkiej często sprzecznych z impulsywnym pociąganiem ciała, namiętnością, ambicją oraz innymi zachciankami, czyli osoba ludzka powinna była walczyć z wewnętrzną samowolą [4, s.154]. Człowiekowi w tym celu pomagały rytuały religijno-obrzędowe, modlitwy, post, sakramenty święte oraz inne religijno-tradycyjne obrzędy, czyli podstawowym warunkiem zbawienia człowieka chrześcijaństwo z dawnych czasów ogłasza konsekwentne przestrzeganie etycznej doktryny chrześcijaństwa zgodnej z kanonem religijnym i moralnością chrześcijańską.

3. Nowum filozofii chrześcijańskiej. Religia chrześcijańska zawiera w sobie nie tylko religijno-kultową treść, ale także zawiera nie mniej ważną filozoficzno-ontologiczną składową, która wyjaśnia pierwszo-przyczynę stworzenia całego Wszechświata w odróżnieniu od wierzeń pogańskich wyobrażających Świat jako zawierający bez systemową chaotyczną i niejednorodną strukturę. Takie rozumienie otaczającego świata wpływało na moralno-etyczne zachowanie ludności, prowadzącej do nieograniczonej swawoli, zachcianek i dyktatury siły, niesprawiedliwości oraz przemocy. W odróżnieniu od takiego rozumienia świata i jego negatywnych skutków chrześcijański monoteizm prowadził do właściwego rozumienia budowy Wszechświata, w którym mnogość bytów i zjawisk są powiązane ze sobą jedyną pierwszo-przyczyną: rozumne wzajemne powiązanie tej wielości bytów w jeden wzajemnie zależny system zrealizowany przez Stwórcę. Taka idea stworzenia Wszechświata przez Boga miała przez wieki swoich przeciwników, ale do tej pory nie zważając na wielorakie wysiłki materialistycznej koncepcji jego stworzenia nie została ona ani obalona, ani poważnie podważona. I jeżeli światopogląd pogański prowadził do strachu przed siłami natury, to chrześcijaństwo zbawiało człowieka od tego strachu: „Strach przed żywiołowymi siłami natury, typowy dla pogaństwa, w zasadzie już minął. Pojawiła się świadomość tego, że natura przyjazna człowiekowi, że ona mu służy” [5, s.7].

4. Kulturotwórcza rola chrześcijaństwa. W rzeczywistości chrześcijaństwo stało instytucją oświeceniową w starodawnym państwie Ruś, ponieważ w owych czasach struktura kościelna była jedyną strukturą społeczną, która miała możliwość i środki dla praktycznej realizacji tej koniecznej potrzeby, ponieważ za ścianami klasztorów mieszkali i tworzyli osoby kompetentne w wielu naukach: w językoznawstwie, teologii, malarstwie, architekturze, piśmiennictwie i innych dziedzinach ówczesnej nauki. Bardzo ważnym kierunkiem rozwoju kultury na Rusi było rozpowszechnienie umiejętności czytania i pisania, rozwój piśmiennictwa oraz wychowania religijnego i uprawianie innych nauk. Przy tym wszystkim, statut klasztorny obowiązywał zakładać w klasztorach biblioteki,

szkoły, szpitale, warsztaty malarskie oraz inne zakłady tak niezbędne dla normalnego funkcjonowania klasztorów i świątyń, jak i dla potrzeb państwowo-społecznych oraz religijnych, w tym i dla tworzenia literatury kultowo-religijnej. Bardzo ważnym centrum oświecenia na terenach państwa Ruś były liczne biblioteki tak państwowe, jak i prywatne. Pierwsza biblioteka państwowa była założona w latach 30-ch XI wieku podczas panowania księcia Jarosława Mądrego [6, s.140]. Oprócz tego, prężny rozwój chrześcijaństwa na Rusi przyczyniał się do rozwoju malarstwa i architektury sakralnej oraz prywatnej i społeczno-państwowej. Zmiany dotknęły wkrótce także sfery bytowo-tradycyjnej, w tym i nieodwołalnie dotyczącej każdego człowieka w końcu zakończenia jego obrządku pogrzebowego. Przejście od ekshumacji zmarłych do mało inwentarzowych albo bez inwentarzowych pogrzebów-inhumacji, (...) świadczy o wprowadzeniu w świadomość masową eschatologii i soteriologii chrześcijańskiej” [7, s.179].

Podsumowując, należy odznaczyć, że wprowadzenie i rozwój chrześcijaństwa w starodawnym państwie Ruś przyczynił się do prężnego rozwoju nie tylko progresywnej i humanistycznej moralności etyczno-kulturowej, ale także chrześcijaństwo jako czynnik państwowotwórczy przyczyniło się do rozwoju polityczno-kulturowego oraz moralno-religijnego: „Chryścianizacja jako pewna konstanta w systemie „religijnych koordynat” pozostawała faktorem czołowym rozwoju społeczeństwa starodawnie-ruskiego w epokę średniowiecza wczesnego” [8, s.179]. O tym, że wprowadzenie chrześcijaństwa radykalnie zmieniło religijno-moralny i polityczno-społeczny system i tryb życia w państwie Ruś świadczy także takie stwierdzenie: „Od czasu przyznania chrześcijaństwa religią panującą, nowa religia szeroko i głęboko wpływała na życie ruskie. I państwo i społeczeństwo starali się urządzić swoje życie na zasadach chrześcijańskich” [9, s. 371].

Literatura

1. Брайнчевский М., *Утверждение христианства на Руси*, Киев 1989, s. 149.
2. Tamże, s. 151.
3. Tamże, s. 154.
4. Por. Tamże.
5. Лихачев Д. С., *Эдина мати, Пам'ятники України*, № 3, Київ 1985, s. 7.
6. Zob. Ипатьевская летопись, ПСРЛ, Т. 2, Москва 1962, s. 140.
7. Карпов А. В., *Язычество, христианство, двоеверие*, Санкт-Петербург 2008, s. 179.
8. Tamże.
9. Гальковский Н. М., *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси*, Т. I., Харьков 1916, s. 179.

УДК 2

UDZIAŁ W MISTERIUM PASCHALNYM POPRZEZ EGZORCYZM

Folaron Małgorzata,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
(m. Warszawa, Polska)

Liturgia egzorcyzmów jest uobecnieniem misterium życia Chrystusa, który jako Słowo Wcielone (por. J 1, 1-14) przychodzi, aby człowieka udręczonego i cierpiącego

wyrwać z więzów złego ducha mocą swojej śmierci i zmartwychwstania (por. Mk 1, 21b-28; Łk 11, 14-23) [1, nr 51, 78, 80]. W obrzędach tych dokonuje się nie tylko Pascha Chrystusa, ale także Pascha każdego człowieka zanurzonego w tajemnicy Syna Bożego oraz Pascha całego Kościoła, który błaga Pana o wyzwolenie i przejście ze śmierci do życia.

Misterium paschalne staje się udziałem niemowląt i katechumenów, na co wskazują modlitwy egzorcyzmów chrzcielnych [2, nr 49, 221]. Uwolnienie od grzechu pierworodnego mocą Męki i Zmartwychwstania Chrystusa, nawrócenie serca na wzór Samarytanki (por. J 4, 1-26), uzdrowienie wzroku duchowego jak u niewidomego od urodzenia (por. J 9) oraz doświadczenie wskrzeszenia, którego figurą jest Łazarz (por. J 11), są symbolami Paschy dokonującej się w życiu zdążających do sakramentów paschalnych [3, nr 164, 171, 178, 379, 383, 387].

Misterium paschalne wyznacza także sposób egzystencji osoby opętanej przez szatana, która doświadcza tajemnicy przejścia od odręczenia, przez egzorcyzm ku dziękczynieniu i życiu w Chrystusie. Pascha człowieka nie kończy się wraz z uwolnieniem z mocy złego ducha, lecz trwa i objawia się w codziennym naśladowaniu Chrystusa przez podjęcie krzyża i zgodę na „utrata życia” (por. Mt 10, 37n.; Mk 8, 34-9, 1; Łk 9, 23-24) [4, s. 59-60]. W tajemnicach tych uczestniczy i towarzyszy człowiekowi Kościół, który nie tylko celebrować misterium paschalne, ale sam je przeżywa, przechodząc ze śmierci do życia w swojej ziemskiej wędrówce [5, s. 100]. Wszyscy ludzie uwolnieni z mocy ciemności przez sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia razem z Chrystusem umarli, razem z Nim zostali pogrzebani i zmartwychwstali, otrzymując Ducha przybrania za synów i odprawiają z całym ludem Bożym pamiątkę Śmierci i Zmartwychwstania Pańskiego [6, nr 1]. W sposób szczególny droga ta, staje się udziałem egzorcysty i towarzyszących opętanemu osób. Oni również doświadcniają w swoim życiu duchowym łaski przejścia, którego wymownym znakiem, obok więzi z Chrystusem, jest duchowe uczestnictwo w cierpieniach i upokorzeniach jakich często doznają w wyniku działania szatana [7, 269-270]. Dzieło misterium paschalnego przekracza w ten sposób granice liturgii i staje się fundamentem i kryterium inspiracji wszelkiego życia duchowego, moralnego i wyborów, jakie podejmuje człowiek wierzący, jak również życia duchowego całej społeczności chrześcijańskiej [8, s. 13].

Do udziału w misterium paschalnym Chrystusa jest zaproszony każdy ochrzczony. Przypominają o tym *invocationes* zamieszczone w drugiej części *Dodatków* jako modlitwy do prywatnego użytku, stanowiące proklamację Paschy Chrystusa, przez którą przyszła radość dla całego świata. W rubrykach odnajdujemy zachętę, aby w miejscach, w których jest wzmianka o Krzyżu, wierny się przeżegnał [9, s. 905]. W ten sposób Kościół pragnie przypominać, że życie każdego chrześcijanina jest naśladowaniem misterium paschalnego samego Chrystusa oraz nieustanną walką przeciwko szatanowi, a wykonywany gest wyznaniem wiary [10, s. 238-239]. Biblia nazywa człowieka przechodniem, „gościem i pielgrzymem na tej ziemi” (por. Hbr 11, 13), szukającym „lepszego ojczyzny”, spełnienia i tożsamości (por. Hbr 11, 16). Stan ziemskiego bytowania jest więc stanem przejściowym, stanem paschalnym, w którym człowiek nosi w sobie zaczątki i pierwsze dary przyszłej Paschy. On sam jest istotą paschalną, której wartość stanowi stopień zbliżania się do Chrystusa i podążania drogą Jego misterium paschalnego (por. KDK 41) [11, s. 59].

Misterium paschalne jest centralnym tematem teologicznym liturgii egzorcyzmów, które Kościół celebry, ponieważ wierzy, że Chrystus poprzez tajemnicę swej Męki i Zmartwychwstania uświęcił „cały” wszechświat. W duchologiach i rytach egzorcyzycznych objawia się anamneza Paschy Jezusa, który także „dziś” ogłasza swoje zwycięstwo paschalne nad szatanem [12, s. 718]. Egzorcyzmy ukazują również Paschę człowieka i Paschę Kościoła, który jest powołany do nieustannego naśladowania misterium Syna Bożego, czyli przechodzenia ze śmierci do życia w Chrystusie, z grzechu do stanu łaski, ze stanu łaski do pełni doskonałości, a przez świętość do pełni zjednoczenia z Bogiem w wieczności. Wydarzenie paschalne dokonane jednorazowo na linii czasu, zostało przez Wniebowstąpienie Chrystusa wyniesione do wieczności, stając się w ten sposób w czasie Kościoła wydarzeniem ponadczasowym i eschatycznym, Kościół i człowiek celebrując Paschę Jezusa „dzisiaj” i mając w niej swoje uczestnictwo, zdążają ku pełni misterium paschalnego w wieczności. Jak zauważa W. Nowak, kolejna Pascha Pana to Paruzja, kiedy cała ludzkość zostanie wprowadzona na wieczną liturgię zbawionych [13, s. 18]. Egzorcyzm jest więc anamnezą i celebracją misterium paschalnego Chrystusa, które ma swoje etapy realizacji aż do pełni: Pascha stworzenia, Pascha wyzwolenia, Pascha przejścia ze śmierci do życia, Pascha wprowadzenia w wieczność [14, s. 18].

Literatura

1. DESQ – *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum. De exorcismis et supplicationibus quibusdam*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1999, nr 51; 78; 80.
2. OBA – *Decretum Generale. Ordo Baptismi adultorum in varios gradus distribuitur, per quo catechumeni, progrediente instructione, usque ad Baptismi perducuntur. Normae pro usu huius Ordinis*, AAS 54(1962) nr 49; 221.
3. OICA – *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo initiationis christianae adultorum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1972 nr 164; 171; 178; 379; 383;387.
4. Por. Hryniewicz W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1993, s. 59-60.
5. Por. Corbon J., *Liturgia – źródło wody życia*, tłum. z franc. A. Foltńska, Poznań 2005, s.100.
6. OCHWD – *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988 nr 1.
7. Por. Kocańda B., *Posługa kapłana – egzorcyzmy. Duchowość, tożsamość, praktyka*, Kraków 2004, s. 269-270; M. A. Fontelle, *Egzorcyzm w nauczaniu i posłudze Kościoła katolickiego*, tłum. z franc. J. Jędraszek, Katowice-Ząbki 2004, s.89-93.
8. Nowak W., *Wprowadzenie*, w: *Misterium paschalne celebrowane w liturgii sakramentów. Wprowadzenia teologiczno-pastoralne*, opr. Tenże, Olsztyn 2001, s. 13.
9. DESQ, *Appendices II, 7c*; Por. A. M. Triacca, *La preghiera della Chiesa nell'esorcismo "maggiore"*. *Temata teologico-liturgici*, RiL 87(2000), s. 905.
10. Por. Vagaggini C., *Theologie der Liturgie, Einsiedeln-Zürich-Köln 1959*, s. 238-239.
11. Por. Hryniewicz W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1993, s. 59.
12. Por. Triacca A. M., *Esorcismo*, w: *Liturgia*, ed. D. Sartore, A. M. Triacca, C. Cibien, Milano 2001, s. 718.
13. Nowak W., *Wprowadzenie*, dz. cyt. s. 18.
14. Por. Tamże.

**ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ
В СИСТЕМЕ ОБЩЕГО СРЕДНЕГО И СРЕДНЕГО
СПЕЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ.
ДИЛЕММА СВЕТСКОСТИ И РЕЛИГИОЗНОСТИ.
КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ КРАЕВЕДЕНИЯ**

УДК 2

**МЕТОДИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИИ
В ОБЩЕОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ШКОЛЕ**

**Александрова Анна Сергеевна,
ГУО «Средняя школа № 26 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)**

В этом докладе автором рассматриваются основные методические аспекты изучения религии в общеобразовательной школе. Предлагаются основные методы, которые будут эффективными при изучении религии в школе.

Белорусские школьники должны свободно ориентироваться в современном духовном мире, но для этого им необходимо иметь знания из области религиоведения. Знания о религиях в общеобразовательной школе учащиеся получают на уроках истории, обществоведения, географии, а также при изучении факультативных занятий «Культура и религия» (для 10-11 класса), «Основы религиоведения» (для 11 класса) [3; 4]. В своей деятельности преподаватели должны руководствоваться официальными документами, в которых определены основные механизмы взаимодействия государства и религиозных организаций.

Документами, которые заложили основу для эффективного правового регулирования механизмов сотрудничества государства и религиозных организаций в сфере образования, являются: Конституция Республики Беларусь в редакции 2004 г. (раздел I, ст. 4, 5, 12, 14, 16; раздел II, ст. 31, 33), Закон «О свободе совести и религиозных организациях» в редакции 2002 г. (статья 9), Кодекс Республики Беларусь об образовании (статья 2, пп. 1.10, 3, 4) [2]. Эти документы закрепили следующие правовые принципы:

- 1) светскости белорусского государства (в части равенства всех религий и вероисповеданий перед законом);
- 2) светскости государственной системы образования;
- 3) поликонфессиональности белорусского общества.

Для системы общего среднего образования это означает, что в ее содержание могут быть интегрированы только такие сведения о религиях, которые имеют светское (религиоведческое) содержание и равноправно представляют традиционно действующие на территории страны религии.

Методика обучения религиоведческим знаниям представляет собой совокупность приемов и подходов при взаимодействии учителя и учеников в процессе обучения религиоведческим знаниям. Основной функцией методики обучения является внутренняя организация и регулирования процесса познания учеником

религиоведческих фактов и феноменов. Поэтому методика обучения религиоведения должна опираться на совокупность определенных правил, способов, системы предписаний, принципов и требований, которые должны ориентировать ученика на получение и освоения знаний в области религиоведения, благодаря которым школьник сможет достигнуть определенного результата в этой сфере познавательной деятельности. Можно выделить ряд методов, которые могут успешно применяться при изучении религиоведения. Наиболее эффективными можно считать методы обучения, в которых учащиеся отстаивают своё мнение, принимают участие в дискуссиях и обсуждениях, анализируют ответы друг друга, оценивают ответы (самопроверка, взаимопроверка), самостоятельно выбирают разноуровневые задания [1, с. 114].

На уроках и факультативных занятиях по изучению вопросов религии в старших классах целесообразно применять различные средства обучения и воспитания, например:

1. Метод проблемного обучения. В основе метода лежит создание проблемной ситуации, что позволяет активизировать деятельность учащихся и обеспечить максимально высокую мотивацию, направленную на достижение основных целей урока. Учащиеся участвуют в обсуждении проблемы, вырабатывая, таким образом, коммуникативные навыки. Следствием обсуждения является развитие устойчивого интереса к предмету, критического мышления, поиск самостоятельных путей решения обозначенной проблемы.

2. Метод эвристического обучения. В основе метода лежит необходимость поиска новых способов и вариантов решения уже известных задач, применение общеизвестных правил и закономерностей, что в результате может привести к открытию новых знаний, навыков. Этот метод сопровождается сложными вопросами, которые подталкивают школьника к самостоятельному поиску решения. Достигается решение многих личностных, познавательных, коммуникативных задач. Решаются познавательные задачи – умение анализировать, синтезировать, выделять главное.

3. Метод исследовательского обучения. Этот метод рассматривает правила правдоподобных истинных результатов, последующую их проверку, отыскание границ их применения. Учащиеся выдвигают гипотезу и на основе проведенных наблюдений, анализа, решения познавательных задач, формируют вывод.

Так же на уроках и факультативных занятиях можно использовать следующие формы работы: дискуссии, самостоятельная работа с дидактическим материалом, составление ментальных карт, проведение круглых столов и семинаров. На занятиях могут широко использоваться приёмы лабораторной работы, заключающейся в решении поисковых задач на основе документов. Учащиеся выполняют сравнительный анализ текстов, определяют конфессиональную принадлежность их авторов и т.д. Значимым в процессе преподавания религиоведения становится культурологический метод преподавания и изучения религии. Суть состоит не в получении учащимся набора знаний, а в базовом овладении культурными ценностями. В соответствии с культурологическим методом преподавания религии, необходимо стремиться к гармоничному развитию ребенка со школьного возраста, поскольку именно такое развитие является основой для формирования личности взрослого человека, мировоззрения целых поколений. В первую очередь необходимо стремиться сформировать у ребенка духовно-нравственные чувства, в основе которых лежит понимание красоты, морали, долга, чести. Из этих эле-

ментарных навыков в дальнейшем формируется более углубленное понимание и чувствование мира, умение отличать добро от зла, желание противостоять злу.

В процессе преподавания учитель должен руководствоваться следующими методическими принципами:

1. Проявлять максимальную деликатность и интеллигентность при изучении вопросов религии;

2. Недопустимо выявлять конфессиональную принадлежность учащихся;

3. Недопустимо проявлять нетерпимость и однозначность в оценках изучаемых явлений и событий;

4. При изучении материала стоит избегать излишнего количества сложных терминов. Учитель должен заранее определить, какие понятия должны быть выделены для обязательного запоминания (в соответствии с учебной программой).

5. На уроках и факультативных занятиях необходимо использовать специальные картографические пособия («Религиозный состав населения мира», «Мировые религии» и др.).

6. Так как религия и культура тесно взаимосвязаны, на занятиях и уроках необходимо использовать произведения изобразительного искусства, иллюстрации архитектурных памятников, фрагменты художественной литературы, музыкальных произведений.

7. В учебных целях эффективным будет использование окружающей культурной и исторической среды. Рассказ о религиозных конфессиях можно дополнить экскурсиями, в ходе которых можно познакомиться с архитектурой культовых сооружений. Любая экскурсионная или учебно-познавательная деятельность в культовом сооружении или вокруг него должна быть максимально тактичной и деликатной.

Литература

1. Полат Е.С. Новые педагогические и информационные технологии в системе образования / Е.С. Полат. – М.: Академия, 2000. – 224 с.

2. Национальный правовой Интернет-портал Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pravo.by>. – Дата доступа: 08.03.2021.

3. Постановление Министерства образования Республики Беларусь 23 июня 2020 г. № 145 «Об утверждении учебных программ факультативных занятий» [Электронный ресурс] // Национальный правовой Интернет-портал Республики Беларусь. – Режим доступа: <https://pravo.by/document/index.php?guid=12551&p0=W22035628p1=&p5=0>. – Дата доступа: 08.03.2021.

4. Основы религиозоведения. Программа факультативных занятий для 11 класса общеобразовательных учреждений / автор-сост. В.В. Старостенко. – Могилев: УО «МГОИРО», 2009. – 18 с.

УДК 37.032

ВОСПИТАНИЕ ТОЛЕРАНТНОСТИ КАК ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОГО КАЧЕСТВА ЛИЧНОСТИ

Бартош Александра Валериановна,
ГУО «Средняя школа № 19 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

В Республике Беларусь проживают различные национальности и народности, уживаются христианские и нехристианские конфессии. Поэтому важ-

нейшей задачей современной системы образования является формирование личности, которая будет готова в самостоятельной жизни к диалогу с другими культурами, к мультикультурному пространству XXI века.

В современном мире мы наблюдаем процесс исчезновения монокультурных государств и усиление культурного многообразия. Этому способствует тесное экономическое взаимодействие, формирование глобальных информационных сетей, наращивание межкультурных контактов, быстрый рост миграционных процессов, возникновение новых субкультур, потеря культурного единства обществ. Для обозначения этого феномена стали использовать следующие термины: «мультикультурный», «мультикультуризм», «мультикультурные общества», «мультикультурность». Считается, что термин «мультикультуризм» возник в Канаде в 1960-е годы XX века. В то время Канада искала пути разрешения ситуации и управления бикультурной (англо-французской) страной [3, с. 50].

Данный феномен имеет ряд положительных моментов, так как цель «мультикультуризма» – создать условия для равенства всех культур, сосуществующих в рамках одного общества. Кроме того, данная политика направлена на снижение количества конфликтов, в основе которых лежат культурные разногласия.

Однако с другой стороны, «мультикультуризм» преподносит и новые проблемы для общества, такие как: национальные, политические и религиозные конфликты, угрозу терроризма, возможность конфликта цивилизаций, встаёт даже вопрос прав человека.

В такие условия молодёжь с ещё неокрепшей психикой, юношеским максимализмом, несформировавшейся системой духовно-культурных ценностей может проявлять нетерпимость и неприязнь к другой культуре (образу жизни, верованиям, убеждениям, привычкам). Поэтому важнейшей задачей современной системы образования является воспитание толерантности как основного духовно-нравственного качества личности.

«Декларация принципов терпимости» даёт следующие определение понятия толерантность: «...уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявления человеческой индивидуальности. ...Терпимость – это гармония в многообразии. ...Терпимость – это добродетель, которая делает возможным достижение мира и способствует замене культуры войны культурой мира» [1].

Так как толерантность — это нравственное качество, оно не является врожденным и не может возникнуть просто так. Для формирования толерантных черт необходимо организовать целенаправленную педагогическую деятельность (с последующей коррекцией). Для этого необходимо иметь знания по методологии формирования данного процесса, владеть методами и приемами воспитания толерантности.

Как отмечают М.И. Рожков, Л.В. Байбородова, М.А. Ковальчук в своём учебно-методическом пособии «Воспитание толерантности у школьников» процесс формирования толерантности необходимо начинать с раннего детства. В это время закладываются основы человеческого общения и основные нравственные категории (доброта, чуткость, отзывчивость, честность и т.д.) [2, с. 33].

В своём труде они выделяют методы воспитания толерантности в зависимости от того, на какую сущностную сферу человека влияет педагог.

1. Метод убеждения и самоубеждения (формируется при воздействии на интеллектуальную сферу ребенка). При реализации данного метода необходимо разумно доказать необходимость толерантного поведения. Осуществлять доказательство можно используя различные материалы: отрывки из литературных произведений, исторические аналогии, библейские притчи, басни.

2. Стимулирование (мотивационная сфера). Данный метод может осуществляться через одобрительный взгляд, одобрительную фразу и т.д. Необходимо выразить одобрение толерантных поступков учащихся и толерантных суждений. В то же время педагог не должен забывать выражать своё негативное отношение к непринятию обычаев какой-либо социальной или национальной группы людей учащимися.

3. Метод внушения и самовнушения (эмоциональная сфера). В данной сфере следует уделить внимание формированию таких качеств как: жалость, сочувствие, доверие, благодарность, стыд и т.п. Формировать данные качества можно через использование цитат, высказываний великих людей, музыкальных произведений и т.д.

4. Метод воспитывающих ситуаций (предметно практическая среда).

В основе данных ситуаций должна лежать проблема выбора способа взаимодействия с другими людьми. Например, учащийся должен сформировать свою команду, команда должна результативно выполнить задание учителя. В данном случае учащийся вынужден пойти на контакт с остальными детьми, в том числе и с теми, с которыми не мог ранее выстроить нормальные отношения из-за предрассудков. В результате у учащихся формируется определенная толерантная позиция и социальная ответственность, которые являются основой для их дальнейшего диалога с другими культурами [2, с. 35-40].

5. Метод коррекции поведения (сфера саморегуляции). Необходимо создать условия, при которых учащийся сам внесёт исправления в своё поведение в отношениях с другими людьми. Любая коррекция исключена без самокоррекции. Учащийся, взяв за основу идеал, пример, сложившиеся нормы, зачастую сам может поменять своё поведение. Это и можно назвать саморегуляцией.

6. Метод развития инициативы настойчивости (волевая сфера). Очень важно, как учащийся реализует поставленные цели. Формируя волевую сферу необходимо развивать у детей инициативу, уверенность в своих силах, настойчивость, умение владеть собой (выдержку, самообладание).

7. Метод дилемм и рефлексия (экзистенциальная сфера). У каждого учащегося должен накапливаться опыт социально полезного поведения, высоко нравственные установки, которые позже не позволяют ему вести себя неэтично по отношению к другим людям [2, с. 42-43].

Таким образом, работу по воспитанию толерантности как духовно - нравственного качества личности следует начинать с первых дней обучения. Необходимо провести работу по формированию у учащихся понимания, что настоящее и будущее страны, в которой они живут, зависит от них. Оказать помощь в формировании уважительного отношения к другим культурам (и тем более к собственной).

В результате воспитания толерантности у личности появляются навыки независимого мышления и критического осмысления, собственное воззрение, в

основе которых лежат духовно-нравственные ценности. Систематическая работа приведёт к тому, что будут сформированы ответственные граждане, открытые к восприятию других культур, ценящие свободу и права других людей, уважающие человеческое достоинство и индивидуальность.

Литература

1. Декларация принципов терпимости [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.tolerance.ru/toler-deklaraciya.php>. – Дата доступа: 21.02.2021.
2. Рожкова М.И., Байбородова Л.В., Ковальчук М.А. Воспитание толерантности у школьников / М.И. Рожкова, Л.В. Байбородова, М.А. Ковальчук. – Ярославль: Академия развития, 2003. – 192 с.
3. Терборн, Г. Мультикультурные общества / Г. Терборн // Социологическое обозрение. – 2001. – № 1. – С. 50–67.

УДК 37.032

РЕЛИГИЯ И ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ ШКОЛЬНИКОВ

Блашко Анастасия Геннадьевна,

Тетеринский УПК детский сад-школа (аг. Тетерино, 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.

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.

Как известно, духовно-нравственное воспитание человека начинается в семье, однако и учреждения образования играет в этом процессе не последнюю роль.

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 остановиться 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 распро-

страненным заблуждением. Истоком этого заблуждения является стереотип о том, что духовная сфера человека является исключительно сферой нравственных чувств [8, с. 3]. На сегодняшний день существует множество определений понятий «духовность». 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]. 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. С другой стороны, принципы современного образования и воспитания отрицают односторонность данных процессов.

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 ЮИИМ. – 2014. – № 4. – С. 93 – 97.

8. Соловцова, И. А. Духовность и нравственность как основополагающие категории духовного воспитания / И. А. Соловцова // Известия ВГПУ. Современные проблемы воспитания: Методология, теория, практика. – 2006. – № 1. – 5 с.

УДК 2

СОВРЕМЕННАЯ КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

Новикова Инга Николаевна,

ГУО «Мушинский учебно-педагогический комплекс детский сад – средняя школа» (Могилевская обл., Мстиславский р-н., аг. Мушино, Беларусь)

Рассматривается современная конфессиональная ситуация в Республике Беларусь. Анализируется законодательная база в вопросах отношения государства и религии, государства и церкви.

Основная задача конфессиональной политики в Республике Беларусь направлена на поддержание и упрочнение межконфессионального мира и гражданского согласия, реализацию прав человека на свободу совести, равенство перед законом независимо от отношения к религии; «на содействие достижению взаимного понимания, терпимости и уважения граждан в вопросах свободы совести» [3, с. 5]. Все эти аспекты, в первую очередь связаны с взаимоотношениями политики и религии. Религия является одним из образующих компонентов политической культуры, а также источником традиционных ценностей и в целом образа жизни.

На сегодняшний день законодательная база Республики Беларусь в отношении политики и религии представлена Конституцией Республики Беларусь и Законом «О свободе совести и религиозных организациях».

В данных документах закреплены принципы уважительного отношения государства к религиозным чувствам верующих, к содержанию вероучений, обрядам, культуре, праву заниматься образовательной деятельностью. Религиозные организации, которые имеют статус юридического лица, имеют возможность заниматься деятельностью по выпуску религиозной литературы и производству предметов культового назначения. Важно отметить то, что отсутствует термин «государственная религия», а это дает основание говорить об отсутствии доминирующей религии.

Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» укрепил государственные приоритеты в конфессиональной политике, усилил контроль над соблюдением законодательства о свободе совести и ве-

роисповедений, о религиозных организациях, не дал возможности распространению псевдорелигиозных, деструктивных организаций в Республике [2]. Государство способует установлению отношений терпимости и уважения между гражданами, исповедующими религию и не исповедующими ее.

В 2003 г. было подписано Соглашение «О сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской православной церковью», которое послужило предпосылкой к дальнейшему развитию и совершенствованию отношений государственных органов и религиозных организаций, а также усилению их роли в сохранении исторического, культурного и духовного наследия белорусского народа. В соответствии с Соглашением Белорусская православная церковь (БПЦ) обязуется оказывать государству помощь в решении проблем общественной жизни, а государство – официально поддерживать церковь как важный социальный институт. Данный документ позволяет решать вопросы о поддержке института семьи, материнства и детства, охраны окружающей среды и т.д.

С 2008 г. действует Консультативный межконфессиональный совет при Уполномоченном по делам религий и национальностей, который содействует развитию межконфессионального диалога, сохранению традиций толерантности в Республике Беларусь, активизации взаимодействия государства и религиозных организаций в решении социально значимых вопросов [1, с. 208].

В целом, действующее законодательство Республики Беларусь имеет правовое поле, в котором гражданам гарантируются их конституционные права на свободу совести и вероисповедания, религиозным организациям предоставляются широкие возможности для полноценной деятельности. В стране созданы равные правовые условия для деятельности всех религиозных организаций независимо от их конфессиональной принадлежности и организационного уровня.

Состояние религиозной ситуации за период 2019-2020 гг. имеет следующее положение: официально зарегистрировано 25 религиозных конфессий и направлений. Общая численность религиозных организаций составляет – 3563, включая 174 религиозные организации, имеющие общеконфессиональное значение (религиозные объединения, монастыри, миссии, братства, сестричества, духовные учебные заведения) и 3389 религиозных общин [5, с. 8, 73]. Важно отметить, что наблюдается рост религиозных организаций: в 2011 г. их насчитывалось 3321.

Общая численность действующих культовых зданий составляет 2725, строящихся – 232. Количество священнослужителей – 3430, из них – 138 иностранных, преимущественно приглашаемых для занятия религиозной деятельностью организациями Римско-католической церкви в Республике Беларусь (73).

Выделяются общие тенденции религиозной жизни: конфессиональный традиционализм и конфессиональный модернизм. Конфессиональный традиционализм находит выражение в возрождении «исторических» («традиционных») вероисповеданий, конфессиональный модернизм – в распространении «нетрадиционных» религий. К «традиционным» относят религии, которые длительное время существуют на территории Беларуси и оказали значимое влияние на ста-

новление духовной культуры и менталитета населяющих ее народов, формирование отечественной государственности [4, с. 27].

Ведущее место среди конфессий занимает Белорусская православная церковь «традиционное вероисповедание», которая объединяет 1709 православных приходов, 15 епархий, 6 духовных учебных заведений, 35 монастырей, 15 братств, 10 сестричеств, 1 миссию. Действует 1683 православных храма, еще 190 строятся. С 2014 года действует Духовно-административный центр – Минская Экзархия, включающий 19 синодальных отделов и комиссий.

Римско-католическая церковь в Республике Беларусь объединяет четыре епархии, которые насчитывают 498 общин. Действует 6 духовных учебных заведений, 11 миссий и 9 монастырей. Общины располагают 514 культовыми зданиями, 31 строится.

Греко-католическая церковь в Республике Беларусь представлена 16 общинами, в которых работает 14 священнослужителей. Действует 5 культовых зданий.

Протестантские религиозные организации представлены 1038 религиозными общинами, 21 объединением, 22 миссиями и 5 духовными учебными заведениями 13-ти религиозных направлений.

В Республике Беларусь зарегистрированы 34 религиозные общины старообрядцев, в 2011 г. их было 32. В распоряжении верующих имеется 29 культовых зданий, 2 строится.

В трех иудейских религиозных объединениях насчитывается 53 религиозные общины, которые располагают 9 культовыми зданиями.

Ислам в Республике Беларусь представлен 24 мусульманскими религиозными общинами (23 суннитского направления и 1 шиитского). Действует 6 мечетей и 3 молитвенных дома, в том числе Соборная мечеть в г.Минске, официальное открытие которой состоялось 11 ноября 2016 г.

В 2015 году зарегистрирована буддистская община в г.Минске «Шен Чен Линг» традиции Бон.

В целом современная религиозная ситуация в Республике Беларусь характеризуется стабильностью и взаимным уважением. Это проявляется, прежде всего, в активном взаимодействии государственных органов со всеми конфессиями, также в межконфессиональном сотрудничестве.

Литература

1. Круглов, Г.А. Государственно-конфессиональные отношения в современной Беларуси / Г.А. Круглов // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. – 2017. – № 3. – С. 340
2. О внесении изменений и дополнений в Закон РБ «О свободе вероисповедания и религиозных организациях». Закон РБ от 31 октября 2002 г. // Национальный реестр правовых актов Республики Беларусь. – 2002. – № 123. 2 / 886.
3. Старостенко, В.В. Религиозная ситуация в Могилевской области / В.В. Старостенко. – Могилев: Могилевский облисполком, 2019. – 68 с.: ил.
4. Старостенко, В.В. Тенденции и особенности современной конфессиональной ситуации в Республике Беларусь / В. В. Старостенко // Веснік МДУ імя А. А. Куляшова. – 2005. – № 1 (20). – С. 26-33.
5. Старостенко, В. В. Религии в Республике Беларусь в статистическом измерении: справочник / В. В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – 144 с.: ил.

ИСТОРИЯ СВЯТО-ВОЗНЕСЕНСКОГО ХРАМА г. ГОРКИ

Рубанова Светлана Михайловна,
 ГУО «Гимназия №1 г. Горки»(г. Горки, Беларусь)

Статья посвящена истории Свято-Вознесенского храма в г. Горки.

До начала XIX в. в Горках было уже несколько православных церквей. Открытие Горецкой земледельческой школы в 1840 г. потянуло за собой изменения «по устройству селения». В мае 1845 г. по Указу Святейшего Синода Российской православной церкви от 13 декабря 1843 г. началось строительство новой церкви «Вознесенской, каменной в м. Горках Оршанского уезда» за счет казны, той, что действует по сегодняшний день. Церковь – пример архитектуры псевдорусского стиля.

На строительство церкви и иконостаса было израсходовано 14855 рублей 50 копеек серебром. В Ведомостях имелось примечание со следующим содержанием: «Отчеты в сумме на постройку Горецкой Церкви с Колокольнею и Иконостасом отпущенной отсланы на ревизию в Могилевскую казенную Палату при сообщении от 27 июля за № 7300, а остальные 38 рублей 50 копеек препровождены в Могилевское уездное казначейство при сообщении от 11 июля № 5360».

Горецкие церкви принадлежали к 3-ему кругу благочиния.

В 1865 – 1867 гг. настоятелем церкви Вознесения был священник Гавриил Николаевич Козловский (по материалам Горецкого этнографического музея). В 1885 г. при церкви Вознесения работала одноклассная церковно-приходская школа, до 1889 г. – две богадельни (мужская – 2 человека и женская – 4), которые существовали за счет личных подаяний. С 1909 по 1915 гг. настоятелем церкви Вознесения был православный священник Василий Григорьевич Лызлов, который окончил духовную семинарию (по материалам Горецкого этнографического музея).



Октябрьская революция 1917 года поставила Российскую православную церковь в совершенно новое и необычное для нее положение. Новая власть поддерживала антицерковные настроения. В эти же годы начинается массовое закрытие церквей и монастырей. В 1925 году была закрыта и Вознесенская церковь в Горках, были повреждены купол и кресты, и в помещении храма устроен зерновой склад.

Неразрывно связана история Вознесенского храма с судьбой двух монахинь Борколабовского монастыря – матушки Ксанфии (в миру Сыромолотовой Ксении Андреевны) и матушки Варлаамы (в миру Петровой Варвары Ивановны). После закрытия монастыря в 1924 году Варлаама и Ксанфия переехали жить в город Горки, откуда была родом Варлаама.

В начале июля 1941 года город Горки оказывается на три года в немецкой оккупации. Уже 22 июля 1941 года открывают закрытую церковь Вознесения (на Слободе). Матушки Варлаама и Ксанфия начинают прислуживать в данной Церкви, помогают священнику. Этим занимаются до конца своей жизни. Матушки Варлаама умерла 6 января 1947 года. Характерно, что матушек Варлааму и Ксанфию в г. Горки хорошо знали. Их так и называли – «монашки». Правда, именовали светскими именами, а не иноческими: «тётя Варя» и «тётя Ксения». Матушек любили в городе. Никто не донёс на них в связи с их монашеским «прошлым» и общеизвестной для местных жителей религиозностью. Похоронены матушки были на Слободском кладбище города Горки, как говорят местные жители, «на святом месте», где когда-то находилась разобранный при советской власти кладбищенская церковь. Добрая память о матушках Варлааме и Ксанфии живёт до сих пор.

Открытая в 1941 году церковь Вознесения больше не закрывалась. И долгие десятилетия второй половины XX века была единственным православным храмом в Горецком районе. Узнать некоторые события жизни храма стала возможным благодаря отчетам уполномоченных Совета по делам Православной церкви при Совете Министров СССР по Могилевской области.

В независимой Республике Беларусь история Православной церкви начинается свой новый отсчет. В начале 2000-х гг. началось преобразование храма.

Большие изменения произошли в период служения молодого настоятеля отца Василия Макаричукова (1999-2003 годы). Работу начали со смены ограждения, которое было очень старое и местами разрушено, что придавало храму заброшенный и неприглядный вид. Обновление храма происходило за средства прихожан, а также с помощью спонсоров. При замене старых кирпичных столбов рабочие столкнулись с человеческими останками. Это были останки немецких солдат и офицеров. Более 60 лет лежали они на территории храма. А ведь раньше на территории храма хоронили только священников и монахов. Местные жители знали о захоронениях. Вспоминали, что когда немцы хоронили своих солдат, то их отпевал пастырь. А местных детей в возрасте 7-12 лет заставляли стоять во время этих церемоний. Они должны были класть живые цветы на могилы. Иногда приходилось стоять на большом морозе по несколько часов. Голодные и замершие, они на всю жизнь запомнили эти церемонии.

Решили, что негоже ходить по костям. Вот тогда из Витебска был направлен в Горки 52 специализированный поисковый батальон, бойцы которого занимаются захоронениями останков солдат Отечественной войны. Раскопки велись более трех месяцев. За это время было найдено более 350 останков немцев.

В этот период началось и обновление иконостаса. Также появился новый престол, который был освящен в честь святого мученика Меркурия.

В октябре 2003 года один из куполов был перекрыт под золото. Для этого в городе Волгодонске (Россия) был закуплен желтый металл-нержавейка с нитридо-титановым покрытием, гарантия на который пятьдесят лет. Также был установлен и новый крест. Это уже произошло под руководством нового настоятеля церкви отца Владимира Пашкевича.

В 2014 – 2017 годах под руководством молодого настоятеля Спасо-Вознесенского храма отца Андрея Выговского начались ремонтно-реставрационные работы на фасаде здания церкви [4].

При храме работает детская воскресная школа. В 2017 году открыта воскресная школа для взрослых. За эти годы при храме выросло целое поколение прихожан. За счет прихожан и неравнодушных к своей истории и культуре людей в храме продолжают ремонтно-восстановительные работы. Двери Свято-Вознесенского храма всегда открыты всем нуждающимся в утешении и помощи.

Литература

1. Дзяржаўны спіс гісторыка-культурных каштоўнасцей Рэспублікі Беларусь / Д 43 склад. В.Я. Абламскі, І.М. Чарняўскі, Ю.А. Барысюк. – Мінск : БЕЛТА, 2009. – 684 с.: іл.
2. Жамчужына ў Горках: Архітэктурны ансамбль сельскага с. Акадэміі / С.А.Сергачоў. – Мінск: Выд. В. Хурсік, 2010. – 212 с., іл.
3. Ліўшыц, У.М. Горкі: старонкі гісторыі / У.М.Ліўшыц – Мінск: Красіка-прынт, 2007. – 312 с.
4. Сцепянкава, Н. Храм нашай всядомасці /Н.Сцепянкава // Ленінскі шлях. – 2001. – 25 июня.

УДК 2

РЕЛИГИОЗНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ СВИДЕТЕЛЕЙ ИЕГОВЫ В СНГ

Рыбаков Андрей Владимирович,

Приход Спасо-Преображенского храма г. Шклова, священник;

Алейникова Светлана Владимировна,

ГУО «Гимназия г.Шклова», учитель начальных классов (г. Шклов, Беларусь)

За последние десятилетия на постсоветском пространстве появилось огромное количество новых религиозных движений. В данном докладе мы попытались в общих чертах отразить причины их широкого распространения, а также рассмотреть историю возникновения, учение и особенности организации Свидетелей Иеговы.

Термином «новые религиозные движения (НРД)» обозначаются религиозные движения и группы, получившие широкое распространение со второй половины XX века в США, странах Западной Европы, некоторых государствах Азии, с середины 1980-х г. – на территории СССР, а затем и на постсоветском пространстве. В это понятие некоторые исследователи могут включать и т.н. «нетрадиционные религии» для определенных регионов мира, в том числе некоторые специфические протестантские деноминации.

Вопрос о новых религиозных движениях является одним из важнейших вопросов современного социума, «так как организации этих движений формируют отношение своих членов к окружающему социуму, к национальным традициям своего народа, к национальным верованиям, к своему государству, к его законам и структурам. Новые религиозные движения отличаются от традиционных верований по многим параметрам, хотя и используют элементы доктрин «традиционных» религий – христианства, буддизма, индуизма, других верочений» [4]. Одним из их отличий является высокая прозелетическая активность. Примером такой активности являются Свидетели Иеговы. Например, в 1995 году они действовали в 212 странах мира, а в 2017 уже в 240. Таким образом, Свидетели Иеговы стали одной из самых быстро распространяющихся религиозных организаций XX и XXI вв., уступая по числу стран присутствия лишь католикам и

пятидесятникам. Существует информация, что «Свидетели Иеговы» запрещены в 37 странах мира. Среди них Китай, Иран, Ирак, Сингапур, Саудовская Аравия, Объединенные Арабские Эмираты и другие. В 2017 г. организация была запрещена в России [3].

История Свидетелей Иеговы фактически берет начало в 1884 году, когда в штате Пенсильвания (США) появилось международное «Общество исследователей Библии». Основателем его был Чарлз Тейз Рассел (1852-1916), проповедовавший до этого вероучение Адвентистов седьмого дня. Официальным органом «Общества» стал журнал «Башня стражи». Вероучение, с которым выступил Рассел, было, как и учение адвентистов, эсхатологическим, то есть содержало пророчества о последних днях мира с исчислениями по библейским текстам сроков этого события. Оно было одновременно и хилиастическим, так как основывалось на ожидании наступления «тысячелетнего царства Христа» на земле. Рассел объявил о расхождении своих религиозных взглядов с вероучениями католической и протестантской церковью. Представителей ряда направлений протестантизма он обвинил в отходе от основной линии Реформации.

В литературе, издаваемой иеговистами, красной нитью проходит мысль о том, что «Общество Свидетелей Иеговы» (как оно стало именоваться с 1931 года) является подлинным преемником и продолжателем традиций раннего христианства. Называя себя Свидетелями Иеговы, члены организации как бы подчеркивают, что их вероучение отличается от любого другого. Они утверждают, что никого не поучая, лишь свидетельствуют о том, что провозглашено Богом и таким образом выполняют особую миссию на земле.

«Свидетелей Иеговы» знают по их активной пропагандистской деятельности. Они чаще, чем члены многих других религиозных организаций ведут развёрнутую уличную пропаганду религиозных идей, предлагают изучать вместе Библию и приглашают на свои собрания. Их также знают из-за отказа от переливания крови, хотя официально руководство организации такого требования к своим членам не предъявляет. Как отмечает А. Л. Дворкин, «Свидетели Иеговы» отрицают любое земное правительство и все, что с ним связано: службу в армии, присягу на государственные должности, государственные праздники, отдание почестей флагу, голосование и избрание на выборные должности и т.п.» [1, с. 150].

Основная причина роста популярности некоторых НРД на постсоветском пространстве обусловлена тем, что в условиях падения советской идеологии они достаточно быстро адаптировались к социальным ожиданиям населения и особенно молодежи, склонной к различного рода экспериментам. Это позволяет новым религиозным движениям постоянно наращивать свою прозелетическую деятельность. Кстати, большинство из нетрадиционных религиозных течений и групп утвердилось на постсоветском пространстве в результате усилий иностранных миссионеров. Особого успеха добились те из религиозных организаций, которые имели хорошую организационную структуру в зарубежье (Церковь объединения Муна, Свидетели Иеговы, Церковь сайентологии, Международное общество сознания Кришны и т.п.). Подтверждением этого могут служить цифры числа представителей от организаций свидетелей Иеговы, собирающихся на ежегодные конгрессы в Минске. Так в 2011 году было 5 тысяч представителей,

в 2012 – 7 тысяч, а в 2013 уже 10 тысяч. Рост числа представителей является показателем роста числа членов иеговистских организаций.

Первоначально официальную регистрацию в Республике Беларусь в 1994 году получили общины в городах Минск, Гомель и Калинковичи. В 1997 году зарегистрировано Религиозное объединение Свидетелей Иеговы в Республике Беларусь. В 2004 году – община в г. Могилеве [4]. Могилевские иеговисты проводили миссионерскую работу в городах Бобруйск, Быхов, Дрибин, Костюковичи, Осиповичи и Шклов. Численность иеговистов в области в 2000 г. составляла 185 человек. Мониторинг посещаемости религиозных собраний 06.05.2001 г., 03.06.2001 г., 06.06.2001 г. выявил примерную численность могилевской организации в 150 человек, в том числе 70 мужчин и 80 женщин [2, с. 85].

Литература

1. Дворкин, А. Л. Сектоведение. Тоталитарные секты / А.Л. Дворкин. – Нижний Новгород: Издательство «Христианская библиотека», 2008. – 238 с.
2. Дьяченко, О. В. Иеговизм и иеговисты в Могилевской области в 1988–2018 гг. / О. В. Дьяченко // Романовские чтения – 13: сборник статей Международной научной конференции, посвященной 105-летию Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова, 25–26 октября 2018 г., Могилев / под общ. ред. А. С. Мельниковой. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2019. – С. 84–86.
3. Кто такие иеговисты и почему их запретили в России? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://news.rambler.ru/other/44656713-cto-takie-iegovisty-i-pochemu-ih-zapretili-v-rossii/>. – Дата доступа: 14.02.2021.
4. Сведкі Іеговы ў Беларусі [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://be.wikipedia.org/wiki/Сведкі_Іеговы_ў_Беларусі/. – Дата доступа: 15.02.2021.

УДК 293.11/.21+299.4+7.046.1

ЖЕРНОВА: ГРАНИ САКРАЛЬНОГО И УТИЛИТАРНОГО

Самолазова Наталья Михайловна,

ГУО «Средняя школа № 1 г. Круглое» (г. Круглое, Беларусь)

Рассматриваются жернова как часть сакрального мира славянского и скандинавского язычества, финской мифологии.

Практически в любой религии мира можно найти предметы утилитарного назначения, которые приобретают в ней особый сакральный смысл: колесо в буддизме, подсвечник в иудаизме. К их числу можно отнести и жернова.

В эпоху неолита с переходом человека от собирательства к земледелию появились первые ручные приспособления для обработки зерна – зернотерки [8, с. 447]. Последние со временем эволюционировали в более совершенные орудия труда – жернова. Вопрос о времени и месте их появления является весьма спорным. Одни из первых письменных упоминаний о жерновах относятся к Ветхому Завету (Втор. 24:6): «Никто не должен брать в залог верхнего и нижнего жернова, ибо таковой берет в залог душу» [2, с. 193]. Запрет, действовавший в библейские времена, может показаться абсурдным в наши дни, но тогда он имел глубокий смысл. Забрать у семьи один из мельничных камней – значит отнять у ее членов ежедневное пропитание. Таким образом, жернова утрачивают свое сугубо

утилитарное значение и обретают более глубокое и сакральное, становясь символом благополучия, достатка и процветания.

Подобный символизм можно проследить и в языческих традициях славян, финнов и жителей Скандинавского полуострова.

По мнению советского археолога Рыбакова Б.А., в славянском земледельческом культе жернова играли далеко не последнюю роль. Об этом свидетельствуют их многочисленные глиняные модели, найденные во время археологических раскопок [7, с. 257]. Кроме того, жернова, как воплощение богатства и дара небес, нашли свое отражение в фольклоре. В сказке «Петух и жерновцы» передается очень архаичный сюжет: старик по огромному дубу взбирается на самое небо. У славян дуб являлся символом мирового дерева. Кроной оно упирается в небеса, а корнями достигает преисподней, ствол и ветви представляют собой земное пространство. На небе взял дед петушка и волшебные жерновцы, изготавливавшие блины и пироги. Сказочные жернова – эмблема весенней грозы, дарующей земле плодородие, а людям богатый урожай хлеба [1, с. 636 – 637].

Следует отметить упоминание жерновов и в космогоническом контексте. Белорусский фольклор сохранил весьма интересное повествование о сотворении Перуном мира: «Когда мир еще только начинался, нигде ничего не было. Везде была мертвая вода, в середине воды торчал какой-то камень. Перун держал в руках жернова, ударил камень о камень и вызвал гром и молнию. Осколки летели на Землю, как стрелы. Однажды один из осколков попал в этот камень, и оттуда выскочили три искорки: белая, желтая и красная. Упали искорки в воду. От этого вода вся замутилась, и свет померк. А когда все посветлело, отделилась Земля от Воды. И началась жизнь на Земле и в Воде» [3, с. 75 – 76].

Сюжет о волшебных жерновах присутствует и в скандинавском эпосе. В «Младшей Эдде» рассказывается история о конунге датчан Фроди, период правления которого называют «золотым веком». Фроди гостил в Швеции у Фьельнира и купил там двух сильных рабынь – великанш Фенью и Менью. У Фроди имелась мельница Гротти, моловшая все, что пожелает ее владелец. Подарил ее конунгу некто, звавшийся Хенгикьёфт («С отвисшей челюстью»). Этим именем скандинавы именовали «Бога повешенных» – Одина. Тот факт, что дарителем оказался один из верховных богов изначально усматривает в повествовании божий промысел [5, с. 213].

По приказу Фроди, Фенья и Менья мололи на жерновах Гротти золото, мир и счастье. Жадный конунг не давал рабыням ни сна, ни отдыха – разве что на то время, пока успеет прокуковать кукушка. И тогда Фенья и Менья запели «Песнь Гротти». Великанши пели, что Фроди верно выбрал рабынь, которым по силе было вертеть жернова, да не проведаль конунг о том, кто они и откуда родом. Их отец был храбрейшим из великанов. А сами сестры девять зим трудились в преисподней, воздвигая стены. Затем, став валькириями, сражались в битвах и определяли судьбы правителей. В отместку за тяжелую работу Фенья и Менья намололи вражеское войско, которое вторглось с моря в Данию. Конунг Мюсинг убил Фроди и завладел его богатствами. «Золотой век» Фроди закончился [5, с. 213 – 215]. Торжество Мюсинга было недолгим. Его также сгубила алчность.

Для Мюсинга рабыни мололи соль на корабле. Наконец соли было намелено настолько много, что корабль затонул, и все погибло в водовороте, а море с тех пор стало соленым [5, с. 214].

В данном мифе мельница выступает не только в качестве символа изобилия, но и являются воплощением неумолимой судьбы, жернова которой перемалывают судьбы отдельных людей и целых государств. В таком контексте жернова отождествляются с римским колесом Фортуны.

В финском эпосе можно найти параллели с чудесными жерновами Гротти в мифе о мельнице Сампо.

Согласно преданиям, собранным в сборнике карелло-финского эпоса «Калевалле», Сампо выковал «из пушинки лебединой, из кусочка веретенца, и из молока коровы, и их ячменя крупинки» кузнец Ильмаринен. Мельница была свадебным выкупом за дочь хозяйки Похьёлы, к которой он сватался. Сампо намальвала столько хлеба, соли и денег, что хватало на еду и даже на припасы оставалось. Центральным сюжетом мифа становится похищение мельницы из Похьёлы. Вяйнямейнен, узнав об изобилии, царящем в Похьёле, вместе с друзьями похищают мельницу. Но во время борьбы с хозяйкой Севера Лоухи Сампо разбивается и ее обломки тонут в море. Отсюда и берет начало народное верование о том, что море богаче суши [4, с. 401 – 402]. Вяйнямейнену достается только часть обломков. С их помощью он учреждает земледелие и восстанавливает космический порядок: «быть здесь месяцу и солнцу, быть здесь звездочкам на небе» [6, с. 120]. Миф о мельнице Сампо несет в себе глубокий символизм. Мельница – это уже не просто залог изобилия мира, а сам мир, который находится в постоянном движении. Уничтожение Сампо – это окончание одного этапа развития человечества и начало новой эпохи его существования.

Таким образом, в древнейших представлениях славянских и скандинавских народов, финском эпосе жернова выступают не только как носители утилитарной функции орудий труда, но и приобретают сакральное значение. Последнее не ограничивается восприятием жерновов как символа богатства и достатка, а идет значительно дальше, наделяя их созидательной и разрушительной силой.

Литература

1. Афанасьев, А.Н. Славянская мифология / А.Н. Афанасьев. – М. : Эксмо; МПБ. : Мидгард, 2008. – 1520 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М. : Российское Библейское общество, 2014. – 1379 с.
3. Лобач, У.А. Миф. Прастора. Чалавек : традыцыйны культурны ландшафт беларусаў у семіятычнай перспектыве / У.А. лобач. – Мінск : Тэхналогія, 2013. – 510 с.
4. Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 томах. Гл. Ред. С.А. Токарев. – М. : Советская Энциклопедия, 1988. – Т. 2. К – Я. – 719 с. : ил.
5. Петрухин, В.Я. Мифы древней Скандинавии / В.Я. Петрухин. – М. : Астрель: АСТ, 2010. – 464 с. : ил.
6. Петрухин, В.Я. Мифы финно-угров / В.Я. Петрухин. – М. : Астрель: АСТ : Транзиткнига, 2005. – 463 с. : ил.
7. Рыбаков, Б.А. Язычество древних славян / Б.А. Рыбаков. – М. : Наука, 1994. – 608 с.
8. Энциклапедыя гісторыі Беларусі : У 6 т. Т. 3. Гімназіі – Кадэццыя / Беларус. Энцикл.; рэд-кал.: Г.П. Пашкоў (галюны рэд.) і інш. – Мінск : БелЭн, 1996. – 527 с. : іл.

ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКИЕ ШКОЛЫ КРУГЛЯНЩИНЫ В XIX – НАЧАЛЕ XX в.

Симакова Наталия Викторовна,

Средняя школа № 1 г. Круглое (г. Круглое, Могилевская область, Беларусь)

Статья посвящена истории церковно-приходских школ Круглянщины после реформы 1804 года. Перечислены деревни и местечки, в которых были открыты такие школы, условия, в которых проходили занятия. Определена роль церковноприходских школ в повышении грамотности населения.

Образование играет важную роль в жизни каждого человека. Оно помогает быть востребованным специалистом на рынке труда. Первым этапом получения образования является школа. Здесь дети учатся читать, писать, считать, рисовать, мыслить, аргументировать, отстаивать свою позицию. И от того, насколько успешно они овладели этими навыками, зависит их будущее. Наряду с общеобразовательными учреждениями, почти в каждом православном храме имеется своя школа. Сегодня их популярность растет. Сейчас, когда говорят о приходской школе, чаще всего имеют в виду воскресные занятия при храме по Закону Божьему и другим предметам. Но до 1917 года церковно-приходские школы были частью общегосударственной системы образования.

В 1804 году проводилась реформа образования. В ходе ее реализации создавалась 4-ступенчатая образовательная система. Она включала в себя начальные приходские и уездные училища, губернские гимназии и университеты. Начальные приходские училища должны были давать детям из всех сословий (преимущественно крестьянским) начальное образование и готовить к поступлению в уездные училища. К 1861 году духовенством было основано свыше 18 тысяч начальных училищ, за которыми закрепилось название «церковно-приходских школ» [1]. Церковно-приходские школы – это «система начальных школ при приходах Русской церкви, действовавшая в 1804–1917 годах» [6].

Согласно «Правилам о церковно-приходских школах» 1884 года, школы делились на одноклассные с 2-летним сроком обучения (преподавали Закон Божий, чтение (на русском и церковнославянском языках), письмо, арифметику, церковное пение) и двухклассные с 4-х летним сроком обучения (преподавали те же дисциплины в расширенном объеме и историю). «Учителями в таких школах чаще всего становились священнослужители и миряне, окончившие учительские семинарии или епархиальные училища. Церковно-приходские школы состояли в ведении Училищного совета при Святейшем Синоде и его епархиальных подразделений и финансировались государством. Обеспечение деятельности каждой школы возлагалось на приход, некоторые школы имели попечительские советы в составе заведующего школой (настоятеля прихода), учителей, представителей земства и выборных лиц православного вероисповедания из местного населения (в основном купцов)» [6].

«К 1884–1885 учебному году, судя по сведениям наблюдателей за школами и ревизоров, в Могилевской епархии было открыто 896 школ с 17489 учениками. Почти все школы содержались обществами, или крестьянскими деревнями, или

ближайшими деревнями сообщая – таких школ было 863» [3, № 32-33]. В отчете о церковно-приходских школах Могилевской епархии за 1889-1890 годы перечислены церковно-приходские школы Круглянщины, имена учителей и количество учеников:

- Ильковичи – крестьянин Перт Борисов, священник Даниил Шимкович, обучалось 20 мальчиков.

- Комсеничи – священник Парфений Солнцев, учительница Евдокия Крылова, окончившая курс в Могилевском женском духовном училище (дочь священника), обучалось 33 мальчика и 5 девочек.

- Круглое – дочь священника Ольшевская (окончила курс в Могилевском духовного ведомства училище), священник Андрей Романовский, обучалось 11 мальчиков и 2 девочки.

- Круча – псаломщик Иван Жуковский (обучался в духовном училище), священник Григорий Сухоцкий, обучалось 25 мальчиков и 3 девочки.

- Павловичи – крестьянин Иван Хоминко, священник Григорий Козловский, обучалось 20 мальчиков и 2 девочки.

- Тетерино – псаломщик Петр Авдашкевич (окончил курс в Могилевской духовной семинарии), священник Иоанн Катович, обучалось 18 мальчиков

- Шепелевичи – священник Петр Крымский, дочь священника Серафима Жудро (народная учительница), обучалось 26 мальчиков.

- Шупени – причетнический сын Алексей Бригневич (учился в Пустынской церковно-учительской школе), священник Николай Мигаи, обучалось 15 мальчиков. В этой школе был организован ученический хор.

В 1887 и 1891 годах Шепелевичская и Комсеничская школы были признаны лучшими из 123 церковно-приходских школ Могилевской епархии. [5, с. 159].

В деревнях Шупени и Шепелевичи церковно-приходские школы размещались в устроенных для них домах. В д. Комсеничи школа размещалась в доме священника. В Круглом церковно-приходская школа располагалась в доме учительницы. Дома для школ построили в деревнях Ильковичи, Круча, Павловичи, Тетерино.

Закон Божий во всех церковно-приходских школах преподавал священник, а остальные предметы – псаломщик, учитель или грамотный крестьянин. Квалифицированных учителей было мало.

Священник за свою работу денег не получал. Остальные получали вознаграждение от 25 до 55 рублей. Учебников не было. В основном священник сам приобретал необходимые учебные пособия или на церковные деньги, или на свои.

В Кручанской, Кудинской и Тубышской церковно-приходских школах организовывались воскресные и праздничные чтения. Их вели как учителя, так и сами священники. Чтения посещали не только дети, но и взрослые. В основном читали жития святых и статьи религиозно-нравственного содержания.

Наряду с церковно-приходскими школами открывались «школы грамотности». Они были более простыми и малочисленными. При этом требовали значительно меньше средств на содержание. Учителями в таких школах были сами крестьяне, которые умели читать и писать. Следует отметить, что школ грамотности было открыто значительно больше, чем церковноприходских. В 1897 году на Круглянщине их было 35.

Таким образом, следует отметить, что, не смотря на все трудности в организации работы, к концу XIX века церковно-приходские школы сыграли немалую положительную роль в распространении грамотности среди сельского населения.

Литература

1. Императорский указ об учреждении церковно-приходских школ [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://rusidea.org/25070903> – Дата доступа: 10.02.2021.
2. Матвеев, Д. Л. Церковно-приходские школы в Могилевской губернии [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://mogilew.by/histor/188649-cerkovno-prihodskie-shkoly-v-mogilevskoy-gubernii.html>. – Дата доступа: 10.02.2021.
3. Могилёвские епархиальные ведомости. – 1885. – № 32-33. – 11-21 февр.
4. Отчет о церковно-приходских школах Могилевской епархии за 1889-1890 годы.
5. Памяць : Гіст-дакум. хроніка Круглянскага р-на / Беларус. Энцикл. : Г.П. Пашкоў. – Мінск : БелЭн, 1996. – 589 с.
6. Церковно-приходские школы [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://bigenc.ru/education/text/4676035>. – Дата доступа: 07.02.2021.

УДК 2

ОРГАНИЗАЦИЯ СВИДЕТЕЛЕЙ ИЕГОВЫ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Статкевич Светлана Сергеевна,

ГУО «Гимназия № 1 г. Бобруйска» (г. Бобруйск, Беларусь)

В данном докладе описываются некоторые аспекты истории возникновения и деятельности религиозной организации Свидетелей Иеговы, дана краткая характеристика их взглядов и убеждений.

В последнее время в мире появилось много новых религиозных организаций, движений, групп, сект, которые объявляют, что только у них можно спастись, познать истину, победить зло. Люди из этих организаций часто останавливают прохожих на улице, пытаются предложить свои листовки и брошюры, обходят квартиры в поисках новых слушателей и последователей. Одной из самых распространённых новых религиозных организаций являются Свидетели Иеговы [1, с. 184].

В 1870 году в Бруклине на базе кружка «Исследователи Библии» Чарльз Рассел создаёт религиозную организацию Свидетели Иеговы. Организация занимается распространением литературы со своими верованиями, для детей существуют специальные издания [2, с. 47]. Члены организации выступали против использования донорских органов, сдачи и переливания крови. Они отказывались от военной службы, празднования дней рождения [4, с. 124, 135-136].

В Беларуси, согласно Конституции Республики Беларусь, каждый человек самостоятельно собирает религию, имеет право участвовать в различных обрядах, ритуалах и религиозных культурах, которые не запрещены законодательством. Запрета на функционирование организации Свидетели Иеговы в Республике Беларусь нет, официально действуют 27 общин и республиканское религиозное объединение [6, с. 8, 75]. Однако нарушениями считаются осуществление определенной религиозной деятельности вне территории общины, распространение

без соответствующего согласования журналов, газет, листовок, брошюр и других печатных изданий религиозного содержания.

Отношение представителей государственных структур к деятельности организации неоднозначное, также как и отношение людей другого вероисповедания. Были случаи отказа в регистрации общин [5, с. 78], после чего Свидетели Иеговы обращались в суд. После введения альтернативной службы в Республике Беларусь стало меньше конфликтов с призывниками.

С конца марта 2020 года Свидетели Иеговы Беларуси перевели свою деятельность в режим самоизоляции в связи с пандемией COVID 19. С того времени религиозные встречи проходят через дистанционные платформы и интернет сайты, а проповеди перешли в формат телефонных разговоров, написания писем и общения по видеосвязи.

В Российской Федерации в 2017 году Верховный суд запретил работу религиозной организации Свидетели Иеговы, она внесена в список запрещённых и пропагандирующих экстремизм [5, с. 77].

Русская православная церковь относится к организации Свидетелей Иеговы негативно. Иеговисты называют себя христианской конфессией, но не признают догмата Святой Троицы. На этом основании многие деятели Православной церкви считают, что эта организация является псевдохристианской сектой [3, с. 328-340]. «Критика иеговистской идеологии исходит из представлений о том, что ее источником является не Священное Писание, а созданный идеологами организации собственный вариант библейского текста, названный “Переводом Нового Мира Священного Писания”» [5, с. 80].

Сложные отношения с государственными органами власти у Свидетелей Иеговы складывались не только в России. Так, в Таджикистане с 2007 года деятельность организации также запрещена, причиной было названо нарушение закона «О религии и религиозных организациях». В Туркменистане разрешена регистрация общин только Православной церкви и мусульман-суннитов. Запрещено распространение религиозной литературы и религиозные встречи организации Свидетелей Иеговы на территории Узбекистана. В Армении данная община существует с 1975 г. Члены организации многократно обращались с просьбами официально зарегистрировать их группу, однако добиться этого смогли только в 2004 году. Позитивные в целом отношения с государством у Свидетелей Иеговы сложились в Казахстане, 30 ноября 2018 года Министерство юстиции Киргизии зарегистрировало офис Свидетелей Иеговы в Оше – втором по численности населения городе страны. В Киргизии Свидетели Иеговы официально зарегистрированы с 1998 года, однако с принятием нового закона о религии в 2008 году отношение властей к религиозной организации изменилось, имела место серия отказов в регистрации общин.

Литература

1. Иванов, П. Христианство и религии мира. Учебное пособие / П. Иванов, О. Давыденков, С.Х. Каламов. – Москва: Про-Пресс, 2001. – 224 с.
2. Прокофьев, С.Е. Современные секты в России. Вестник Всецерковного Православного Молодежного Движения /С.Е. Прокофьев. – Москва-Санкт-Петербург, 1995. – 75 с.
3. Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера. Справочник. Миссионерский Отдел Московского Патриархата Русской Православной Церкви. – Ростов-на-Дону, 1998. – 376 с.

4. Дворкин, А. Сектоведение. Тоталитарные секты / А. Дворкин. – Нижний Новгород: Издательство братства во имя св. князя Александра Невского, 2000. – 816 с.

5. Дьяченко, О.В. Сущность и тенденции развития иеговизма в современной Беларуси / О.В. Дьяченко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2018. – № 2 (52). – С. 76-81.

6. Старостенко, В. В. Религии в Республике Беларусь в статистическом измерении: справочник / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – 144 с. : ил.

УДК 2

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ВНЕДРЕНИЯ ОСНОВ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В СОДЕРЖАНИЕ ОБЩЕГО СРЕДНЕГО ОБРАЗОВАНИЯ

Шапочкин Дмитрий Михайлович,

ГУО «Комсеницкий учебно-педагогический комплекс детский сад –
средняя школа» (аг. Комсеничи, Беларусь)

Данная статья является попыткой определения оптимальных путей введения в общее среднее образование элементов религиоведческих знаний. Изложены основные принципы организации факультативного курса религиоведческой направленности в контексте светской системы общего среднего образования.

После распада СССР в 1991 г. возникла острая потребность в новых идеях и ценностных ориентирах, что обусловило необходимость преобразований в социальной сфере общества. Эти преобразования затронули и систему образования. Образовательная реформа проходила в условиях возрождения конфессиональной сферы белорусского общества, что привело к идее включения в учебно-воспитательный процесс религиозных идей и ценностей. В 1990-х – 2000-х гг. интеграция религиозных идей и ценностей в школьное образование не имела четкой структуры, а носила скорее поисково-экспериментальный характер. По мере развития законодательства и стабилизации конфессиональной структуры белорусского общества взаимодействие религиозных и государственных институтов в образовательной сфере стало приобретать более организованный характер. Так Конституция Республики Беларусь в редакции 2004 г. (разд. I, ст. 4, 5, 12, 14, 16; разд. II, ст. 31, 33), Закон «О свободе совести и религиозных организациях» в редакции 2002 г. (ст. 9), Кодекс об образовании в редакции 2010 г. (ст. 2, пп. 1.10, 3, 4), Положение «О порядке, условиях, содержании и формах взаимодействия учреждений образования с религиозными организациями в вопросах воспитания обучающихся» Совета Министров Республики Беларусь (от 24 июня 2011 г. № 838) заложили основу для правового регулирования механизмов сотрудничества государства и религиозных организаций в сфере образования и закрепили следующие правовые принципы:

1) светскости белорусского государства (в части равенства всех религий и вероисповеданий перед законом);

2) светскости государственной системы образования;

3) поликонфессиональности белорусского общества.

Это означало, что в содержание общего среднего образования могут быть включены только такие сведения о религиях, которые имеют светское (религи-

оведческое) содержание и равноправно (правда, неравнозначно) представляют традиционно действующие на территории страны религии.

Программа сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью, подписанная в 2003 г., стала принципиально новым фактором в государственно-конфессиональных отношениях. Однако, даже в условиях действия этого соглашения вопрос о введении учебных курсов о религиях в школьную программу на государственном уровне не ставился и не выносится на обсуждение в соответствии с законодательно закрепленным светским характером государственного образования.

Следует отметить, что объём знаний белорусских школьников о религиях, рассматриваемый в рамках школьных учебных программ, минимален. Вместе с тем, в обществе растёт актуальность получения знаний о религиях. Это доказывает проведённое социологическое исследование среди учащихся старших классов и родителей учащихся разных классов учреждений образования г. Минска, направленное на выяснение позиции относительно формы изучения курса о религии. Согласно его результатам, опрошенные заинтересованы в получении знаний о религии, но «имеют весьма поверхностное представление о действительной конфессиональной ситуации в Беларуси» [1, с. 68]. Оптимальной формой введения таких занятий в школьную программу, по мнению исследователей, является факультативный курс [1, с.68]. Существует и практика преподавания таких курсов – «Культура и религия», «Основы религиоведения» [3; 4].

Таким образом учащиеся должны иметь возможность познакомиться с основами религиозной морали и нравственности, но данные занятия могут не носить обязательного характера, а значит проводиться в рамках факультативов. Вместе с тем, возможна постановка вопроса об обязательном введении курса в школьную программу, при условии строгого соблюдения его светского характера, так как некоторые педагоги отмечают, что такой статус курса надежнее обеспечит его устойчивый образовательный и воспитательный эффект [2, с. 140]. Но обучение основам религиоведения в школе не может быть связано с изучением только канонов православия или христианства в целом, а значит преподавание данного предмета должно основываться на мотивации к религиоведческому обучению самого учащегося и с согласия его родителей. Участие церкви в образовательном процессе не следует связывать исключительно с укреплением духа патриотизма и сохранением исторических традиций, чтобы избежать противопоставления между собой учеников верующих и неверующих. Такое противопоставление может привести к формированию у учащейся молодежи мировоззренческих позиций религиозного фундаментализма либо религиозного индифферентизма.

В любом случае при включении курса религиоведения в школьную программу – целесообразно следующее:

- разработка концепции курса должна проходить на государственном уровне с привлечением специалистов разного профиля: педагогов, историков, психологов, социологов, религиоведов, философов, теологов;
- в тематику курса могут быть включены (хотя и не обязательно) сведения о разных религиях (что обусловлено потребностью учащихся в свободном определении своих мировоззренческих и конфессиональных позиций и дефицитом сведений о религии в обществе);

- содержание курса должно носить светский характер и раскрывать историю, содержание и социально-культурную роль одной или нескольких значимых в стране или в мире религий с привлечением необыкновенных фактов из религиозной истории и сведений о влиянии религий на жизнь их последователей;
- методическое обеспечение курса должно быть разработано в максимальном объеме, т. е. в составе учебника, методических рекомендаций для педагогов и учебных материалов (печатных, электронных, видео) для учащихся;
- преподавание курса должны осуществлять педагоги, прошедшие обучение основам религиоведения;
- основной задачей курса должна быть обучающая – повышение уровня образованности;
- воспитательный эффект (формирование нравственных ценностей) должен достигаться лишь косвенно, под воздействием образов и примеров из составляющих курс материалов по религиозной истории.

Отечественное законодательство о светском характере национальной системы образования «подразумевает разведение понятий и практики религиоведческого и религиозного (теологического) образования», изучения и обучения религии [5, с. 40]. Религиозное образование, предполагающее глубокую личную вовлеченность в религию как педагогов, так и учащихся, достигается в семье, в религиозных группах, но не в рамках светской системы государственного образования [1, с. 141].

Литература

1. Бабосов, Е. М. Социодинамика религиозности в современном белорусском обществе / Е.М. Бабосов // Социология : научно-теоретический журнал. – 2013. – № 3. – С. 62-68.
2. Шкурова, Е. В. Религия в образовании: к вопросу о введении в школьную программу курса о религии (религиях) // Е.В. Шкурова, С.Г. Карасева // Социология: научно-теоретический журнал. – 2011 – № 3. – С. 130-141.
3. Постановление Министерства образования Республики Беларусь 23 июня 2020 г. № 145 «Об утверждении учебных программ факультативных занятий» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pravo.by/document/index.php?guid=12551&p0=W22035628r&p1=&p5=0>. – Дата доступа: 10.01.2021.
4. Основы религиоведения. Программа факультативных занятий для 11 класса общеобразовательных учреждений / Автор-сост. В.В. Старостенко. – Могилев: УО «МГОИРО», 2009. – 18 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.

УДК 2

РЕЛИГИОЗНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ СВИДЕТЕЛЕЙ ИЕГОВЫ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Щуро Татьяна Владимировна,

ГУО «Ходосовская средняя школа» (аг. Ходосы, Мстиславский р-н,
Могилевская обл., Беларусь)

В докладе кратко излагается история возникновения религиозной организации, некоторые основные принципы, по которым живут Свидетели Иеговы

вы. Сделан краткий обзор деятельности организации в странах СНГ после 1991 года, а также данные по этим странам, опираясь на Всемирный отчет Свидетелей Иеговы за 2020 служебный год.

Свидетели Иеговы – международная религиозная организация, история которой начинается с кружка «Исследователей Библии», основанного в 1870 году Чарльзом Тейзом Расселлом в США. В 1916 году произошёл раскол внутри организации. Последователи Рутерфорда приняли своё современное название – Свидетели Иеговы, которое основано на словах из книги пророка Исаии. Свидетелями Иеговы издаётся собственный перевод Священного Писания – «Перевод нового мира», основной деятельностью этой организации остается проповедь или «служение».

У религиоведов нет единого мнения по вероучению организации.

Свидетели Иеговы, как они сами объясняют, стараются придерживаться христианство в той форме, в какой его основал Иисус Христос и какую исповедовали апостолы. Вот некоторые основные вероучительные принципы.

Поклоняются единственному истинному и Всемогущему Богу, Создателю, чье имя – Иегова. Согласно древним рукописям, имя Бога, Иегова, встречается в Библии несколько тысяч раз, но во многих переводах это имя было заменено такими титулами, как Господь Бог.

Свое учение основывают на всех 66 книгах Библии, которые входят как в Ветхий, так и в Новый Завет.

Почитают Иисуса Христа как Спасителя человечества и Сына Бога, но не считают его Всемогущим Богом и не принимают учение о Троице.

Царство Бога – это реальное правительство на небе, оно придет на смену человеческим правительствам и исполнит замысел Бога в отношении земли.

Спасение невозможно заслужить, его можно обрести только благодаря «незаслуженной доброте Бога».

Сравнительно небольшое число людей, 144000, будут воскрешены к жизни на небе, чтобы править с Иисусом Христом в Царстве Бога.

Бог после смерти не мучит людей в огненном аду. С помощью воскресения Бог вернет к жизни миллиарды людей. Те, кто после воскресения откажется учиться Божьим путем, будут навеки уничтожены без надежды на воскресение.

Не почитают крест и другие изображения.

Избегают неугодных Богу, по их мнению, дел: переливания крови, участия в войнах (в мирное время отказываются служить в армии), празднования дня рождения, Рождества и других практикуемых в христианстве праздников.

Единственным праздником, который отмечают Свидетели Иеговы, является Вечеря воспоминания смерти Иисуса Христа. В этот день все Свидетели, а также любящие желающие собираются на торжественные собрания после захода солнца в день, который, согласно расчетам Руководящего Совета, является 14-м днем еврейского месяца нисан. На встрече из рук в руки передаются символы: пресный хлеб (опресноки), приготовленный из недрожевого теста (символизирует безгрешное тело Христа), и сухое красное вино (символизирует его кровь). Этот обычай восходит к христианской Тайной вечере.

В некоторых странах деятельность организации ограничена или запрещена. По данным Всемирного отчета Свидетелей Иеговы за 2020 служебный год

(с 1 сентября 2019 года по 31 августа 2020 года) деятельность организации в странах СНГ выглядит следующим образом [1].

Официальную регистрацию на территории современной России Свидетели Иеговы получили в 1991 году. В 2004 году по решению районного суда Москвы была лишена регистрации и распущена местная религиозная община Свидетелей Иеговы. Решение было опротестовано в Европейском суде по правам человека в Страсбурге, который в июне 2010 года признал незаконным решение российского суда о роспуске религиозной общины Свидетелей Иеговы в Москве и обязал Россию выплатить потерпевшим 70 тысяч евро. Но уже 20 апреля 2017 года Верховный суд Российской Федерации признал экстремистской деятельность «Управленческого центра Свидетелей Иеговы в России», запретив его деятельность и деятельность всех 395 отделений на территории России.

В Азербайджане свидетели Иеговы появились после распада Советского Союза. Сразу после принятия в стране в 1992 году «Закона о свободе вероисповедания» Свидетели зарегистрировались в Баку и получили статус юридического лица. 22 декабря 1999 года Минюст Азербайджана зарегистрировал 2 религиозные организации: «Свидетели Иеговы» и «Слово жизни». 7 февраля Свидетели Иеговы повторно зарегистрировали свою организацию, но уже с филиалами по районам. На 2020 год в стране было крещено 55 человек, проведено 14 собраний. На Вечере присутствовало 3283 человека.

Свидетели Иеговы были официально зарегистрированы в Армении только в 2004 году после 15 предшествовавших этому отказов. Отношения свидетелей Иеговы с Армянской апостольской церковью и властями Армении весьма напряжённые. Крещено 189 человек, проведено 130 собраний, на Вечере присутствовало 22723 человека.

В Беларуси Свидетели Иеговы зарегистрированы в 1994 году. На 1 сентября 2020 года в нашей стране действовало 27 общин этой религиозной организации. Крещен 151 человек, проведено 83 собрания, на Вечере присутствовало 9635 человек.

Свидетели Иеговы также осуществляют свою деятельность в Казахстане. Неоднократно против деятельности Свидетелей Иеговы выступали государственные органы, которые находили изъяны в их работе, противоречащие действующему законодательству, и подвергали штрафам, прекращали их деятельность или даже выдворяли из страны. Несмотря на это, религиозная организация продолжает свою работу. Всего в Казахстане функционируют 60 филиалов Свидетелей Иеговы. Крещено 207 человек, проведено 262 собрания, на Вечере присутствовало 29324 человека.

В Кыргызстане организация получили официальный юридический статус в 1993 году, а с 2004 года уже действует филиал. Крещено 105 человек, проведено 86 собраний, на Вечере – 10161 человек.

В 1994 году Свидетели Иеговы официально зарегистрированы в Молдове. В Кишинёве прошел первый областной конгресс. Крещено 332 человека, собраний – 203, на Вечере – 33955 человек.

Деятельность свидетелей Иеговы на территории Таджикистана была запрещена в октябре 2007 года. Организация официально действовала на территории этой страны с 1997 года.

В Туркмении Свидетелям Иеговы, как и почти всем другим религиям кроме Православной церкви и мусульман-суннитов, отказывают в регистрации.

Законодательство Узбекистана запрещает миссионерство и прозелитизм, которые являются неотъемлемой частью религиозной деятельности Свидетелей Иеговы, но, несмотря на это, организация Свидетелей Иеговы с 1998 года имеет в стране один Зал Царства.

Религиозная организация Свидетелей Иеговы на Украине была официально зарегистрирована 28 февраля 1991 года и это была первая регистрация на территории СССР. На территории Украины Свидетели Иеговы распространяют библейскую литературу на 36 языках. Кроме украинского и русского языка, богослужение совершаются на румынском и венгерском языках. Для глухих граждан Украины, многие Свидетели выучили язык жестов. Для слепых людей напечатаны библейские публикации шрифтом Брайля. В 2014 году был завершен перевод Священного Писания на современный украинский язык. Крещено 2344 человека, проведено 1502 собрания, на Вечере – 230656 человек.

В 2017 году Свидетели Иеговы опубликовали первый перевод Нового Завета на язык жестов, которым пользуются глухие жители в 15 постсоветских странах. Сайт организации доступен сегодня на 979 языках. Свидетели Иеговы сегодня зарегистрированы в 240 странах мира, где ведут активную проповедническую деятельность. Журнал организации «Сторожевая башня возвещает Царство Иеговы» издается на 750 языках народов мира.

Литература

1. Всемирный отчет Свидетелей Иеговы за 2020 служебный год [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.jw.org/ru/библиотека/книги/отчет-за-2020-служебный-год/>. – Дата доступа: 10.01.2021.

Булатая Вікторыя Юр’еўна, аспірант кафедры гісторыка-культурнай спадчыны Беларусі Рэспубліканскага інстытута вышэйшай школы; магістр філалогіі (г. Мінск, Беларусь)

Булаты Павел Юр’евіч, дацэнт кафедры сацыяльна-гуманітарных дысцыплін у турызме і гасціннасці Інстытута менеджменту спорту і турызму; кандыдат гістарычных навук (г. Мінск, Беларусь)

Бутырская Ірына Георгіевна, доцэнт кафедры філосафіі і сацыяльных навук Санкт-Пetersбургскага ўніверсітэта дзяржаўнай супрацьпажарнай службы МЧС Расіі; кандыдат гістарычных навук, доцэнт (г. Санкт-Пetersбург, Расія) (в сааўторстве)

Захарова Тат’яна Ніколаевна, доцэнт кафедры філосафіі і сацыяльных навук Санкт-Пetersбургскага ўніверсітэта ГПС МЧС Расіі; кандыдат гістарычных навук, доцэнт (г. Санкт-Пetersбург, Расія) (в сааўторстве)

Бучнева Наталья Болеславовна, навучны супрацоўнік Віцебскага рэгіянальна-га цэнтру сацыяльна-эканамічных даследаванняў ГНУ «НІЭІ Міністэрства эканамікі Рэспублікі Беларусь» (г. Віцебск, Беларусь)

Варыч Вероніка Ніколаевна, доцэнт кафедры гуманітарных навук Брэстскага дзяржаўнага тэхнічнага ўніверсітэта; кандыдат філосафскіх навук, доцэнт (г. Брэст, Беларусь)

Васіленко Васілій Віктаравіч, доцэнт кафедры філосафіі Могілеўскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.А. Кулешова; кандыдат гістарычных навук (г. Могілеў, Беларусь)

Васільева Ірына Львовна, доцэнт кафедры філосафіі Беларускага дзяржаўнага эканамічнага ўніверсітэта; кандыдат філосафскіх навук, доцэнт (г. Мінск, Беларусь)

Вонсовіч Ларыса Васільевна, заведуючы кафедрай сацыяльна-гуманітарных і псіхалагічных асноваў фізічнай культуры ІППК УО «Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт фізічнай культуры», кандыдат гістарычных навук, доцэнт (г. Мінск, Беларусь)

Вороб’ев Александр Александровіч, доцэнт кафедры сацыяльна-гуманітарных дысцыплін Могілеўскага інстытута МВД Рэспублікі Беларусь; кандыдат гістарычных навук, доцэнт (г. Могілеў, Беларусь) (в сааўторстве)

Вороб’ева Наталія Владиміровна, доктар гістарычных навук, доцэнт, доцэнт 11 кафедры гуманітарных і сацыяльна-эканамічных дысцыплін філіяла Ваеннай акадэміі матэрыяльна-тэхнічнага забеспячэння ім. генерала арміі А.В. Хрулева – Омскі автэбронетанкавы інжынерны інстытут (г. Омск, Расія) (в сааўторстве)

Выборны Віталій Дамітравіч, прафэсар кафедры сацыяльна-гуманітарных дысцыплін Могілеўскага інстытута Міністэрства ўнутраных дзяржаўнага Рэспублікі Беларусь, кандыдат гістарычных навук, доцэнт (г. Могілеў, Беларусь) (г. Могілеў, Беларусь) (в сааўторстве)

Габрусевіч Олег Владиміровіч, пастар Цэрквы Хрысціян Адвентыстаў Сед’мога Дня г. Жлобіна, РРО «Конферэнцыя Цэркваў Хрысціян Адвентыстаў Сед’мога Дня в Рэспубліке Беларусь»; магістр богасловія, магістр гісторыі (г. Жлобін, Беларусь)

Галеткіна Наталья Геннад’евна, доцэнт кафедры філосафіі і сацыяльных навук Санкт-Пetersбургскага ўніверсітэта дзяржаўнай супрацьпажарнай службы МЧС РФ; кандыдат гістарычных навук (г. Санкт-Пetersбург, Расія)

Головач Елена Івановна, старшы прафэсар кафедры ўсеагульнай гісторыі ўчреждэння адукацыі «Могілеўскі дзяржаўны ўніверсітэт імя А. А. Кулешова» (г. Могілеў, Беларусь)

Горанский Андрей Олегович, заведующий отделением катехизаторов Минского духовного училища, доцент; магистр гуманитарных наук (г. Минск, Беларусь) (в соавторстве)

Горбацкий Александр Владимирович, краевед (г. Могилев, Беларусь)

Гребенкин Алексей Николаевич, профессор кафедры истории и государственно-правовых дисциплин Среднерусского института управления – филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, доктор исторических наук, доцент (г. Орел, Россия)

Гридчин Антон Владимирович, аспирант кафедры философии и методологии науки факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)

Добровольский Александр Петрович, кандидат богословия, благочинный Мысковского церковного округа, настоятель храма иконы Божией Матери «Одигитрия» (г. Мыски, Россия) (в соавторстве)

Дьяченко Олег Викторович, проректор по учебной работе, доцент кафедры философии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Еворовский Валерий Борисович, заведующий Центром историко-философских и компаративных исследований Института философии НАН Беларуси; кандидат философских наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

Жукоцкая Зинаида Романовна, профессор кафедры общей теории права и гуманитарных дисциплин БИП-Университет права и социально-информационных технологий; доктор культурологии, профессор (г. Могилев, Беларусь)

Игнатюк Татьяна Александровна, студент исторического факультета Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина (г. Брест, Беларусь)

Ильющенко Маргарита Игоревна, студент историко-филологического факультета Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)

Кейко Юлия Владимировна, аспирант кафедры всеобщей и славянской истории Гродненского государственного университета имени Янки Купалы (г. Гродно, Беларусь)

Клімуць Лада Яраславаўна, дацэнт кафедры ўсеагульнай гісторыі Магілёўскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.А. Куляшова; кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Магілёў, Беларусь)

Козловец Николай Адамович, профессор кафедры философии и политологии Житомирского государственного университета имени Ивана Франко; доктор философских наук, профессор (г. Житомир, Украина)

Козыренко Римма Николаевна, старший преподаватель кафедры административной деятельности факультета милиции учреждения образования «Могилевский институт Министерства внутренних дел Республики Беларусь»; магистр политических наук (г. Могилев, Беларусь)

Колосов Александр Владимирович, профессор кафедры всеобщей истории учреждения образования «Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова»; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Кондратьева Анастасия Андреевна, учитель истории и обществоведения, Государственное учреждение образования «Средняя школа № 40 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

Коноплева Нина Николаевна, доцент кафедры английского языка и методики его преподавания Саратовского научно-исследовательского университета им. Н. Г. Чернышевского; кандидат филологических наук, доцент (г. Саратов, Россия)

Корбут Кірыл Мікалаевіч, аспірант ДУА “Рэспубліканскі інстытут вышэйшай школы” (г. Мінск, Рэспубліка Беларусь)

Коростиченко Екатерина Игоревна, научный сотрудник сектора современной западной философии Института философии РАН; кандидат философских наук (г. Москва, Россия)

Короткая Татьяна Петровна, профессор кафедры философии Белорусского государственного экономического университета; доктор философских наук, профессор (г. Минск, Беларусь)

Коршунова Янина Александровна, преподаватель кафедры философии культуры Белорусского государственного университета; аспирант кафедры философии культуры Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)

Костенич Владимир Анатольевич, доцент кафедры философии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Котусев Евгений Николаевич, аспирант кафедры всеобщей и славянской истории Государственного учреждения образования «Гродненский государственный университет имени Я. Купалы» (г. Гродно, Беларусь)

Кравченко Ирина Витальевна, аспирант кафедры археологии, истории Беларуси и специальных исторических дисциплин Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова, магистр исторических наук (г. Могилев, Беларусь)

Краснова Алина Георгиевна, старший преподаватель кафедры философии религии и религиоведения Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета; кандидат философских наук (г. Ростов-на-Дону, Россия)

Крганов Альбир Рифкатович, Муфтий Москвы, глава централизованной религиозной организации «Духовное собрание мусульман России» (г. Москва, Россия)

Кривуть Виталий Иванович, доцент кафедры педагогики и социально-гуманитарных дисциплин Барановичского государственного университета; кандидат исторических наук, доцент (г. Барановичи, Беларусь)

Круглов Анатолий Агапеевич, доктор философских наук, профессор (г. Минск, Беларусь)

Круглова Галина Анатольевна, профессор кафедры политологии Белорусского государственного университета; доктор философских наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

Крутько Руслан Викторович, старший преподаватель кафедры гражданских и уголовно-правовых дисциплин Барановичского государственного университета; магистр юридических наук, (г. Барановичи, Беларусь)

Кузнечик Екатерина Владимировна, аспирант Полоцкого государственного университета (г. Новополоцк, Беларусь)

Кумыспаев Самат Самидуллаевич, старший преподаватель кафедры общественно-гуманитарных дисциплин ЗКМУ имени Марата Оспанова; магистр гуманитарных наук (г. Актобе, Казахстан) (в соавторстве)

Лавринович Дмитрий Сергеевич, первый проректор, профессор кафедры всеобщей истории Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; доктор исторических наук, профессор (г. Могилев, Беларусь)

Лагодич Николай Сергеевич, научный сотрудник ГУК «Районный музейный комплекс имени Н. Орды»; магистр истории (д. Вороцевичи, Ивановский район, Брестская область, Беларусь)

Лисовская Татьяна Витальевна, заведующий кафедрой гуманитарных наук УО «Брестский государственный технический университет»; кандидат исторических наук, доцент (г. Брест, Беларусь)

Лясота Георгий Павлович, доктор теологических наук (г. Варшава, Польша)

Лях Максим Павлович, аспирант кафедры истории нового и новейшего времени Белорусского государственного университета; (г. Минск, Беларусь)

Луца Юрий Александрович, студент историко-филологического факультета Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь) (в соавторстве)

Мандрик Светлана Владимировна, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Белорусского Государственного Аграрного Технического Университета; магистр гуманитарных наук (г. Минск, Беларусь) (в соавторстве)

Матецкая Анастасия Витальевна, профессор кафедры философии религии и религиоведения Южного федерального университета, доктор филос. наук, доцент (г. Ростов-на-Дону, Россия)

Медведок Татьяна Владимировна, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Белорусского государственного аграрного технического университета, (г. Минск, Беларусь)

Мельникова Алеся Сергеевна, заведующий кафедрой всеобщей истории Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Морозевич Евгений Валерьевич, учитель истории Государственного учреждения образования «Средняя школа № 5 г. Могилева» (г.Могилев, Беларусь)

Мосейчук Людмила Ивановна, преподаватель Белорусского государственного медицинского университета (г. Минск, Беларусь)

Мядель Александр Павлович, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Витебского государственного технологического университета кандидат философских наук, доцент (г. Витебск, Беларусь)

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) (в соавторстве)

Настусевич Валерия Игоревна, аспирант кафедры истории нового и новейшего времени Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)

Невельская-Гордеева Елена Петровна, доцент кафедры философии Национального юридического университета имени Ярослава Мудрого; кандидат философских наук, доцент (г. Харьков, Украина)

Никитин Дмитрий Сергеевич, старший преподаватель кафедры востоковедения Национального исследовательского Томского государственного университета; кандидат исторических наук (г. Томск, Россия)

Новикова Инга Николаевна, учитель истории и обществоведения, Государственное учреждение образования «Мушинский учебно-педагогический комплекс детский сад – средняя школа» (Могилевская обл., Мстиславский р-н., аг. Мушино, Беларусь)

Овсейчик Юлия Александровна, магистрант Полоцкого государственного университета (г.Полоцк, Беларусь)

Опиок Тамара Владимировна, доцент кафедры археологии, истории Беларуси и специальных исторических дисциплин Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Осийский Юрий Александрович, преподаватель кафедры естественных, правовых и общественных дисциплин Винницкого кооперативного института, колледжа права и экономики; доктор богословия (г. Винница, Украина)

Осипова Ольга Владимировна, доцент кафедры философии религии и религиозоведения философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова; кандидат филологических наук, доцент (г. Москва, Россия)

Парфёнова Наталья Николаевна, преподаватель УО «Могилёвский государственный медицинский колледж», магистр педагогических наук (г. Могилев, Беларусь)

Петев Николай Иванович, доцент кафедры философии и религиозоведения Гуманитарного института, Владимирский государственный университет «имени А. Г. и Н. Г. Столетовых»; кандидат философских наук (г. Владимир, Россия)

Подмарицын Алексей Геннадьевич, протодиакон, заведующий кафедрой Самарским епархиальным архивом Самарской митрополии РПЦ МП; заведующий кафедрой истории Церкви религиозной организации – духовная образовательная организация высшего образования «Самарская духовная семинария Самарской епархии Русской Православной Церкви»; доктор исторических наук, профессор (г. Самара, Россия)

Полянина Алла Керимовна, доцент кафедры менеджмента и государственного управления Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского; доцент Самарского государственного университета путей сообщения; кандидат социологических наук, доцент (г. Нижний Новгород, Россия)

Риер Яков Григорьевич, профессор кафедры всеобщей истории Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; доктор исторических наук, профессор (г. Могилев, Беларусь)

Риер Янина Александровна, доцент кафедры романо-германской филологии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Рогинский Ростислав Маратович, магистр исторических наук (г. Гомель, Беларусь)

Рубанова Светлана Михайловна, учитель истории и обществоведения ГУО «Гимназия № 1 г. Горки» (г. Горки, Беларусь)

Рыбаков Андрей Владимирович, приход Спасо-Преображенского храма г. Шклова, священник (г. Шклов, Беларусь) (в соавторстве)

Савицкая Светлана Валентиновна, магистрант гуманитарного факультета Полоцкого государственного университета (г. Новополоцк, Беларусь)

Савчук Татьяна Петровна, доцент кафедры истории Беларуси Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина; кандидат исторических наук, доцент (г. Брест, Беларусь)

Самозаова Наталья Михайловна, учитель истории и обществоведения, государственное учреждение образования «Средняя школа № 1 г. Круглое» (г. Круглое, Беларусь)

Самосюк Надежда Викторовна, доцент кафедры истории славянских народов Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина; кандидат культурологии (г. Брест, Беларусь)

Самусік Андрэй Фёдаравіч, дацэнт кафедры эканамічнай гісторыі Беларускага дзяржаўнага эканамічнага ўніверсітэта; кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Мінск, Беларусь)

Сердюк Богдан Владимирович, аспирант ГУО «Республиканский институт высшей школы» (г. Минск, Беларусь)

Симакова Наталия Викторовна, учитель истории Государственного учреждения образования «Средняя школа № 1 г. Круглое» (г. Круглое, Могилевская область, Беларусь)

Снопковский Леонид Владимирович, учитель истории государственного учреждения образования «Средняя школа № 27 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

Соловей Александр Федорович, директор государственного учреждения образования «Средняя школа № 39 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

Старостенко Виктор Владимирович, профессор кафедры философии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Старостенко Элеонора Викторовна, доцент кафедры всеобщей истории Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Статкевич Светлана Сергеевна, учитель искусства государственного учреждения образования «Гимназия № 1 г. Бобруйска» (г. Бобруйск, Беларусь)

Степанов Игорь Ильич, доцент кафедры теологии, Рязанский Государственный университет имени С.А. Есенина; кандидат исторических наук (г. Рязань, Россия)

Сундетова Акмарал Нагашыбаевна, старший преподаватель кафедры обществено-гуманитарных дисциплин ЗКМУ имени Марата Оспанова; магистр исторических наук (г. Актобе, Казахстан) (в соавторстве)

Сушко Виктория Владимировна, начальник отдела воспитательной работы с молодежью, доцент кафедры гуманитарных наук Брестского государственного технического университета; кандидат исторических наук, доцент (г. Брест, Беларусь)

Сытько Кирилл Валерьевич, старший научный сотрудник Отдела специальных исторических исследований Государственного научного учреждения «Институт истории Национальной академии наук Беларуси»; кандидат исторических наук (г. Минск, Беларусь)

Табунов Василий Васильевич, заведующий кафедрой археологии, истории Беларуси и специальных исторических дисциплин Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова, кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Тригорлова Людмила Брониславовна, ведущий научный сотрудник Краеведческого музея Полоцка, филиала Национального Полоцкого историко-культурного музея-заповедника (г. Полоцк, Беларусь)

Уваров Игорь Юрьевич, доцент кафедры социально-гуманитарных и правовых дисциплины Гомельского Государственного технического университета имени П.О. Сухого; кандидат исторических наук, доцент (г. Гомель, Беларусь)

Уткевич Ольга Ивановна, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Витебского государственного технологического университета; кандидат филологических наук, доцент (г. Витебск, Беларусь)

Цымбал Александр Георгиевич, доцент кафедры истории, мировой культуры и туризма учреждения образования «Минский государственный лингвистический университет»; кандидат исторических наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

Черкасов Дмитрий Николаевич, докторант кафедры истории Древнего мира и Средних веков Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)

Чернеевский Алексей Петрович, доцент Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина, кафедра философии; кандидат философских наук, (г. Санкт-Петербург, Россия)

Чернова Екатерина Алексеевна, методист кабинета традиционных музыкальных культур УО «Белорусская государственная академия музыки», кандидат искусствоведения (г. Минск, Беларусь)

Шапочкин Дмитрий Михайлович, учитель истории и обществоведения, Государственное учреждение образования «Комсеницкий учебно-педагогический комплекс детский сад-средняя школа» (аг. Комсеничи, Беларусь)

Шимукович Сергей Фадеевич, профессор кафедры проектирования образовательных систем Республиканского института высшей школы; кандидат исторических наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

Шкурова Елена Валерьевна, заведующий центром оперативных исследований государственного научного учреждения «Институт социологии Национальной академии наук Беларуси»; кандидат социологических наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

Шпет Михаил Михайлович, аспирант исторического факультета Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)

Шумская Лилия Михайловна, доцент кафедры языковой подготовки белорусских и иностранных граждан Гродненского государственного университета имени Янки Купалы; кандидат филологических наук, доцент (г. Гродно, Беларусь)

Шчэрбін Марына Міхайлаўна, заведующий кафедрой истории и обществоведческих дисциплин Мозырьского государственного педагогического университета им. И.П. Шамякина; кандидат педагогических наук (г. Мозырь, Беларусь)

Щуро Татьяна Владимировна, учитель истории, обществоведения государственного учреждения образования «Ходосовская средняя школа» (аг. Ходосы, Мстиславский р-н, Могилевская обл., Беларусь)

Элбакян Екатерина Сергеевна, Эксперт Центра религиоведческих и этнокультурных исследований и экспертизы Института государственной службы и управления РАНХиГС при Президенте Российской Федерации; доктор философских наук, старший научный сотрудник (г. Москва, Россия)

Якимашенко Оксана Владимировна, учитель русского языка и литературы государственного учреждения образования «Средняя школа № 5 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

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)

Dziuba Andrzej, Ksiądz Biskup Profesor Zwyczajny Doktor Habilitowany Kierownik Katedry Teologii Moralnej Fundamentalnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)

Folaron Małgorzata, doktorant Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, magister (Warszawa, Polska)

СОДЕРЖАНИЕ

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

| | |
|---|----|
| <i>Бучнева Н. Б.</i> Новые европейские ценности и социум: «гуманистическая» трансформация христианской морали | 3 |
| <i>Еворовский В. Б.</i> Сверхбытие и высшая сила в контексте современной философии науки | 5 |
| <i>Козловец Н. А.</i> Религиозный плюрализм как фундамент свободы совести: украинский контекст | 8 |
| <i>Коростиченко Е. И.</i> Полемика между Иоахимом Калем и Михаэлем Шмидт-Саломоном как проявление неоднородности гуманизма в Германии | 10 |
| <i>Котусев Е. Н.</i> Концепция Реформации Н. Н. Любовича в оценке польской историографии (основные положения) | 13 |
| <i>Крулов А. А.</i> Боги: история их формирования и сущность | 15 |
| <i>Крулова Г. А.</i> Религиозная составляющая информационных войн..... | 19 |
| <i>Осийский Ю. А.</i> Проблема духовных поисков и свободомыслия в творчестве Леси Украинки..... | 22 |
| <i>Полянина А. К.</i> Локализация человечества по оси религиозных ценностей: попытка критического осмысления Всемирной карты ценностей Инглхарта-Вельцеля | 24 |
| <i>Элбакян Е. С.</i> Религиозная ситуация как результат религиозной политики (на примере религиозных меньшинств)..... | 26 |
| <i>Ясев В. В.</i> Свобода совести в системе мировоззренческих ориентаций студенческой молодежи | 29 |

РЕЛИГИЯ И ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

| | |
|---|----|
| <i>Аникина А. В.</i> Старшее поколение в нижегородской пятидесятнической общине | 32 |
| <i>Беляева А. В.</i> Оценка США религиозной ситуации в КНР в 2017–2020 гг. (по материалам ежегодных отчетов Комиссии США по международной религиозной свободе)..... | 34 |
| <i>Бутырская И. Г., Настасюк Н. П.</i> Патриотическая деятельность Ленинградской епархии в годы блокады | 36 |
| <i>Бутырская И. Г., Захарова Т. Н.</i> Конфессиональный выбор Руси в конце X в.: внешнеполитический аспект | 39 |
| <i>Вонсович Л. В.</i> Политика Республики Беларусь в сфере государственно- конфессиональных отношений | 42 |
| <i>Воробьева Н. В., Добровольский А. П.</i> Антирелигиозная пропаганда в Омской области в 1960-е гг. | 45 |
| <i>Головач Е. И.</i> Общественно-политическая деятельность Федора Иосифовича Никоновича | 47 |
| <i>Кейко Ю. В.</i> Роль офицеров Генерального штаба в осуществлении православного храмового строительства в Минской губернии (60-е гг. XIX в.) | 50 |

| | |
|---|----|
| <i>Крганов А. Р.</i> Вопросы развития государственно-исламских отношений в современной России..... | 52 |
| <i>Крывуць В. І.</i> Каталіцкі маладзёжны рух на тэрыторыі Заходняй Беларусі ў міжваенны перыяд..... | 54 |
| <i>Крутько Р. В.</i> Отчет религиозных организаций об использовании своего имущества | 57 |
| <i>Лавринович Д. С.</i> Судьбы священнослужителей – депутатов Государственной думы от белорусско-литовских губерний после окончания срока депутатских полномочий..... | 59 |
| <i>Лагодич Н. С.</i> Религиозный ренессанс в постсоветской Беларуси | 64 |
| <i>Матецкая А. В.</i> Гражданская религия в постсоветской России | 66 |
| <i>Настусевич В. И.</i> Политическая деятельность Opus Dei в Испании в 1950-е гг..... | 68 |
| <i>Опиок Т. В.</i> Жизненный уровень православного духовенства в БССР в 1920-х – начале 1930-х гг..... | 70 |
| <i>Риер Я. А.</i> Религиозный синкретизм первых правителей Литвы | 73 |
| <i>Самосюк Н. В.</i> Формирование русского национально-церковного движения в Польше (1921–1939 гг.)..... | 75 |
| <i>Старостенко Э. В.</i> Полемика протопресвитера военного и морского духовенства Г. И. Шавельского и архиепископа Евлогия об организации религиозного дела в Галиции в годы Первой мировой войны | 78 |
| <i>Сушко В. В.</i> Религиозная деятельность незарегистрированных общин христиан веры евангельской на территории Брестского региона в период 1965–1985 гг..... | 80 |
| <i>Тригорлова Л. Б.</i> Православная Церковь и власть на Полотчине в 1944–1954 гг..... | 82 |
| <i>Черкасов Д. Н.</i> Епископство Мец в правление Рауля де Кузи (1387–1415) | 85 |

ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

| | |
|--|-----|
| <i>Астапов С. Н.</i> Трансформация религиозной деятельности Свидетелей Иеговы в России в условиях правового преследования..... | 88 |
| <i>Аўсейчык У. Я.</i> Стараверы паўночна-ўсходняй Беларусі ў другой палове XIX – пачатку XX ст.: асаблівасці рассялення | 90 |
| <i>Аўсейчык Ю. А.</i> Рымска-каталіцкія жаночыя манаскія супольнасці ў Заходняй Беларусі ў 1921–1939 гг.: гістарыяграфія пытання | 93 |
| <i>Бричковский А. М.</i> Христиане веры евангельской в Республике Беларусь: институционализация и динамика развития | 95 |
| <i>Булатая В. Ю.</i> Выпадкі міжканфесійнага дыялогу паміж выдаўцамі праваслаўнай і каталіцкай прэсы ў перыядычным друку (1927–1934 гг.) | 98 |
| <i>Булаты П. Ю.</i> Некаторыя аспекты фундатарскай дзейнасці А. Гаштольда ва ўласных маёнтках (першая трэць XVI ст.)..... | 101 |
| <i>Василенко В. В.</i> Борьба с «сектантскими» учениями в Могилевской губернии в 1914 г..... | 103 |
| <i>Выборный В. Д., Воробьев А. А.</i> Динамика изменения религиозного сознания у жителей Могилевской области | 107 |
| <i>Габрусевич О. В.</i> История перехода из православия в адвентизм Иосифа Луцку в царствование Николая II | 109 |
| <i>Галеткина Н. Г.</i> Религиозное многообразие в рамках одного локального сообщества | 112 |

| | |
|---|-----|
| <i>Горанский А. О., Мандрик С. В.</i> Роголод, Рогнеда и Изяслав в истории христианизации Полоцкой земли..... | 114 |
| <i>Горбачкий А. В.</i> Роль Иосифа Кононовича Горбачкого в истории становления Могилевской православной епархии..... | 117 |
| <i>Ильющенко М. И.</i> ХПЕ и ХВА в современной Беларуси..... | 119 |
| <i>Клімуць Л. Я.</i> Папства ў XIX стагоддзі..... | 121 |
| <i>Кравченко И. В.</i> Отражение роли конфессионального фактора во внешней политике Великого княжества Литовского второй половины XIV в. в работах Н. Г. Устрялова..... | 124 |
| <i>Лисовская Т. В.</i> Воспоминания в изучении истории развития протестантского движения Западной Беларуси в 1921–1939 гг. | 125 |
| <i>Лях М. П.</i> Японская православная церковь 1946–1948 гг..... | 128 |
| <i>Мельникова А. С.</i> Погромы еврейского населения в Российской империи в начале XX в. (на примере событий в г. Белостоке 1–3 июня 1906 г.) | 130 |
| <i>Никитин Д. С.</i> К истории участия протестантских миссионеров в деятельности Индийского национального конгресса (80-е гг. XIX в.)..... | 132 |
| <i>Подмаричын А. Г.</i> Некоторые вопросы приходского налогообложения в послевоенный период | 134 |
| <i>Рогинский Р. М.</i> Экономическая деятельность старообрядцев юго-восточной Беларуси в период развития капиталистических отношений в Российской империи | 136 |
| <i>Самусік А. Ф.</i> Ураджэнцы Беларусі ў Кіева-Магілянскай акадэміі ў канцы XVII – першай палове XVIII ст..... | 138 |
| <i>Сердюк Б. В.</i> Конфессиональная проблематика в «Жизнеописании Даниила Галицкого» | 141 |
| <i>Снопковский Л. В.</i> Состояние старообрядчества в Могилевской области | 143 |
| <i>Старостенко В. В.</i> Институционализация и динамика развития организации Свидетелей Иеговы в Республике Беларусь | 145 |
| <i>Старостенко В. В.</i> Особенности конфессиональной структуры Брестской области Республики Беларусь..... | 148 |
| <i>Степанов И. И.</i> Изучение исторического опыта Рязанской Епархии как направление совершенствования системы социального служения РПЦ..... | 152 |
| <i>Сыцько К. В.</i> Асаблівасці правядзення візітацыі рымска-каталіцкіх парафій на тэрыторыі Беларусі ў 1745–1754 гг. | 154 |
| <i>Табунов В. В.</i> Активизация деятельности римско-католического ордена терциаров и терциарок на землях Восточной и Центральной Беларуси в начале XX в. | 157 |
| <i>Уваров И. Ю.</i> Краткая история Георгиевской церкви в Гомеле в 1923 г. | 159 |
| <i>Цымбал А. Г.</i> Праблема склікання сабору праваслаўнай царквы як элемент нацыянальна-канфесійнай палітыкі польскіх улад (1921–1939): польская гістарыяграфія | 161 |
| <i>Дьяченко О. В.</i> «Богородичники» о современном русском православии..... | 163 |
| <i>Дьяченко О. В.</i> Критика национально-государственных религий в русскоязычных печатных изданиях религиозной организации «Свидетели Иеговы» | 166 |

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА, ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ЯЗЫКОЗНАНИЕ

| | |
|---|-----|
| <i>Аленькова Ю. В., Луца Ю. А.</i> Религиозность в массовом сознании XXI в. | 169 |
| <i>Анастасьева Т. А.</i> Мир произведений Ф. М. Достоевского | 171 |
| <i>Алекунов В. А. П. А.</i> Кулаковский о проблеме «славянского единства» | 173 |
| <i>Барсук А. Я.</i> Гістарычная спадчына друкарні Кіева-Пячорскай лаўры (30–40-я г. XVII ст.) | 176 |
| <i>Богданенков А. С.</i> Теологический ключ к генезису и семантике одной из номинаций alter ego В. Т. Шаламова в «Колымских рассказах» | 178 |
| <i>Боровская И. А.</i> Символ веры и жизненная философия Максимилиана Волошина | 181 |
| <i>Бараўцова С. А.</i> Хрысціянскія ісціны ў творах Уладзіміра Караткевіча і Рыгора Барадуліна | 183 |
| <i>Варич В. Н.</i> Религиозность как основание ценностей | 185 |
| <i>Воробьев А. А., Выборный В. Д.</i> Теофиль Готье о религиозности населения России во второй половине XIX в. | 188 |
| <i>Жукоцкая З. Р., Жукоцкий В. Д.</i> Человек и религия: психологический аспект религиозного | 190 |
| <i>Ігнацюк Т. А.</i> Культурна-рэлігійныя традыцыі: моладзь ў калядным цыкле каляндарнай абраднасці берасцейскага сяла ў 30–50-я гг. хх ст. | 192 |
| <i>Козыренко Р. Н.</i> «Велесова книга» как источник представлений языческих славян о справедливости | 195 |
| <i>Колосов А. В.</i> Орнитоморфные изображения в искусстве и верованиях неолитического населения Могилевского Посожья (по материалам стоянки Рудня-1) | 197 |
| <i>Конаплева Н. Н.</i> Христианский и мифологический подтекст в трагедии В. Шекспира «Макбет» | 200 |
| <i>Корбут К. М.</i> Месяцаслоў Грэка-каталіцкай царквы як фактар фарміравання новай культурнай традыцыі | 202 |
| <i>Коршунова Я. А.</i> Знахарские тексты в хамаилах белорусских татар-мусульман | 204 |
| <i>Краснова А. Г.</i> К вопросу о смысле процесса религиозного обращения | 207 |
| <i>Кузнечик Е. В.</i> Религиозный компонент художественного мира Г. Бёлля в романе «Бильярд в половине десятого» | 209 |
| <i>Медведок Т. В.</i> Об употреблении иронии в средневековой традиции | 212 |
| <i>Морозевич Е. В.</i> Церковные учебные заведения Могилевской губернии начала XX в. | 214 |
| <i>Мядель А. П.</i> Креативный потенциал христианства в концепции христианского гуманизма С. Л. Франка | 217 |
| <i>Невельская-Гордеева Е. П.</i> Православное миссионерство в инстаграме как развитие адресатоцентрического подхода в медийном пространстве | 219 |
| <i>Осипова О. В.</i> «Служение богам» по-древнегречески: Λειτουργία в произведениях Диодора Сицилийского и Дионисия Галикарнасского | 222 |
| <i>Петев Н. И.</i> Мифологизация как форма «эволюционного» развития сознания современного индивида | 224 |
| <i>Риер Я. Г.</i> К проблеме эволюции семьи | 227 |

| | |
|--|-----|
| <i>Савіцкая С. В.</i> Каталіцкае храмабудаўніцтва на Пастайшчыне ў XV–XVIII стст. | 230 |
| <i>Савчук Т. П.</i> Купятіцкая ікона Божьей Матері: історыя і сучаснасць | 232 |
| <i>Соловей А. Ф.</i> Отражение модели мира славян в русском языке | 234 |
| <i>Уткевич О. И. И. А.</i> Ильин о религиозной основе культуры | 236 |
| <i>Чернеевский А. П.</i> Влияние мифа и религии на систему моральных ценностей..... | 239 |
| <i>Чернова Е. А.</i> Богородичные псалмы в белорусской этнопесенной традиции..... | 241 |
| <i>Шкурова Е. В.</i> Соблюдение норм религиозного благочестия как показатель вовлеченности последователей традиционных конфессий в систему религиозной деятельности..... | 244 |
| <i>Шпет М. М.</i> Мечеть Иса-бей в Сельчуке как памятник сельджукского культового зодчества второй половины XIV в. | 247 |
| <i>Шумская Л. М.</i> Революция и культура в публицистике Д. С. Мережковского 1920-х гг. | 249 |
| <i>Якимашенко О. В.</i> Религиозные мотивы в творчестве Н. С. Гумилева | 251 |

РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

| | |
|---|-----|
| <i>Боярценок Н. М.</i> Положение еврейского религиозного образования в БССР (20-е гг. XX в.)..... | 254 |
| <i>Васильева И. Л.</i> Религиоведческие аспекты в преподавании этики..... | 255 |
| <i>Гребенкин А. Н.</i> Регламентация чтения обязательных молитв воспитанниками кадетских корпусов Российской империи (конец XVIII – 1-я половина XIX в.)..... | 257 |
| <i>Кондратьева А. А.</i> Образовательная деятельность ордена иезуитов на территории Могилевской губернии | 259 |
| <i>Короткая Т. П.</i> Методологический потенциал религиоведческого знания | 262 |
| <i>Костенич В. А.</i> Семантические коллизии тотемистической установки сознания | 264 |
| <i>Кумыспаев С. С., Сундетова А. Н.</i> Взаимодействие религии и науки: исторический и социальный аспект | 267 |
| <i>Мосейчук Л. И.</i> «Открытие Сестренцевичева училища»: к постановке проблемы..... | 270 |
| <i>Настусевич В. И.</i> Влияние Католической Церкви на образование в Испании в период «первого франкизма» (1939–1957)..... | 273 |
| <i>Парфёнова Н. Н.</i> Религиозные ценности и биоэтика в медицинском образовании..... | 275 |
| <i>Шимукович С. Ф.</i> Ученые-религиоведы – уроженцы белорусских земель в российских университетах в конце XIX – начале XX в. | 277 |
| <i>Шчэрбін М. М.</i> Сакральныя катэгорыі і сімвалы ў патрыятычным выхаванні асобы | 280 |

ВОПРОСЫ ИСТОРИОГРАФИИ

| | |
|---|-----|
| <i>Бричковский А. М.</i> Конфессиональная ситуация на Витебщине и в восточной Беларуси в исследованиях Могилевского религиоведческого центра 2000-х гг. | 283 |
| <i>Ильющенко М. И.</i> Православие в контексте конфессиональных процессов в Республике Беларусь в исследованиях Могилевского религиоведческого центра 2000-х гг. | 286 |
| <i>Луца Ю. А.</i> Вопросы культуры в исследованиях Могилевского религиоведческого центра | 291 |

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В ТЕОЛОГИИ

| | |
|--|-----|
| <i>Гриджин А. В.</i> Рождество и Пасха как онтологические детерминанты православного и католического этосов..... | 294 |
| <i>Dziuba A.</i> Wychowanie do pokoju | 296 |
| <i>Lasota G. J.</i> Aktualność postanowień Florenckiego XVII-go Soboru Powszechnego..... | 299 |
| <i>Lasota G. J.</i> Skutki ochrzczenia ludności w starodawnym państwie Ruś | 302 |
| <i>Folaron M.</i> Udział w Misterium Paschalnym poprzez egzorcyzm | 304 |

ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ В СИСТЕМЕ ОБЩЕГО СРЕДНЕГО И СРЕДНЕГО СПЕЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ. ДИЛЕММА СВЕТСКОСТИ И РЕЛИГИОЗНОСТИ. КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ КРАЕВЕДЕНИЯ

| | |
|--|-----|
| <i>Александрова А. С.</i> Методические аспекты изучения религии в общеобразовательной школе | 307 |
| <i>Бартош А. В.</i> Воспитание толерантности как духовно-нравственного качества личности | 309 |
| <i>Блашко А. Г.</i> Религия и духовно-нравственное воспитание школьников | 312 |
| <i>Новикова И. Н.</i> Современная конфессиональная ситуация в Республике Беларусь | 314 |
| <i>Рубанова С. М.</i> История Свято-Вознесенского храма г. Горки..... | 317 |
| <i>Рыбаков А. В., Алейникова С. В.</i> Религиозная организация Свидетелей Иеговы в СНГ | 319 |
| <i>Самолазова Н. М.</i> Жернова: грани сакрального и утилитарного | 321 |
| <i>Симакова Н. В.</i> Церковно-приходские школы Круглянщины в XIX – начале XX в. | 324 |
| <i>Статкевич С. С.</i> Организация Свидетелей Иеговы на постсоветском пространстве..... | 326 |
| <i>Шапочкин Д. М.</i> Некоторые аспекты внедрения основ религиоведения в содержание общего среднего образования..... | 328 |
| <i>Щуро Т. В.</i> Религиозная организация Свидетелей Иеговы в современном мире..... | 330 |
| СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ | 334 |

Научное издание

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО – 15

Сборник научных статей

Под общей редакцией

В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко

Технический редактор *С. А. Кирильчик*
Компьютерная верстка *С. А. Кирильчик*

Подписано в печать 05.08.2021. Формат 60x84/16
Гарнитура Arial. Усл.-печ. л. 20,3.
Уч.-изд. л. 29,7. Тираж 99 экз. Заказ № 257.

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.

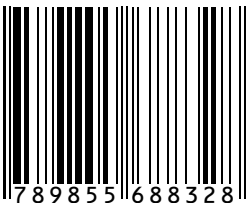
Никто не может по мотивам своих религиозных убеждений уклоняться от исполнения установленных законом обязанностей.

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 978-985-568-832-8



9 789855 688328