

# Религия и общество-16

Сборник научных статей

Могилев 2022

**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 – 16**

Сборник научных статей

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



Могилев  
МГУ имени А. А. Кулешова  
2022

УДК 2(075.8)  
ББК 86я73  
Р36

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

**Рецензенты:**

доктор социологических наук *Ю. М. Бубнов*;  
доктор исторических наук *Я. Г. Риер*;  
доктор культурологии *З. Р. Жукоцкая*

**Религия и общество – 16** : сборник научных статей / под  
Р36 общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостен-  
ко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 316 с. : ил.

ISBN 978-985-568-959-2

В сборник включены материалы научных трудов участников XVI Между-  
народной научно-практической конференции «Религия и общество» (г. Могилев, МГУ имени А. А. Кулешова, 22 апреля 2022 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 978-985-568-959-2**

© Коллектив авторов, 2022  
© Оформление.  
МГУ имени А. А. Кулешова, 2022

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



УДК 323:316.346.2:2-67(476)

## РЕЛИГИЯ И ГЕНДЕР

**Абраменко Елена Геннадьевна**

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

*В XX–XXI вв. изменения в социокультурной среде привели к переменам в положении женщин в обществе. Социальный статус женщины и мужчины зависит от множества факторов: институционального, социально-экономического и идеологического. Заслуживает внимания и то, что различные религиозные традиции предлагают неоднозначные ответы на гендерный вопрос.*

Республика Беларусь является многоконфессиональным государством, на 01.01.2021 г зарегистрировано 25 религиозных конфессий и направлений. Ведущее место занимает Белорусская православная церковь, которая объединяет 1714 православных прихода. Римско-католическая церковь объединяет четыре епархии, которые насчитывают 499 общин, Протестантские религиозные организации представлены 1039 религиозными общинами [1]. Согласно социологическим опросам в Республике Беларусь 95 % респондентов относят себя к различным конфессиям, их них 84, 5 % к православным, 8 % к католичеству, 1, 5 % к протестантам; 4, 5 % – не являются приверженцами ни одного вероисповедания. Таким образом, население отождествляет себя прежде всего с христианством [2, с. 56]. Исходя из этого, наибольший интерес для нашего исследования представляют именно позиции представителей христианских конфессий по отношению к гендеру.

Вопросы гендера все чаще поднимаются Русской православной церковью. В к. XX – н. XXI в. демократизация и модернизация сопровождалась тенденцией перенимать западный опыт, в том числе и по вопросам изменения социальных ролей женщин и мужчин и расширения прав меньшинств. Основы социальной концепции Белорусской православной церкви среди областей соработничества Церкви и государства называют заботу о сохранении нравственности в обществе и поддержку института семьи, материнства и детства [3]. Говоря о взаимоотношении полов представители Московского патриархата противопоставляют себя гендерной теории (согласно которой гендер, в отличие от биологического пола, является социальным конструктом) и не использует ее терминов. Разница между мужчиной и женщиной обозначается как «комплементарность», т.е. мужчина и женщина дополняют друг друга и выполняют разные функции. Позиции феминизма, защищающие права женщин воспринимаются отрицательно. Так, Патриарх Кирилл считает, что феминизм, хоть и отстаивающий права женщин, является опасным явлением, т.к. «феминистические организации провозглашают псевдосвободу женщин, которая в первую очередь должна проявляться вне брака и вне семьи». Патриарх дает определение жен-

щине как хранительницы домашнего очага, центра семейной жизни. Тем не менее, предстоятель обращает внимание на то, что в современном мире нагрузка женщин превосходит нагрузку мужчин, т.к. они сочетают работу и домашние обязанности. Патриарх считает, что нет ничего плохого в том, чтобы женщина занималась карьерой, политикой, бизнесом «многих профессиональных отраслях женщины достигают сегодня очень большого успеха, и это свидетельствует о способности и возможности женщины ... сохранять свое служение в качестве жены, матери и одновременно приносить общественную пользу» [4].

Рассматривая вопрос отношения к гендеру католической церкви необходимо учитывать такой фактор как падение религиозности в Европе. В таких условиях Церковь стоит перед не простым выбором: следовать христианским догмам и терять паству или модернизироваться и трансформировать основополагающие нравственные предписания. Выбор последней альтернативы, на сегодняшний день, более характерен для различных протестантских направлений христианства [5].

Католическая церковь еще в целом придерживается традиционных взглядов, так в 2003 г. ватиканская Конгрегация доктрины веры провозгласила, что уважение к гомосексуальным людям никоим образом не может вести к одобрению гомосексуального поведения или к юридическому признанию однополых союзов. Архиепископ Бернардино Ауса, постоянный наблюдатель от Св. Престола при ООН, выступая 20 марта 2019 г. на встрече «Гендерное равенство и гендерная идеология: защита женщин и девушек» отметил, что ясность понимания того, что значит быть женщиной сегодня нарушена гендерной идеологией, Замена понятия биологического пола понятием гендерной самоидентификации приводит к разрушительным последствиям в том числе и с точки зрения достоинства и прав человека, брака и семьи, материнства и отцовства, отражаясь на участи женщин, мужчин. В особенности Святейший Престол обеспокоен преподаванием гендерной идеологии детям [6]. Тем не менее, Папа Франциск утверждает, что те, кто не чувствует принадлежности к своему биологическому полу, не должны подвергаться дискриминации, а также что однополые пары должны иметь возможность сожительствовать в гражданских союзах. [7]. Таким образом, и католическую церковь затронули либеральные веяния в вопросе восприятия лиц с перверсией.

Стоит отметить, что в Республике Беларусь проводится последовательная гендерная политика, направленная на соблюдении национальных интересов с учетом общепризнанных принципов международного права и прав человека, поддержку традиционных ценностей и культурных устоев белорусского общества. Ст. 32. Конституции Республики Беларусь закрепляет положение о равенстве возможностей мужчин и женщин во всех сферах общественной жизни, а также традиционные взгляды на семью и брак как союз мужчины и женщины [8, с. 10-11]. Таким образом, можно сказать, что принципы, закрепленные Конституцией, соотносятся с христианскими ценностями в целом и православными в частности.

### **Литература**

1. Информация о конфессиональной ситуации в Республике Беларусь [Электронный ресурс] // Уполномоченный по делам религий и национальностей. – Режим доступа: <http://www.belarus21.by/Articles/1439296790>. – Дата доступа: 28.03.2022.

2. Республика Беларусь в зеркале социологии: сборник материалов социологических исследований / Информационно-аналитический центр при Администрации Президента Республики Беларусь. – Минск. – 2018. – 180 с.

3. Основы социальной концепции русской православной церкви [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского патриархата. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>. – Дата доступа: 28.03.2022.

4. Патриарх Кирилл считает феминизм очень опасным явлением [Электронный ресурс] // Риа новости. – Режим доступа: <https://ria.ru/20130409/931790666.html>. – Дата доступа: 28.03.2022.

5. Тихомиров, Д. А. Кризис религиозности и либерализация половой морали в современной западной цивилизации [Электронный ресурс] / Д. А. Тихомиров // Знание. Понимание. Умение. – 2016. – № 1. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/krizis-religioznosti-i-liberalizatsiya-polovoy-moralii-v-sovremennoy-zapadnoy-tsivilizatsii>. – Дата доступа: 28.03.2022.

6. Святейший Престол высказался в ООН на тему гендерного равенства [Электронный ресурс] // Портал Vatican News. – Режим доступа: <https://www.vaticannews.va/ru/world/news/2019-03/svyateyshiy-prestol-vyskazalsya-v-oon-na-temu-gendernogo-ravenst.html>. – Дата доступа: 28.03.2022.

7. «У них есть право на семью» Папа Римский поддержал однополые союзы [Электронный ресурс] // Русская служба [bbc.news](https://www.bbc.com/russian/news-54630215). – Режим доступа: <https://www.bbc.com/russian/news-54630215>. – Дата доступа: 28.03.2022.

8. Конституция Республики Беларусь : с изм. и доп. , принятыми на респ. референдумах 24 нояб. 1996 г., 17 окт. 2004 г. и 27 февр. 2022 г. – Минск : Нац. центр правовой информ. Респ. Беларусь, 2022. – 80 с.

УДК: 316

## **РЕЛИГИОЗНОСТЬ КАК ФАКТОР-ПРЕДОХРАНИТЕЛЬ ПРОТИВ ВРЕДНЫХ ЗАВИСИМОСТЕЙ УЧАЩЕЙСЯ МОЛОДЕЖИ**

**Бубнов Юрий Михайлович**

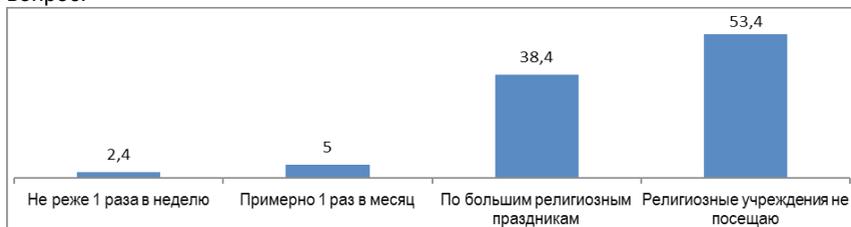
Белорусский государственный университет пищевых технологий  
(г. Могилев, Беларусь)

*На базе конкретных социологических данных количественно определена степень взаимосвязи между религиозностью, выраженной в частоте посещения культовых объектов и подверженностью молодых людей рискам алкогольной и табачной зависимости. Основным источником первичной информации, положенной в основу этой статьи, стал анкетный опрос 1634 старшеклассников средних общеобразовательных школ и гимназий, учащихся профессиональных лицеев, колледжей и техникумов, а также студентов университетов. Опрос проводился в 2021 году в рамках выполнения НИР «Разработка научно обоснованной концептуальной модели противодействия зависимому поведению подростков и студенческой молодежи» (Договор № 02-21/МГУП от 15.03.2021 г.) по заказу Министерства образования Республики Беларусь. Опрашивались представители учащейся молодежи в Минске, Гродно, Бресте, Бобруйске, Витебске, Жодино и в Могилеве.*

Проблематика вредных зависимостей (аддикций) молодёжи всегда была приоритетной для прикладной социологии, что вполне объяснимо с точки зрения потребностей общества в лояльной социализации каждого подрастающего поколения страны. Белорусские ученые различных отраслей гуманитарного знания внесли весомый вклад в изучение аддикций как разновидности девиантного поведения, среди них отдельно выделим Н. А. Барановского, С. В. Венедикто-

ва, В. Т. Кондрашенко, С. А. Игумнова, Е.А. Ярошевич. В Республике Беларусь сформированы и успешно функционируют научные школы изучения девиантного и аддиктивного поведения, в первую очередь, Республиканский центр наркологического мониторинга и превентологии на базе Института социологии НАН Беларуси и РНПЦ Психического здоровья (руководитель А. С. Мамлыгин).

В данном тексте мы остановимся на роли религиозности в её влиянии на риск молодых людей попасть в зависимость от различного рода вредных привычек. Религиозность нами здесь будет рассматриваться как тип мировоззрения, вне контекста какой-либо конкретной конфессии. Базовым социологическим индикатором степени религиозности представителей учащейся молодёжи стал следующий вопрос анонимной анкеты: «Посещаете ли вы церковь, костел, мечеть, синагогу или молельный дом?». Этот вопрос мы задали летом 2021 года 1634 старшеклассникам, студентам и учащимся профессиональных лицеев, колледжей и техникумов в Минске, Могилёве, Бресте, Витебске, Гродно, Бобруйске и Жодино. Посмотрим на рисунке 1, как участники опроса отвечали на этот вопрос.



**Рис. 1.** Распределение ответов представителей белорусской учащейся молодёжи на вопрос: «Посещаете ли вы церковь, костел, мечеть, синагогу или молельный дом?», в %

Как видите, более-менее регулярно посещают, по их словам, объекты религиозных культов лишь около 8 процентов представителей учащейся молодёжи нашей страны. Их-то мы и будем считать воцерковленно религиозными молодыми людьми. Условно религиозными людьми придётся считать тех 38,4% участников опроса, которые бывают в культовых зданиях лишь по большим религиозным праздникам. Соответственно, оставшихся 53,4% молодых людей следует отнести к лицам с нулевой религиозностью. Разумеется, мы отдаём себе отчёт в том, что с помощью использованного нами социологического индикатора мы смогли замерить лишь так называемую «ритуальную» религиозность учащейся молодёжи, которая, конечно же, далеко не всегда идентична по объёму и глубине духовному религиозному чувству. Однако вряд ли возможно найти социологический инструмент, способный адекватно измерить какое бы то ни было чувство, включая религиозное. Приходится признать, что отправление религиозных ритуалов идентифицирует степень религиозности людей лишь косвенным образом. Тем не менее, за неимением лучшего индикатора, нам придётся взять на вооружение в качестве социологического критерия уровня религиозности частоту посещения культовых сооружений.

Для *начала* мы *решили* выяснить, в какой степени религиозность молодых людей взаимосвязана с их трезвым образом жизни. И, соответственно, на-

сколько самоотлучение юношей и девушек от религии сопряжено с потреблением алкоголя. В социологическом контексте исследовательский вопрос на этот счёт будет выглядеть так: «Сколько старшеклассников, студентов и учащихся профессиональных учебных заведений употребляют спиртные изделия среди респондентов, с различной частотой посещающих культовые религиозные сооружения?». На рисунке 2 представлен визуально оформленный ответ на этот вопрос.



**Рис. 2.** Удельный вес молодых людей, употребляющих спиртные изделия, среди учащейся молодежи с различной частотой посещающих культовые сооружения, в %

Анализ итогов социологического опроса представителей учащейся молодёжи Беларуси показал, что существует определённая взаимосвязь между частотой посещения молодыми людьми религиозных сооружений, с одной стороны, и степенью их приверженности пагубной традиции употребления по любому поводу спиртных изделий, – с другой. Конкретно эта взаимосвязь проявилась в следующих цифрах: среди молодых людей, посещающих религиозные учреждения, употребляют спиртные изделия немногим более трети (37%) участников опроса, в то время как среди обходящих церкви стороной – уже почти две трети (62%). Как видите, зависимость более чем явная: даже ритуальная религиозность снижает более чем в полтора раза влияние на молодого человека пагубной алкогольной практики.

Почти в два раза снижает религиозность и риски молодых людей заразиться табакокурением. Об этом ярко свидетельствуют данные социологического опроса, представленные на рисунке 3.



**Рис. 3.** Удельный вес курящей молодежи среди молодых людей с различной степенью приверженности религиозным ритуалам, в %

Таким образом, социологические данные позволили количественно определить степень взаимосвязи между религиозностью, выраженной в частоте посещения культовых объектов и подверженностью молодых людей рискам алкогольной и табачной зависимости.

УДК 2-1

## **РЕЛИГИОЗНО-УТОПИЧЕСКИЙ КОМПОНЕНТ СОЦИАЛЬНОГО ИДЕАЛА**

**Васильева Ирина Львовна**

Белорусский государственный экономический университет  
(г. Минск, Беларусь)

*В данной работе показывается, что секуляризация современного общества частично сменяется обратной тенденцией ухода от секуляризации, когда при построении моделей будущего развития общества акцент делается на идеалах и идеях духовности, ранее воспринимаемых как утопический компонент. Также анализируются возможности и исторические примеры возвращения к духовно-ценностным основам утопий, появившихся в рамках совершенно других экономических условий, в переломные моменты общественного развития.*

Прагматические установки современной технократически организованной деятельности рекомендуют исключать утопии из цикла разработки проекта, считая их появление профессиональным и интеллектуальным недостатком. Идеалы также признаются недостижимыми, они возможны только как фиксация направления будущего развития, и из серьезных проектов, как правило, исключаются. Считается, что условием организации рациональной деятельности является постановка выполнимых целей, желательно с четкими формулировками ожидаемых результатов и фиксацией этапов их выполнения. Участь утопии в современном мире, если это не культурологическая реконструкция – быть раскритикованной, с сарказмом осмеянной. Однако есть примеры, когда идеалы, выраженные метафорически, глубоко литературно, используются вновь и вновь, каждый раз приобретая современное звучание и общественное одобрение, проходя легитимизацию именно благодаря своей укорененности в традиции. Рассмотрим утопию как структуру, имеющую сложную природу, объединившую в себе объектную, функциональную сторону общественных отношений и ценностные установки отдельных личностей. Ярким примером такого понимания утопии является идеально-ценностный компонент религии, как он подается в качестве базиса социально-го института и переживается экзистенциально-личностным началом.

Зачастую будущее религии в современном обществе и футурологических представлениях на факторы эволюции общества подвергалось сомнению и общественные настроения базировались на стремлении построить общество, где религию фактически заменяет религиозный плюрализм, лишающий ее политического значения. Считалось, что именно светскость, а не религиозность способна обеспечить общественную гармонию. Такая позиция стала своего рода мейнстримом. Тем более интересны возникшие по этому поводу альтернативные точки зрения. Одним из первых своеобразный традиционалистский поворот

в такого рода размышлениях совершает С. Хантингтон, наделяя религию важнейшим влиянием в современном цивилизационном развитии [1].

Логическим продолжением и развитием позиции С. Хантингтона являются идеи Р. Инглхарта, который отмечает, что если для развития индустриального общества характерно нарастание материализма и централизма (централизации), то постиндустриальные общества им противоположны [2]. Важнейшей чертой постиндустриального общества становится уход от секуляризации, в то время как особенность индустриального – именно секуляризация. Новым является как раз акцент на идеалах и идеях духовности, ранее воспринимаемых как утопический компонент, в то время как церковь, контролирующая государство, становится невозможна. Современная роль религии проявляется как компонент исторического наследия церквей в этике, специфике организации и регуляции экономических отношений, в менталитете того или иного народа. Тот факт, что общество было сформировано той или иной конфессиональной культурной традицией оставляет на нем существеннейший отпечаток и продолжает влиять на путь развития после ослабления влияния религиозных институтов. Эти общества продолжают демонстрировать и воспроизводить определенный набор ценностных представлений и предпочтений. Соответствующее секуляризации ослабление религии не приводит к исчезновению духовных потребностей.

Несмотря на то, что в постиндустриальном обществе догматические ориентиры теряют популярность, значение духовных вопросов увеличивается с осознанием рисков развития цивилизации. В переломные моменты общественного развития можно наблюдать возвращение к духовно-ценностным основам утопий, появившихся в рамках совершенно других экономических условий. Так, проблема общественного идеала, некогда заданная Конфуцием в понятии датун (Великого Единения), приобретала особую актуальность не единожды. Например, в период Движения за реформы 1898 г., затем после начала строительства социализма в Китае и в современных условиях. Традиционная государственность оставила в наследство КНР множество больших и малых особенностей. Важнейшие из них – это практицизм и использование этических норм для управления государством путём воспитания населения. Концепт Великого Единения присутствовал в системе управления империей, зримым доказательством чего является надпись над воротами пекинского храма Конфуция: *тянь ся да тун* (Великое Единение Поднебесной), где происходил важнейший для императорского Китая ритуал сдачи экзаменов на замещение гражданских и военных должностей. Рассматривая проблему китайского общественного идеала, несложно убедиться, что реформаторы начала XX в., такие как Кан Ю-вэй, оперировали единими понятиями, рассуждая о конечных целях развития и модернизации китайского общества. В своих ранних трактатах, например, *Ши ли гун фа* («Основная истина и всеобщий закон») Кан Ю-вэй стремился вывести наиболее общие законы в отношениях между людьми, что впоследствии составило основу его утопии Великого Единения [3]. Далее в Китае понятие датун приобрело серьёзное отличие от описанного Кан Ю-вэй: Великое Единение может использоваться и как апология китайского национализма, при Мао антисоветского и антизападного, и антиглобалистского по направленности в настоящее время. Урегулирование отношений между национальными государствами выступает на передний план

в современной китайской трактовке датун. Таким образом, утопия оборачивается стратегической концепцией культурной безопасности в мире, стремительно утрачивающим идентичности.

Исходя из вышесказанного, утопии могут быть включены в проектировочный цикл при масштабном, долгосрочном планировании, как правило, на этапе обоснования его цели (целей), в качестве мировоззренческого ореола желаемых состояний будущего, и также для обоснования инструментов достижения таких целей, когда важным является привлечение аксиологических аргументов.

### Литература

1. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: АСТ, 2003. – 603 с.
2. Инглхарт, Р. Культурная эволюция. Как изменяются человеческие мотивации и как это меняет мир / Р. Инглхарт. – Мысль, 2018. – 334 с.
3. Мартынов, Д.Е. Конфуцианский утопизм в политической теории Китайской Народной Республики (современное состояние) / Д. Е. Мартынов // Учёные записки Казанского гос. унта. – 2007. – Т. 149, кн. 4. Серия «Гуманитарные науки». – С. 186–192.

УДК 291.12

## БУДУЩЕЕ РЕЛИГИИ: ОТ ДОГМАТИЧЕСКОЙ К СВОБОДНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

**Жукоцкая Зинаида Романовна, Жукоцкий Владимир Дмитриевич**

БИП – Университет права и социально-информационных технологий  
(г. Могилев, Беларусь)

*В статье будущее религии рассматривается через принцип свободной религиозности, ограничение религиозно-догматических форм; анализируется концепция П. Сорокина о расширении понятия «религия».*

«Не всякий имеет религию, кто верит в какое-либо Священное Писание, а лишь тот, кто понимает его живо и непосредственно и кто, следовательно, сам по себе легче всего мог бы обойтись без него».

Ф. Шлейермахер

Конституирующим началом религиозного чувства выступают прежде всего *положительные* созерцания сверхчувственной реальности социального, природного, личностного (в актах творчества) миров. Чувство восторга, а порой и страха, перед красотой и мощью природных стихий столь же религиозно, как и во всех определенных случаях религиозного созерцания.

Все эти случаи объединяют одно неукротимое желание воссоединиться с объектом созерцания, образовать с ним неразрывное целое, а для этого нужно как минимум два условия: постоянно держать в голове образ этого единого целого и, что не менее важно, предпринимать время от времени общественно санкционированные усилия по установлению вполне практической связи с ним. Эта сфера «отдохновения» всегда была и всегда будет неременным спутником человека на пути его *становящейся* сущности. Важно только не ограничивать его заведомо узкими рамками той или иной религиозно-догматической формы, а ставить во главу угла игру *жизни и формы*, принцип свободной религиозности, неукротимую энергию «религиозных инстинктов».

Георг Зиммель, воспользовавшись марксовской моделью диалектики производительных сил и производственных отношений, как диалектикой жизни и формы, дал убедительную картину исторической драмы культурных форм, и прежде всего – религиозных.

«Невозможность сохранить далее традиционные церковные религии при существовании религиозных инстинктов вопреки всякому "просвещению" (так как последнее похищает у религии только ее платье, но не ее жизнь), принадлежит к труднейшим проблемам современного человечества. Усиление этой жизни до полного самоудовлетворения, превращение веры как душевной энергии, имеющей определенную направленность, в энергию, на определенные предметы не направленную, – заманчивый путь, который в конце концов приведет к не меньшему внутреннему противоречию...» (История светской религии советизма является блистательным тому подтверждением.)

«...Жизни как таковой, то есть жизни сознательной, дано только одно – находясь в непрестанном движении, осознавать лишь самое себя, не двигаясь окольным путем познания через понятийный слой, совпадающий с царством форм» [1, с. 512-513].

Таким образом, Зиммель указывает еще на один неиссякаемый источник религиозного измерения человека – **чувство жизни**, которое принципиально, по самой природе своей, взрывает все и всяческие религиозные формы, если только они не были продуктом его собственных индивидуализированных усилий, как временное пристанище.

Драматизм современного конфликта культуры в том и состоит, что праздность жизни обнаруживает устойчивую неудовлетворенность традиционными формами религии, но в то же время оно не продуцирует сколько-нибудь устойчивых по-настоящему общественных, то есть общезначимых, новых форм. Таким образом, настоятельная религиозная потребность остается неудовлетворенной. На этой почве возможны самые неожиданные повороты культурной эволюции, вплоть до призыва откровенно тоталитарных форм, как спасительного круга от хаоса культурной анархии.

Это наблюдение Зиммеля во многом продвигает нас и на пути понимания религиозной ситуации в России в начале XX века, когда марксизм осуществляет свое решающее проникновение в русскую культуру. Далеко не случайно, что и Питирим Сорокин в обстоятельной работе 1914 года максимально приближается к постановке этой проблемы, взятой в контексте широкого и узкого понимания сущности религии.

«Но если *расширить понятие о религии* и принять, что в действительности, *что бы не думали верующие*, но каждая религия была в своем существе рядом положений, обоснованных на том опыте и знании, который был доступен тому или иному человеку, то осужденной на небытие окажется лишь *фанатическо-символическая оболочка религии* <...>. В этом смысле «безрелигиозных» людей нет и быть не может: в основе всякого мирозозерцания будет стоять понятие о «высоких ценностях», в которых психологически для людей будет заключаться «святое святых» их души. **Так называемые «неверующие» есть лишь «инакововерующие» и, обычно, эти «атеисты и неверующие» едва ли не были самыми «религиозными» людьми, то есть людьми, ищущими**

**смысла жизни, ее освящения точкою зрения идеала, понятия о *summit bonum***» (Курсив. – В.Ж.) [2, с. 46–47].

П. Сорокин отмечает еще один родовой признак религиозного: не просто *гносеологическую* поляризацию бытия на потусторонний и посюсторонний мир, но и *аксеологическую* (моральную) поляризацию на священное и профанное. За первым (гносеологическим) аспектом он не видит будущности, поскольку он опирается на «фантастически-символическую *оболочку* религии», а эта последняя не может конкурировать в познавательной сфере с наукой. При этом он не уточняет, что отношение конкуренции вполне может быть заменено отношением ненавязчивой дополнительности... Зато аксеологическое *ядро* религии представляется по-настоящему ценным образованием, а в разряд религиозных людей включаются и так называемые «атеисты и неверующие». Непосредственной опорой к ней выступает революционная с точки зрения понимания природы религии *этикотеология* Иммануила Канта.

### Литература

1. Зиммель, Г. Избранное. Философия культуры. Т. 1. / Г. Зиммель. – М.: Юрист, 1996. – С. 512–513.

2. Сорокин, П. А. Социологическая теория религии / П. А. Сорокин // Заветы. – 1914. – № 3. – С. 46–47.

УДК 929

## ОСВОЕНИЕ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ В НАСЛЕДИИ И. М. СКВОРЦОВА

**Исаков Алексей Александрович**

Арзамасский филиал ННГУ (г. Арзамас, Россия)

*Статья посвящена деятельности одного из основателей философии религии в России – профессора Киевской духовной академии И.М. Скворцова. Предметом анализа является рецепция им идей немецких мыслителей К.А. Эшенмайера, Г. Вайсе, И. Канта, Й Шеллинга, Д. Штрауса, Г. Гегеля.*

Г.Г. Шпет в 1922 г. охарактеризовал Ивана Михайловича как «малоодаренного», «самого консервативного из духовно-академических философов» [9, с. 207–212]. В историко-философской науке постепенно произошел пересмотр этой точки зрения. А.И. Абрамов охарактеризовал И.М. Скворцова уже как «профессионального историка философии», заслуги которого виделись, преимущественно, в рецепции идей Канта, Фихте и Шеллинга [1, с. 106–107, 120, 183]. В нашей статье мы сосредотачиваемся на деятельности И.М. Скворцова по освоению идей немецкой философии религии – от основателя дисциплины И. Канта до Д. Штрауса.

Методологическое значение для Скворцова имели идеи немецкого мыслителя-теиста Карла Августа Эшенмайера (1768–1852). Значение их для Скворцова было велико настолько, что статья «О философии Эшенмайера» и курс лекций по философии религии представляли собой конспекты первой части «Философии религии» этого немецкого автора. К.М. Захарова отмечает следование киевского профессора тюбингенскому прототипу в решении вопросов, касающихся категориального аппарата, доказательств бытия Бога, перечня разбираемых ре-

лигиозно-философских концепций. Различие становится ожидаемо осязаемым лишь там, где дело заходит о соотношении религии и морали [2, с. 186–187].

Методология К.А. Эшенмайера, в основном принятая И.М. Скворцовым, предполагала анализ религиозно-философских концепций с точки зрения рационализма (естественной религии), мистицизма (символического, экзегетического подхода) и супранатурализма (откровения) с целью выявления присущих различным «философским религиям» внутренних противоречий [5, с. 222–223]. Несмотря на отмеченные выше различия, Скворцов дал высокую оценку религиозно-философской концепции самого К.А. Эшенмайера, основанной на учении о трех трансцендентных силах души – совести, созерцании и вере [5, с. 228].

Оценка философии религии Канта, Фихте, Шеллинга и Вайссе (Вейсе у Скворцова) компактно представлена в завершающем разделе «Лекций по философии религии» – «Сравнение систем». Концепции Канта и Вайссе киевский профессор классифицирует как рационализм и критикует за то, что такая философия «делает ненужным Откровение и напрасно навязывает веру разуму, который есть орган одного знания» [8, с. 419]. Фихте и Шеллинг подвергаются критике на другом основании. Иван Михайлович стремится продемонстрировать содержательную пустоту понятия абсолютного, которое оказывается то безначальным, то безосновным, и противопоставляет ему идею личного Бога. При этом пустоту абсолюта Скворцов демонстрирует как математик и последователь Лейбница: «Итак, Безосновное можно сравнить с нулем. В нуле нет ни плюса, ни минуса, и они не могут быть его предикатами вместе, но из этого нуля непосредственно выходят оба противоположные: плюс и минус... Таким образом, справедливым кажется, что из “ни то, ни другое” происходит двойственность. Но вопрос: что побуждает Безосновное разделяться, то есть какая причина в беспричинном или основание (выделено нами. – А.И.) в безосновном?» [8, с. 420].

В печати эта сторона критики взглядов Шеллинга была освещена И.М. Скворцовым в статье «О философии Плотина». Осуждая пантеизм Плотина, Скворцов особенно нападает на категорию абсолютного. И дает ему более простое объяснение: «...избегая антропоморфизма, они (шеллингианцы. – А.И.) хотят уместовать не по-человечески, выше всякого ума, а таким образом представляют нам Бога чуждым для ума и сердца. Бога, который не имеет ни сознания, ни ума, никаких свойств и качеств, мы не можем ни любить, ни почитать» [4, с. 9-10].

Продолжением этой линии критики немецкой классической философии является «Последнее сочинение», в котором киевский профессор дает оценку системе Гегеля, доводя ее до абсурда: «По его учению, абсолютный дух раскрывается в человеческом духе, достигает полнейшего развития в философии германской, а верховного совершенства в его гегелевой философии. Значит, этот дух в его время назывался Гегелем, а прежде – как-нибудь иначе; но в существе своем он всегда был один и будет один и тот же. Вероятно, он был в свое время Спинозой, Платоном, Платином и т.д. [6, с. 518–519]». Здесь бросается в глаза образно понятое, но не выраженное в специфически философских категориях противоречие между методом и системой Гегеля, известное любому, кто изучал историю философии. В то же время странно, что Платон оказывается в одном ряду со Спинозой и Платином, которые не были авторитетами для Ивана Михайловича в силу своего пантеизма.

В том же духе выдержана и критика «Жизни Иисуса» Д.Ф. Штрауса. Сворцов указывает на то, что Бог в книге Штрауса – вовсе не Бог, «не личное существо, свободно действующее, а Абсолют, действующий в природе по законам необходимости, которому нельзя иначе действовать». На этом основании Штраус рассматривал все чудесное в Священном Писании как миф. Иван Михайлович оспаривает такую логику, опираясь на Канта (в «Религии в пределах одного разума» допускавшего чудо как следствие допущения непосредственного действия Бога на мир), а также признание личного Бога Платоном и «христианскими философами гениальными» – Декартом и Лейбницем. Не удерживается он в личном письме и от эффективного доведения точки зрения оппонента до абсурда. Опровергая Штрауса, считавшего некоторые чудеса Христа отголоском ветхозаветных сюжетов, Сворцов пишет строки, наверняка не раз потом цитировавшиеся с улыбкой адресатом письма: «Суворов перешедший через Альпы – опять миф. Почему? Потому что есть подобная же бль об Аннибале. Русские в своем полководце хотели видеть и эту славную черту героя» [7, с. 143-145].

### Литература

1. Абрамов А.И. Сборник научных трудов по истории русской философии. – М.: Кругъ, 2005. – 544 с.
2. Захарова К.М. «Философия религии» в России: становление понятия и научной дисциплины // Христианское чтение. – 2017. – № 3. – С. 183-195. (С. 184-188).
3. Малышевский И.И. Иван Михайлович Сворцов, кафедральный протоиерей Киево-Софийского собора (некролог) // Труды Киевской духовной академии. – 1863. – Август. – С. 436-490.
4. Сворцов И.М. О философии Плотина // Журнал Министерства народного просвещения. – 1835. – Часть восьмая. – X. – Октябрь. – С. 1-17.
5. Сворцов И.М. О философии Эшенмайера // Журнал Министерства народного просвещения. – 1835. – Часть седьмая. – VIII. – Июль. – С. 213-232.
6. Сворцов И.М. Последнее сочинение протоиерея Иоанна Михайловича Сворцова // Труды Киевской духовной академии. – 1863. – Август. – С. 512-524. (Без разворота 512-513).
7. Сворцов И.М. Письма протоиерея И.М.Сворцова преосвященному Иннокентию, архиепископу Херсонскому / Публикация Н.И. Барсова // Труды Киевской духовной академии. – 1886. – Май (№ 5). – С. 142-147.
8. Сворцов Иоанн, протоиерей. Лекции по философии религии (Часть 2) / предисловие и издание рукописи и комментарии Н.А. Куценко // Философия религии: альманах. 2008-2009. – М.: Языки славянских культур, 2010. – С. 397-421.
9. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. I. / отв. ред.-сост., коммент., археограф. работа Т.Г. Щедрина. – М.: РОССПЭН, 2008. – 592 с.

УДК 1(091)

## О СОЦИАЛЬНОМ ХРИСТИАНСТВЕ

**Короткая Татьяна Петровна**

Белорусский государственный экономический университет  
(г. Минск, Беларусь)

*В статье рассматривается трактовка проблем социального христианства в русском богоискательстве начала 20 века, в центре которого – обожание социальной активности человека. Выделяется два течения – одно стремится дополнить традиционное православное учение социальными аспектами, другое – создать новую мистическую церковь.*

Вопросы социального плана ставились и в соответствии с духом времени разрешались практически с первых лет существования христианства. Уже в евангелиях, раннехристианской литературе ставятся вопросы отношения к окружающему миру, совмещения христианской морали и хозяйственной деятельности, отношение к богатству, собственности, государству и т.п. Каким образом должен себя вести человек- быть аскетом, заниматься личным самоусовершенствованием, либо в его компетенцию входят проблемы «мирские»-улучшать состояние окружающего мира, участвовать в общественно-политической деятельности и т.д. Вопросы социального порядка с особенной остротой актуализировались в конце 19-начале 20века. Этот период в истории католической церкви означен важными сдвигами в ее идеологии и деятельности. Как известно, с 1878 года во главе католической церкви находился папа Лев 13 – «великий социальный папа». Его правление означено рядом новаторских идей, в частности, в энциклике «Рерум новарум» провозглашалась новая политика Ватикана по социальным вопросам, энциклика «Этерни патрис» декларировала необходимость возвращения к наследию Фомы Аквинского и дала толчок к развитию неосхоластического движения в Европе. В этот период вопросы социального христианства начинают активно обсуждаться и в России. Складываются различные направления церковного обновления, в центре которых находятся вопросы социального плана. Страна вступила в новую фазу социально-экономического развития, капиталистическую, развивается промышленность, торговля, появляются и развиваются новые классы и социальные группы. Вставал вопрос о том, какой должна быть современная новая культура, творчество человека становится основным объектом анализа. Очень остро эти вопросы были поставлены богоскательским крылом русской интеллигенции (Бердяев, Булгаков, Франк и др). Эти философы резко критикуют идеал человека, сформировавшийся в эпоху Ренессанса и Просвещения, говорят о необходимости дополнения этого идеала христианскими ценностями, в результате чего должен произойти новый культурный синтез, который именовался по-разному- «новым религиозным сознанием», неохристианством и т.п. В этой связи религиозно-аскетический идеал исторического христианства они стремятся дополнить идеями социальной активности человека. Как известно, в христианстве существует определенная иерархия нравственного совершенствования. Особое место отводится осознанию человеком собственной греховности, покаянию, молитвенной практике. В традиционном христианстве назначение человека понимается как аскетический путь борьбы с собственной греховностью, как путь молитвы, аскезы, внутреннего самосовершенствования. Религиозные философы стремятся дополнить традиционное христианское учение о человеке идеями его творческой созидательной активности. При этом они опираются на идеи В.Соловьева, русских поэтов-символистов о роли и назначении искусства, которые доказывали, что подлинное искусство должно содержать «творческую» функцию, которая позволит ему создавать «новое бытие», оно должно стать новой жизнью и новой религией свободного творчества. Одним из важнейших понятий в этой связи становится понятие теургии. Как известно, В.Соловьев определяет смысл понятия теургии, как единства мистики и творчества. Для него единство свободной теургии, свободной теософии и свободной теократии должны составить цельное органическое целое, «цельную жизнь», что

является целью человеческого существования. Для философа характерно сближение философии и художественного творчества; для него определяющим началом философии является вдохновение. Религиозные философы-богоискатели это понимание творчества как теургии переносят на обновленное христианство – именно обновление христианства, новое религиозное сознание сможет создать новое бытие, идеальный социальный и космический порядок. В центре же этого созидательного процесса должен находиться творчески активный человек, который характеризуется и определяется как обладающий теургической способностью. Однако здесь вставала проблема – есть ли теургия божественное действие, осуществляемая через человека или же это собственно человеческая свободная активность. Есть ли нравственные ограничения человеческой свободы, каковы взаимоотношения творчества и этики, искусства и нравственности. Практически все богоискатели были едины в том, что необходим поиск нового совершенного бытия, преобразование мира и космоса в целом. Однако модели и способы его достижения были различны. Так, например, С.Булгаков, пройдя сложную эволюцию «от марксизма к идеализму», достижение идеального социального устройства связывает с христианской традицией и существующей православной церковью. Фактически он разделяет идею блаженного Августина о том, что церковь является общиной избранных, истинным «градом Божьим» в несовершенном и греховном мире. Цель истории, по Августину, состоит в достижении града Божьего. Поэтому в истории, по его мнению, следует видеть осуществление этой цели. В реальности он усматривает сложное переплетение добра и зла, града земного и града небесного. Полное же преобразование мира достижимо лишь в эсхатологической перспективе. По Булгакову, необходимо создать подлинно христианскую церковную культуру. Церковь должна активно участвовать в социальной общественной жизни, широко привлекать и интерпретировать в своей деятельности достижения современной науки, философии, искусства, в целом с богословских позиций решать актуальные и насущные вопросы современного общества. Для ряда неохристиан (Д. Мережковский, Н. Бердяев) достижение совершенного социального устройства связывалось с созданием новой мистической церкви, которая трактовалась как новая духовная эпоха. В этом новом христианстве произойдет, по их мнению, снятие антиномии плоти и духа, земли и неба, исполнится совершенный синтез, произойдет полное раскрытие христианских идей. Они опирались на идеи средневекового католического монаха Иоахима Флорского, который разработал мистическую концепцию мирового развития, историю человечества разделил на три периода. Третий завершающий период будет эрой Святого Духа, когда на земле восторжествуют идеи любви и братства, когда люди будут жить на земле по Евангельским заповедям. Эти идеи у русских неохристиан имели утопическую окраску, их попытки создания новой мистической церкви выражали мирочувствую часть рафинированной интеллигенции, пытавшихся создать нечто вроде кружка избранных, творческих людей. Очертания этой новой церкви были очень расплывчаты и туманны, утверждалось, что новая мистическая религия будет соединением мирского и божественного, царством любви и благодати. Основным путем к этому царству является духовная революция, которая, по их мнению, изменит и улучшит общество, позволит создать на земле совершенный социальный порядок.

## ТВОРЕЦ И ТВОРЕНИЕ: (МОНО)ТЕИСТИЧЕСКИЕ ФОНДЫ И ФИЛОСОФСКИЕ ФРОНДЫ

Костенич Владимир Анатольевич

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

*В статье разбираются основополагающие религиозные версии и метафизические истолкования диалога Творца и Творения, соположения трансцендентного и имманентного, их мировоззренческие последствия и бытийные рекогносцировки.*

Религиозное мировоззрение содержит в себе некое (изначальное) вопрошание о том, в каких (заведомо гипотетических) отношениях Творец (возможно) находится со своим Творением. Ответы на подобное суетное любопытство задают версии моногамной или мультиверсной вселенной Сущего; характеристику определенных «экзистенциальных уз» между основными акторами бытийных мизансцен; кодифицируют аксиологические «символы веры», а также иконографику боговоплощений, их притчевые глоссарии и... симулякры. К числу ротируемых религиозных трактовок коммуникаций Бога и «града земного» принято относить *деизм, пантеизм и теизм.*

*Деистическая парадигма* исходит из предположения, что в процессе своего вечного существования *Бог столь же вечно творит бесконечное «множество Миров»,* среди которых «мир, объективированный в Истории Человечества», оказывается одним из «рядовых проектов», отпущенных Творцом во «временность свободы произвола». Оставаясь в своей *трансцендентной потусторонности и (этической) безучастности Абсолютного Первоначала* (как некий мистически сложный Разум) не только изобильно генерирует своё «художественное воображение», но и выступает в качестве эстета «искусства ради искусства», предаваясь театральному лицемерию N-множества «проб бытийного разнообразия» и их самостийных нарративов.

Фактически, *деистическая установка десакрализует архетипы ада и рая,* как божественные вердикты Страшного Суда, трансформируя их в метафоры человеческих сигнификаций собственного пребывания в горниле (искусно и искусственно) табуированных условностей. Одновременно и искупительные страдания Богочеловека утрачивают здесь свою историческую необходимость, ибо аксиоматически дезавуируется сама «греховность», как (эпи)феномен религиозно инкриминированных деформаций поведенческого праксиса. По умолчанию, *Бог не является в деизме моральным Абсолютом, персональной инстанцией системы деонтологических координат.* Область «этического» перестаёт задавать пропедевтику должного, лишается привилегии фундирующего прасмысла.

Тогда в чём же заключается «религиозная контрибуция» деистического дискурса? В (бескорыстной) экзистенциальной благодарности Творцу за наш «артефакт бытийной рождённости»; за саму возможность «присутствия»; за благодать (рискованной) свободы прочерчивать нашим существованием свои личные опусы бытия; за катарсис безнадежной надежды «уповать вопреки». Как это не парадоксально прозвучит, но именно в деистическом антураже молитвословие (максимально) со-

ответствует каноническим критериям «гимнософии Творцу», лишённой прагматических интенций. *Бог – (всего лишь) родина всего Сущего, и Он вне казуистики (человеческих) обид и подозрений.* Вера обретает черты индивидуальной религиозности, становится разновидностью философского беквокала. Творец занят творчеством, но изымает себя из «личных» отношений со своими Творениями...

*Пантеистическая матрица понимания Сущего* решительно (от)меняет деистическую оптику и исходит из мировоззренческого домысла, согласно которому *Творец полностью и без остатка транспонирует себя в собственное Творение.* При этом «наше Творение» провозглашается уникальным, однократным и неповторимым. Его «временное однажды» рассматривается в качестве *сингулярной точки Истории,* когда трансцендентный Сущий «впервые и надолго» воплотил себя в сотворённом, как бы «пожертвовав» своей бессмертной вечностью ради бытия Иного. В силу этого «абсолютного обстоятельства» *всё Сущее* и возможное оказываются пронизанными генетикой божьего присутствия, становятся Его «дублирующими репликами», наделяются смыслонесущими логосами. В том числе и... зло. Как отмечает диакон Андрей Кураев, «Исповедание тотальной целостности мира, запрет на различение Бога и мира неизбежно сакрализует наличную мировую данность и то зло, что присутствует и действует в ней. Всё что есть в мире – всё свято. Всё – Бог. Всё – благо. Зла – нет. Различение добра и зла оказывается иллюзией неопытных сознаний» [1 с. 199].

Голгофа жертвенности Творца, с одной стороны, философски рекапитулирует к событию Творения, а «*библейская Голгофа*» *перестаёт играть свою этическую мироточивость* и попросту аннулируется из бытийного реестра. Как и в деизме, *Личные отношения с Творцом обретают форматы экальтивированной чувственности и индивидуального диалога,* где «страх и (эротический) трепет» возглавляют список аксиологических предпочтений, а все церковизации (божественных) Ликов воспринимаются без должного энтузиазма. «Естественное» обожествляется как преломление Творца, задающее свои мирские «алтари» Его замыслов. «Сверхъестественное» же (на некое неопределённое историческое время) смиренно уходит с авансены бытийных апостериори. В философской проекции «акт Творения» видится не в его вечном становлении, а в виде критического эксперимента Творца со своим бессмертием, нуждающимся в автореферентной идентификации собственной абсолютности с «относительностью Смерти», как испытательным полигоном на безусловность.

С другой стороны, у (пантеистически интерпретируемого) Творения есть Начало (во Времени), но его эсхатологическая перспектива представляется синергетически открытой и не предустановленной. *Теодицея богооправдания мимикрирует в антроподицею человеческой полифоничности.* Отныне *каждый (рядовой) Человек (а не только Богочеловек) мыслится совокупной исторической «проекцией Творца».* Для того, чтобы Бог вернул себе вневременную трансцендентность, латентно полагает пантеизм, Человек должен культивировать...гордыню посюстороннего самомнения в своём «злодобрении» творческими объективациями. Твар(ь)ность зла в тварном бытии проистекает из миролюбий добра, мазохистски потакающих «ненасилием» провокациям «воли к нигилистической власти». Бог оказывается «смирненным ожиданием Бога» перед лицом «творческой эволюции» детективов энтропий несовершенства.

Наконец, *теистическая трактовка бытийных и смысловых субординаций Творца и Иного* постулирует, как и в пантеизме, «единственность Творения», но с деистической параллелью трансцендентной и пространственно-временной «внемирности» Абсолютной Личности. *Бог остаётся «потусторонним», но отказывается быть «посторонним» своему уникальному детищу.* Творение становится «местом встречи» Творца со своими творческими энергиями, обретающими причудливые диалектические бинарности самовыражения. Бог ни на мгновение «не безучастен» с сотворённому Сущему и апокалиптически пристрастен к его исторической Судьбе. В христианстве темпоральность бытия задана несколькими эпохальными (по)граничными событиями, а пространственная топология сосредотачивается в символике приснопамятных мест и географических траекторий, задающих *богочеловеческие локализации Творца.*

*Центральным местом-событием теистической версии христианства оказывается Голгофа,* повествующая о крестных муках Абсолютного Первоначала, человекообразно искупающего (возможно свои) издержки Творения. Голгофа становится исповедью Бога по поводу «Ничто», как «материала Творения». Сотворённый мир нуждается в онтологическом вразумлении, посредством «этики искупления» и...сакральной жертвы Творца через «самоуничтожение». Бог являет своё не безразличие к греховным «вытворениям» *человеческой «ничтожности», засоряющим храмовые пространства бытия эхами материи Ничто* и (тем самым) дезавуирующими богоподобность Сущего. Бог уходит, чтобы остаться. *Свобода из ранга эдемского одолжения обретает статус авторского экзистенциала каждого и всех, наделяется императивом континуальной и неотчуждаемой ответственности.* Рождество и Воскресение интерпретируются как исторические «благие вести» человекообразности Творца, а Его милосердная «человечность» объявляется императивным образцом любой этической вменяемости. Голгофа превращается в герменевтическое априори теистического сознания. *После Голгофы наступает эпоха «заочных «теофаний»,* в процессе исторического развёртывания которых Творец репрезентирует себя человеку, в различного рода, «видениях и знамениях», выступающих символическими ино-сказаниями Его присутствия и предполагающими ответные усилия человеческого Разума по истинному прочтению этих теургических шифров.

### **Литература**

1. Кураев, Андрей. Сатанизм для интеллигенции (о Рерихах и Православии) в двух томах. Т. 1. Религия без Бога. / Андрей Кураев. – М.: Издательство Московского Подворья Свято-Троицкй Сергиевой Лавры, 2006. – 528 с.

УДК 286/287+291.68

## **ПОЗДНИЙ ПРОТЕСТАНТИЗМ ИЛИ НЕОПРОТЕСТАНТИЗМ: ВОПРОСЫ ТЕРМИНОЛОГИИ**

**Лисовская Татьяна Витальевна**

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

*В статье анализируются вопросы применения терминов «поздний протестантизм» и «неопротестантизм» в отношении евангельских христиан-бап-*

*тистов, евангельских христиан, христиан веры евангельской, адвентистов седьмого дня. Автором ставится вопрос смыслового содержания данных терминов в рамках религиоведческого, сектоведческого и исторического дискурса и их релевантности в отношении отдельных протестантских движений.*

Движения евангельских христиан-баптистов, евангельских христиан, христиан веры евангельской, адвентистов седьмого дня, методистов в Беларуси представлены рядом хорошо организованных, динамично развивающихся союзов, которые играют значимую роль в религиозных и социальных процессах. При этом наблюдается терминологическая диверсификация в рамках исторического, религиоведческого, сектоведческого и правового дискурсов.

Исторически, с момента своего появления на территории Беларуси, данные движения противопоставлялись православной церкви и попадали в категорию сектанства, хотя онтологически они связаны с протестантскими вероучениями – лютеранством и кальвинизмом, которые только условно отнесены к традиционным для Беларуси религиям [1, с. 11]. На начальном этапе распространения в Беларуси в конце XIX – в начале XX в. этому способствовали его организационная и догматическая неразвитость, разделение на множество направлений, а позднее – склонность к самоизоляции, вызванная враждебным отношением государства и общества [2, с. 13]. Поэтому, в ряде случаев в научной и публицистической литературе в отношении этих движений употребляется наименование «секты» – религиозная организация, образовавшаяся в результате отделения от традиционной религии. При этом, в социологии религии и в сектоведении утверждается наличие процесса организационной и вероучительной трансформации сект в церкви под влиянием успешности деятельности, длительности существования и сильного роста количества членов [3]. Таким образом, термин секта прежде всего характеризует этап развития и тип религиозной организации и классифицирует религиозные группы по признаку организационной структуры и позиции в обществе (церковь – деноминация – секта – культ) [4, с. 625]. При наличии характерных черт сектанства у изучаемых движений [5, с. 47; 6, с. 73], многие исследователи фиксируют постепенную трансформацию данных движений из категории «секта» в категорию «деноминация» на современном этапе развития [7, с. 32]. Соответственно, следует учитывать, что термин «секта» не является определяющим для классификации евангельских христиан-баптистов, евангельских христиан, христиан веры евангельской, адвентистов седьмого дня как религиозных движений в их онтологическом родстве с существующими религиями и может употребляться только в отношении начального этапа развития этих движений, характеризуя степень их институционализации.

В связи с этим, более релевантным для применения в отношении представленных движений могут быть термины «поздний протестантизм» и «неопротестантизм». Евангельские христиане-баптисты, евангельские христиане, христиане веры евангельской, адвентисты седьмого дня основываются на доктрине классического (традиционного) протестантизма с определенной вероучительной и культовой трансформацией, не затрагивающей основы протестантской доктрины. Своё развитие данные движения получили в более поздний период (баптизм в Европе – в конце XVII в., в Беларуси – с конца XIX в.; методизм – XVIII в., адвентизм – в середине XIX в., в Беларуси оба движения появились в конце XIX в.;

пятидесятничество – в начале XX в.). Онтологическое родство с традиционным протестантизмом и более поздний период появления деноминаций позволяют классифицировать баптизм, пятидесятничество, адвентизм, Церковь Христову, иоганскую церковь, Новоапостольские церкви, церкви первых христиан, мессианство как поздние протестантские движения [8-12], что характеризует их религиозную принадлежность (христианство) и их родство с протестантизмом.

Термин «новое религиозное движение» (НРД) от которого произошло название «неопротестантизм» появился только в 60-х гг. XX в. как попытка замещения ими понятий «секта» для ухода от его негативной коннотации [13, с. 18], и применялось изначально к религиозным организациям, появившимся после II Мировой войны [14, с. 14; 15, с. 133]. Вопросы в данной дефиниции вызывает понятие «новые», а также тот факт, что в данную категорию попали культы, секты, а также христианские деноминации и группы (баптизм, пятидесятничество, отдельные римо-католические течения [15, с. 170]), и коммерческие организации («Гербалайф») [13, с. 25]. Большинство исследователей в качестве временной границы «новизны» рассматривают середину XX в., другие – критерий 200-летнего присутствия на определенной территории. При этом не принимаются во внимание ни теологические, ни институциональные аспекты, а также остается вопрос о целесообразности отнесения к НРД групп, возникших в XIX в. и ранее.

В связи с этими неразрешенными пока вопросами, под новыми движениями в узком смысле понимается группы с синкретическим учением, активизировавшиеся в 50–70-х гг. XX в. в США и Европе (в конце 80-х – 90-х гг. XX в. в Беларуси и России). В широком понимании к НРД относят религиозные группы, возникшие задолго до середины XX в. и тяготеющие в своих доктринах к той или иной религиозной традиции [15, с. 134]. В этом случае, изучаемые нами движения (например, баптизм, ведущий историю с конца XVII в., но на белорусских землях – только с к. XIX в.) попадают под определения НРД. Однако следует помнить, что в философском и теологическом измерении термин «неопротестантизм» (новый протестантизм) характеризует направление в современной теологии периода после Первой мировой войны в Европе, а в 30-е гг. – в США, выступающее с критикой либерального христианства [16]. Это ставит вопрос, соответствуют ли все изучаемые движения данному теологическому направлению, с учетом, того, что с конца XIX в. – в первой половине XX века внутри практически каждого протестантского движения присутствовали сторонники как либерализма, так и фундаментализма [17].

Таким образом, с учетом слабого теоретического обоснования, применение терминов НРД и «неопротестантизм» в отношении евангельских христиан-баптистов, евангельских христиан, христиан веры евангельской, адвентистов седьмого, методистов и тем более в отношении движений периода XVII–XIX вв. не совсем релевантно. В свою очередь, термин «поздние протестантские движения» отражает исторический процесс формирования, онтологическое и теологическое родство указанных движений с классическим протестантизмом и является верифицированным в отношении указанных движений.

Данный дискурс о применении терминологии в отношении указанных движений не претендует на окончательное обобщение богатого и далеко не полностью исчерпанного данным исследованием эмпирического материала.

## Литература

1. Данилов, А.В. Особенности конфессиональной структуры Республики Беларусь / А.В. Данилов, В.А. Мартинович // Посткоммунистическая Беларусь в процессе религиозных трансформаций. – Минск, 2002. – С. 6–14.
2. Никольская, Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 гг. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Т.К. Никольская. – Санкт-Петербург, 2003. – 273 с.
3. Niebuhr, R. H. The Social Sources of Denominationalism / R.H. Niebuhr. – New York & London : A Meridian book, 1975. – 304 pp.
4. Becker, H. Systematic Sociology on the basis of the Beziehungslehre and Gebildelehre of Leopold von Wiese / H. Becker. – New York : Wiley & Sons, 1932. – 624–642 pp.
5. Мартинович, В.А. Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция : материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Т. 1 / В.А. Мартинович ; предисл. Л.И. Григорьевой. – Минск : Минская духовная академия, 2015. – 62 с.
6. Новикова, Л.Г. Религиозность в Беларуси на рубеже веков: тенденции и особенности проявления (социологический аспект) / Л.Г. Новикова. – Минск : БТН-информ, 2001. – С. 71–84.
7. Шкурова, Е.В. Развитие межконфессиональных отношений в Республике Беларусь и теоретико-методологический аспект : дис. ... канд. соц. наук. : / Е.В. Шкурова. – 2008. – С. 32.
8. Савинский, С.Н. История русско-украинского баптизма: учебное пособие / С.Н. Савинский. – Одесса: Богомыслие, 1995. – 128 с.
9. Яроцкий, П. Стан пізнопротестантських конфесій / П. Яроцький // Українське релігієзнавство. – 2008. – № 46. – С. 302–331.
10. Історія релігії в Україні. У 10–ти т. / Ред. кол.: А. Колодний та ін. – Т.6.: Пізній протестантизм в Україні / За ред. П. Яроцького. – К., 2002.
11. Религиоведение: учеб. пособие / М.Я. Ленсу [и др.]; под ред. М.Я. Ленсу. – Минск: Новое знание, 2003. – 446 с.
12. Старостенко, В. В. Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории: монография / В.В. Старостенко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2011. – 272 с.: ил.
13. Мартинович, В.А. Введение в понятийный аппарат сектоведения: пособие для студентов Института теологии БГУ / В.А. Мартинович. – Минск: БГУ, 2008. – 103 с.
14. Баркер, А. Новые религиозные движения. Практическое введение / А. Баркер. – Санкт-Петербург, 1997. – 282 с.
15. Яковлева, Ю.А. Социологический анализ нетрадиционных религиозных сообществ: теоретико-методологический аспект // Ю.А. Яковлева // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2011. – № 2. – С. 133–149.
16. Философский словарь / А.И. Абрамов и др. ; под ред. И.Т. Фролова. – М. : Республика, 2001. – С. 294–295.
17. Арапов, А.В. Две парадигмы в протестантской библейской герменевтике / А.В. Арапов // Философская мысль. – 2014. – № 1. – С. 1–19.

УДК 63.3(04)

### **КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ РАЗЛИЧИЯ ЕВРОПЕЙСКОГО ХРИСТИАНСТВА КАК ОТРАЖЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ МАТРИЦ В ИСТОРИИ КОНТИНЕНТА**

**Риер Яков Григорьевич**

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

*Разделение христианства в Европе на православие и католичество отразило не только догматические противоречия и споры о верховенстве Константинополя и Рима, но и различия в общественном устройстве континента, обусловленные разными вариантами организации собственности и власти на западе, востоке и юго-востоке континента.*

Известно, что христианизация Европы с падением Западной Римской империи в V в. пошла в разных направлениях. На варваризованном Западе при массовой неграмотности большей части населения христианство воспринималось внешними чертами: обрядностью и организационной иерархичностью. Ритуалы изначально осмысливались по-язычески, то есть как магия. Организационное устройство церкви отражало представления о социальных структурах варварского мира с дополнением некоторых черт римского общественного устройства, которые внедряли в варварскую среду как миссионеры, так и адаптировавшиеся к новой эпохе представители римской элиты. Христианские миссионеры и иерархи, среди которых были и довольно образованные римляне (Аврелий Августин, папа Григорий Великий и др.), чтобы быть понятными пастве, упрощали свои тексты и проповеди, превращая их в наставления и поучения, и до появления на Западе образованного слоя в возникших после XI в. университетах избегали высоких материй.

На юго-востоке континента, где сохранялась позднеантичная политическая организация – Византийская империя, судьба христианства оказалась иной. Уровень образованности византийцев позволял им видеть в христианстве не только символику и иерархию, но и философские основы веры, опиравшиеся не только на иудаизм, но и на древнегреческие концепции киников и стоиков. В соприкосновении с Ближним Востоком, с зародившимся исламом и с доисламскими учениями восточное христианство наполнилось многочисленными школами, сектами, трактовками – развивалась бурная интеллектуальная жизнь, которую не знало поначалу западное христианство.

Различия появились и в дихотомии светского мира и церкви. Раннесредневековая разобщенность Западной Европы способствовала сохранению первоначальной церковной организационной автономии, вылившейся в формировании специфической теократической монархии – папства – с централизованной структурой управления, независимой от светских властей. При господстве религиозного мышления это привело даже к верховенству церковной организации над светской властью, что ярко проявилось во времена инквизиции и «охоты на ведьм».

В Византии же, в условиях стабильной государственности сформировался своеобразный симбиоз церкви и светской власти – то, что в православном нарративе получило название *симфонии*: церковь осуществляла идеологическую поддержку властей, которые, в свою очередь, поддерживали ее материально и политически.

Всё вышеуказанное заложило основы последовавшего раскола христианства на православие и католичество. Но, помимо религиозных составляющих, раскол отразил и фундаментальные, цивилизационные различия Средневековой Европы. При всей своей централизации римская церковь опиралась на фундаментальные черты западноевропейской цивилизации: преобладание индивидуальных прав над коллективными: «каждый в своем праве», из которого исходила и известная корпоративность западного мира. В основе такой структуры лежало соединение античных представлений о собственности как частном праве свободных с германскими представлениями об индивидуальных земельных владениях – аллоде. Из последнего, как известно, выросло

западное сеньориальное право: «вассал моего вассала – не мой вассал» и договорное начало в отношениях между людьми и их корпорациями, что восходит и к древнегерманским дружинным порядкам. Все эти представления были **впитаны** и западным христианством, которое превратилось в особую корпорацию со своими иерархией, юрисдикцией и автономной повседневной деятельностью. Возникло своеобразное **разделение властей**: светская администрация не могла вмешиваться во внутрицерковные дела, церковь, в свою очередь могла влиять на мирян лишь через свою пасторскую роль в обществе. При этом материально Римская церковь изначально была независимой. И в условиях раннесредневековой раздробленности превратилась в богатую самодостаточную корпорацию, что в итоге позволило ей возвыситься и стать арбитром в зоне своего влияния, что особенно проявилось в X–XIII вв. и наглядно отразилось в роскоши готических соборов, ставших доминантами в тогдашней архитектурной среде.

Православная церковь в условиях политической централизации Византии **впитала** нормы всеобщего подданства, следуя за светской властью, что отразилось и в материальном положении. Уже IX–X вв. западные прелаты, посещающие византийские храмы, удивлялись их бедности. Но в условиях авторитарного правления всеобъемлющей императорской власти (оставим в стороне постоянные заговоры и внутриэлитную борьбу со свержением императоров и династий) и всеобщего подданства православная церковь взяла на себя миссию посредничества между паствой и властью. Это ярко отразилось в формах литургии: в католических храмах священник обращается к верующим от Церкви и Бога, в православных церквях – от лица верующих к священному алтарю.

Указанные различия довольно четко проявились в географическом распространении обеих христианских конфессий. Католический мир – в странах сложившегося «сеньориального феодализма» – системы, основанной на договорных вассально-ленных отношениях с взаимными обязательствами сторон. Православие распространилось там, где преобладали авторитарные формы правления с всеобщим подданством.

В этом отношении показательно конфессиональное разделение славянского мира. Изначально, у славян, в отличие от германцев с их разделенной на аллоты аморфной общиной-маркой существовала община, сплоченная коллективным землепользованием, без четкого выделения семейных владений. Причина, представляется, в более континентальных природных условиях востока Европы, требовавшего совместных усилий для выживания в условиях относительно короткого сельскохозяйственного сезона по сравнению с западноевропейским атлантическим мягким климатом (разница в 3–4 месяца). В итоге у славян не создавались естественные условия для выделения индивидуальных не только крестьянских, но и дружинных хозяйств, из которых на Западе возникли рыцарские держания.

Но западнославянские элиты через латинское влияние (особенно немецкого духовенства и контакты между соседними феодалами) постепенно восприняли западноевропейскую вассально-ленную систему, а вместе с ней и католичество. На востоке же континента и на прилегающих к Византии землях Балкан, в отдалении от Рима и Запада сохранялись коллективистские общинные порядки. Из

патриархальной общины выростала и патриархальная государственная власть в виде авторитарных правителей. Для такой формы правления больше подходила именно византийская, т.е. православная традиция, что и определило конфессиональную границу в Европе.

Иными словами, конфессиональные особенности Европы оказались обусловлены ее социально-политическими различиями. Это подтвердила и Реформация, отразившая дальнейшее развитие западноевропейской цивилизации в направлении индивидуализации и жизни, и веры, зародившейся в буржуазной среде городов...<sup>1</sup>.

УДК 28:303.43

## **РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В ПРОЦЕССАХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ**

**Цмыг Андрей Сергеевич**

Институт философии Национальной академии наук Беларуси  
(г. Минск, Беларусь)

*Современный процесс трансформации религии носит весьма противоречивый характер. Основными проявлениями этой трансформации являются углубление противоречий и разрыв религии с социально-исторической традицией. С другой стороны, происходит возрождение в новой форме некоторых из ее традиционных и потенциально заложенных в ее природе функций и свойств.*

Глобализация действительно способствует изменению традиционного характера, масштаба содержания религиозных отношений, размыванию конфессиональной определенности позиций верующих (например, в таких своих аспектах, как интернационализация связей между народами или детерриториализация религии, «экспорт» религиозных традиций). Однако этому содействуют и другие процессы, не относящиеся к глобализации.

Религиозные организации как часть современного общества не могут не испытывать объективного влияния глобализации, и такое влияние есть. Однако при этом отношение церкви к глобальным трансформациям обречено на противоречия. Позиция религиозных организаций сегодня – борьба за сохранение традиции и своего места в социальном пространстве (традиционно государственно-территориально и этнически закрепленном), противостояние радикальным новшествам и современному, чисто утилитарному, прагматическому и потребительскому мировоззрению.

Идеи глобализации, провозглашение принципов унификации и интеграции не являются для религиозных организаций чуждыми, особенно мировым религиям. В вероучении мировых религий находятся положения, направляющие верующих на унификацию деятельности мирового сообщества. Например, утверждение, что данная религия (буддизм, христианство, буддизм) является религией для всех людей вне зависимости от национальности и географического

<sup>1</sup> Интересные наблюдения над взаимозависимостью конфессиональной принадлежности и экономическим развитием цивилизаций см.: Илларионов А. Стратегическая ошибка обоих Владимиров // Независимая газета. 30.10.2017 (ng.ru/ideas/2017-10-30/8\_7106\_strategy).

расположения [1]. С той только разницей, что унификация в понимании религии должна происходить под ее идеи и положения, а не под светские нормы и политические обязательства. В условиях глобализации религиозные организации стали распространять вероучение новыми для себя способами (СМИ, ресурсы сети Интернет) и на территориях ранее не являющимися традиционными для нее. Однако при этом зачастую религия теряет своих последователей на традиционных территориях [2].

Идеи глобализации присущи мировым религиям воплощаемые в стремлении объединения всего мира под своими ценностями и нормами. Наличие общих задач и методов деятельности у религиозных организаций приводит к росту конкурентоспособности между ними. Такое синкретическое существование религии и глобализации приводит, с одной стороны, к унификации религии и глобализирующемуся религиозному сознанию, при котором религиозные ценности отходят на второй план. Религии, чтобы сохранить своё политическое и социальное положение, необходимо изменять собственное вероучение. С другой стороны, религия становится более доступной в информационном и мировоззренческом аспекте для широких масс населения. Современное взаимоотношение религии и глобализационного мира представляет собой очередной этап эволюционного развития религии, в частности религиозного сознания [3]. Характеристика данного этапа есть отказ религии от некоторых не принципиальных для неё положений с целью увеличения социально-политического и экономического влияния, в том числе и численности последователей. Происходит поворот от качественного в сторону количественного преобразования.

Религиозные организации, как правило, перерабатывают положения, касающиеся норм поведения верующих и священнослужителей, то, что относится к области индивидуальности и ответственности на совершения греха. В условиях глобализации и доступности религии отмечается рост религиозности, и происходит сохранение традиционных укорененных в религии национальных ценностей, которые могли быть утеряны в результате отказа носителей от них по причине невостребованности в современном мире. Анализ современной ситуации в государственно-религиозных и межрелигиозных отношениях позволяет отметить наличие у участников данных взаимоотношений глобализирующегося религиозного сознания. Глобализация меняет экономическую, политическую, культурную и информационную среду человека, приводит к возрастанию взаимосвязи между странами, сообществами в сфере реализации их национальных интересов.

## Литература

1. Элбакян Е.С. Глобализация в эпоху религии, религия в эпоху глобализации / Е.С. Элбакян // Религиоведение. – 2013. – № 3. – С. 149–162.
2. Элбакян Е.С. Глобальное и этноконфессиональное в религиозной ситуации на постсоветском пространстве / Е.С. Элбакян // Научная электронная библиотека «КиберЛенинка» [электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/globalnoe-i-etnokonfessionalnoe-v-religioznoy-situatsii-na-postsovetskom-prostranstve/viewer>. – Дата доступа: 02.04.2021.
3. Яковлев, А.И. Религия и религиозный фактор в эпоху глобализации / А.И. Яковлев // Научная электронная библиотека «КиберЛенинка» [электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/religiya-i-religioznyy-faktor-v-epohu-globalizatsii/viewer>. – Дата доступа: 02.04.2021.

## РЕЛИГИОЗНОСТЬ В ПЕРИОД ПАНДЕМИИ

Элбакян Екатерина Сергеевна

Российская Академия образования (г. Москва, Россия)

*В докладе рассмотрены условия функционирования религиозных организаций в период пандемии и сосуществование различных типов религиозности, отмечена тенденция к усилению индивидуализации религиозной веры и формирования индивидуально-институционального типа религиозности на основе изменений происходящих в коммуникативной функции и виртуализации религии.*

Общая тенденции жизни социума и его граждан в период пандемии не обошла стороной и религиозные организации, вынужденные по большей части переместить свою деятельность в интернет-пространство. Отмеченная и ранее, в допандемийные времена, определенная тенденция к виртуализации религии и заметным изменениям в ее коммуникативной функции, значительно усилилась в период пандемии.

Другой тенденцией, которая усилилась в период пандемии, является тенденция к индивидуализации веры, когда институциональные структуры религии, играющие важнейшую интегративную и коммуникативную роль в жизни верующих, отступили на второй план, а верующим было предложено, в связи с закрытыми храмами, мечетями, молитвенными заданиями, молиться дома (в настоящее время храмовые задания открыты и службы проводятся).

Социологи Левада-центра зафиксировали, что за период пандемии религиозная вера в России стала крепче (17 % респондентов), ослабла (11 % опрошенных), не изменилась (60 %) [1]. Во многом последний показатель говорит о смещении религиозности из институциональной в индивидуальную сферу, поскольку с закрытием храмов вера не исчезла и доля верующих не сократилась, но обрела иные, домашние или виртуальные формы.

Для сравнения, в США (по данным Pew Research Center) вера стала крепче у 28 % опрошенных, ослабла у 14 %, осталась неизменной у 47 % [1]. Общая тенденция к индивидуализации религии, наиболее ярко проявившаяся в западно-европейских странах, имела и в доковидный период, однако пандемия послужила своего рода катализатором данного процесса. Как пишет писатель и исследователь индивидуальной религиозности Алла Авилова, «личные чувства и способности, собственные религиозные переживания в наше время значат для многих гораздо больше, чем традиционные предписания какой-либо “правильной веры”. Я убеждена, что наступает время “индивидуалов” и “индивидуальной религиозности”» [2].

Так, «согласно опросу фонда «Общественное мнение» (в 2017 году, то есть за три года до пандемии. – Е.Э.), 27% россиян, назвавшихся верующими, не относят себя ни к одной из религий. Такое признание типично для религиозных индивидуалов. Среди молодежи определенной религиозной самоидентификации не имеют 34% верующих, среди студентов – 38%» [3]

Думается, что так называемая «индивидуальная религиозность» – явление отнюдь неоднородное. Его условно можно разделить на два основных типа:

- первая – собственно индивидуальная религиозность, которая подразумевает веру человека в некие высшие силы без привязки к какому-либо религиозному направлению, опоры на его вероучительные основы и сакральные тексты, без исполнения религиозных обрядов, предписанных в данной конфессии, чтения молитв из молитвослова и, конечно, без посещения сакральных мест и объектов. Поскольку «индивидуал» обращается к Высшей силе у себя дома, в свободной форме выражая свои просьбы, пожелания, мольбы и т.д.

- вторая, индивидуально-институциональная религиозность, когда верующие принадлежали или принадлежат к какому-либо религиозному направлению, но не посещают храмы, не участвуют в приходской жизни. При этом они молятся у себя дома в соответствии с той традицией и в той молитвенной формуле, как это принято в их конфессии, используют сакральные тексты своей религии, отмечают религиозные праздники, события священной истории и т.д. Эти же верующие виртуально общаются со своими единомышленниками, тем самым, не смотря на локальность собственного исповедания веры, участвуют в значительно более глобальном общении с единоверцами, чем в рамках прихода. Так, по данным МВД РФ, в праздновании Пасхи 2 мая 2021 года, приняло участие 1,6 млн россиян [4] (1,09 % от общего населения), что значительно ниже предыдущих лет (не включая 2020 год, когда храмы были закрыты). Так, например, официальные данные МВД РФ в 2012 году свидетельствуют, что «в десяти тысячах православных церквей в Пасхальную ночь побывали 7 миллионов 150 тысяч человек» [5].

В качестве одного из примеров распространения «индивидуальной религиозности» можно назвать проект «Манифеста служения внецерковному христианинству», опубликованный в конце апреля 2021 года в социальной сети Facebook. Его авторы – христианские священнослужители, которые обращаются к невоцерковленным верующим, исповедующим свою веру индивидуально, но принявшим крещение в одной из христианских церквей:

«Это наше общее решение о служении тем христианам, кто крещен, исповедует веру в Господа Иисуса Христа, но по каким-то причинам находится вне общения с конкретной поместной церковью, общиной, сообществом. [...] Мы верим, что Спасение даруется человеку не за исполнение церковных обрядов, правил, предписаний, а по благодати и любви Бога к своему творению. Мы остаемся теми, кто мы есть: священниками и служителями разных христианских церквей. Мы не объединяемся в новую церковь, союз, организацию, мы не создаем новых институций, мы вместе делаем шаг за пределы церковной ограды, чтобы служить тем людям, кто не нашел себя внутри нее. [...] Принимая эту ответственность, мы начинаем служение, цель которого – дать возможность участия в Таинствах Церкви и в церковной молитве тем, кто не является членом общины или церкви, и является по устоявшемуся определению «внецерковным христианином». [...] Мы не ставим своей целью вести миссионерскую деятельность в сфере внецерковного христианства, мы не ставим своей целью сделать кого бы то ни было членом нашей церкви, общины, группы. Факт участия в Таинствах и молитве нашей церкви, общины, не налагает на человека, обратившегося к нам, никаких организационных или финансовых обязательств. Будет это единожды, дважды, трижды, или много раз, это ничего не меняет, человек может

оставаться внецерковным христианином и участвовать в Таинствах и молитве любой из наших церквей любое по продолжительности время. Сегодня мы видим, что все больше людей покидают церковную ограду, многие современные люди из-за плотного графика, частых переездов и пр. не имеют возможности системного и организованного участия в религиозной жизни конкретной общины, а иногда и деноминации, и даже конфессии. Все эти люди для нас были, есть и остаются нашими братьями и сестрами во Христе, исповедующими общую с нами веру» [6].

Используя диалектический метод Г.В.Ф. Гегеля, можно создать триаду (тезис, антитезис, синтез), где тезис – традиционная институциональная религиозность (глобальное), антитезис – индивидуальная религиозность (локальное) снимается в синтезе индивидуально-институциональной религиозности, совмещающей в себе глобальное с локальным. Сами же «глобальное» и «локальное» находятся в диалектическом взаимодействии.

Можно выдвинуть предположение, что именно этой группе верующих в эпоху пандемии оказавшихся в локдауне, когда храмы оказались закрыты, психологически было наиболее просто и привычно, поскольку коммуникативная функция религии для них, по сути, осталось прежней.

### Литература

1. Религиозность в период пандемии // [URL] <https://www.levada.ru/2021/04/14/religioznost-v-period-pande>
2. Алла Авилова и ее «мессия» // [URL] <http://www.religiopolis.org/opyty/9547-religioznyechitelya.html>
3. Авилова А.К. Сконструируй себе веру // [URL] [http://www.ng.ru/ng\\_religii/2012-06-06/4\\_construkt.html](http://www.ng.ru/ng_religii/2012-06-06/4_construkt.html)
4. В праздновании Пасхи в России приняли участие 1,6 млн человек // [URL] <https://tass.ru/obschestvo/11296353/amp>
5. Пасха без нарушений // [URL] <http://www.religiopolis.org/news/14706-paskha-bez-narushenij.html>
6. Князев И., Мотинга А., Левушкан П., Ананьев Ю. Манифест служения внецерковному христианству (проект) // [URL] [https://zen.yandex.ru/media/id/5de67c37ecfb8000b14be1cb/manifest-sluzheniia-vnecerkovnomu-hristianstvu-proekt-608033eac0e64f5a79ab5b80?fbclid=IwAR1Gigx5ahyEUsnA2dAWqw1iGQ\\_QXRka4o22BXJ0l\\_7k8uKZl9TlI71MAr0](https://zen.yandex.ru/media/id/5de67c37ecfb8000b14be1cb/manifest-sluzheniia-vnecerkovnomu-hristianstvu-proekt-608033eac0e64f5a79ab5b80?fbclid=IwAR1Gigx5ahyEUsnA2dAWqw1iGQ_QXRka4o22BXJ0l_7k8uKZl9TlI71MAr0).

УДК 101.9

## ИСКАНИЯ «ЖИВОЙ ДУХОВНОСТИ» И СВОБОДЫ В «БИБЛЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ» ЛЬВА ШЕСТОВА

Яхно Валентина Николаевна

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

*В работе предпринята попытка рассмотреть философию Льва Шестова как продолжительный творческий процесс формирования религиозной философии. Автор предполагает, что цель данной «библейской философии» известного мыслителя – борьба за «живую духовность» и свободу воли против идолов рационализма, к которым он относил мораль и разум.*

Философское наследие Льва Шестова традиционно определяют как иррационализм, с элементами мистики. Однако, необходимо указать, что его метафизический поиск это, одновременно, и религиозная философия, поиск веры и откровения. Современники мыслителя, друзья и оппоненты, разделившие общую долю эмигранта (С. Булгаков и Н. Бердяев и др.) всегда подчеркивали, что Шестов – философ-литератор. Он мастер философских эссе, ведь именно из них состоят большей частью его книги. Литературно-философское творчество Шестова – путь поиска истины от «философии трагедии» к философии веры. Сам мыслитель свою философию «религиозной» назвал только в своих последних книгах. В работе «Афины и Иерусалим» он писал, что «религиозная философия» – это выражения почти равнозначные и «покрывающие друг друга» и в то же время абсолютно «загадочные». Он поясняет, что такая философия не является поиском «неизменного строя и порядка бытия», а служит источником нахождения различия между добром и злом. Религиозная философия как безмерное напряжение рождается через веру, преодоление страха перед волей Творца и через «отврат от знания». «Здесь мы касаемся того, что так резко отличает библейскую философию, библейскую мысль или, лучше сказать, библейское мышление от мышления умозрительного, представляющих которого являются почти все значительные философы исторического прошлого человечества» [1, с. 326]. Такая философия, «есть великая и последняя борьба за первозданную свободу и скрытое в свободе божественное “добро зело”, расцепившееся после падения на наше немощное добро и наше всеуничтожающее зло» [1, с. 335].

Вся страсть размышлений Л. И. Шестова была направлена против культа разума и новоевропейской философии рационализма. Близкая ему философия – это «обзор и объяснение человеческой жизни», и потому антропология И. Канта его принципиально не устраивала, а «Критику чистого разума», по мнению мыслителя, следовало бы назвать «Апологией чистого разума». Он не отрицает величия немецкой классики, но для него важнее экзистенциально-личное, индивидуальное, самое «нужное», определяющее судьбу человека или всего человечества. Шестов убежден: с помощью разума можно сформировать позитивную науку, систему нравственности и, возможно, религию, но невозможно подарить счастье или устранить трагедию. Человек в его понимании, не являясь исключительно природным существом, в судьбе своей полон страдания и трагедии и это постоянный экзистенциальный опыт. Потому так и необходимо философское мышление, библейская философия, которая поможет отыскать смысл жизни и возможные способы уйти от трагедии. А рационализм, полагает философ, погружает человека в рамки причинно-следственной зависимости, в условия всеобщности и необходимости, однако «в пределах разума» невозможно спасти человека. Эта задача подвластна лишь Богу, только вера в него может дать человеку утешение. По мнению Шестова противоборство Библии и умозрительной философии обнаруживается в проблеме зла. Добро и зло сосуществуют и в мире и жизни человека, а «философская необходимость» может все объяснить, но уничтожить зло не в состоянии. Решение этой проблемы он находит в Священном писании и библейском мышлении: они хотят не толковать зло, а уничтожить. Будучи за пределами человеческого разума и знания библейская философия может удовлетворить потребности человека верой в Откровение и Всемогущего Бога. Вера, согласно

его убеждениям «есть неизвестное и чуждое умозрительной философии новое измерение мышления, открывающее путь к Творцу всего, что есть в мире, к источнику всех возможностей, к тому, для кого нет пределов между возможным и невозможным» [1, с. 622]. И только преодоление рациональности дает возможность человеку быть «дерзновенным», испытывать душевное напряжение, наконец, быть живым и нацеленным к новым горизонтам мышления и формирования своей судьбы.

Одна из ключевых проблем философии Шестова религиозно-метафизическое осмысление свободы. Мыслителю необходимо было найти пространство той свободы, которая лишит «необходимость» ее безоговорочных прав и тем самым спасет человека от тотальной подавленности «всеобщим ходом вещей». Вл. Соловьёв, которого Шестов считал одним «из самых обаятельных и самых даровитых русских людей» подчеркивал, что всякая свобода, взятая как некий отдельный принцип имеет отрицательное значение, так как приводит к развитию индивидуализма и разорванности человеческих миров, и дальше к своей противоположности – ко всеобщему обезличиванию, «мелкому эгоизму». Действительно, проблему свободы в истории философии и религии, как правило, связывают с этикой, а вот Шестов рассматривает её как проблему познания. Адам хотел свободы, а потому вкусил от древа познания. Но в Библии, наоборот, полагает философ: плод древа познания – это начало человеческого рабства. Именно после того, как человек совершил этот поступок, он потерял свободу, которую получил от Бога во время творения и стал вечным рабом истины.

Философские варианты интерпретации свободы в творчестве Спинозы, Гегеля и Маркса его тоже не устраивают. Свобода не может быть познанной необходимостью, так как разумная свобода и необходимость тождественны. Ему ближе Ф. Достоевский и он пишет, что в глубине человеческой души «живет неистребимая потребность и вечная мечта – пожить по своей воле». Но разумность и необходимость не может характеризовать «свою» волю. «Человеку же больше всего нужно по своей, хоть по глупой, но по своей воле жить. И самые красноречивые, самые убедительные доказательства остаются тщетными» [1, с. 612]. И наконец, Л. Шестов всегда чувствовал, что человеку дана некоторая свобода, но только некоторая, ограниченная. Чем сложнее выбор, тем менее всего возможен свободный выбор между добром и злом, определить свою «метафизическую судьбу человеку не дано». Когда после многих спокойных лет жизни «случай нас подводит к пропасти... начинает казаться, что какая-то новая загадочная – может благодатная, может враждебная сила направляет и определяет наши действия» [3, с. 208]. Значит и во внешнем мире, и в Боге есть не-свобода. Но, если внешняя действительность, согласно Шестову, равнодушна к человеку, то Бог любит и спасает его. Отдавая свою волю Богу, верующий теряет свободу, но получает взамен утешение и спокойствие для своей души.

Лев Исаакович Шестов не оставил философской системы, но его «библейская философия» неоценимый дар современникам. Наследие мыслителя – философия «человеческой жизни», свободное творчество, не признающее необходимости и не подменяющая живого Бога, чем-то разумным и должным. Критикуя рационализм, Шестов создает религиозную философию активно отвергающую всякую всеобщность и закономерности, выступает против «навешивания номе-

ров на всё». Библейская философия – философия свободной воли, основная задача которой: понять, как возможно устранить страдания, зло и трагедию из жизни человека.

### **Литература**

1. Шестов, Л. Афины и Иерусалим / Л. Шестов // Сочинения в 2-х т. – М.: Наука. – Том 1. – 668 с.
2. Шестов, Л. И. Киркегард и экзистенциальная философия. Глас вопиющего в пустыне / Л. И. Шестов // Апофеоз беспочвенности. – М.: АСТ, 2000. – С. 621-808.
3. Шестов, Л. На весах Иова / Л. Шестов // Сочинения в 2-х т. – М.: Наука. – Том 2. – 560 с.

# РЕЛИГИЯ И ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

УДК 323.1(476) + 94(476) «1920/1939»

## КАНФЕСІЙНЫ ФАКТАР У НАЦЫЯНАЛЬНАЙ ПАЛІТЫЦЫ 1920–30-х гг. У БССР

Альховік Мікалай Канстанцінавіч

Беларускі дзяржаўны медыцынскі ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

*У артыкуле вызначаны ўплыў канфесійнага фактару на нацыянальнае будаўніцтва ў БССР у 1920–30-я гг. Паказана эвалюцыя савецкай нацыянальнай палітыкі ў адносінах да каталіцкага насельніцтва БССР. Асэнсаваны змены ва ўспрыняцці ўладамі гістарычнай ролі Праваслаўнай царквы на беларускіх землях.*

У пачатку 1920-х гг. савецкая ўлада абвясціла аб рэалізацыі курсу на абслугоўванне насельніцтва на яго роднай мове ў дзяржаўных установах і грамадскіх арганізацыях. Афіцыйныя структуры сутыкнуліся з праблемай этнічнага самавызначэння жыхароў каталіцкага веравызнання. Дадзеныя перапісу 1926 г. лічыліся недакладнымі, бо частка польскага насельніцтва БССР была залічана ў беларусы, частка беларусаў – у палякі [7, арк. 114].

Многія партыйна-савецкія работнікі ў мэтах аказання рэвалюцыйнага ўздзеяння на працоўныя масы Польшчы схіляліся да разгортвання работы сярод каталіцкага насельніцтва з невыразнай этнічнай самаідэнтыфікацыяй на польскай мове. 27 мая 1921 г. на сходзе кіраўнікоў павятовых аддзелаў народнай адукацыі ў Мінску было прынята рашэнне аб арганізацыі польскіх школ у месцах пражывання беларусаў-католікаў. Дзеячы польскага рэвалюцыйнага руху Ф. Я. Кон і Ю.-Б. Ю. Мархлеўскі на IV Кангрэсе Камінтэрна (1922 г.) прапанавалі стварыць польскія аўтаномныя адзінкі ў месцах кампактнага пражывання польскага насельніцтва ў прымежнай паласе СССР. Прынятая ў студзені 1923 г. рэзалюцыя Усесаюзнай нарады сакратароў польскіх бюро ў Маскве паставіла перад бюро на месцах задачу задавальняць просьбы аб адкрыцці польскіх школ, якія зыходзілі ад католікаў, якія не размаўлялі на польскай мове ў штодзённым жыцці [6, арк. 240].

7–12 мая 1929 г. на Усесаюзнай нарадзе работнікаў польскіх бюро былі выяўлены «нацыяналістычныя ўхілы асобных таварышаў», якія праявіліся ў беларусізацыі (украінізацыі) ці паланізацыі жыхароў каталіцкага веравызнання незалежна ад іх жаданняў. Партыйным арганізацыям загадалася «весці сістэматычна сярод насельніцтва каталіцкага веравызнання растлумачальную работу аб сувязі рэлігіі, мовы і нацыянальнасці». ЦК КП(б)Б прытрымліваўся ўстаноўкі на паступовы перавод на беларускую мову тых школ, якія абслугоўвалі беларусаў-католікаў. Сцвярджалася, што патрэба ў навучанні беларусаў і ўкраінцаў на польскай мове знікне з адміраннем рэлігіі [1, с. 74].

Для дзяцей беларусаў-католікаў быў адкрыты доступ у польскія школы, а таксама ў беларускія школы з выкладаннем польскай мовы [9, арк. 10].

У 1931 г. польскія работнікі прапанавалі рэарганізаваць Пleshчаницкі, Уздзенскі альбо Койданаўскі раён ва ўзорны польскі. 31 мая – 9 чэрвеня 1931 г. Камісія ЦВК БССР наведла Койданаўскі раён і залічыла практычна ўсіх католікаў у палякі, давёўшы колькасць польскага насельніцтва да 43,7% (раённыя ўлады павялічылі гэты паказчык да 49,9%) [10, с. 147]. У лютым 1932 г. Бюро ЦК КП(б) Б звярнулася ў ЦК УКП(б) з просьбай ухваліць рэарганізацыю Койданаўскага (у далейшым – Дзяржынскага) раёна ў польскі, папярэдзіўшы аб тым, што патрэбны лік польскага насельніцтва быў атрыманы за кошт статыстычных маніпуляцый [4, арк. 5–12].

Пашпартызацыя 1933 г. паказала, што доля палякаў сярод жыхароў Дзяржынскага раёна складае ўсяго 24,8%. 26 ліпеня 1934 г. выйшла пастанова ЦК УКП(б) «Аб рабоце ЦК КП(б)Б і СНК БССР», у якой улады БССР былі абвінавачаны ў паланізацыі беларусаў. Летам 1934 г. Народны камісарыят асветы БССР дазволіў выкладаць польскую мову толькі ў польскіх школах і класах. Па выніках тэндэнцыйных абследаванняў насельніцтва большасці польскіх сельсаветаў было аднесена да беларусаў ці «былых палякаў» [5, арк. 173–187]. Абслугоўванне беларусаў-католікаў на польскай мове было аб'яўлена вынікам дзейнасці антысавецкіх сіл. Да канца 1930-х гг. у свядомасці прадстаўнікоў улад трывала замацаваўся знак тоеснасці паміж польскасцю і каталіцызмам. Так, 18 жніўня 1937 г. бюро ЦК КП(б)Б разгледзела пытанне «Аб мерах па закрыцці польскіх касцёлаў». У Хрыпялеўскім сельсавеце замест этноніма «палякі» ўжываўся эўфемізм «католікі» ў значэнні нацыянальнасці [8, арк. 1].

У сярэдзіне – канцы 1930-х гг. ва ўмовах перагляду канцэпцыі гісторыі народаў СССР афіцыйная прапаганда прызнала прагрэсіўную гістарычную ролю Праваслаўнай царквы ў гісторыі Беларусі. Новая ідэалагічная ўстаноўкі шмат у чым паўтаралі пастулаты заходнерусізму: «у XVI стагоддзі... вялася вялікая барацьба паміж праваслаўнай грэчаскай верай і верай рымскай, каталіцкай, якой трымаліся польска-літоўскія захопнікі. Гэтая барацьба праваслаўных супроць каталіцызму, якая ўзнікла на чыста рэлігійнай глебе, з'яўлялася формай нацыянальнай барацьбы народа за сваю незалежнасць, бо барацьба была накіравана супроць польска-літоўскіх князёў, якія хацелі сілком навязаць беларускаму народу свае парадкі і звычкі, <...> польска-літоўскія паны і магнаты здэкаваліся з беларускага і ўкраінскага народаў, з іх звычайяў і жыцця, яны прымушалі іх мяняць праваслаўную грэчаскую веру на каталіцкую» [3]. З'явіліся артыкулы, у якіх знішчэнне культавых будынкаў ацэньвалася ў негатыўным ключы [2].

Такім чынам, у 1920-я – пачатку 1930-х гг. савецкая ўлада схілялася да абслугоўвання каталіцкага насельніцтва з невыразнай этнічнай самаідэнтыфікацыяй на польскай мове. У сярэдзіне 1930-х гг. была згорнута работа сярод беларусаў-католікаў на польскай мове. Адначасова дзяржаўная прапаганда прызнала станоўчую гістарычную ролю праваслаўнай царквы на беларускіх землях.

### Літаратура

1. Баліцкі, А. Аб беларускіх школах з польскім ухілам / А. Баліцкі // Бальшавік Беларусі. – 1928. – № 4. – С. 73–75.
2. Васілевіч, І. І. Аб дрэнных кіраўніках і забытых музеях / І. І. Васілевіч // Літаратура і мастацтва. – 1939. – 23 ліп. – С. 4.
3. Ларчанка, М. Да пытання аб гісторыі старажытнай і пачатку новай беларускай літаратуры / М. Ларчанка // Літаратура і мастацтва. – 1938. – 16 лют. – С. 4.

4. Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь (НАРБ). Фонд 4-п. Воп. 1. Спр. 5568.
5. НАРБ. Фонд 4-п. Воп. 1. Спр. 9149.
6. НАРБ. Фонд 4-п. Воп. 1. Спр. 10917.
7. НАРБ. Фонд 4-п. Воп. 1. Спр. 10969.
8. НАРБ. Фонд 42. Воп. 1. Спр. 2131.
9. НАРБ. Фонд 701. Воп. 1. Спр. 93.
10. Об организации польского национального района // Советское строительство. – 1932. – № 5. – С. 147.

УДК 172.3:261.72:342.731+289.954

## **РЕЛИГИОЗНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В СИТУАЦИИ ЗАПРЕТА ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ**

**Астапов Сергей Николаевич**

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

*Запрет деятельности религиозной организации формально не означает запрета религиозной деятельности верующих, входивших в эту организацию. Однако поскольку религиозная деятельность на индивидуальном уровне, без деятельности в сообществе единоверцев, недостаточна для самосознания верующего, постольку возникают случаи деятельности религиозных сообществ, идентифицируемых как религиозные объединения, деятельность которых запрещена. В России такие случаи связаны, в основном, с религиозной деятельностью Свидетелей Иеговы.*

Религиозная деятельность как культовая, направленная на объекты религиозного почитания, так и внекультовая, то есть деятельность в различных сферах по созданию религиозных идей и ценностей, а также условий воспроизводства идейной и культовой деятельности определённой конфессии, с точки зрения государственно-конфессиональных отношений является предметом юридической оценки. Федеральный закон РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях» в части 1 статьи 3 гарантирует право «исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, совершать богослужения, другие религиозные обряды и церемонии, осуществлять обучение религии и религиозное воспитание, свободно выбирать и менять, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними, в том числе создавая религиозные объединения» [1].

Известно, что религиозная деятельность может осуществляться как деятельность религиозных сообществ и как деятельность верующих индивидов. В первом случае она в правовых документах определяется как «религиозная деятельность религиозных объединений», а к её основным видам относятся «совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний, обучение религии и религиозное воспитание своих последователей, проведение молитвенных и религиозных собраний, благотворительная и культурно-просветительская деятельность» [2, с. 27].

Если совершается ликвидация религиозной организации и происходит запрет на деятельность религиозного объединения в случае нарушения им законодательства, то под запрет попадает и их религиозная деятельность, но этот

запрет вступает в противоречие с содержанием указанной выше части 1 статьи 3 Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях». Коллизия разрешается тем, что под запрет не попадает индивидуальная религиозная деятельность, если она не содержит признаков правонарушения. Это означает, что верующие, входившие в запрещённую религиозную организацию, могут в частном порядке совершать культовую деятельность в соответствии со своими религиозными убеждениями. Причём формально они могут проводить и религиозные собрания.

Однако верующие осознают, что их исповедание веры и религиозные практики являются вероисповеданием и ритуалами того религиозного сообщества, деятельность которого запрещена. К тому же они в своей деятельности пользуются литературой и Интернет-ресурсами этого сообщества, если оно легально продолжает свою деятельность в других странах, а также сохраняют личное общение с единоверцами в этих странах и связь с руководящими или координационными органами, находящимися там. Осознают это и представители правоохранительных органов, поэтому отслеживают религиозные собрания представителей тех религиозных организаций, которые были ликвидированы в связи с осуществлением ими экстремистской деятельности. С точки зрения правоохранительных органов, осуществление религиозной деятельности бывших членов этих организаций в виде проведения собраний неизбежно приводит к возобновлению деятельности соответствующих экстремистских организаций.

Ярким примером является религиозная деятельность Свидетелей Иеговы, религиозные организации которой по решению Верховного Суда РФ от 20.04.2017 г. были ликвидированы на основании признания осуществления ими экстремистской деятельности. Основная часть Свидетелей Иеговы осталась на территории России и продолжила свою религиозную деятельность в индивидуальном порядке. Однако поскольку любая религия представляет собой социальное явление, постольку индивидуальная религиозная деятельность является производной от коллективной религиозной деятельности, что означает неизбежность проведения религиозных собраний. Свидетели Иеговы являются верующими с сильно выраженной религиозной идентичностью, активной межличностной коммуникацией, иерархической организационной структурой с управленческими органами за пределами России. Это означает, что религиозные собрания Свидетелей Иеговы чётко идентифицируются как собрания именно Свидетелей Иеговы, носят организованный характер и координируются из-за рубежа. Такие признаки дают основания представителям правоохранительных органов возбуждать уголовные дела по статье 282.2 Уголовного кодекса РФ – «Организация деятельности экстремистской организации», потому что согласно п. 20 Постановления Пленума Верховного Суда РФ от 28.06.2011 г. № 11 «О судебной практике по уголовным делам о преступлениях экстремистской направленности» (в действующей редакции), признаками продолжения или возобновления деятельности экстремистских организаций являются созыв собраний, организация вербовки новых членов, шествий, использование банковских счетов, проведение бесед в целях пропаганды деятельности запрещенной организации, непосредственное участие в проводимых мероприятиях [3].

В связи с большим количеством судебных процессов по случаям систематического проведения Свидетелями Иеговы организованных собраний, в содержании которых затруднительно было установить их экстремистскую направленность, в последней редакции указанного Постановления в п. 20 было внесено дополнение: «В случае принятия судом и вступления в законную силу решения о ликвидации или запрете деятельности общественного или религиозного объединения либо иной организации в связи с осуществлением экстремистской деятельности последующие действия лиц, не связанные с продолжением или возобновлением деятельности соответствующей экстремистской организации и состоящие исключительно в реализации своего права на свободу совести и свободу вероисповедания, в том числе посредством индивидуального или совместного исповедования религии, совершения богослужений или иных религиозных обрядов и церемоний, сами по себе, если они не содержат признаков экстремизма, не образуют состава преступления, предусмотренного частью 2 статьи 282.2 УК РФ» [3]. На практике это означает, что рядовые участники религиозных собраний освобождаются от преследования по закону. Ответственность несут организаторы собраний. Поэтому в последнее время обвинения по продолжению или возобновлению деятельности экстремистской организации предъявляются исключительно старейшинам Свидетелей Иеговы. Разумеется, миссионерская деятельность Свидетелей Иеговы также рассматривается как противоправная.

### **Литература**

1. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997 № 125-ФЗ (последняя редакция) [Электронный ресурс.] URL: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_16218/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/)
2. Обзор практики Конституционного Суда Российской Федерации за 2019 год. [Электронный ресурс.] URL: [http://www.ksrf.ru/ru/Decision/Generalization/Documents/Information\\_2019.pdf](http://www.ksrf.ru/ru/Decision/Generalization/Documents/Information_2019.pdf)
3. Постановление Пленума Верховного Суда РФ от 28.06.2011 № 11 (ред. от 28.10.2021) «О судебной практике по уголовным делам о преступлениях экстремистской направленности». [Электронный ресурс.] URL: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_115712/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_115712/)

УДК 2

## **ОЦЕНКА США РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В КНР В 2009–2012 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 в 2009–2012 гг. рассматривается оценка уровня религиозной свободы в КНР.*

В 1988 г. в США был принят закон «О международной религиозной свободе», целью которого было «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]. Для

того, чтобы контролировать практическое применение документа была создана Комиссия США по международной религиозной свободе, которая ежегодно 1 мая публикует отчет с оценкой деятельности страны по поддержке свободы совести в мире. Кроме того, Комиссия анализирует ситуацию в отдельных странах, после чего дает правительству США рекомендации о том, как действовать в отношении данного государства.

В качестве одной из стран, где Комиссией США по международной религиозной свободе осуществляется мониторинг, является Китай. Он относится к числу государств, которым дана оценка «вызывающая наибольшую озабоченность», поэтому отчеты, посвященные КНР, содержат подробные описания положения основных действующих в стране конфессий. К таковым относятся мусульмане-уйгуры, тибетские буддисты, движение Фалуьгун, протестанты и католики.

Все отчеты Комиссии США по международной религиозной свободе за 2009–2012 г. имеют одинаковую структуру. Она состоит из трех частей – краткое резюме, описание положения отдельных конфессий рекомендации правительству США. Помимо характеристики положения религиозных групп, в каждом отчете в отдельные пункты вынесены – «Другие религиозные группы», «Правозащитники», «Неспособность защитить северокорейских беженцев».

Ключевой информацией, которая содержится в документе 2009 г., является ужесточение преследования религиозных групп в связи с проведением Летних Олимпийских игр 2008 г.: «В год, предшествовавший Олимпийским Играм 2008 года в Пекине, китайское правительство ввело серьезные ограничения на мирную религиозную деятельность мусульман-уйгуров и увеличило число арестов и задержаний «незарегистрированных» протестантов, католиков, тибетских буддистов и последователей Фалуьгун. Эти ограничения не были сняты и в течение нескольких месяцев после Олимпийских игр» [1]. Эти действия китайского правительства вызвали в стране целый ряд акций протеста и демонстраций, о чем также сообщается в данном отчете.

В документе за 2010 г. отмечено, что руководство КНР приняло меры в связи с произошедшим: «Условия свободы вероисповедания для тибетских буддистов и мусульман-уйгуров являются худшими за последние десять лет. После демонстраций и беспорядков в 2008 и 2009 годах китайское правительство активизировало усилия по ослаблению религиозности населения, дискредитации и тюремному заключению религиозных лидеров, а также запрету религиозных собраний и «незаконной религиозной литературы» в тибетских и уйгурских районах. Почти четыреста незарегистрированных протестантов были задержаны в прошлом году, а китайское правительство активизировало усилия по разрушению церквей и закрытию «незаконных» мест собраний. Незарегистрированное католическое духовенство и последователи Фалуьгун остаются под стражей, домашним арестом, под наблюдением или исчезли» [2].

Наибольшее давление продолжили испытывать на себе буддисты Тибета и мусульмане-уйгуры. В документе 2011 г. и 2012 г. отмечается, что над их религиозной деятельностью усиливается государственный контроль: «В уйгурских районах все имамы обязаны проходить ежегодные семинары по политической подготовке, чтобы сохранить свои лицензии, а местные силы безопасности следят за имамами и другими религиозными лидерами. Сообщается, что

имама уйгурских мечетей обязаны ежемесячно встречаться с должностными лицами Бюро по делам религий и Бюро общественной безопасности для получения «консультаций» по содержанию своих проповедей» [3]. При этом в отчете за 2012 г. указано, что, несмотря на преследования, число верующих в Китае растет [4].

Из этого следует, что все религиозные группы в КНР делятся на зарегистрированные и незарегистрированные, то есть представители отдельных общин должны иметь лицензию на ведение религиозной деятельности. В стране существует ряд разрешенных религий – даосизм, буддизм, католицизм, протестантизм и ислам, но и их представителям необходима регистрация, хотя многие предпочитают ее не делать, так как это предполагает следующие условия – предоставлять имена и контактную информацию своих последователей, получать предварительное соглашение на все основные религиозные мероприятия, предоставить право властям на утверждение принимаемых решений [1].

В части рекомендаций для внешнеполитического курса США в отношении свободы совести в КНР документы за 2009–2012 гг. предлагают следующее: прекратить нарушения свободы вероисповедания и связанных с этим прав человека; усилить темы прав человека в рамках различных двусторонних форумов и диалогов; поддерживать китайских диссидентов и правозащитников; расширить программы в области дипломатии и прав человека в Тибете и Синьцзяне; защищать и оказывать помощь северокорейским беженцам в Китае.

Отдельно в отчетах выделены рекомендации Конгрессу США. К ним относятся: потребовать от Госдепартамента регулярно представлять отчет о ситуации со свободой совести в КНР; санкционировать выделение средств для реализации всеобъемлющей и комплексной стратегии правительства США в области прав человека в Китае; обеспечить приоритет прав человека и свободы совести над коммерческими программами; обеспечить соблюдение прав северокорейских беженцев и устранить юридические препятствия для их переселения в США.

Таким образом, состояние свободы совести в КНР в течение рассматриваемого периода вызывало беспокойство у созданной в США Комиссии по международной религиозной свободе. В своих отчетах за 2009–2012 гг. она фиксировала притеснения религиозных общин, правозащитников и беженцев из Северной Кореи. В связи с подобной ситуацией, которая, по мнению Комиссии, инициировала китайскими властями, Китаю был присвоен статус страны, которая вызывает наибольшее беспокойство в области соблюдения свободы совести.

## Литература

1. China Chapter – 2009 Annual Report [Electronic resource] / Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/AR2009/china.pdf>. – Date of access : 09.03.2022.
2. China Chapter – 2010 Annual Report [Electronic resource] / Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/ar2010/china2010.pdf>. – Date of access : 09.03.2022.
3. China Chapter – 2011 Annual Report [Electronic resource] / Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/ar2011/prc2011.pdf>. – Date of access : 09.03.2022.
4. China Chapter – 2012 Annual Report [Electronic resource] / Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/2012ARChapters/china%202012.pdf>. – Date of access : 09.03.2022.
5. International Religious Freedom Act of 1998 [Electronic resource] / Mode of access : <https://www.congress.gov/105/plaws/publ292/PLAW-105publ292.pdf>. – Date of access : 09.03.2022.

## ПРИЧИНЫ, УСЛОВИЯ И ПОСЛЕДСТВИЯ ПРОВЕДЕНИЯ ПЕРВОГО ВСЕБУДДИЙСКОГО СЪЕЗДА ЛАМ ТНР (1928 г.)

Бичелдей Ульяна Павловна

Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва  
(г. Кызыл, Россия)

*Статья посвящена предпосылкам и условиям созыва первого съезда буддийских священнослужителей, состоявшемся в г. Кызыле с 8 по 10 марта 1928 г. Раскрывается своеобразие этого исторического события, явившегося к тому времени итогом почти полутораекового функционирования буддизма на территории старой Тувы.<sup>1</sup>*

Первый в истории буддизма Тувы съезд священнослужителей Тувинской Народной Республики (далее – ТНР) состоялся 8-12 марта 1928 г. в Кызыле [1, лл.1-238]. Данный форум занимает в истории Тувы особое место, поскольку после этого съезда в течение 60 лет (до 1997 г) с участием, как буддистов, так и представителей других конфессий в Туве ни разу не состоялись какие-либо крупные соборы с участием представителей власти республики.

Изучение документов указанного съезда лам дает представление о причинах и условиях его созыва, раскрывая глубинный смысл и значение обновленческих настроений внутри самого буддийского духовенства, а также отношение к религии как руководства самой ТНР, так и представителей СССР в ТНР. Что касается итогов съезда, то исследователи оценивают его как попытку консолидации духовной и светской власти [2, с. 81]. С учетом исторических событий, произошедших до и после съезда, деятельность съезда можно квалифицировать как реальную попытку взаимодействия государства и религии в ТНР в преддверии зарождающихся новых социальных и политических отношений в обществе и государстве. В большинстве работ, опубликованных в советское время, по понятным причинам, имеются выводы об исключительной вредоносности самого факта проведения I съезда лам [3, с. 114].

На наш взгляд, I съезд лам Тувинской Народной Республики оставил в истории Тувы существенный и значимый след и в дальнейшем оказал крайне важное влияние на взаимоотношения государства и религии. Открывая работу съезда 8 марта 1928 г., один из влиятельных лам того времени Сульдум-Пунцук, избранный председателем съезда, произнес следующее предвидение, сказав следующие слова: «Наш съезд не случайный. Он в будущем будет иметь историческое значение» [4, л. 149]. Он оказался, действительно правым в том, что после этого съезда в ТНР началась совершенно другая эпоха как для религиозной жизни тувинского буддийского духовенства, так и для всего населения страны. Можно констатировать, что I съезд лам 1928 г. явился своеобразной незримой исторической чертой между старым Урянхаем и новой Тувой, стоявшей у истоков принятия решения по выбору нового советского курса социально-экономического

<sup>1</sup> Работа подготовлена при финансовой поддержке РФФИ по теме «Влияние этнокультурных и политических процессов на религиозную ситуацию в Сибири и сопредельных регионах Монголии в XIX – начале XXI вв.» (№ 20-59-44004).

развития. Впоследствии, спустя пять-шесть лет, намеченный Коминтерном для Тувы «левый» курс развития так и не добился успеха и привел к исправлению допущенных им же ошибок [5, с. 351-352]. Съезд проходил в сложное историческое время. Если подытоживать события, происходившие до съезда, то можно получить следующую отчетливую картину, объясняющую какие условия стали предпосылками проведения указанного съезда.

В первой половине 1920-х гг. Монголия делала неоднократные попытки добиться вхождения Тувы в состав монгольского теократического государства. Этому способствовал неопределенный статус Тувы, продолжавшийся до 1924 г. Также продолжением этих событий стало и то, что на II Великом хурале ТНР с поста главы государства был смещен один из покровителей буддийской сангхи – Монгуш Буян-Бадьрыг, а Председателем Совета Министров назначается его единомышленник – Куулар Дондук [6, с. 332]. Ко всему прочему еще одной причиной проведения съезда, несомненно, было и обновленческое движение, которое в случае его активизации на территории Тувы последствия были бы непременно направлены на коренные изменения внутри сангхи, о чем неоднократно говорили, начиная с 1924 г. на пленумах ЦК партии, посвященных ламскому вопросу. В плане законодательно-регулирующего государственно-церковных отношений, тревогу лам не могли не вызывать новые пункты в последних двух Конституциях 1924 и 1926-ых гг. Если в первой конституции Танну-Тува-Улус республики было установлено полная свобода вероисповедания, то в Конституции, принятой в 1926 г. церковь отделяется от государства и религия объявлялась частным делом каждого гражданина [7, с. 102].

Участвуя в работе съезда, буддийские священнослужители ТНР, несомненно, хотели укрепить свои позиции в новом государстве, и даже, возможно, хотели бы превратить буддизм в государственную религию ТНР, но они добились лишь того, что при формальном отделении религии и государства последнее не вмешивается в дела религии и в то же время гарантирует беспрепятственное самостоятельное функционирование религии без особых ограничений за исключением запрета на вмешательство в дела государства [8, с. 100].

Таким образом, съезд проходил, в первую очередь, в особых политических, во-вторых, в непростых социально-экономических условиях, сложившихся в Тувинской Народной Республике. Поэтому изучение архивных документов первого всебуддийского съезда лам ТНР оставляет двойственное ощущение: с одной стороны, по результатам съезда усилиями правых ее сторонников религия отчасти укрепила свои позиции, а затем после съезда добилась законодательного урегулирования прав и полномочий церкви, а с другой стороны, государство не допустило полного обновления буддийской сангхи через изгнание нарушителей канонов буддизма из монастырей и рядов лам. Тем не менее, основные позиции, согласованные между буддистами и правительством ТНР были отражены в законе о разделении религии и государства, который был принят спустя два месяца после съезда, о чем известный историк Ю.Л. Аранчын писал: «В мае 1928 г. правые лидеры Дондук, Сотнам, Буян-Бадраха через Малый Хурал провели закон, объявивший ламаизм государственной религией и запрещающий свободу антирелигиозной пропаганды» [9, с. 114].

Несмотря на столь прямолинейное утверждение Ю.Л. Аранчына, I съезд лам ТНР 1928 г. нельзя считать приоритетом самого буддийского духовенства

или представителей лояльного к религии членов правительства и народно-революционной партии ТНР. На наш взгляд, он, в большей частью, стал проектом большевиков по развёртыванию в дальнейшем жесткой классовой и антирелигиозной борьбы в ТНР по аналогии с советской действительностью того времени.

### Литература

1. РФ ТИГПИ, Д.11. – л. 1-238.
2. Хомушка О.М. Религия в истории культуры тувинцев. – М., 1998. – С. 71–81.
3. Аранчын Ю.Л. Исторический путь тувинского народа к социализму. – Новосибирск, 1982. – С. 114.
4. РФ ТИГПИ, Д.11, – л. 149.
5. История Тувы: в 3 т. – Т. II. – Новосибирск, 2007. – С. 351–352.
6. Там же. – С. 332.
7. Монгуш М.В. История буддизма в Туве. – Новосибирск, 2001. – С. 102.
8. Бичелдей У.П. I буддийский съезд лам Тувинской Народной Республики по материалам научного архива ТИГПИ // Ермолаевские чтения. Материалы юбилейной V научно-практической конференции с международным участием, посвященной 100-летию образования Тувинской Народной Республики (26-27 августа 2021 г.). – Кызыл, 2021. – С. 100.
9. Аранчын Ю.Л. Указ. работа. – С. 114.

УДК 94(476) “19”

### **АНДРЕЙ ДАНИЛОВИЧ ЮРАШКЕВИЧ – ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ДЕЯТЕЛЬ БЕЛАРУСИ НАЧАЛА XX в.**

**Головач Елена Ивановна**

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

*В статье рассматриваются основные направления общественно-политической деятельности члена минского отдела «Союза 17 октября», ректора Минской духовной семинарии Андрея Даниловича Юрашкевича.*

Андрей Данилович Юрашкевич – богослов, педагог, известный общественный и политический деятель Беларуси начала XX века. Родился в 1854 г. в Пинском уезде в семье бедного псаломщика. Учился в Пинском духовном училище, Минской духовной семинарии. В 1879 г. со степенью кандидата богословия окончил Санкт-Петербургскую духовную академию, а в 1899 г. был возведен в сан протоиерея. Занимался педагогической деятельностью в различных учебных заведениях. С мая 1905 г. получил назначение на должность ректора Минской духовной семинарии [1, с. 719]. Занимая столь высокую должность, он неоднократно принимал участие в организации и проведении педагогических курсов в Минской губернии. Например, в июле 1908 г. были организованы курсы для 84 учителей и учительниц Минской епархии, на которых в качестве лектора по церковно-славянскому языку выступил протоиерей А.Д. Юрашкевич [2, с. 469–470].

В сентябре 1908 г. Андрей Данилович был избран членом III Государственной думы (фракция правых) вместо исключенного депутата Г.К. Шмидта. При обсуждении его кандидатуры в предвыборном собрании Русского окраинного союза присутствовавшие единогласно отмечали такие черты, присущие минскому депутату, как «глубокий и просвещенный ум, благороднейшие побуждения и до-

брое сердце» [3, с. 327]. Кроме того, указывались и его организаторские способности, умение разрешать возникающие спорные ситуации. В качестве примера отмечалось, что за три года пребывания А.Д. Юрашкевича в должности ректора Минской духовной семинарии, в данном учебном заведении не наблюдалось ни забастовок, ни беспорядков [3, с. 327].

В представительном учреждении третьего созыва А.Д. Юрашкевич входил в состав ряда комиссий: по вероисповедным вопросам, по народному образованию, по делам православной церкви, библиотечной, о гимназиях и подготовительных училищах [1, с. 719]. Следует отметить, что он активно участвовал в законодательной работе Думы, неоднократно выступая в ней по различным аспектам, связанным, в первую очередь, с реформированием сферы образования.

Как известно, центральное место в III Думе занял вопрос о судьбе церковно-приходской школы, в обсуждении которого приняли активное участие священнослужители, представлявшие интересы белорусских губерний. При рассмотрении вопроса о том, сохранить самостоятельность церковно-приходских школ или же передать их в ведомство Министерства народного образования, были высказаны различные позиции. Однако А.Д. Юрашкевич выступил в защиту сохранения самостоятельного существования церковно-приходских школ, подчеркивая их общеобразовательную и нравственную ценность. Как и большинство ораторов, поддерживавших церковную школу, Андрей Данилович обратил внимание на ее охранительное назначение в период революционных смятений. Он справедливо отметил, что образцовых церковно-приходских школ пока мало, и главная причина такого положения заключается в незначительных государственных субсидиях [4, с. 133].

Еще одним немаловажным вопросом, в обсуждении которого принимал участие минский октябрист, являлась проблема организации обучения на родном языке. Согласно представленному на рассмотрение Думы проекту, предлагалось введение преподавания на родном языке, начиная с 1908/1909 учебного года, но при обязательном изучении русского языка как государственного. Священник А.Д. Юрашкевич выступил с инициативой, чтобы белорусские дети обучались «не па-свойму, а толькі па-расейску» [4, с. 133].

Не оставляя без внимания протоиерей А.Д. Юрашкевич и тему полонизации местного населения белорусских губерний. В связи с этим в апреле 1912 г. он в составе делегации отправился в Петербург для того, чтобы подать ходатайство об ограждении белорусского населения от полонизации польскими ксендзами при помощи правительственной начальной школы. Министр внутренних дел А.А. Макаров не только принял делегацию, но и заявил о том, что в полной мере разделяет ее взгляды и пообещал положить конец тому беззаконию, которое наблюдается со стороны польского духовенства по отношению к белорусской школе [5, с. 96].

Понимая возможности Государственной думы для осуществления легальной политической и законодательской деятельности, А.Д. Юрашкевич в 1912 г. принял попытку баллотироваться в представительное учреждение четвертого созыва, но избран не был. Следует отметить, что выполняя на протяжении ряда лет обязанности депутата Государственной думы, А.Д. Юрашкевич не забывал о Беларуси. Он был председателем Николаевского епархиального братства, а также членом ряда минских православных братств и правых организаций. Кроме того, Андрей Данилович активно поддержал идею создания Минского церковного исто-

рико-археологического комитета. Комитет был открыт 13 февраля 1908 г. и ставил своей целью «историческое обследование местной религиозной и общественной жизни», сбор и изучение вещественных памятников старины (народных обычаев, преданий, песен), описание памятников древности, наблюдение за сохранностью храмов и других церковных сооружений и прочее [6, с. 2–5].

По мнению членов комитета именно Минская губерния, благодаря своему географическому положению и пестрому составу местного населения должна представлять интерес для исследователей. Сам же протоиерей А.Д. Юрашкевич определял задачу созданного комитета в том, чтобы «поднять и укрепить историческое самосознание в Западном крае» [7, с. 160]. Являясь известным публицистом, он сотрудничал с рядом периодических изданий («Минские епархиальные ведомости», «Земщина», «Вера и разум» и др.), на страницах которых помещались его речи и выступления, касающиеся важнейших аспектов жизнедеятельности населения.

Несомненно, личность и общественно-политическая деятельность Андрея Даниловича Юрашкевича заслуживает дальнейшего всестороннего изучения, так как он внес огромный вклад в развитие не только белорусских земель, но и в целом Российской империи.

### Литература

1. Ромов, Р. Б. Юрашкевич Андрей Данилович / Р. Б. Ромов // Государственная дума Российской империи. 1906–1917 : энцикл. / под ред. В. В. Шелохаева [и др.]. – М. : РОССПЭН, 2008. – С. 719.
2. Педагогические курсы // Минские епархиальные ведомости. – 1908. – 1 авг. – С. 469–470.
3. Речь А.Н. Беляева, произнесенная 18 мая в предвыборном собрании Русского окраинного союза // Минские епархиальные ведомости. – 1908. – 1 июня. – С. 326–331.
4. Головач, Е. И. Проблемы народного образования в деятельности либеральных и монархических партий в III Государственной думе (на материалах Беларуси) / Е. И. Головач // Вестн. Полоцк. гос. ун-та. Сер. А. Гуманитар. науки. – 2018. – № 1. – С. 131–135.
5. Головач, Е. И. Некоторые аспекты деятельности монархических организаций в сфере народного образования на территории Беларуси в начале XX в. / Е. И. Головач // Романовские чтения – 10 : сб. статей Междунар. науч. конф., Могилев, 27–28 нояб. 2014 г. / под общ. ред. И. В. Шардыко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2015. – С. 95–96.
6. Белов, М. Об учреждении Минского церковного историко-археологического Комитета / М. Белов // Минские епархиальные ведомости. – 1908. – № 6. – С. 2–5.
7. Юрашкевич, А. Церковно-археологический Комитет в г. Минске / А. Юрашкевич // Минские епархиальные ведомости. – 1908. – 1 апр. – С. 159–162.

УДК 2

## ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИЯ КАК МЕХАНИЗМ АКУЛЬТУРАЦИИ МУСУЛЬМАНСКОГО НАСЕЛЕНИЯ СИБИРИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX в.<sup>1</sup>

**Дашковский Петр Константинович, Шершнева Елена Александровна**  
Алтайский государственный университет, (г. Барнаул, Россия)

*В статье на основе анализа различных источников рассматриваются некоторые аспекты политики аккультурации мусульманского населения Сибири в имперский период. Русская православная церковь, являясь частью*

<sup>1</sup> Работа подготовлена при финансовой поддержке грантов РФФИ №20-59-44004 и Фонда Президента РФ по поддержке ведущей научной школы (проект №НШ-63.2022.2).

*государственной системы Российской империя, взяла на себя задачу по вовлечению инородческого населения Сибири в общероссийское культурное пространство. Правительство оказывало содействие миссионерам, а также осуществляло экономическую поддержку мусульманскому населению Сибири, принимающему православное вероисповедание.*

Начиная со второй половины XIX в. в Российской империи очень остро встал вопрос интеграции мусульманского населения в российское социокультурное пространство. Правительство стремилось обеспечить целостность российского общества, создать которую должна была помочь русская православная церковь, признаваемая, как государственная конфессия в Российской империи. Имперская политика аккультурации стала основным инструментом, позволяющим вовлекать разные народы в единое социокультурное пространство страны. При этом следует отметить, что процесс аккультурация не предполагал полного искоренения родной культуры, а был направлен на адаптацию в чужом социокультурном пространстве [8, с. 795; 9, с. 13].

Миссионерская деятельность русской православной церкви являлась неотъемлемой частью социальной жизни религиозной организации. При этом, имея статус государственной религии, миссионерская деятельность русской православной церкви в определенной степени переставала быть только делом самой конфессии, а переходила на государственный уровень. Особое место в миссионерской деятельности отводилось вопросам крещения инородцев. В XIX в. была разработана теоретическая программа миссионерской деятельности, предполагающая привлечение населения к основам православной традиции с сохранением языковой самобытности [8, с. 38]. Начиная со второй половине XIX в. в Российской империи наметилась тенденция на т.н. отпадение ранее принявших православие инородцев в ислам. В результате государство начало ставить перед церковью задачи проведения наиболее интенсивной миссионерской работы. Имперская власть оказывала финансовую поддержку миссиям, создавая наиболее благоприятные экономические условия для новокрещенных [13, с. 263]. К началу XX в. на территории Сибири действовало восемь православных миссий, наиболее крупными из которых считались Алтайская, Иркутская и Забайкальская [12, с. 219]. Задачей миссионеров во второй половине XIX в. стало не просто обращение аборигенного населения Сибири в православную веру, но и удержание его в данной религиозной традиции.

Во второй половине XIX в. миссионеры наряду с религиозным мировоззрением распространяли русскую культуру, которая была тесно связана с православием. Важное внимание отводилось Сибирскому региону, где следовало особенно пристальное внимание уделить духовной жизни, распространению русской культуры и православия среди инородческого населения [11]. Принятие православия способствовало включению мусульманского населения региона в социокультурное пространство страны. Начиная со второй половины XIX в. по взаимной инициативе православной церкви и правительства начинают собираться миссионерские съезды, задачей которых была выработка методов по вовлечению инородческого населения в русскую культуру [6, с. 64, 65].

Во второй половине XIX в. принятие православия перестает носить чисто формальный характер. Желаящий принять православную веру, должен был

обратиться к епархиальным властям за разрешением, а также дать расписку о готовности оставить верным православной традиции [3]. В 1905 г. архиепископом Томским и Барнаульским были установлены правила крещения евреев и мусульман. Согласно данным правилам, желающий принять православие должен был быть знаком с основами православной веры и посещать храм. Священнослужитель должен был убедиться в готовности желающего принять православие и дальнейшего соблюдения норм православной жизни [5, л. 20–21].

Предпринимаемые русской православной церковью и государством меры по привлечению инородцев в православие не всегда приводили к их искреннему желанию креститься. Государство брало на себя обязанность по организации жизни новокрещенных, исключая их из инородческих общин и предоставляя определенные налоговые льготы. Освобождение от налогов на 3 года, по мнению правительства, должно было привлечь мусульманское население к принятию православной веры [1]. Однако, подобного рода меры, предпринимаемые со стороны государства, вызывали недовольства в мусульманской среде. Инородцы, принимающие православие, зачастую полностью исключались из общины, что разрушало их культурные и экономические связи с представителями своей этнической группы [2, л.1–2об.].

По мнению миссионеров, земледельческий быт русских переселенцев должен был связать с ними новокрещенных и тем самым повысить их социально-экономический уровень жизни. С целью получения льгот и более высокого социального статуса в Российской империи, многие новокрещенные готовы были к вступлению в брак с представителями русского этноса, исповедующих православие [13, с. 267–277].

Организация быта и контроля за соблюдением инородцами, принявших православие, религиозных догм и правил, возлагался на волостных начальников [7, с. 319]. Мусульмане, принявшие православие, негативно воспринимались бывшими единоверцами, что приводило к их стремлению селиться в русских селениях [4, с. 504; 13]. Так, в 1895 г. Тургайское областное правление обратилось в Сенат с просьбой предоставить разъяснения о причислении к обществам, отбывших наказания киргизов (казахов), принявших православие. В рамках рассмотрения данного дела было установлено, что принявшие православие инородцы имели право быть причислены к любому городу или селению без исключения из своей общины, в которой они ранее состояли. Данные меры также приветствовались со стороны государства для предотвращения обращения новокрещенных в ислам [10].

Таким образом, российское правительство во второй половине XIX – начале XX в. стало придавать особое значение миссионерской деятельности русской православной церкви, одной из задач которой было приобщение мусульманского населения Сибири к русской культуре. Миссионеры стремились не только к распространению православной веры среди инородческого населения, но и к формированию русского менталитета в инородческой среде. Имперская власть оказывала финансовую поддержку инородцам, принявшим православие, предоставляя им различного рода социально-экономические льготы. Причисление инородцев, сменивших вероисповедание, к русским селениям, также должно было способствовать приобщению их к культуре славянских народов. Однако,

несмотря на содействие со стороны правительства, во второй половине XIX в. были отмечены т.н. отпадения от православия ранее крещенного мусульманского населения, что потребовало более внимательной и проработанной работы миссионеров.

### Литература

1. ГААК. Ф. 674. Оп. 1. Д. 2870.
2. ГАКК. Ф. 595. Оп. 19. Д. 158.
3. ГАКК. Ф. 674. Оп. 1. Д. 693.
4. Гарифуллин, И. К вопросу о христианизации сибирских татар // Проблемы истории Казани: современный взгляд: сб. ст. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2004. – С. 503–506.
5. ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 3307.
6. Дамешек, Л.М. Сибирские съезды православного духовенства о путях насаждения «русскости» среди коренного населения // Известия Иркутского государственного университета. – 2021. – Т. 36. – С. 62–70
7. Конов, А.Ю. Влияние религиозного фактора на правовой статус сибирских аборигенов (XVIII–XIX вв.) // Народонаселение Сибири: стратегии и практики межкультурной коммуникации (XVII – начало XX в.): сборник статей / ответственный редактор А.В. Бауло. – Новосибирск: Наука, 2008. – С. 303–319.
8. Лысенко, Ю.А., Ефименко, М.Н. Киргизская антиисламская миссия Оренбургской епархии (90-е гг. XIX – начало XX в) // Вестник РУДН. – 2020. – Vol.19. – № 4. – С. 793–809.
9. Любичанковский, С.В. Политика аккультурации средствами просвещения исламских подданных Российской империи: исторический опыт оренбургского края (середина XIX – начало XX в.). – Оренбург: Издательский центр ОГАУ, 2018. – 264 с.
10. РГИА. Ф. 1291. Оп. 84. Д. 34.
11. Рендашкина, А.Н. Стабилизация межконфессиональных отношений мусульман и христиан на примере татар и русских в Восточной Сибири // Вестник КемГУКИ. – 2014. – №29(1). – С. 28–36.
12. Сибирь в составе Российской империи / И.Л. Дамешек, М.М. Дамешек, В.П. Зиновьев, А.В. Ремнев, Н.Г. Суворова, В.П. Шахеров, М.В. Шиловский. – М.: Новое литературное обозрение, 2007. – 368 с.
13. Суворова, Н.Г. Духовное и светское просвещение мусульман-кочевников и новокрещённых в контексте колонизации степного края (конец XIX – начало XX в.) // Вестник Омского университета. – 2017. – № 3(15) – С. 262–270.
14. Шершнева, Е.А. Взаимоотношение мусульман с Русской православной церковью в XIX в. на Алтае // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. – Барнаул: Азбука, 2010. – Вып. IV. – С. 264–273.

УДК 94:322:271.22-786(476) «195/196»

## **АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ ПРОПАГАНДА В ОТНОШЕНИИ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ОБЩИН НА ТЕРРИТОРИИ БССР В 1950–60-е гг. (ПО МАТЕРИАЛАМ ГАЗЕТ «КОЛХОЗНАЯ ПРАВДА» И «ВІЦЕБСКІ РАБОЧЫ»)**

**Друзенок Ольга Владимировна**

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

*В данной статье на примере материалов, размещенных на страницах газет «Колхозная правда» и «Віцебскі рабочы», показано действие советской антирелигиозной пропаганды в отношении старообрядческих объединений в БССР в 1950–60-е гг.*

В период так называемой «хрущевской оттепели», преобразования, происходившие в советском государстве, носили противоречивый характер. Ослабление государственного контроля над культурой и наукой, а также проведение реабилитационных мероприятий в отношении жертв репрессий сопровождалось резким ухудшением государственно-церковных отношений и новой волной наступления на религиозные объединения верующих [1, с. 146]. Началом данной конфессиональной политики стало принятие в 1954 г. ЦК КПСС двух важных постановлений – «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» от 7 июля [2] и «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» от 10 ноября [3]. Содержание упомянутых документов провозглашало усиление идеологической борьбы и активное использование при этом всех возможных средств и форм воздействия на население, одним из основных видов которых указывались средства массовой информации.

Мероприятия новой антирелигиозной кампании советского руководства самым непосредственным образом затронули объединения верующих, действующих на территории БССР. Местные периодические издания также являлись немаловажным инструментом антирелигиозной пропаганды. Например, в газетах «Колхозная правда» и «Віцебскі рабочы» для публикации соответствующих материалов, были выделены отдельные рубрики: «Уголок атеиста», «На антирелигиозные темы», «В помощь агитатору» и т.д. Размещенная на страницах этих периодических изданий информация, носила как общий характер, повествуя, например, о происхождении и вреде религиозных праздников [4], так и посвящалась функционированию отдельных объединений верующих республики.

«Мракобесами» были названы члены старообрядческой общины д. Капустино, Кировского района, Могилевской области БССР в заголовке статьи очередного номера газеты «Колхозная правда» 1958 г. Ее содержание характеризовало высокую активность действовавшего в населенном пункте объединения староверов-беспоповцев под руководством духовного наставника К. Чистобаева. Акцентировалось внимание на том, что члены данного общества в деревне «чувствуют себя полновластными хозяевами», разрешая проведение мероприятий в местном клубе, только лишь в отсутствие церковной службы. Кроме того, по имеющимся сведениям, различными возможными средствами беспоповцы осуществляли вербовку жителей Капустино в общину, «закидывая свои темные ядовитые сети и на детей». Верующие объединения регулярно отсутствовали на рабочих местах, объясняя грехом выполнение работы в праздничные дни, при этом сильно злоупотребляя алкогольными напитками. По мнению автора данной публикации, сложившаяся ситуация стала результатом попустительства местных органов власти и запущенности в населенном пункте «массово-политической и культурно-просветительской работы» [5].

Характер антирелигиозной политики хрущевского времени ярко раскрылся также через использование различных сатирических форм: частушек, карикатур, фельетонов – наиболее доступных и воспринимаемых обычным населением. Примером может служить одна из многочисленных «антирелигиозных частушек», опубликованных на страницах издания «Віцебскі рабочы» в 1960 г.: «Селі гусі каля броду, селі-палі на ваду...Ой, няма папу даходу, – Людзі ў цэркву не ідуць» [6].

В очередном выпуске упомянутой газеты 1961 г. была представлена информация об обществе староверов, действовавшем в г. Полоцке, Витебской области БССР. Духовным руководителем данной общины являлся 79-летний Н. Минин, который не смотря на преклонный возраст, оставался в хорошей физической форме. В статье описывалась тяжелая судьба 90-летней прихожанки, работавшей уборщицей и жившей в молитвенном доме по улице Серова 9, арендуемом старообрядческим объединением у ее собственной невестки. С явным осуждением автор материала упоминал о сыне этой женщины, который не оказывал ей никакой помощи, вынуждая терпеть голод и лишения, при этом содержал духовного наставника общества. Данная публикация сопровождалась изображением священнослужителя в неподобающем виде, с бутылкой горячительного напитка в кармане [7].

В октябрьском номере «Колхозной правды» 1962 г. в аналогичном осуждающем ключе описывалась деятельность старообрядческого общества в д. Мартяновка, Березинского района, Минской области БССР. Представители местной администрации характеризовали верующих объединения злостными тунеядцами, не принимающими участия в общественных мероприятиях и тщательно избегающими «нечистых». Особое негодование контролирующих органов вызвала личность нигде не работающего духовного наставника общины Лифанова. Возникало множество вопросов в отношении источников средств к существованию староверов данного общества, названных в заголовке статьи, его «детьми». По мнению автора, члены указанного объединения использовали веру, лишь как прикрытие своих «неблаговидных дел». Старообрядцев обвиняли в хищении и сбыте государственного имущества. Активно осуждались огромные церковные поборы, закрытость и изолированность членов общины от культурных и родственных связей с местным населением [8].

Таким образом, материалы газет позволяют выделить негативную направленность советской политики в отношении религиозных объединений в 1950–60-е гг. Статьи, размещенные на страницах периодических изданий БССР рассматриваемого периода, насыщены неприкрытой враждебностью к верующим, в особенности к старообрядцам. Они содержат нелюбезную характеристику членов староверских общин и их духовных руководителей. Антирелигиозный характер советской конфессиональной политики 1950–60-х гг. также активно выражался в сатирической форме, в виде частушек, карикатур, фельетонов и т.д.

## Литература

1. Опиок, Т. В. К вопросу о государственно-конфессиональных отношениях в годы «хрущевской оттепели» / Т. В. Опиок // Романовские чтения – 7: сб. статей Международной науч. конференции / под общ. ред. А. А. Воробьева. – Могилев: УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2011. – С. 146–148.
2. О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения: Постановление ЦК КПСС, 7 июля 1954 // История религии и свободы совести в Беларуси в документах и материалах: пособие в 4 ч. : в 2 кн. / авт.-сост. В. В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2017. – Ч. 4. – Кн. 2: С 1941 до 1991 г. – С. 63–67.
3. Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения: Постановление ЦК КПСС, 10 ноября 1954 года // История религии и свободы совести в Беларуси в документах и материалах: пособие в 4 ч. : в 2 кн. / авт.-сост. В. В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2017. – Ч. 4. – Кн. 2: С 1941 до 1991 г. – С. 72–76.
4. Ліўшыц, Г. Аб паходжанні і шкодзе рэлігійных свят / Г. Ліўшыц // Віцебскі рабочы. – 1954. – 14 красавіка (№ 74). – С. 3.

5. Артемьев, В. В Капустине мракобесам раздолье: [о старообрядцах д. Капустино, Кировского района, Могилевской области БССР] / В. Артемьев // Колхозная правда. – 1958. – 14 августа (№ 189). – С. 2.

6. Антырэлігійныя частушкі // Віцебскі рабочы. – 1960. – 4 студзеня (№ 2). – С. 3.

7. Макеенка, А. «Святы» бруд: [аб стараабрадніках г. Полацка, Віцебскай вобласці БССР] / А. Макеенка // Віцебскі рабочы. – 1961. – 26 лістапада (№ 233). – С. 3.

8. Клещенко, В. Лифановы «дети»: [о старообрядцах д. Мартыяновка, Березинского района, Минской области БССР] / В. Клещенко // Колхозная правда. – 1962. – 19 октября (№ 247). – С. 4.

УДК 94 (476) «1914/1918»

## **КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА РОССИЙСКИХ ВЛАСТЕЙ НА ОККУПИРОВАННОЙ ТЕРРИТОРИИ ГАЛИЦИИ В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ**

**Думанский Алексей Владимирович**

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

*В статье кратко рассматриваются особенности конфессиональной политики в отношении униатов на территории Галиции, занятой во время Первой мировой войны российской армией.*

Большую часть населения, проживающего на территории занятой российскими войсками Галиции, составляли униаты. Для упрочения российских позиций была предпринята попытка их «воссоединения» с православной церковью. Руководство процессом «воссоединения» Синод поручил Волынскому архиепископу Евлогию – стороннику распространения православия в Восточной Галиции [1, с. 61]. Хотя армянский патриархат признавал, что не все разделяют его взгляды: например, по мнению самого архиепископа Верховный Главнокомандующий неодобрительно относился к устройению церковного управления в Галиции, считал это преждевременным [2, с. 78]. 12 сентября 1914 г. в записке «О православной церкви в Галиции» Евлогий изложил программу церковного устройства на занятой территории. Ее осуществлением должны были заниматься приглашенные православные священники из Полтавской, Харьковской, Холмской и других епархий [3, с. 197]. От кандидатов требовалось иметь полное семинарское образование и «добрый пасторский настрой», а также владеть «малороссийскою речью» [4, с. 51]. Отметим, что прибывавшее в Галицию православное духовенство уступало униатским священнослужителям по уровню образования: среди греко-католических настоятелей почти не было лиц, которые не закончили богословский факультет Львовского университета [3, с. 198]. Были и проблемы в поведении. Так, чиновник дипломатической службы В.В. Олферев дал российскому духовенству следующую характеристику: «появляется православный священник – без убора, неопрятный, невзрачный, малообразованный и вместо ожидаемой проповеди читает чуть ли не по слогам приписанное начальством очередное слово. Духовный пастор, забывая о смирении с первых дней своего пребывания в приходе заводит спор о церковном имуществе и сборах» [3, с. 198].

Правительство требовало соблюдать принцип добровольности при переходе из униатства в православие. В телеграмме Николая II военному генерал-

губернатору от 16 сентября 1914 г. было указано: «подтверждаю данные вам Верховным главнокомандующим указания относительно осторожного решения религиозного вопроса в Галиции» [1, с. 60]. 29 сентября 1914 г. был опубликован циркуляр генерал-губернатора Галиции Г.А. Бобринского, в котором говорилось о необходимости приезда православного священника в населенный пункт, если об этом будут простить 75% его населения. Также церковь должна была оставаться в распоряжении греко-католического священника до особого распоряжения [1, с. 60]. Но это правило не распространялось на приходы, из которых униатский священник бежал.

25 января 1915 г. Г.А. Бобринский издал циркуляр «По церковно-религиозному вопросу», который уездная русская администрация восприняла как требование от всех униатских священников принять православие или же оставить свои приходы [5, с. 56]. В результате опустевшие приходы занимали приехавшие из западных губерний священники или местные священники-униаты, принявшие православие [6, с. 271].

Распоряжения оккупационного правительства Галиции привели к недовольству населения. Их реализация имела насильственный характер. Например, подсчет желающих получить в свое распоряжение православного священника проводился в присутствии жандармов, которые могли оказывать давление на собравшихся [7, с. 166]. В.В. Олферьев в докладной записке министру иностранных дел от 3 сентября 1915 г. писал: «Если русская администрация не сумела привлечь к себе народ, то православное духовенство оттолкнуло от себя униатов-галичан. Епархиальное духовенство сознательно провалило церковное дело в Галиции, и вряд ли удастся нашему священнику снискать себе любовь и доверие в Галиции» [1, с. 63].

В 1916 г. архиепископа Евлогия отстранили от занимаемой должности. Дело было поручено протопресвитеру военного и морского духовенства Г.И. Шавельскому. Он был против «воссоединения» в условиях военной обстановки. Г.И. Шавельский считал нужным ограничиться религиозным обслуживанием населения с целью добиться расположения местных жителей [8, с. 42]. Для этого была учреждена должность представителя протопресвитера военного и морского духовенства на занятых по праву войны землях Австро-Венгрии [2, с. 80].

В религиозном обслуживании галицийского населения стало участвовать военное духовенство, которое в своей работе выполняло не только культовые, но и идеологические и просветительные функции [9, с. 39]. Г.И. Шавельский писал императору, что полковые и госпитальные священники размещавшихся в Галиции армий будут оказывать всяческую помощь населению в совершении треб [10, с. 80]. Военному духовенству был адресован циркуляр протопресвитера от 28 августа 1916 г. В нем предлагалось совершать для галичан богослужения, проявляя «особую любовь, заботливость и полное бескорыстие». В отчете представителя протопресвитера сообщалось, что в большинстве своем военное духовенство выполняло это требование [8, с. 42].

Таким образом, меры по укреплению позиций Российской империи в Галиции были малоэффективными. Среди униатского населения возникло недоверие к православному духовенству. Конфессиональная политика в Восточной Галиции в 1914–1915 гг. получила окрас насильственного обращения униатов в

православие. Поручение данного дела протопресвитеру Г.И. Шавельскому позволило изменить стратегию по «воссоединению» униатов с православием.

### Литература

1. Мазур, О. Я. Українська Греко-Католицька церква на початку Першої світової війни (1914–1915 рр.) / О. Я. Мазур, І. В. Баран // Вісн. Нац. ун-ту «Львів. політехніка». – 2010. – № 670. – С. 57–64.
2. Старостенко, Э. В. Poleмика протопресвитера военного и морского духовенства Г.И. Шавельского и архиепископа Евлогия об организации религиозного дела в Галиции в годы Первой мировой войны / Э. В. Старостенко // Религия и общество – 15: сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2021. – С. 78–80.
3. Кучера, І. Політика російської окупаційної адміністрації в Східній Галичині в 1914–1917 рр. / І. Кучера // Вісник Прикарпатського університету. Історія. – 2013. – Вип. 24. – С. 194–201.
4. Минские епархиальные ведомости. По вопросу объ обезпеченіи православныхъ приходоу въ Галиціи священниками. – 1915. – № 5. – С. 51–54.
5. Берест, І. Р. Репресивні акції щодо населення Східної Галичини в роки Першої світової війни / Ігор Берест // Вісник національного університету «Львівська Політехніка» “Держава та армія”. – Видавництво Національного університету «Львівська Політехніка». – 2007. – № 584. – С. 52–58.
6. Лозинська, І. Г. Церковна політика російської окупаційної влади в Галичині в роки Першої світової війни / І. Г. Лозинська // Дрогобицький краєзнавчий збірник. – 2014. – Вип. 18. – С. 266–274.
7. Бахтурина, А. Ю. Политика Российской Империи в Восточной Галиции в годы Первой мировой войны / Серия “Первая монография” под редакцией Г. А. Бордюгова. – М. : “АИРО – XX”, 2000. – 264 с.
8. 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.
9. Старостенко, Э. В. Беседы православного военного духовенства с солдатами Юго-западного фронта в годы Первой мировой войны / Э. 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. 39–41.
10. Старостенко, Э. В. Основные направления деятельности военного духовенства в годы Первой мировой войны (на примере духовенства Западного фронта) / Э. 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. 80–82.

УДК 94(476.1):271.2

## К ВОПРОСУ ОБ ОПРЕДЕЛЕНИИ ПРАВОСЛАВНОГО ХРАМОВОГО СТРОИТЕЛЬСТВА ИЗ МИНИСТЕРСТВА ВНУТРЕННИХ ДЕЛ В ВЕДЕНИЕ СИНОДА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ (1885–1890 гг.)

Кейко Юлия Владимировна

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

*Статья раскрывает процедуру передачи церковно-строительного направления деятельности Министерства внутренних дел в ведение Синода Русской Православной Церкви. Отражает позицию обер-прокурора К. П. Победоносцева в отношении от 8 октября 1885 г. к сенатору И. Н. Дурново о ситуации по церковному строительству в Северо-Западном и Привислянском*

*крае. В документе на основе донесений епископов, прошений прихожан выявлены причины плохой организации и некачественного выполнения строительных работ. Представлены меры по дальнейшей координации православного храмового строительства центральным духовным ведомством. 13 июня 1890 г. положения из данного отношения были рассмотрены в Государственном совете и утверждены императором Александром III. С этого момента контроль за осуществлением церковного строительства был передан Синоду Русской Православной Церкви.*

Строительство православных храмов на территории Беларуси с 1858 по 1890 гг. курировали два ведомства: Министерство государственных имуществ (1858–1867 гг.) и Министерство внутренних дел (1858–1890 гг.). На губернском уровне контролировали этот процесс созданные по инициативе виленского генерал-губернатора М. Н. Муравьева уездные и губернские по строительству и ремонту православных храмов комитеты (1864–1867 гг.), преобразованные в губернские церковно-строительные присутствия (1868–1890 гг.), а в государственных владениях – губернские палаты государственных имуществ (до 1868 г.).

Начиная с 1880-х г. в Хозяйственное управление при Синоде активно поступали просьбы от епископов и прихожан о выделении денег на строительство и ремонт православных храмов, поскольку губернские церковно-строительные присутствия отказывались их выделять, т. к. эти населенные пункты не входили в составленный в Министерстве внутренних дел перечень приходских церквей, ожидавших проведения церковно-строительных работ [3, л. 3 об.]. Во многих просьбах отмечалось, что только построенные и отремонтированные церковные здания через 2–3 года снова требовали капитального ремонта (течь в крыше, трещины в стенах, гнилой пол), который должен был выполняться за счет прихожан [3, л. 4]. Исходя из этого обер-прокурор К. П. Победоносцев поручил всем епископам к концу 1881 г. подготовить отчеты о текущем состоянии церковного строительства [3, л. 4 об.].

По представленным сведениям выяснилось, что больше всего храмов было построено в Северо-Западном крае, а меньше – в Юго-Западном крае. За период с 1868 по 1881 гг. результаты государственной программы православного храмового строительства по епархиям в белорусско-литовских губерниях выглядели следующим образом: в Полоцкой епархии было сооружено новых 22, произведен ремонт 33, возводились 4, предстояло построить новых 72, перестроить и отремонтировать 64 церкви; в Минской епархии построено 59, реконструировано и осуществлен ремонт 13, строилось и ремонтировалось 6, предполагалось отремонтировать 39 церквей; в Могилевской епархии выстроено и выполнен ремонт 27, строилось 2, планировалось построить и отремонтировать 18, сколько всего следовало соорудить новых церквей и произвести ремонт в действующих церковных зданиях губернским церковно-строительным присутствием определено не было. По Литовской епархии с 1863 по 1881 гг. выстроено и произведен ремонт 276, строилось и ремонтировалось 6, запланировано построить и отремонтировать 138 церквей [3, л. 5–6]. Следовательно, из полученных статистических данных оказалось, что количество храмов, требовавших проведения ремонтно-строительных работ составляло значительную часть от общего числа уже отремонтированных и построенных церковных зданий.

Причинами, приведшими к таким результатам, по мнению епископов, являлось пассивное участие прихожан и местного духовенства, отсутствие возможности влиять на ход церковно-строительных работ. На деле они имели право присутствовать при осмотре действующих церковных зданий, подписывая акты, и самостоятельно производить постройки за свои средства с разрешения губернских церковно-строительных присутствий, но при этом строго опираясь на утвержденные «Правила для устройства православных церквей в 9-ти губерниях Западного края» (7 декабря 1867 г.). Такие ключевые моменты, как составление проектно-сметной документации, осуществление самих работ, контроль за ними и качеством стройматериалов находились в компетенции присутствий и командированных ими техников. Епископы считали, что за этим должны следить заинтересованные лица: те, для кого строились храмы [3, л. 11 об. – 13].

С другой стороны, организацию церковно-строительного процесса усложняло его делопроизводство. Проект и смета на возведение объекта и иные сопутствующие документы должны были проверяться и согласовываться на всех уровнях государственной власти [3, л. 14].

В конечном счете епископы пришли к общему мнению о необходимой передаче церковно-строительной деятельности из Министерства внутренних дел в ведение Синода Русской Православной Церкви. Имея прямое нравственное влияние на своих прихожан, духовенство рассчитывало активизировать их к различному роду пожертвований. Сокращение ассигнований со стороны Государственного казначейства виделось через использование остатков церковных сумм, вырубку дерева из церковного леса и ломки камня на церковной земле. К тому же, ежегодно по финансовой смете Синода отчислялось для этих целей 150 тыс. руб. и из специальных средств для сооружения зданий духовно-учебных заведений и церквей от 400 тыс. руб. до 500 тыс. руб. Контроль за выполнением строительных работ планировалось поручить епархиальным архитекторам, но не во всех епархиях они были, поэтому предполагалось привлекать специалистов из Министерства внутренних дел за определенную оплату [3, л. 16 об. – 18 об.].

Сложившуюся ситуацию, на основе полученных из епархий сведений, обер-прокурор К. П. Победоносцев изложил в своем представлении от 8 октября 1885 г. сенатору И. Н. Дурново. В этом же месяце оно было рассмотрено и одобрено [3, л. 27]. 13 июня 1890 г. положения из этого представления были заслушаны на заседании Государственного совета и утверждены императором Александром III [2, с. 561–562]. Обер-прокурору Синода К. П. Победоносцеву было поручено распорядиться о принятии духовными ведомствами из ведения Министерства внутренних дел церковно-строительного направления деятельности в Западном и Привислянском крае. Начатое министерством возведение объектов оставалось за ним на прежних условиях и для этой цели в его распоряжении удерживались необходимые денежные средства. Оставшиеся деньги из депозитов ведомства, губернских церковно-строительных присутствий, канцелярий генерал-губернаторов и губернаторов перенаправлялись в депозиты Хозяйственного управления при Синоде [1, л. 8].

Таким образом, утвержденное Александром III 13 июня 1890 г. мнение Государственного совета «О порядке устройства православных церквей в девяти гу-

берниях Западного края» стало решающим законодательным документом, определившим дальнейшее развитие церковного строительства в ведение Синода Русской Православной Церкви.

### Литература

1. Национальный исторический архив Беларуси. – Ф. 43. Оп. 1. Д. 305.
2. ПСЗРИ. – 3-е собр. – Т. 10. – Отд. 1. – № 6955. – СПб., 1893. – С. 561–562.
3. Российский государственный исторический архив. – Ф. 1284. Оп. 228. Д. 50.

УДК УДК 94:322(476)«195/198

### **КАМПАНИЯ ПО БОРЬБЕ С ПОСЕЩЕНИЕМ «СВЯТЫХ МЕСТ» В БССР (КОНЕЦ 1950-х – НАЧАЛО 1980-х гг.)**

**Лебедев Андрей Дмитриевич**

Гомельский государственный университет им. Ф. Скорины  
(Гомель, Беларусь)

*Аннотация. В статье анализируется ход кампании советской власти по борьбе с культом «святых мест» в БССР, показана степень эффективности предпринятых мер.*

В 1958 г. в СССР стартовала очередная антирелигиозная кампания. Именно тогда, были приняты ряд важнейших постановлений, определивших приоритетные направления действий властей в отношении церкви. Среди них: постановление ЦК КПСС «О записке Отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды» от 4 октября 1958 г., Постановлением Совета Министров СССР «О свечном налоге» от 16 октября 1958 года, постановление ЦК КПСС от 28 ноября 1958 года «О мерах по прекращению паломничества к т. н. «святым местам» [1, с. 266-267; 2].

Именно кампания, направленная на борьбу с «святыми местами» и является предметом данного исследования. К «святым местам» в понимании властей как правило относились особо почитаемые верующими водные объекты, в основном криницы. ЦК КПСС в постановлении от 28 ноября 1958 года с беспокойством констатировал, что «руководители религиозных центров и объединений, заявляя о непричастности духовенства к паломничеству, на деле всемерно поощряют и поддерживают людей, подвизающихся у «святых источников», занимающихся «исцелением» больных, пророчеством и знахарством» [2].

Для борьбы с этим явлением в 1958 г. ЦК КПСС обязал обкомы и ЦК компартий союзных республик «добиться прекращения паломничества и закрытия так называемых «святых мест», но при этом была сделана оговорка, что «работа по прекращению паломничества и закрытию «святых мест» должна проводиться с одобрения местного населения» и «на основе методов убеждения» [2].

Одновременно активизировалась атеистическая пропаганда через СМИ, которые должны были «систематически выступать с материалами, разоблачающими антинаучный и антиобщественный характер деятельности лиц, использующих так называемые «святые места» [2].

Наконец строгое внушение сделали и духовенству. С него потребовали «неукоснительно соблюдать установленные советскими органами законы и принять

со своей стороны меры, содействующие прекращению обманной деятельности кликушеских элементов и организаторов паломничества у так называемых «святых мест» и источников» [2].

Однако понимая, что агитация и убеждение могут не достичь желаемого результата власти тут же перешли на более привычный и понятный для них язык: «предупредить соответствующие церковные круги, что если они этого не сделают сами, то советские органы примут строжайшие меры в отношении кликуш, эксплуатирующих невежество» [2].

Анализ обстановки, проведенный сотрудниками аппарата Уполномоченного по делам религий показал, что по прошествии более чем 20 лет – это явление искоренить так и не удалось. В 1979 г. чиновники с озабоченностью констатировали, что «Чаусский, Чериковский и Славгородский райисполкомы до сего времени не выполнили постановление ЦК КПСС от 28 ноября 1958 года «О мерах по прекращению паломничества к т. н. «святым местам». До сего времени у «святого места» дер. Петуховка Чаусского района на религиозный праздник «троица» собирается до 600 паломников, участвующих в богослужении. Много паломников также собирается на богослужение у «святого родника» дер. Скоклево того же района. «Святые места» продолжают действовать в Чериковском и Славгородском районах» [3, Л. 32, 35].

В 1980 г. была составлена «справка» по факту выявления на территории Могилевской области «массы святых мест». И лишь только в следующем 1981 г. власти приступили к активным действиям. Планировалось, как и в 1958 г. «провести широкую воспитательную работу среди населения и методом убеждения добиться прекращения паломничества и закрытия этих мест».

Однако по факту все выглядело несколько иначе: «недели за три до религиозного праздника “троица” силами комсомольцев возле всех криниц и водоемов района, в т.ч. и у “святого места” возле д. Петуховка были убраны все кресты и иконы. В субботу, 13 июня с утра на всех дорогах и тропах, ведущих к “святому месту”, было организовано суточное дежурство из работников милиции, дружинников, депутатского актива Антоновского и Прутковского сельских Советов. В течении двух дней 13 и 14 июня здесь находились 2-й секретарь Чаусского РК КПБ <...> зам. председателя райисполкома <...> и Уполномоченный Совета по области <...>. К заслонам подходило некоторое количество верующих и зевак и даже было несколько лиц прибывших на личных автомашинах из других областей и даже из г. Ленинграда. Всем этим лицам давались соответствующие разъяснения. Таким образом паломничество к данному “святому месту” в этом году было предотвращено» [4, Л. 113-114].

Судя по всему, аналогичным образом «изжили себя и прекратили свое существование» “святые места” возле деревень Каменка и Боровая, а также у д. Старый Дедень Кричевского района [4, Л. 113-114].

Понятно, что «святые места» не возникали сами собой. За ними стояли конкретные люди. Например, в д. Скоклево Чаусского района «организатором паломничества» был А.И. Ларченко [4, Л. 113-114].

В отдельных случаях верующие не смирились с решением властей и продолжали бороться. Гражданка Е.Ф. Сидорович, проживавшая на станции Ясень Осиповичского района написала 9 жалоб, в которых она не только обвиняла

местный лесхоз в незаконном разрушении построенной в лесу церкви, но и требовала «восстановления разрушенного помещения и предоставления возможности молиться в нем». Проверкой Совета по делам религий было установлено, что «будучи религиозным фанатиком, Сидорович Е.Ф. в 1979-1980 годах самовольно организовала строительство помещения для молитвенных целей в лесу около деревни Корытное Осиповичского района, где когда-то действовало «святое место». Возрождением «святого места» Сидорович преследовала и материальные выгоды». Таким образом разрушение нелегально возведенного строения было признано законным [5, Л. 6, 7].

К слову сказать, культ «святых мест» был не единственным раздражителем для власти. По деревням Могилевской и Гомельской областей широко распространено такое явление как «икона-свеча» [6].

Таким образом, приведенные выше факты свидетельствуют, что решение о прекращении паломничества к «святых местам» в 1958 г. не привело к искоренению этого явления. В качестве основного метода по борьбе с этой религиозной традицией предполагалось использовать агитацию и убеждение, однако на практике все свелось к администрированию.

### Литература

1. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / В.В. Грыгор’ева [і інш.]; навук. рэд. У.І. Навіцкі. – Мінск : ВП Экаперспектыва, 1998. – 340 с.
2. О мерах по прекращению паломничества к так называемым святым местам [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://arheve.com/read/dokumenty-1956-1960/1958-11-28>. – Дата доступа: 31.03.2022.
3. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ) Ф. 136 О. 1. Д. 56.
4. НАРБ Ф. 136. О. 1. Д. 66.
5. НАРБ Ф. 136. О. 1. Д. 63.
6. Лопатин Г.И. «Икона звалась свячой...» Из опыта изучения обряда «Свечи» в Восточном Полесье. [Текст] / Г.И. Лопатин // Антропологический форум. Санкт-Петербург. 2008, № 8. С. 402 – 416.

УДК 2

## АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ ПРОПАГАНДА В СМИ В ТУВЕ В 1954–1964 гг. (НА ПРИМЕРЕ МАТЕРИАЛОВ РЕГИОНАЛЬНЫХ ГАЗЕТ «ТУВИНСКАЯ ПРАВДА» И «ШЫН»)<sup>1</sup>

Монгуш Айлаана Витальевна

Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва (г. Кызыл, Россия);  
Алтайский государственный университет (г. Барнаул, Россия)

*В статье рассматриваются особенности целенаправленного воздействия СМИ на население Тувы (Тувинской автономной области, Тувинской АССР) в период хрущевской антирелигиозной кампании в СССР (1954–1964 гг.) преимущественно через периодические печатные издания с целью отторжения ее жителей от религии и выработки у них атеистического мировоззрения. Анализируются антирелигиозные публикации местных газет «Тувинская*

<sup>1</sup> Работа подготовлена при финансовой поддержке грантов РФФИ №20-59-44004 и Фонда Президента РФ по поддержке ведущей научной школы (проект №НШ-63.2022.2).

*правда» (на русском языке), «Шын» – «Правда» (на тувинском языке), благодаря и которым антирелигиозная пропаганда в регионе имела «успех» по отношению к буддийской, православной и протестантской религиозным направлениям.*

Хрущевская антирелигиозная кампания, названная по имени руководителя СССР и КПСС того периода – Н.С. Хрущева (1894–1971 гг.), длилась с 1954 по 1964 гг. (10 лет). Ее условно делят на 2 этапа, каждый из которых в данной работе рассматривается в самом кратком и общем виде на примере антирелигиозных материалов Тувы. Здесь следует отметить, что регион с октября 1944 г., с момента его вхождения в состав СССР, имел статус Тувинской автономной области, а с октября 1961 г. с принятием Президиумом Верховного Совета РСФСР указа «О преобразовании Тувинской автономной области в Тувинскую АССР» – Тувинской АССР [3, с. 7, 167]. Первый этап (1954–1957) ознаменовался повышенным вниманием государственного руководства СССР к вопросам идеологической работы. Н. С. Хрущев в связи с оживлением деятельности церкви и различных «сект», а также существованием у части советского населения религиозных «предрассудков», призвал партийные и иные организации, в том числе и органы печати, радио, культурно-просветительские учреждения усилить антирелигиозную пропаганду, атеистическое воспитание трудящихся и молодежи. Антирелигиозная кампания началась с выхода Постановления ЦК КПСС от 7 июля 1954 г. «О крупных недостатках научно-атеистической пропаганды и мерах ее улучшения», которое повлияло на государственно-конфессиональную политику в стране, в том числе и её реализации в регионах [5, 428–432; 1, 157; 2, 2556].

Целенаправленное пропагандистское воздействие на население страны осуществлялось как на уровне межличностного общения (лекции, устные выступления, семинары и т. д.), так и на уровне транслирования необходимой идеологической информации через СМИ, посредством издательства (книги, брошюры, плакаты) и отчасти продуктов кинематографии [1, с. 157]. Центральное место в системе СМИ Тувы вплоть до 1960-ых гг. занимала периодическая печать, произведения которой были более доступны населению в отличие от радио. Из-за природных особенностей (горного ландшафта) региона, недостаточного развития энергетической и транспортной инфраструктуры, отдаленности и труднодоступности населенных пунктов радиодиффузия в регионе шла медленно [4, с. 99]. Основными периодическими печатными изданиями являлись газеты «Тувинская правда» (на русском языке) и «Шын» – «Правда» (на тувинском языке). Постановление повлекло за собой широкую антирелигиозную кампанию в местной прессе. В названных региональных газетах с июля и до начала ноября 1954 г. выходят атеистические публикации: «О происхождении земли и небесных светил», «О происхождении человека», «Наука и религия», «Происхождение и реакционная сущность религиозных праздников», «Шажын номналынын реаксылыг утказы» – «Реакционная сущность буддийского учения» и т.д. В 231 номере газеты «Тувинская правда» от 19 ноября этого же года была опубликована статья, посвященная принятому 10 ноября Постановлению ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения», где говорится о недопустимости оскорблений, грубого отношения пропагандистов к верующим и духовенству, последовавших после выхода предыдущего Постановления [5, 446–450]. Вместо этих действий Советская коммунистическая

партия призвала активнее развернуть систематическую кропотливую работу по пропаганде естественно-научных знаний и идейной борьбы с религией. В прессе в период с 1954 по 1957 г. продолжались публикации на антирелигиозные темы и приводились в качестве примера формы и методы работы лучших пропагандистов.

Второй этап (1958–1964) антирелигиозной компании начался после XX съезда КПСС, когда власть Хрущёва укрепилась. Пик обострения борьбы с религией пришелся именно на этот период в связи с принятием Постановления ЦК КПСС «О записке отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды» от 4 октября 1958 г. с грифом «секретно». Оно обязывало партийные, комсомольские и общественные организации активно развернуть пропагандистское наступление на «религиозные пережитки». Публикации в газетах «Тувинская правда» и «Шын» в основном носили агрессивный и эмоциональный характер. Они были направлены на подрыв авторитета священнослужителей и на формирование враждебного отношения к верующим, а не на терпеливые разъяснительные работы об истинности атеизма.

Среди огромного количества антирелигиозных газетных материалов следует отметить следующие ударные статьи, которые вызвали искусственный и настоящий широкий общественный резонанс. Они повлекли за собой серьезные события и последствия для существовавших на тот период в регионе религиозных общин, например, статья «Дела «духовные» от 13 июня под № 115 (начало) и от 14 июня под № 116 (конец) 1959 г. в «Тувинской правде», направленная против протестантов – баптистов – «сектантов»; «Сарыг-шажыннын салдар-хамаарылгазы-биле демиселди куштелдирер» – «Усилить борьбу с влиянием буддийской религии» от 18 июля 1959 г. в газете «Шын» под № 142 «разоблачается» деятельность лам и шаманов; в статье «Под звон колокольный...» от 13 сентября 1959 г., опубликованной в газете «Тувинская правда» под № 181, клевете подвергаются настоятель и прихожане Иннокентьевской церкви г. Турана Пий-Хемского района. Статья «В религиозной паутине» от 30, 31 января и 2 февраля 1960 г. в «Тувинской правде» под №№ 21 (начало), 22 (продолжение) и 23 (конец) была направлена против старообрядцев – «сектантов». В течение последующих месяцев в этих же газетах печатаются письма в поддержку данных статей, за исключением предпоследней. Статью «Под звон колокольный...» активно обсуждали и дали негативную оценку трудовые коллективы Пий-Хемского района, о чем свидетельствуют их протоколы Общих собраний [7, л. 59-60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68-69]. Партийно-советские органы опасались организованных протестов и выступлений со стороны лам и верующих районов Западной Тувы, особенно Дзун-Хемчикского, поэтому активно проводили против них протоколированные собрания трудовых коллективов [8, л. 73, 74-76, 77-79; 10, с. 25].

Телевидение является одним из технических средств донесения информации до общества, но в рассматриваемый период в Туве оно берет начало только с 30 августа 1961 г., когда Тувинский областной радиокомитет был преобразован в Комитет радиовещания и телевидения при Тувинском облисполкоме (с 10 октября 1961 г. при Совете Министров Тувинской АССР) и было начато строительство областного телецентра, регулярное вещание которого начнется лишь через 5 лет [3, с. 322; 9]. Тем не менее в регионе велось радиовещание на общественно-политические темы, в том числе и

атеистической направленности. Например, 28 августа 1964 г. В. Куренев, председатель Методического совета по научному атеизму, выступил в передаче «Ответы на вопросы верующих» с темой «Выше уровень атеистической работы» [6, л. 66-67] и рассказал о проведенных атеистических мероприятиях. В частности были проведены республиканские курсы и районные семинары по научному атеизму для пропагандистов-атеистов, тематические вечера с демонстрацией антирелигиозных фильмов («Начало жизни», «Как человек создал бога», «Чудотворец из Бурулева», «Исповедь», «Темные люди», «Божьи свидетели», «Под звон колоколов», «Возвращение в жизнь» и др.) и с постановкой химических опытов, «разоблачающих» религиозные верования в чудеса. В газете «Тувинская правда» от 1 апреля 1961 г. под № 78 есть негативные отзывы от зрителей на фильм «Тучи над Борском». В городе Кызыле, на промышленных стройках комбинатов «Туваасбест» и «Тувакобальт», в райцентрах, колхозных и совхозных поселках были прочитаны лекции на естественно-научные темы: «Марксистско-ленинское учение о происхождении и развитии жизни на земле», «Значение освоения космоса для разоблачения религиозных догматов», «Медицина в борьбе с религией и знахарством», «Моральный кодекс строителя коммунизма и его противоположность религиозным нравственным поучениям» и др.

И.о. уполномоченного Совета по делам русской православной церкви и по делам религиозных культов Г.В. Иванов в Информационных отчетах за 1960 г., 1961 и 1962 гг. отмечает, что в результате проведенных мероприятий партийно-советскими органами и усиления антирелигиозной пропаганды предотвращена регистрация буддийской общины и закрыта буддийская молитвенная юрта вблизи г. Чадан, снята с регистрационного учета приходская православная община и закрыта Иннокентьевская церковь в г. Туране, изъят молитвенный дом у баптистской общины в г. Кызыле [7, л. 172, 403; 8, л. 285, 289].

Таким образом, антирелигиозная кампания в Туве в 1954-1964 гг. имела успех за счет и СМИ, в особенности региональных газет, которые были доступны для всех слоев населения. В результате их целенаправленного антирелигиозного воздействия пострадали буддийские, православные и протестантские религиозные общины.

## Литература

1. Горбатов, А.В. Пропаганда и СМИ в период хрущевской антирелигиозной кампании (1954–1964 гг.) // Вестник КемГУ. – 2014. – № 3 (59). – С. 157–160.
2. Дворянчикова, Н.С. Антирелигиозная пропаганда в СМИ в Алтайском крае в 1954-1964 гг. (по материалам региональной газеты «Алтайская правда») // Ломоносовские чтения на Алтае: фундаментальные проблемы науки и образования [Электронный ресурс]: сб. науч. ст. междунар. конф. Барнаул, – 2015. – С. 2556–2560.
3. История Тувы / под ред. Н. М. Моллерова. – Новосибирск: Наука, 2016. – 455 с.
4. Кан, В.С. Становление и развитие периодической печати Тувы (1924–1991 гг.). – Абакан: ООО «ИПП «Журналист», 2021. – 272 с.
5. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. – М.: Изд-во политической литературы, – 1985. – Т. 8. – с. 535.
6. Национальный архив Республики Тыва. Ф. 122. О. 1. Д. 53.
7. Научный архив Национального музея Республики Тыва (НА НМ РТ). Ф. 1. О. 1/1. Д. 165-1.
8. НА НМ РТ. Ф. 1. О. 1/1. Д. 165-2.
9. О компании. Тувинское телевидение: от первых телевизоров в кредит до цифрового вещания [Электронный ресурс] // ГТРК «Тыва». URL: <https://gtrktuva.ru> (дата обращения: 29.03.2022).
10. Хомушку, О. М. Особенности государственно-церковных отношений в Туве (1944–1990 гг.) // Круг знания: Научно-информационный сборник. № 1. – С. 24-28.

**ОТРАЖЕНИЕ СОБЫТИЙ ОКТЯБРЬСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ  
И ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ В ВОСПОМИНАНИЯХ  
МИТРОПОЛИТА ВЕНИАМИНА (ФЕДЧЕНКОВА)**

**Марченко Олег Валерьевич**

Гомельский государственный университет имени Ф. Скорины  
(г. Гомель, Беларусь)

*В данной статье рассматривается отношение к Октябрьской революции 1917 г. и участие в событиях гражданской войны в России такого видного иерарха Русской Православной Церкви (РПЦ), как митрополит Вениамин (Федченков). Автор акцентирует внимание на его оценке характера и причин кризиса «белого движения», а также участия в работе различных государственных и церковных структур, подчинённых П.Н. Врангелю.*

Октябрьская революция 1917 г. и как её следствие гражданская война являются одним из самых неоднозначных по своей оценке событий политической истории России первой четверти XX в. Они оказали существенное влияние на деятельность представителей РПЦ, которые напрямую оказались втянуты в их водоворот. Среди них был и Вениамин (Федченков).

Он родился в 1860 г. в д. Вяжли (Ильинка) Тамбовской губернии и был наречён именем Иван. Его отец был крепостным крестьянином, который получил личную свободу после реформы 1861 г. и в дальнейшем продолжил работать конторщиком. Мать мальчика происходила из духовного сословия. Получив начальное образование, Иван поступил в Тамбовское духовное училище. Затем последовало обучение в Тамбовской духовной семинарии и Санкт-Петербургской духовной академии. После окончания последней в 1907 г. он, спустя некоторое время, остался в её стенах в качестве преподавателя. В этом же году принял монашеский постриг под именем Вениамин. Следует отметить, что впоследствии он являлся ректором духовных семинарий в Симферополе, а затем и в Твери. В качестве делегата Вениамин принимал участие в работе Поместного Собора Русской Православной Церкви 1917–1918 гг. и Всеукраинского Церковного Собора 1918 г. Им с воодушевлением было воспринято решение последнего о сохранении единства Украинской Православной Церкви с РПЦ [1].

Основная масса духовенства в то время враждебно относилась к Октябрьской революции 1917 г. и Советской власти [2, с. 180]. Иную позицию по отношению к новым реалиям занимал Вениамин (Федченков), который рассматривал её в качестве логического этапа в развитии страны. Он отмечал: «...И в нашей революции есть Промысл Божий – отчасти уже понятый, а ещё больше пока не вскрывшийся. И уже поэтому мы тоже должны принять эту власть, а не только потому, что она принята и народом» [1]. При этом Вениамин (Федченков) так и не стал на путь сотрудничества с Советской властью. Для него были неприемлемыми гонения на духовенство со стороны большевиков, а также их воинствующий атеизм.

По постановлению Украинского Синода, а также с согласия Патриарха Тихона Вениамин был возведён в сан епископа Севастопольского. Также он являлся

и ректором Крымской духовной семинарии. Вскоре состоялось и его знакомство с генералом П.Н. Врангелем. Церковному иерарху барон импонировал как человек сильной воли и прекрасный организатор.

В 1920 г. епископ Вениамин окончательно стал на сторону «белого движения». Церковный иерарх полагал, что с его помощью произойдёт восстановление прежних порядков в России. Когда же П.Н. Врангель возглавил Вооружённые силы Юга России (ВСЮР), то по его просьбе епископ Вениамин стал управляющим военным и морским духовенством. Он вместе со своими подчинёнными должен был способствовать укреплению морального духа белогвардейцев как на фронте, так и в тылу. Помимо этого, он входил и в состав ряда правительственных структур, подчинённых генералу П.Н. Врангелю, включая Совет Министров, представляя там позицию Церкви [1].

В годы гражданской войны епархии, находившиеся на территории, контролируемой белогвардейцами, потеряли связи с Патриархом и священным Синодом. Для решения вопросов внутрицерковной жизни, выходящих за рамки компетенций архиереев, было создано несколько Временных Высших Церковных Управлений (ВВЦУ). Так, в 1919 г. состоялся Церковный Собор в г. Таганроге, на котором было принято решение о создании ВВЦУ на юго-востоке России [3, с. 202–204]. Примечательно, что при П.Н. Врангеле в его состав входил и епископ Севастопольский Вениамин, являвшийся заместителем председателя данного органа [4, с. 150–151].

Спустя годы, он отмечал, что «белое движение» с самого начала было обречено на поражение, так как опиралось на узкую социальную базу. Оно не имело концептуальной программы будущих политических и социально-экономических преобразований в России после ликвидации Советской власти. Лидеры белогвардейцев с самого начала придерживались идеи «непредрешенства» как будущей формы государственно-политического устройства страны. Она должна была быть определена впоследствии путём свободного волеизъявления народа после завершения борьбы с большевиками. Попытки епископа Вениамина пропагандировать идеи монархии через собственные проповеди и подчинённый ему печатный орган «Святая Русь» встретили резкое осуждение со стороны П.Н. Врангеля. Последний полагал, что данная мера будет способствовать расколу армии. Также в программе белогвардейцев отсутствовала конкретика по поводу последующих преобразований в стране, что ослабляло их позиции в противостоянии с Советами.

В частности, аграрная программа П.Н. Врангеля предусматривала получение земли крестьянами при условии компенсации её стоимости прежним владельцам и в силу этого не могла конкурировать с программой большевиков. Советская власть сразу же отдала землю в руки трудового народа и получила его поддержку. П.Н. Врангель в своём обращении «За что мы воюем?» подчёркивал, что целью «белого движения» после ликвидации большевизма является укрепление позиций религии в обществе. Однако, как отмечал епископ Вениамин, он не акцентировал внимание на восстановление прежних господствующих позиций православия. Поэтому РПЦ так и не стала символом «белого движения», которое по своему характеру было патриотическим, а не религиозным. При этом многие белогвардейцы без должного уважения относились к Матери Церкви, а

некоторые из них признавали себя атеистами. После поражения «белого движения» епископ Вениамин вместе с частями генерала П.Н. Врангеля покинул пределы России и оказался в эмиграции [1].

Таким образом, он несмотря на положительное восприятие Октябрьской революции 1917 г. в силу своих убеждений стал на путь борьбы с Советской властью. Находясь в рядах белогвардейцев, епископ Вениамин (Федченков) возглавлял военное и морское духовенство в воинских формированиях П.Н. Врангеля, а также принимал участие в работе таких структур, как Временное Высшее Церковное Управление на юго-востоке России и Совет Министров. По его мнению, крах «белого движения» был обусловлен узкой социальной базой и отсутствием чётко выраженных концептуальных основ программы будущих преобразований в России, не учитывавшей сложившиеся тогдашние реалии.

### **Литература**

1. Вениамин, (Федченков) (митрополит). На рубеже двух эпох: воспоминания [Электронный ресурс] / Вениамин, (Федченков) (митрополит). – Режим доступа : <http://flibusta.is/b/267853/read>. – Дата доступа: 17.02.2022.
2. Афанасьев, А. «Красный митрополит» / А. Афанасьев // Почему мы вернулись на родину : свидетельства реэмигрантов / сост. : А. П. Осадчая [и др.]. – 2-е изд., испр. и доп. – М., 1987. – С. 176–187.
3. Попов, А. В. Российское православное зарубежье : история и источники / А. В. Попов. – М. : ИПВА, 2005. – 619 с.
4. Алексеев, В. А. Иллюзии и догмы / В. А. Алексеев. – М. : Политиздат, 1991. – 400 с.

УДК 070(476)(091):262.14

## **ОБРАЗ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЯ НА СТРАНИЦАХ СОВЕТСКИХ ОРГАНОВ ПЕЧАТИ В ПЕРВЫЕ ПОСЛЕРЕВОЛЮЦИОННЫЕ ГОДЫ (НА ПРИМЕРЕ БЕЛАРУСИ)**

**Мельникова Алеся Сергеевна**

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

*В статье рассматривается интерпретация образа священнослужителя в публикациях органов периодической печати в первые годы Советской власти. Подчеркивается, что с целью формирования в общественном сознании отрицательного отношения к служителям культа показывался преимущественно негативный образ священнослужителя.*

После прихода к власти большевики издали ряд декретов, ликвидировавших неравенство граждан в зависимости от отношения к религии. 20 января 1918 г. был издан Декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Декрет отменял всякую дискриминацию граждан в отношении религии, провозглашал светскость государства и школы. Взаимоотношения Советского правительства с церковью носили довольно противоречивый характер. С одной стороны, законодательство отличалось демократизмом, признавалась свобода вероисповедания, неоднократно на самом высоком партийном уровне заявлялось о необходимости постепенного «изживания религиозных предрас-

судков». С другой стороны, в обстановке завышенных религиозных ожиданий проявлялось стремление форсировать утверждение социализма. Помехой в этом рассматривались религия и церковь, что нередко и приводило к жестким формам борьбы.

Политика большевиков, направленная на изменение ценностных ориентиров населения, активно реализовывалась и посредством печатных органов. На страницах советских периодических изданий делался акцент на формирование отрицательного имиджа служителей культа в общественном сознании.

Уже сами названия статей, в которых речь шла о священнослужителях, зачастую носили саркастический оттенок: «Бедный поп в могилу лезть собрался», «Поп поет и народ мутит», «Поп не сошелся», «Не выгорело» и др.

В статьях всячески подчеркивалось стремление священнослужителей к стяжательству. Так, о поведенческом облике священнослужителя села Гребенка Гребенской волости Игуменского уезда говорилось: «Наш батя... спокойно обдирает крестьян. Если к нему привозит кто-либо из граждан крестить ребенка и мало привезет хлеба, он начинает данного человека «пробирать»». Автор статьи резюмировал, что необходимо местным властям проверить благосостояние священнослужителя, а «лучше его вовсе убрать, чтобы не вводил народ в заблуждение» [5, с. 2]. В статье «Поп не сошелся» отмечалось, что жители деревни Задубье Довской волости Рогачевского уезда обратились за помощью к местному священнослужителю. Суть обращения – по старой традиции освятить поле с рожью. Однако крестьянам не удалось договориться с попом о стоимости услуги. Автор статьи с юмором заключил: «Ушли крестьяне с надеждой, авось Бог им поможет и без попа» [2, с. 3]. В статье, посвященной повседневной жизни села Пережир Игуменского уезда Минской губернии, говорилось, что по отношению к Советской власти негативно настроены поп и попадья, так как снизились их доходы от свадеб и иных «церковных услуг». Дабы подчеркнуть негативный образ попа отмечалось, что он «бормочет себе поднос проклятия Советской власти». В статье констатировалось: «Наш поп такой бедняк, хоть по закромам его я не лазил, но рожь гниет у него с 1908 года...» [1, с. 3].

Порицанию в печати подвергались попытки священнослужителей избежать выплаты чрезвычайного налога. Приводился пример служителя культа из Сенненской волости Минского уезда. В публикации говорилось, что «отец Былинский владеет 40 десятинами земли и имеет большой кусок леса», однако чрезвычайный налог платить не желает якобы «по причине бедности». Автор статьи отмечает: «Неужели народ еще не осознал, что пришло время вытряхнуть попу часть награбленного добра. Неужели народ продолжает еще верить той лжи, которую сеяли попы в храмах?». Также автор статьи добавляет, что отец Былинский смог бы оплатить еще больший размер налога. Также в публикации сообщается о том, что все лица, которые оказывали помощь Былинскому в снижении налога, сами обложены дополнительным налогом [9, с. 3].

В публикациях показывалось, что священнослужители ведут «злонамеренную антисоветскую агитацию». Из села Ижа Ижской волости Вилейского уезда Виленской губернии сообщалось, что местный служитель культа неоднократно говорил о превышении полномочий со стороны местных советских органов

власти, а также доказывал, что многие постановления, которыми реализуются в их населенном пункте, являются вымышленными. В связи с этим «святого отца Николая попросили помолчать, дабы он не имел встречу со специальными органами» [7, с. 4].

Священнослужителей обвиняли в том, что они намеренно держат в народ в невежестве, пользуясь кадровым голодом в образовательной и культурной сфере. В статье под названием «Бездействуем» автор И.О. Львов отмечал, что низкий уровень грамотности и жизни населения села Ижа обусловлен отсутствием учреждений образования и культуры, что вынуждает местное население слушать попов. Автор статьи заявлял: «Пора бы уж проснуться и взяться за образование. Необходимо выписать газеты и книжки, устроить читальню, где и собираться. Вот время с пользой и будет проходить, да и поп присмиреет» [4, с. 4]. Описывая текущую ситуацию в Радошковичах, местный корреспондент сделал вывод о том, что местный отдел образования «поет под поповскую дудку», учителя «корчат из себя интеллигентов» и ждут, когда вернутся прежние времена, чтобы «преподавать Закон Божий вместе с попами». Автор жаловался, что местная библиотека состоит исключительно из книг «буржуазного содержания» [8, с. 4].

Активная пропаганда была направлена и против празднования религиозных праздников. К примеру, подчеркивалось, что праздник Пасхи не является серьезной причиной для прекращения работы [3, с. 4].

В отдельных публикациях демонстрировались примеры «перевоспитания» священнослужителей. В статье «Поп Иван», написанном в жанре фельетона, показывалась эволюция сознания отца Ивана. Положительно оценив аграрную и иную политику Советского правительства, священнослужитель начал менять свою риторiku. В выступлениях перед паствой он все больше отдалился от религиозной тематики и перешел к интерпретации текущих событий, происходящих в стране и на местах. При этом священник подчеркивал, что не религия и церковь спасает человека, а борьба и наука [6, с. 2]. Однако подобных публикаций отмечается немного и можно сделать вывод о том, что данные случаи не были массовыми в первые годы Советской власти.

Таким образом, поддерживая на страницах изданий негативный образ священнослужителей, печатная пропаганда первых послереволюционных лет содействовала снижению авторитета служителей культа, а также формировала в сознании населения представление о том, что подлинными «виновниками» экономической разрухи являются кулаки, попы и другие «эксплуататорские элементы» общества.

## Литература

1. Бедный поп в могилу лезть собрался // Бедняк. – 1919. – 13 апреля. – С. 3.
2. Игнатенков. Поп не сошелся / Игнатенков // Бедняк. – 1919. – 3 июня. – С. 3.
3. К празднованию Пасхи // Бедняк. – 1919. – 13 апреля. – С. 4.
4. Львов, И. О. Бездействуем / И. О. Львов // Бедняк. – 1919. – 4 мая. – С. 4.
5. Местный. Отец Константин / Местный // Бедняк. – 1919. – 13 апреля. – С. 2.
6. Поп Иван // Белорусская деревня. – 1922. – 6 декабря. – С. 2.
7. Поп поет и народ мутит // Бедняк. – 1919. – 4 мая. – С. 4.
8. Спит // Бедняк. – 1919. – 4 мая. – С. 4.
9. Справедливый, П. Не выгорело / П. Справедливый // Бедняк. – 1919. – 4 мая. – С. 4.

## **РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В НАЦИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКЕ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ В ГОДЫ ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ (НА ПРИМЕРЕ СИБИРИ)**

**Николаева Жанна Евгеньевна**

Алтайский государственный университет (г. Барнаул, Россия)

В статье рассматриваются особенности выстраивания политики советской власти в отношении религиозного мировоззрения народов Сибири в годы Гражданской войны. Главным образом, делается акцент на анализе отношений советской власти с представителями таких конфессий как: православие, ислам, буддизм и иудаизм. Целью статьи является характеристика основных направлений деятельности большевиков в контексте религиозной политики государства. В результате исследования делается заключение о степени эффективности действий советской власти в ходе реализации их программы, касающейся выстраивания государственно-конфессиональных отношений в стране.

Российское государство на протяжении нескольких столетий складывалось, как многонациональное и многоконфессиональное политическое образование. В стране всегда очень остро стоял вопрос выстраивания отношений с представителями различных национальностей и вероисповеданий. Смена политического режима в 1917 г. и приход к власти большевиков не могли оставить в стороне вопросы, касающиеся национально-культурной и религиозной жизни народов, проживающих в государстве [9, с. 330]. Не остались в стороне от происходивших процессов и народы, проживающие на территории Сибири. Сибирский регион, как и вся территория российского государства, являлся поликонфессиональным и полинациональным образованием, в котором развернулось масштабное противостояние различных политических сил в годы Гражданской войны.

В период Гражданской войны на территории страны начинает усиливаться национальный и религиозный сепаратизм. Национальные движения начинают активно пропагандировать идеи конфессиональной и национально-культурной идентичности [10, с. 54]. Такое положение, требовало от новой власти решения назревающих вопросов связанных с положением различных этнических групп как в целом в стране, так и в отдельных её регионах. В ноябре 1917 г. большевиками была провозглашена «Декларация прав народов России» в рамках, которой отменялись все национально-религиозные привилегии и ограничения. Новым правительством был создан Народный комиссариат по делам национальностей. В последствии при Наркомнаце были созданы отделы, занимающиеся вопросами конкретных народов – еврейского, мусульманских и т.д. [8, с. 187]. Весной 1920 г. был образован отдел по делам национальностей в Сибири. Задачей данного органа была интеграция нерусских народов, проживающих в регионе в единое советское социалистическое пространство [2, с. 16]. Национальный вопрос в России был всегда тесно связан с религиозным, т.к. религиозная культура являлась неотъемлемой частью национальной идентичности.

В основу идеологической работы партии большевиков пришедшей к власти были положены атеистические принципы. При этом единства внутри самой партии по данному вопросу не было. Часть представителей партии большеви-

ков считала необходимым полное искоренение религиозного мировоззрения радикальным путем, другая же часть видела потребность в распространении естественно-научных знаний в обществе, которые бы привели к постепенной ликвидации религиозного мировидения. Главным идеологическим врагом для представителей новой власти стала Русская православная церковь. Такое отношение к представителям РПЦ объяснялось её положением в дореволюционный период, как государственной конфессии. С установлением советской власти у Русской православной церкви были изъяты некоторые социальные функции [4, с. 19–22]. Такой порядок сокращения полномочий РПЦ отмечался и в Сибири.

На территории Сибири кроме православного населения проживали народы, исповедующие ислам, буддизм, иудаизм, а также представители других конфессий. В связи с этим, все политические силы в годы Гражданской войны видели необходимость в привлечении на свою сторону народов Сибири с целью дальнейшего укрепления своих позиций.

Особое внимание со стороны большевиков было уделено представителям исламской традиции. Представители исламского института в России занимали одно из ведущих положений по числу приверженцев [1, с. 56]. Большевики видели в мусульманской общественности союзников, способных поддержать новое правительство [3, с. 94]. Такое отношение к представителям исламской традиции было связано с их положением в имперский период, а также политической активностью самой мусульманской общины. Однако отношение к представителям данной религиозной конфессии не было однозначным. Предоставляя им некоторую свободу в сохранении своей культуры, власти стремились включить представителей данной традиции в общекультурное пространство советского народа [5, с. 29]. Особое внимание в процессе включения национальных общин в состав советского народа уделялось системе национального образования. С усилением поддержки со стороны правительства системы национального образования, в Сибири наблюдается рост национальных школ. Так, в Алтайской губернии в 1919 г. насчитывалось 5 татарских школ, а в 1920/21 учебном году их было уже 11 [5, с. 33].

Первые годы советской власти были относительно благоприятными для религиозной жизни представителей буддийской традиции. Часть буддийской общины выразила свое лояльное отношение к советской власти [11, с. 395]. В период Гражданской войны на территории Бурятии получает распространение обновленческое движение в буддизме. Представители обновленческой традиции видели необходимость в оказании поддержки советской власти, с целью сохранения своего легального существования, и веры в возможность в дальнейшем получить больше прав на сохранение своей национально-религиозной культуры [6, с. 197].

Начавшиеся преобразования в религиозной сфере, коснулись и еврейского населения Сибири. Уже в 1919 г. были введены ограничения на преподавание иврита [11, с. 396]. Сибирским революционным комитетом в 1920 г. было принято постановление на основании, которого общинные советы евреев подлежали закрытию на территории Сибири, а имущество должно было быть передано в еврейские секции подотделов национальных меньшинств. Преподавание иудейского вероучения начинало преследоваться законом [7, с. 711].

Таким образом, можно сделать вывод, что в рассматриваемый период отношение к религии со стороны советского руководства страны не было однозначным. Правительство видело необходимость в искоренении религиозного мировоззрения в советском обществе. Однако, нестабильная политическая обстановка внутри страны требовала от правительства поиска новой силы способной оказать поддержку в укреплении положения в государстве. Не смотря на это, уже в годы Гражданской войны советская власть старалась максимально поставить под контроль деятельность религиозных институтов, даже на территории Сибири. Задачей государства было избавиться от религиозной идентичности в обществе, и в особенности от её связи с национальной идентичностью.

### Литература

1. Алов, А. А. Ислам в России. – М: НИИ наследия, 1996. – 119 с.
2. Белозерова, М. В. Деятельность представительств и уполномоченных по делам национальных меньшинств Наркомнаца в Южной Сибири (1920–1930-е гг.) // Известия Алтайского государственного университета. – 2008. – № 4. – С. 16 – 21.
3. Густерин П. Политика Советского государства на мусульманском Востоке в 1917–1921 гг. // Вопросы истории. – 2010. – № 1. – С. 92–100.
4. Дашковский, П. К., Зиберт Н.П. Государственно-конфессиональная политика на юге Западной Сибири в конце 1917 – середине 1960-х гг. – Барнаул: Из-во Алт. ун-та, 2020. – 140 с.
5. Дашковский, П.К., Шершнева Е.А. Положение мусульманских общин Алтая в первые годы советской власти // Вестник Томского государственного университета. – 2018. – № 56. – С. 29–34.
6. Житенев, Т. Буддизм в России: веки истории // Вестник Волжского университета им. В.Н. Татищева. – 2011. – № 7. – С. 192–203.
7. Историческая энциклопедия Сибири: в 3 т. Т. 1 / сост. и общ. ред. В. А. Ламин; редкол.: С. С. Букин [и др.]. – Новосибирск: Ист. наследие Сибири, 2010. – 716 с.
8. Нам, И.В. Национальные меньшинства Сибири и Дальнего Востока на историческом переломе (1917–1922 гг.). – Томск: Издательство Томского университета, 2009. – 500 с.
9. Пономаренко, М. Ислам в религиозной политике советской власти в первой трети XX в. (по материалам Западной Сибири) // Проблемы истории, филологии, культуры. – 2008. – № 20. – С. 330–343.
10. Соловов, Е. Межэтническое взаимодействие и национальная политика большевиков в годы гражданской войны (1917–1920 гг.) // Современная научная мысль. – 2013. – № 2. – С. 50–61.
11. Тишков, В.А. Российский народ: история и смысл национального самосознания. – М.: Наука, 2013. – 649 с.

УДК 322

## НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В НАЧАЛЕ XX в. В СОВЕТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ 1960-х гг.<sup>1</sup>

Ожиганов Александр Николаевич

Алтайский государственный университет (г. Барнаул, Россия)

*В работе рассматривается вопрос формирования новых подходов и оценок в исследовании государственно-конфессиональных отношений в Российской империи в начале XX в. в отечественной историографии 1960х гг. На основе анализа работ, опубликованных в этот период, выделяются трактовки*

---

<sup>1</sup> Работа подготовлена при финансовой поддержке грантов РФФИ № 21-011-44027 и Фонда Президента РФ по поддержке ведущей научной школы (проект №НШ-63.2022.2)

*взаимоотношений государства и Церкви, и ее роли во внутренней политике и в революционный период 1917 г.*

Начало XX в. характеризовалось усилением роли религии в идеологии и в государственном управлении. В работах исследователей 20-х и 30-х гг. XX в., как правило, затрагивались отдельные темы государственно-конфессиональной политики, с описанием отношений государства к основным конфессиям, а сам контекст работ имел сильное идеологическое влияние [2]. В послевоенное время, начинает складываться академический формат исследований, затрагивающий тему государственно-конфессиональной политики в России начала XX в., который способствовал постепенному формированию, претендующего на нейтральный подход к историческим событиям взгляду.

В начале второй половины XX века, заложенная ранее идея о реакционной и классовой натуре религии, остается. Одна из тем исследований в этот период, изучение роли Церкви в претяствовании революционного процесса [9]. Указывая, что в конце Революции 1905–1907 гг. среди духовенства появляется оппозиция самодержавию, а идеи ее самостоятельности от государства находит много сторонников.

Февральская буржуазная революция 1917 г., и то что Временное правительство практически сразу было признано РПЦ объяснялось тем, что новые власти не посягнули на ее интересы. Кроме того поддержка церковью Временного правительства было конъюнктурным соображением под влиянием общественного мнения, симпатизирующих революции, и возможностью для укрепления своего личного положения в стране [10, с. 314–315]. Вместе с тем, имелось опасение, вызванное популярностью идеи среди революционеров об имущественном ограничении права РПЦ, а именно: устранением монастырского землевладения.

Изменение внутривполитической обстановки в СССР, отразилось и на советской исторической науке. В данный хронологический период, начиная с середины 1960х гг., в работах, посвященных РПЦ периодически упоминается ее контрреволюционная роль в событиях 1905–1907 и 1917 гг.

В 1965 году издан сборник документов [7], повествующих о религии и религиозных организаций, которые демонстрировали отношение государства к религии и церкви, а также ту негативную роль, которую они имели в предреволюционное время.

В 1967 г. был выпущен сборник под редакцией Н.А. Смирнова: «Церковь в истории России: критические очерки» [10], в котором характеризовалась ее роль как элемента усиления клерикализма царским правительством. Упоминалось, что Церковь при согласии самодержавия влияла на государственную и общественно-политическую жизнь страны, усилением клерикализма, повышением роли духовной цензуры и духовного суда, присвоившего себе юрисдикцию по многим делам нецерковного характера [10, С. 236].

Тема революции и роли религии в ее подъеме, сохранялась одной из упоминаемых у авторов. В частности, в рассматриваемый период, выходили работы Л.И. Емелях о антиклерикальном движении крестьянства [5, 6] и М.М. Персиц про антирелигиозные настроения среди рабочих [8]. В то же время специальных работ о положении самой РПЦ в период революционных событий немного.

В конце 1960х гг. выход серия работ Е.Ф. Грекулова [3, 4], посвященных роли Церкви в истории страны, сохраняя тенденциозный характер, описывая Церковь, как оплот самодержавия и реакции. Им же опубликована серия научно-популярных изданий на эту же тему. Необходимо отметить серию статей Н.Ф. Платонова [9], бывшего ленинградского митрополита, где автор озвучивал тезис, что духовенство в период революционных событий, было едино в своем стремлении спасти самодержавие, а значит, автоматически было антинародным. Необходимо отметить, что последующие авторы обращали свое внимание на историю обновленческого движения, которая трактовалась как скрытая форма противодействия революционной борьбе. Одна из первых статей об обновленчестве, принадлежавшая авторству Н.С. Гордиенко и П.К. Курочкина, вышла в 1969 году [1, С. 313-340].

О роли возрастающей клерикализации, поощряемой правительством указывает Е.Ф. Грекулов, тем что правительство не оказывало сопротивления растущему клерикализму русской церкви. При этом многие правительственные решения, по мнению автора, нередко предварительно согласовывались с церковными иерархами, для придания решениям большего авторитета. Свою точку зрения по этому вопросу он развивает в упомянутой работе – «Церковь, самодержавие, народ» [3].

Подводя итог периоду исследований 1960х гг. в советской историографии, затрагивающих государственно-конфессиональные отношения начала XX в., саму Церковь и религию в частности под влиянием марксистской идеологии, классового подхода, антирелигиозной политики, на протяжении рассматриваемого периода общий взгляд и оценка исследователей сводилась в негативную сторону. Основной константой служили тезисы, что Церковь – это часть царского режима, совместно проводившая политику, против революционного движения и на угнетение отдельных слоев населения. В виду важности для советской историографии революционных событий 1905–1907 и 1917 гг., роль Церкви в ней отводилась, как союзническая царской власти, объясняя это ее зависимостью от нее и не возможность, даже в области управления пройти через процедуру модернизации. Сами взгляды и оценки исследователей постепенно, отходят от яростной антиклерикальной позиции к научному рассмотрению места и роли религии в системе государственного управления.

### Литература

1. Гордиенко Н.С., Курочкин П.К. Либерально-обновленческое движение в русском православии // Вопросы научного атеизма. Вып. 7. М., 1969. С. 313-340.
2. Грекулов Е.Ф. Русская церковь в роли помещика и капиталиста / Е.Ф. Грекулов. – М.: Атеист, 1930. – 153 с.
3. Грекулов Е.Ф. Церковь, самодержавие, народ (2-я пол. XIX – нач. XX в.) / Е.Ф. Грекулов. – М.: Наука, 1969. – 184 с.
4. Грекулов Е.Ф., Персиц М.М. Революция 1905–1907 гг. и церковь // Церковь в истории России (IX в. – 1917 г.). Критические очерки / под ред. Н.А. Смирнова. – М., 1967. – С. 244–260.
5. Емелях Л.И. Антиклерикальное движение крестьян в период первой русской революции / Л.И. Емелях. – М.-Л.: Наука, 1965. – 202 с.
6. Емелях Л.И. Крестьяне и церковь накануне Октября / Л.И. Емелях. – Л.: Наука, 1967. – 174 с.
7. О религии и церкви: сборник документов / ред. Ф. Гаркавенко. – М.: Изд-во политической литературы, 1965. – 128 с.

8. Персиц М.М. Атеизм русского рабочего. (1870-1905 гг.) / М.М. Персиц. – М.: Наука, 1965. – 256 с.
9. Платонов Н. Ф. Православная церковь в борьбе с революционным движением в России. (1900–1917 гг.) / Н. Ф. Платонов // Музей истории религии и атеизма. – Л., 1960. – С. 103–210.
10. Церковь в истории России (IX в. – 1917 г.). Критические очерки / отв. ред. Н.А. Смирнов. – М.: Наука, 1967. – 336 с.

УДК 94(476.2)«1930-е»(271.2)

## **СТАРОВЕРЫ ДЕРЕВНИ ЖГУНСКАЯ БУДА (ГОМЕЛЬСКАЯ ОБЛ. БЕЛАРУСЬ) В ГОДЫ РЕПРЕССИЙ 1930-х гг.**

**Рогинский Ростислав Маратович**

(г. Гомель, Беларусь)

*В статье рассматривается судьба двух староверов, жителей деревни Жгунская Буда, ставших жертвами репрессий 1930-х гг.*

Древняя Жгунская Буда находится на юго-востоке Беларуси в Добрушском р-не Гомельской обл. По письменным источникам она известна с 18 в. как слобода. Основана она была старообрядцами. В этот край, входивший тогда в состав Речи Посполитой, они бежали, спасаясь от религиозных гонений в России [5].

Но и здесь их жизнь не была безмятежной. На протяжении двухсот лет староверы Жгунской Буды терпели притеснения и гонения от власти российских императоров, и большевистских руководителей [6].

Пиком террора и массовых репрессий против советских граждан, сохраняющих свои религиозные убеждения стали 1930 гг. Арестованные обвинялись в антисоветской агитации и пропаганде, в контрреволюционной деятельности, т.е. в преступлении, предусмотренном статьями 64, 72, 76 УК БССР [7].

В исторических рамках советский период был не так давно, а потому оставил существенный след в судьбах конкретных жителей Жгунской Буды пострадавших за веру от советской власти. Среди них Макаренко Демьян Матвеевич. Он родился в Жгунской Буде в 1897 г. По конфессиональной принадлежности Демьян Макаренко был старовером. Старообрядцы в подавляющем большинстве в паспортных данных были записаны великороссами (русскими), но Демьян Матвеевич был записан белорусом. [6].

Занимался Демьян Макаренко торговлей мясом. В Жгунской Буде у него был специально оборудованный погреб-ледник, где даже летом сохранялся лёд [3].

23 декабря 1932 г. Демьян Матвеевич был арестован и направлен в Гомельскую исправительно-трудовую колонию, откуда этапирован на Русский Север. 2 января 1933 г. он был осужден тройкой Полномочного представительства ОГПУ по Беломорскому военному округу по ст. 58-10, 58-11, 58-14 УК РСФСР на 5 лет лишения свободы. 25 февраля 1933 г. Демьян Макаренко был доставлен в Ухтинско-Печорский исправительно-трудовой лагерь (Ухтпечлаг). 15 ноября 1935 г. он был досрочно освобожден [2].

Не менее характерна для той эпохи судьба другого уроженца Жгунской Буды Зеленкова Логвина Леоновича. Он был родным племянником местного

приходского старообрядческого священника Зеленкова Емелиана Кононовича. Что характерно, по национальности Логвин Зеленков был также записан белорусом [3].

8 декабря 1935 г. Логвин Леонович был арестован за принадлежность к «контрреволюционной группировке сектантов-старообрядцев» [3]. По постановлению тройки Полномочного представительства ОГПУ БССР Логвин Зеленков был осужден по ст. 72.а УК БССР. Как и Демьян Макаренко, он был заключен в Ухтпечлаг. Место заключения находилось в поселке Мадмас [1]. Домой из лагеря Логвин Зеленков писал с надеждой на скорое возвращение [3].

Однако, в отношении к репрессируемым в СССР наступили страшные времена. В оперативном приказе наркома НКВД Н.И. Ежова, основанном на директиве секретаря ЦК ВКП(б) И.В. Сталина от 3 июля 1937 г., «все репрессируемые кулаки, уголовники и др. антисоветские элементы», а так же «в прошлом репрессируемые церковники и сектанты» подозреваемые в «наиболее враждебном» отношении к советской власти, подлежали немедленному аресту и, по рассмотрению их дел на тройках НКВД, – расстрелу [4].

В связи с этим, 29 сентября 1937 г. тройкой при УНКВД Северной области Логвин Зеленков был приговорен к расстрелу по ст. 58-10, 58-11 УК РСФСР, за то, что в личных вещах у него нашли Евангелие [3]. Приговор был приведен в исполнение 31 декабря 1937 г. [1].

Дочь Логвина Леоновича, Зеленкова Васса (1932 – ок. 2018) всю жизнь прожила в Жгунской Буде. Последние годы своей жизни, несмотря на свой преклонный возраст, она служила уставщицей местного храма Покрова Пресвятой Богородицы, принадлежавшего Русской Православной Старообрядческой Церкви. Жгунский храм, это бывший дом священника Зеленкова Емелиана Кононовича. В начале 21 в. наследники передали дом общине, а прихожане своими силами переоборудовали его для богослужений [3].

Таким образом, старообрядцы деревни Жгунская Буда, будучи обычными обывателями, стали врагами советской власти на основании того, что верили в Бога, и соблюдали религиозные обряды. Этого было достаточно для заключения в исправительно-трудовой лагерь. Достаточно и для того, чтобы расстрелять.

### Литература

1. БД «Жертвы политического террора в СССР»; Книга памяти Республики Коми. Том 8, ч. 2. Покаяние. Коми республиканский мартиролог жертв массовых политических репрессий. [https://ru.openlist.wiki/Зеленков\\_Логвин\\_Леонович\\_\(1886\)](https://ru.openlist.wiki/Зеленков_Логвин_Леонович_(1886)) Дата доступа: 30.10.2020.
2. БД «Жертвы политического террора в СССР»; Книга памяти Республики Коми – т. 8, ч. 3. [https://ru.openlist.wiki/Макаренко\\_Демьян\\_Матвеевич\\_\(1897\)](https://ru.openlist.wiki/Макаренко_Демьян_Матвеевич_(1897)) Дата доступа: 30.10.2020.
3. Бутавко (Макаренко), Алла Александровна, 1957 г., Гомель, живет в Москве, старообрядка белокрыницкого согласия (РПЦС).
4. Горбачев, А. Уроки столетия: репрессии духовенства в 1937 году. // «Православие.ру» <https://pravoslavie.ru/105379.html>. – Дата доступа 30.10.2020.
5. Деревня Жгунская Буда: с чего начинается Родина. // «Зорька» <http://www.zorika.by/?p=18013>. – Дата доступа: 20.10.2020.
6. Памяць: Гісторыка-дакументальная хроніка Добрушскага р-на: у 2 кн. Кн. 1. Мн. : БЕЛТА, 1999. – С. 233.
7. Репрессии против духовенства и верующих в советской Белоруссии в 1920-40-е годы // «WordPress» Заметки о политике и о жизни <https://anton55555.wordpress.com/2011/05/16/репрессии-против-духовенства-и-верую>. – Дата доступа: 30.10.2020.

**ПОЛОЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В 1960-е гг. В БССР  
(ПО АРХИВНЫМ ДАННЫМ УПОЛНОМОЧЕННОГО СОВЕТА ПО ДЕЛАМ  
РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТОВ ПРИ СОВЕТЕ МИНИСТРОВ СССР  
ПО МОГИЛЕВСКОЙ ОБЛАСТИ)**

**Савицкая Ксения Михайловна**

Средняя школа № 40 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)

*В представленном докладе рассматривается вопрос взаимоотношений государства и Православной церкви в БССР в 1960-е годы. На основании архивных данных Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Могилевской области определяется практическая реализация политики государства по отношению к Православной церкви. Приводятся статистические данные, позволяющие выявить влияние на общество взаимоотношений таких важнейших общественных институтов как государство и церковь.*

Послевоенные годы оставались сложными в религиозной жизни. Деятельность православной церкви регламентировалась со стороны созданного в 1943 году Совета по делам Русской Православной церкви при СНК СССР, церковными советами и ревизионными комиссиями.

В 1960-х – первой половине 1980-х годов происходило дальнейшее наступление на религиозную жизнь. В начале 1960-х годов в БССР осталось 369 церквей и 1 монастырь. Действовала только одна Минско-Белорусская епархия, которая входила в состав Московского патриархата. Без регистрации в Совете по делам религии действие религиозных объединений запрещалось. Собрания верующих по избранию церковного совета проводилось только с разрешения властей. Пропаганда религии разрешалась только в культовых зданиях. Запрещалось организованное обучение религии в хорах, обрядах, во время служб. Считалось, что в стране «развитого социализма» отсутствовали объективные условия для оживления религиозных чувств [1, с. 20].

В начале 1960-х гг. были приняты дополнительные законодательные акты, расширившие ответственность духовенства и верующих за нарушение законодательства о культах (постановление ЦК КПСС «О нарушении духовенством советского законодательства о культах» от 13 января 1960 г., постановление Совета Министров СССР «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах» от 16 марта 1961 г., и секретная «Инструкция по применению законодательства о культах»). Так, согласно «Инструкции по применению законодательства о культах», религиозным объединениям и служителям культа запрещалось: заниматься благотворительной деятельностью и создавать кассы взаимопомощи, устраивать экскурсии, открывать библиотеки и читальни, организовывать какие-либо собрания, имеющие отношение к отправлению культа (ст. 8), организовывать паломничество верующих к так называемым «святым местам», «совершать обманные действия с целью возбуждения суеверия в массах населения (объявления всякого рода чудес)» (ст. 10). В результате, советское законодательство о культах стало одним из средств борьбы с религией и религиозными организациями.

В справке о результатах проверки Костюковичского райисполкома по осуществлению контроля за выполнением законодательства о культах от 02.12.1963 г. говорилось: «...всё ещё велико количество религиозной обрядности, такого, как крещение детей. Так, в Хотимске и относящихся к приходу Хотимской церкви сельских советах за 11 месяцев 1963 г. зарегистрировано ЗАГСом 299 родившихся детей, крещено за это время 173 ребёнка, что составляет 60% (за 1962 г. зарегистрировано 403 родившихся ребёнка – крещено 179 или 44%). Факт большого количества крещений говорит о том, что борьба с религиозной обрядностью отстаёт от требований времени...» [2].

О состоянии религиозной обрядности свидетельствуют статистические данные Уполномоченного Совета по делам религий по Могилёвской области:

Таблица 1

**Сведения о количестве крещений, совершенных жителями Могилёвской области в 1970 по сравнению с 1969 г.**

Итого по Могилёвской области			
1969 г.		1970 г.	
18505	3708 (20%)	18776	3661 (19,5%)

Таблица 2

**Сведения о венчаниях, совершенных жителями Могилёвской области в 1970 по сравнению с 1969 г. [3]**

Итого по Могилёвской области			
1969 г.		1970 г.	
Зарегистрировано браков в ЗАГСах	Венчаний в православной церкви	Зарегистрировано браков в ЗАГСах	Венчаний в православной церкви
9818	-	10371	3

Советская власть использовала для борьбы с религией разнообразные средства: проведение антирелигиозных лекций и вечеров, демонстрация кинофильмов и радиопередач антирелигиозного содержания, массовый выпуск атеистической и антирелигиозной литературы, пропаганду и внедрение гражданских (безрелигиозных) обрядов и праздников.

В информации заместителю председателя исполкома Могилёвского областного Совета депутатов трудящихся Дайнеко В.А. по атеистическому воспитанию трудящихся и контролю за соблюдением законодательства о культах за 1975 г. Хотимского исполнительного комитета совета депутатов трудящихся говорилось о мерах, предпринимаемых местной комиссией по соблюдению законодательства о культах: «в июле 1975 г. был проведён районный семинар по вопросам научного атеизма, на который приглашались директора школ, заведующие отделами райисполкома и председатели исполкомов местных Советов депутатов трудящихся... Регулярно проводились заседания Совета атеистов... На заседании комиссии 12 августа 1975 г. присутствовал тов. Петров П.Г. – уполномоченный по делам религии по области. Среди прочих, был обсуждён вопрос «О состоянии контроля за деятельностью православной церкви»... В клубах и библиотеках района оформлено 52 стенда на темы «От тьмы к свету», «Религия опиум народа» и другие. Все библиотеки, клубы, школы выписывают журнал «Наука и религия».

Во всех школах района работают Советы атеизма, которые координируют работу школ по атеистическому воспитанию. В районной газете было опубликовано 8 статей. Среди них «Дети и религия», «Медицина и знахарство» [4].

В 1960-х гг. религиозная жизнь в БССР находилась под постоянным и всеобъемлющим контролем партийных советских органов власти. Были определены формы, методы и средства контроля за выполнением законодательства о культах, по ограничению деятельности духовенства. В 1960-е гг. Православная церковь в БССР понесла значительные потери. Это в первую очередь касалось количества храмов и священнослужителей, возможностей совершения обрядности.

### Літэратура

1. Опиок, Т. В. История христианских конфессий в Беларуси : метод, рекомендации по курсу / Т. В. Опиок. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2007. – 24 с.
2. Государственный архив Могилевской области. – Ф. 2336. Оп. 1. Д. 28.
3. Государственный архив Могилевской области. – Ф. 2340. Оп. 1. Д. 19.
4. Государственный архив Могилевской области. – Ф. 2340. Оп. 1. Д. 36.

УДК 21/29 (091) (476)+94 (476)

## АСАБЛІВАСЦІ РЭЛІГІЙНАГА СТАНОВІШЧА Ё ВКЛ І ЯГО ЁРОКІ

**Саракавік Іван Аляксандравіч**

Акадэмія кіравання пры Прэзідэнце Рэспублікі Беларусь (г. Мінск, Беларусь)

*Артыкул прысвечаны асаблівасцям рэлігійнага становішча на тэрыторыі Вялікага Княства Літоўскага. Невырашанасць рэлігійнага пытання стала адной з прычын знікнення з карты свету вялізнай сярэднявечнай дзяржавы.*

Вялікае Княства Літоўскае, Рускае, Жамойцкае і іншых зямель было дзяржаваай шматэтнічнай і шматканфесійнай. У яе паўночна-заходняй частцы пражывалі балцкія народы, а на астатняй – сучасныя беларусы, ўкраінцы, рускія. Адметнасцю існавання ВКЛ стала наяўнасць у яго прадстаўнікоў розных канфесій. Такое становішча з’явілася не адразу, а на працягу існавання дзяржавы. Яе ўсходнюю і цэнтральную частку складалі праваслаўныя вернікі, на захадзе – прадстаўнікі паганскай веры. Пачынаючы з Гедыміна, яе кіраўнікі праводзілі ўзвешаную канфесійную палітыку. Цяжка вызначыць веравызнанне Гедыміна, але застаецца фактам, што з сямі яго сыноў пяць былі праваслаўнай веры, дзве дачкі (Марыя і Аўгуста (Анастасія) з сямі былі замужам за князямі будучай Рускай дзяржавы. Некаторыя дочки былі замужам і за католікамі [1, с. 69-70]. Такі падыход дазволіў больш-менш мірна ўладкоўваць адносіны з суседнімі краінамі, што дазволіла дзяржаве адносна паспяхова развівацца.

Пачынаючы з Гедыміна, ё Княства былі запрошаны майстравыя людзі з Германіі, якія прыўносілі ў дзяржаву і сваё хрысціянскае веравызнанне. Пры Вітаўце з’явіліся яўрэі і татары, а разам з гэтым іўдаіскае і мусульманскае веравызнанні. Аднак іх у параўнанні з праваслаўнымі і католікамі было мала. Не выключэннем стала і палітыка яго сына Гедыміна – Альгерда, які двойчы быў жанаты: на Марыі Віцебскай, а пасля яе смерці – на Ульяне Цвярской. Сам вялікі князь прытрымліваўся ўсходняга вектара палітыкі.

Становішча пачало мяняцца, калі вялікім князем Літоўскім стаў сын Альгерда – Ягайла. Заключаны пры ім Акт Крэўскай уніі, а таксама два прывілеі 1387 г. паклалі пачатак пашырэння каталіцкага веравызнання. У прывілеі ад 20 лютага князю Літвы Скіргайлу і падданым трокскім і полацкім і іншым, якія ўжо ахрышчоны ці жадаюць ахрысціцца, даваліся на вечныя часы многія вольнасці і правы, у тым ліку не прыцягваць каталіцкіх рыцараў або баяр да падаткаў, за выключэннем пабудовы новага або рамонту старога замку, а таксама старадаўняга звычая ваеннага паходу, які выконваецца ўласнымі стратамі і расходамі. Адначасова ўсякі, хто прыняў гэту веру і ад яе адыйдзе, не будзе мець права карыстацца вызначанымі правамі [2, с. 41, 42]. Прывілеі ад 22 лютага 1387 г. фактычна дапаўняў першы і быў цалкам прысвечаны каталіцкаму касцёлу і духавенству. Яны з феадальна залежнымі ад іх людзьмі выключаліся з дзяржаўнай юрысдыкцыі. Гэты акт узмацняў эканамічна-палітычную і ідэалагічную аснову каталіцкага касцёлу ў Вялікім Княстве Літоўскім.

Адно даследчыкі лічаць гэтыя прывілеі агульназемскімі. Слушна меркаванне і другіх: яны былі лакальнымі, распаўсюджваліся не на праваслаўных вернікаў, а на паганскіх, якія прымалі каталіцкае веравызнанне. Тэрытарыяльна гэта адносілася да невялікай часткі Княства: Жамойціі, Ауштайціі, часткова Чорнай Русі. Калі ж улічыць, што два першыя прывілеі стваралі прынцыпова новае не толькі канфесійнае, але і сацыяльна-эканамічнае і палітычнае становішча ў дзяржаве, каталіцкае веравызнанне становіцца дзяржаўнай рэлігіяй, то гэтыя акты можна прызнаць агульназемскімі.

Істотнае значэнне для канфесійнага становішча ў ВКЛ меў Гарадзельскі прывілеі 1413 г. Галоўная яго мэта – пашырэнне ўплыву каталіцызму на ўсе сферы жыццядзейнасці Княства. Арт. 3 устанаўліваў, што толькі «католікі, Рымскай царкве падушадныя» валодаюць і карыстаюцца эканамічнымі і палітычнымі прывілеямі і падараваннямі пануючаму стану з боку вышэйшай улады. Арт. 6 пацвярджаў забарону на шлюбы паміж католікамі і праваслаўнымі. Арт. 9 падкрэсліваў, што да новаўтвораных урадаў і дзяржаўнай рады дапускаюцца «толькі каталіцкай веры прыхільнікі і падушадныя святой Рымскай царкве» і удзельнічаць у іх працы, «калі абмяркоўваюцца пытанні аб дзяржаўным дабрабыце». Арт. 11 і 12 пазбаўлялі праваслаўных феадалаў права выбарнага вялікага князя [3, с. 115-118].

Ажыццяўленне палітыкі Гарадзельскай уніі не ўзмацняла адзінства дзяржавы і яе ўладу, а аслабляла, так як супрацьпастаўляла літоўскую правячую эліту славянскаму элементу дзяржавы, ігнаравала яго інтарэсы. Землі апошніх прадаўжалі выступаць асобнымі палітычнымі адзінкамі і ў іх было асобнае становішча адносна вялікакняскай улады. Нават прызначэнне Вітаўтам сваіх намеснікаў не змяніла сутнасці справы, так як улада далей гэтага не ішла. Таму заканамерна выснова А. Я. Праснякова аб тым, што «ёдиным государством литовско-русские земли, взятые в целом, не выступают и в данный момент» [4, с. 87]. Такім чынам, значэнне Гарадзельскай уніі для славянскіх зямель не юрыдычнае, а палітычнае.

Геапалітычнае становішча ўносіла свае карэктывы з-за імкнення маскоўскіх вялікіх князяў у канцы XV – пачатку XVI ст. падпарадкаваць сабе ўсходнія землі ВКЛ. У сувязі з гэтым адчуваюцца змяненні ў змесце прывілеяў Княства. Так,

прывілей Віцебскай зямлі 1503 г. гарантаваў права «Литвина, або Ляха», якія прынялі ў гэтай зямлі «Русскую веру», «того нам не рушити, права их хрестияньскаго ни в чом не ломити» [2, с. 70, 71]. У пацвярдзальным прывілеі Полацкай зямлі 1547 г. падкрэсліваецца тое, што «сим нашим листом потвержаем и права вольная хрестиянская добрая и справедливая сим нашим привилем на вечные часы даем» [2, с. 81].

Заслугоўвае ўвагі погляд праф. М. К. Любаўскага аб тым, што на практыцы артыкул Гарадзельскага прывілея аб абмежаванні палітычных правоў праваслаўных князей, паноў і шляхты фактычна не ажыццяўляўся. На яго погляд, гэты прывілей абмяжоўваў правы хрысціян грэцкага закону толькі як «схізматыхаў і няверных». Прывілеі ж 1432 і 1434 гг., і агульназемскі прывілей 1447 г. ураўнавалі правы літоўцаў і рускіх без рознасці нацыянальнасці. Пасля спынення барацьбы з Масквою, правала Фларэнтыйскай уніі 1439 г. абмяжоўваючы артыкул Гарадзельскага прывілея быў унесены ў агульназемскія прывілеі 1529, 1547, 1551 гг. з некаторымі зменамі на карысць праваслаўных. Аднак устаючыся з часам стагоддзямі адносіны ў сувязі з дзяржаўнымі патрэбамі аказаліся мацней абмежаванымі, і на практыцы юрыдычныя абмежаванні правоў праваслаўных не мелі сілы і ў 1563 г. зусім былі адменены [5, с. 17].

Абвастрыла рэлігійнае становішча ў ВКЛ не заўсёды правамернае ўвядзенне уніяцтва, ў выніку чаго ў шэрагу месцаў рэлігійныя канфлікты перараслі ў бунты. Гэта аслабляла дзяржаву. У лісце Л. І. Сапегі ад 22 сакавіка 1621 г. да архіепіскапа І. Кунцэвіча, які гвалтоўна ўводзіў уніяцтва, гучала незадавальненне такімі дзеяннямі: «гвалціце людзкія сумленьні, калі замыкаеце цэрквы, каб людзі без абедні, без абрадаў хрысціянскіх, без таенстваў гінулі, як няверныя». Таму ён патрабаваў «цэрквы іхнія распячатаваць і адчыніць... А калі Вы па гэтым маім напамінанні не адпячатаеце і не адчыніце цэркваў, дык я сам загадаю іх распячатаць і праваслаўным аддаць, каб яны паводле свайго набажэнства ў цэрквах свае абрады маглі б справаваць» [6, 74-75]. Каментарыі лішнія.

Такім чынам, выкладзены матэрыял дазваляе заключыць аб тым, што ВКЛ з цягам часу стала шматканфесійнай дзяржавай. Карэннае веравызнанне ў аснове праваслаўя і шматбожжа дапоўнілася з цягам часу каталіцкім, іўдзейскім, ісламскім, пратэстанцкім, аб якім не гаварылася, і уніяцкім. У асноўным беларускае насельніцтва адносілася талерантна да ўсіх іх. Аднак рашэнне кіраўніцтва дзяржавы выдзяліць дзяржаўным веравызнаннем адну з канфесій, каталіцкую, пачало прыводзіць да абвастрэння рэлігійнага становішча ў краіне. А часам неправамерныя яго дзеянні наконце увядзення уніяцтва яшчэ больш абвастрылі гэты пытанне. Толькі ўзвешаная рэлігійная палітыка краіны можа стварыць станоўчыя ўмовы як для развіцця канфесій у межах заканадаўства, так і разам з гэтым і ўсяго грамадства.

## Літаратура

1. Мысліцелі і асветнікі Беларусі : Энцыкл. даведнік / Беларус. Энцыкл. : Гал. рэд. «Беларус. Энцыкл.» : Б. І. Сачанка (гал. рэд.) [і інш.]; Маст. Э. Э. Жакевіч. – Мінск : БелЭн, 1995. – 671 с.
2. Вішнеўскі, А. Ф. Гісторыя дзяржавы і права Беларусі ў дакументах і матэрыялах / А. Ф. Вішнеўскі, І. А. Юхо. – Мінск: Акад. МУС Рэсп. Беларусь, 2003. – 311 с.
3. Белоруссия в эпоху феодализма: сб. документов и материалов: в 3 т.: Т. 1. С древнейших времен до середины XVII в. / сост. З. Ю. Копыцкий, М. Ф. Залогов; ред. кол.: А. И. Азаров [и др.]. – Минск : Изд. АН БССР, 1959. – 516 с.

4. Пресняков, А.Е. Литовско-Русское государство в XIII – XVI вв. / А. Е. Пресняков. – Минск: Харвест, 2012. – 296 с.
5. Любавский, М. К. К вопросу об ограничении политических прав православных князей, панов и шляхты в Великом княжестве Литовском до Люблинской унии / М. К. Любавский. – М.: 1909. – 17 с.
6. Шкялёнак, М. Леў Сапера / М. Шкялёнак // Спадчына. – 1991. – № 1. – С. 74–75.

УДК 94 (476) «1914/1918»

## **ПЕРЕИЗБРАНИЕ ПРОТОПРЕСВИТЕРА НА ВТОРОМ ВСЕРОССИЙСКОМ СЪЕЗДЕ ВОЕННОГО И МОРСКОГО ДУХОВЕНСТВА**

**Старостенко Элеонора Викторовна**

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

*Новым в работе ведомства военного и морского духовенства после Февральской революции стало внедрение выборного начала. Примером его применения стало переизбрание Г. Шавельского на должность протопресвитера на Втором Всероссийском съезде военного и морского духовенства.*

Второй Всероссийский съезд военного и морского духовенства (июль 1917 г.) стал площадкой для обсуждения широкого круга вопросов. Среди них – применение выборного начала к административным должностям, и в первую очередь – к должности главы ведомства, протопресвитера военного и морского духовенства. На этом настаивал действующий протопресвитер Г. Шавельский. Участникам съезда предлагалось выразить ему доверие и проголосовать за оставление его в должности. Это объясняется необходимостью укрепления его позиций после событий, произошедших весной 1917 г.

8 марта 1917 г. Г. Шавельский был арестован, и 34 часа провел в заточении в здании Думы, в министерском кабинете [1, с. 470]. После освобождения его вызвал военный министр А. Гучков. Г. Шавельскому было объявлено, что он больше не может занимать должность протопресвитера, так как у военных нет к нему доверия. Министр просил предложить кандидата на эту должность. Г. Шавельский рекомендовал П. Лепорского, главного священника Румынского фронта и последний был вызван в Петроград. Сам протопресвитер отказался выполнять требование военного министра выехать на фронт в качестве проповедника и остался в Петрограде. Также он просил Синод снять его с должности, но тот просьбу не удовлетворил. В воспоминаниях протопресвитер так пишет о сложившейся ситуации: «Наше положение... оказывается беспримерным. Министр не имеет права ни меня уволить, ни тебя [П. Лепорского] назначить, а Синод не желает заниматься нашим делом. Что же получается? Я протопресвитер неуволенный, ты – протопресвитер неназначенный; меня не признает военный министр, тебя не признает Синод. А кому же решать ведомственные дела?» [1, с. 472]. В такой ситуации Г. Шавельский и П. Лепорский находились до мая.

В первых числах мая протопресвитер встретился с генералом М. Алексеевым, верховным главнокомандующим, который просил его прибыть в Ставку для управления военным духовенством. К этому времени А. Гучков подал в отставку

с должности военного и морского министра, а его место занял А. Керенский. Новый министр принял решение направить Г. Шавельского в Ставку, тем самым восстановив его в должности протопресвитера.

В мемуарах протопресвитера говорится, что и до съезда военное духовенство поддержало его: «При моем настоящем положении можно было ожидать, что окажется достаточно Семеев (2 Цар. 16, 5-14). Но слава Богу, еще ни одного не оказалось. Я восхищаюсь корректностью и благородством нашего духовенства. В этот трудный момент они усилили свое внимание ко мне» [1, с. 473]. Но стоит признать, что после подобных событий протопресвитер нуждался если не в восстановлении, то в укреплении своего положения. А потому Всероссийский съезд он решил использовать как возможность подтвердить доверие подчиненного ему духовенства.

Вопрос обсуждался на 12-м заседании, которое состоялось 9 июля. Протопресвитер на нем не присутствовал. Первым делом делегаты съезда решили выразить ему доверие. Священник А. Боярский рассказал собравшимся, что он, как делегат от собрания военного и морского духовенства Петрограда, ходатайствовал перед Синодом и Временным правительством об оставлении Г. Шавельского на должности протопресвитера до созыва Всероссийского съезда военного и морского духовенства, который, как он считал, состоится после войны. Но так как съезд был созван в настоящее время – священник согласился с необходимостью произвести переизбрание. Протоиерей И. Матиков в ответ заявил, что в случае выражения съездом доверия протопресвитеру надобность в переизбрании отпадает: «раз доверяем, то и избираем» [2, л. 241].

Выступил перед собравшимися и протоиерей А. Куминский. Он, как и А. Боярский, обращался весной к обер-прокурору Синода и помощнику военного министра генералу П. Фролову. При этом последние, по мнению протоиерея, ждали переизбрания Г. Шавельского, так как видели в этом подтверждение законности его власти, возможность действовать твердо и самостоятельно. Священник А. Боярский имел иное мнение насчет отношения к делу обер-прокурора Синода: он указал на его невнимательное отношение к нуждам военно-духовного ведомства и к личности Г. Шавельского [2, л. 241 об.].

Д. Удимов, соглашаясь с надобностью выразить доверие и переизбрать Г. Шавельского на должность протопресвитера указал на необходимость четко аргументировать причины переизбрания протопресвитера в настоящий момент, так как петроградское духовенство на своем собрании постановило переизбрать протопресвитера после войны: «дабы упрочить его положение и избавить от тонких интриг некоторых петроградцев» [2, л. 241 об.]. Псаломщик Е. Бобовский рассказал, что некоторые из петроградских священников выступили против протопресвитера, когда узнали о его аресте, однако, выяснив обстоятельства произошедшего, отказались от критики в его адрес [2, л. 246].

Участники съезда единогласно проголосовали за выражение полного доверия протопресвитеру Г. Шавельскому. Также единогласно было решено провести на съезде переизбрание путем тайного голосования [2, л. 246 об.]. В протоколах указано, что только протоиерей К. Богородицкий, главный священник Западного фронта, выступил против: по его мнению, съезд не имел полномочий для переизбрания протопресвитера [2, л. 246]. Но к нему не прислушались. Голосовали

посредством избирательных шаров, которые участники помещали в два ящика: желтый для согласных с переизбранием, черный – для несогласных. При 45 голосах «за» и 3 «против», Г. Шавельский сохранил за собой должность протопресвитера военного и морского духовенства пожизненно [3, с. 73]. Переизбрание было встречено шумными аплодисментами и пением «Многие лета» [2, л. 246 об.]. Было решено также отпечатать решение съезда на хорошей бумаге и хранить как акт, которым военное-морское духовенство впервые осуществило свои выборные права [2, л. 242].

Прибыв на следующее, 13-е, заседание (то есть впервые появившись перед участниками съезда после переизбрания), протопресвитер обратился к собравшимся с благодарственной речью: «Это доверие обрекает меня... на дальнейшие труды, ибо должность протопресвитера – высокая по внешнему положению, тяжела внутренними, иногда очень горькими, переживаниями. Нива нашего сеяния совершенно изменилась, и мы должны будем встретиться в нашей работе с такими тормозами, о каких и не слыхали доселе. И лицу, стоящему у кормила правления, будет тяжело, если оно не сможет что-либо сделать. Однако я подчиняюсь вашему решению и еще раз благодарю вас за добрые чувства» [2, л. 262]. Аудитория ответила протопресвитеру пением «Многие лета».

### Литература

1. Шавельский, Г. В школе и на службе. Воспоминания / Г. Шавельский. М.; Брюссель, 2016. – 820 с.
2. Бумаги, относящиеся ко 2-му съезду военного и морского духовенства // РГИА. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 10140 В.
3. Старостенко, Э. В. Второй Всероссийский съезд военного и морского духовенства православной церкви 1917 г. / Э. В. Старостенко // Журн. Белорус. гос. ун-та. История. – 2017. – № 4. – С. 71–75.

УДК 94(450)«03»

## КОНСТАНТИН ВЕЛИКИЙ: ПОВОРОТ К ХРИСТИАНСТВУ

**Харичкова Людмила Викторовна**

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

*В статье рассматривается религиозная политика императора Константина I в период междоусобной борьбы за власть в 306–324 гг. Намечившаяся в ней на данном этапе прохристианская тенденция обосновывается стремлением Константина I завоевать симпатии христианского населения восточной половины Римской империи на фоне антихристианских акций, проводимых его соперниками.*

В 306 г. началось восхождение Константина Великого к вершине политического Олимпа. С момента признания его после смерти отца Констанция Хлора законным Цезарем западной части Империи Константин, в соответствии с введенным Диоклетианом порядком наследования власти, автоматически подпадал под покровительство Геркулеса и становился членом божественной династии Геркулиев [3]. Связь с последней упрочилась еще больше после того, как

в 307 г. Константин женился на дочери Максимиана и получил от своего тестя титул «Августа». Таким образом, официальным покровителем Константина в первые годы его правления являлся Геркулес.

Однако события 310 г. серьезно изменили политическую ситуацию, что повлекло за собой и перемену в сфере религиозной политики. Предательство и смерть Максимиана – основателя династии Геркулиев – делали невозможным дальнейшую принадлежность к ней Константина. Возникла необходимость по-новому обосновать законность власти последнего [5, p. 8; 6, s. 69, 86; 7, p. 680]. С этой целью незамедлительно была разработана новая генеалогия, согласно которой семья Константина оказалась связанной с победителем германских племен Клавдием Готским. Панегирист 310 г. четко дает понять, что Константин – внук Клавдия. Цель данного утверждения, доказать, что Константин являлся императором с рождения, ибо императорами были его отец и дед [4, s. 49; 5, p. 9; 7, p. 680; 8, s. 100]. Важно, что столь впечатляющей генеалогией не обладал ни один из соперников Константина.

Одновременно с принятием новой генеалогии был избран и новый божественный покровитель императора. Им стал Sol Invictus – солнечный бог, отождествлявшийся с Аполлоном, которому поклонялся новый предок Константина – Клавдий Готский [5, p. 9; 7, p. 680]. Почитателем Sol Invictus являлся и отец Константина. Поэтому вполне вероятно, что в данном случае политические мотивы совпали с тогдашними религиозными убеждениями самого Константина. Официальная пропаганда мгновенно отреагировала на изменение в религиозной политике. Начиная с 310 г. на монетах Константина преобладает изображение бога Солнца, сопровождающееся, как правило, следующими легендами: «Soli Comiti Augusti», «Soli Comiti Constantini Augusti», «Soli Invicto Comiti» [6, s. 68, 83].

В дальнейшем отождествление Константина с Аполлоном настойчиво подчеркивалось всеми доступными официальной пропаганде средствами. Так, на многих монетах Константин имеет черты лица божественного Солнца [6, s. 68, 83]. Особо интересна в этом смысле золотая медаль, отчеканенная в 313 г. в испанском городе Терраконе. На аверсе помещен парный бюст Константина и бога Солнца. Константин держит щит, на котором изображена квадрига Sol, поднимающаяся вверх. Бог Солнца вытянул правую руку с жестом благословения; позади него видны звезда и серп луны. Под копытами коней расположены: с одной стороны, поднимающийся из морских волн бог Океан, а с другой, – богиня Земля [6, s. 93]. При этом обращает на себя внимание тот факт, что профили Константина и бога Солнца удивительно похожи. Бесспорно, физическое сходство Константина с Солнцем доказывало, что император является воплощением бога на земле. Следовательно, он, так же, как и бог, может господствовать над всей землей, над её сушей и её морями [6, s. 93]. Таким образом, Константин открыто заявил о своей конечной цели – единовластию.

Значительной вехой на пути к единовластию стала победа Константина над Максенцием у Мульвийского моста в октябре 312 г., в результате которой он стал хозяином западной части Империи [1; 2]. Именно с битвой у Мульвийского моста связывает христианская традиция обращение Константина к христианству.

В последующие годы Константин предпринял ряд мер в интересах христианства. Особого внимания заслуживает соглашение о предоставлении гражда-

нам империи полной свободы вероисповедания, в том числе и христианского, которое было достигнуто в ходе встречи Константина и его тогда еще союзника Лициния в Милане в 313 г. [1; 2]. В течение последующего десятилетия – с 313 по 324 гг. – Константином был принят целый ряд законов, в результате которых христианская религия получила привилегии, которыми представители разных языческих культов пользовались издавна. Вместе с тем нельзя недооценивать, сколь значительны были последствия этих привилегий в дальнейшей судьбе христианской церкви.

Чем же объясняется столь благосклонное отношение Константина к христианству? Став в 312 г. хозяином западной части Империи, Константин включился в борьбу за ее восточную половину, где господствовали Лициний и Максимиан Дада.

Оказавшись на Востоке еще в юношеские годы, Константин должен был знать, сколь широкое распространение получило здесь христианство. Будучи политиком дальновидным, он не мог не учитывать этот факт в предстоящей борьбе за власть. Именно этим, на наш взгляд, и объясняется столь пристальное внимание Константина к христианству в последующие годы. Начиная с 312 г., его религиозная политика приобретает двоякий характер. В ней по-прежнему четко прослеживается приверженность императора богу Солнцу и параллельно развивается прохристианская тенденция, которая все более нарастает по мере приближения решающей схватки Константина с Лицинием. Издание основных прохристианских актов Константина приходится именно на 315–323 гг. Показательно, что все эти меры предпринимались Константином на фоне антихристианских акций, проводимых его соперником в начале 20-х гг. IV в., и, безусловно, не могли не вызывать симпатий у христианских подданных Лициния. Таким образом, поворот Константина к христианству произошел в ходе борьбы за власть и отвечал достижению конкретных политических целей.

### Литература

1. Евсевий Кесарийский. Церковная история [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/istoriya/cerkov/pamfil/cerkovist/history.html>. – Дата доступа: 15.02.2022.
2. Лактанций. О смертях преследователей [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/Laktantsij/o-smertjakh-presledovatelej/>. – Дата доступа: 15.02.2022.
3. Панегирик Максимиану и Константину [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ancientrome.ru/antlitr/panegyrici/transl6-f.htm>. – Дата доступа: 15.02.2022.
4. Dziewulski, W. Zwyciestwo chrzescijanstwa w swiecie starozytnym / W. Dziewulski. – Wroclaw-Warszawa-Krakow, 1969. – 171 s.
5. Kee, A. Constantine versus Christ. The triumph of ideology / A. Kee. – London : SCMPRes LTD, 1982. – 185 p.
6. Krawczuk, A. Konstanytyn Wielki / A. Krawczuk. – Warszawa : Państwowy Instytut Wydawniczy, 1987. – 154 s.
7. The Cambridge Ancient History. – Cambridge : Cambridge University Press, 1956. – Vol. XII. The imperial crisis and recovery A. D. 103–324. – 849 p.
8. Vogt, J. Upadek Rzymy / J. Vogt. – Warszawa : Państwowy Instytut Wydawniczy, 1993. – 346 s.

# ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

УДК 316.74:2

## ГРЕХОВНОСТЬ СОВРЕМЕННОГО МИРА ГЛАЗАМИ НИЖЕГОРОДСКИХ ПЯТИДЕСЯТНИКОВ

**Аникина Анна Валентиновна**

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

*В работе анализируется отношение прихожан одной из нижегородских Церквей христианской веры евангельской «Библейский Центр «Посольство Иисуса» к греховным деяниям, переполняющим современный мир. Рассматриваются гендерные отличия и несовпадения в восприятии греха у верующих разной продолжительности их участия в объединении. Делается вывод о светском характере восприятия пороков современного общества, обусловленном активностью проповеднической деятельности.*

Грех, как ключевое религиозное понятие, есть прямое или косвенное нарушение божественных заповедей. В то же время, в мирской практике оно рассматривается как нарушение установившихся доминантных морально-этических правил и норм. В соответствии с православным вероучением под «грехом» понимают действие, совершение которых наносит вред человеку и его душе. Стоит отметить, что в русском языке слово «грех» соответствует понятию «ошибка». Христианство выделяет три типа греха: личный грех (поступок против совести и заповеди Божией), первородный грех (поврежденность человеческой природы, возникшая вследствие греха прародителей) и родовой грех (наследственная подверженность какой-либо страсти, обусловленная тяжелыми преступлениями своего предка). Греховным может быть действие/бездействие, слово, а также мысль, желание и чувство.

Согласно протестантскому взгляду грех есть в каждом из нас, поскольку всё человечество, как потомство Адама, стало грешным. Здесь акцент переносится с личных проступков на неискоренимую греховную природу человека, которая нуждается в искуплении. Принявший Христа – «спасенный» – получает прощение всех грехов, а дарованная таким образом новая духовная природа позволяет жить свято (при поддержке Святого Духа) и преодолевать грехи, полагаясь на Христа. Протестанты убеждены, что человек до конца своих дней сохраняет склонность ко греху. Как же воспринимают нравственные пороки современного общества нижегородские пятидесятники?

Ответ на этот вопрос стал одной из задач пилотажного социологического исследования прихожан нижегородского объединения церквей христианской веры евангельской «Библейский Центр «Посольство Иисуса» (N = 259, из них 43,2% мужчин и 56,8% женщин), проведенного в мае-июне 2017 года. Цель работы – изучение восприятия прихожанами порочности и аморальности современного мира. Новизна исследования состояла в том, что анализировались гендерные

отличия и несовпадения в обозначении греха среди верующих, исходя из продолжительности их пребывания в объединении.

По полученным данным (табл. 1), пятерку греховных деяний, которыми переполнена современная жизнь возглавляет «блуд» (52,3%). Затем следуют «гордыня» (34,2%), «бранные слова» (32,1%), «зависть» (25,8%) и «алчность» (24,5%). «Пьянство» (19,9%), «наркомания» (15,6%) и «курение» (12,8%) замыкают десятку пороков общества в понимании респондентов.

**Распределение отношения верующих к греховным деяниям, которыми переполнена современная жизнь, (%)\***

Греховные деяния	Всего
Блуд	52,3
Гордыня	34,2
Бранные слова	32,1
Зависть	25,8
Алчность	24,5
Гнев	23,0
Сребролюбие	21,7
Пьянство	19,9
Наркомания	15,6
Курение	12,8
Лень	12,8
Неуважение к старшим	12,5
Ненависть	9,9
Суеверие	8,9
Чревоугодие	8,9
Уныние	8,4
Тщеславие	5,1
Праздность	3,6
Другое	3,3
Расточительность	2,6
Печаль	2,3
Скупость	2,3

\* Возможно несколько вариантов ответов, поэтому сумма больше 100.

Обратимся к гендерным предпочтениям. У обследуемой группы прихожан они несколько отличаются. В тройке отмеченных мужчинами находим: «блуд» (79,1%), «гордыню» (48,2%) и «алчность» (48,2%). У женщин выборка представлена «блудом» (79,6%), «гордыней» (55,1%), и «бранными словами» (54,8%). «Алчность» (29,3%) занимает у респондентов женского пола шестую строчку. Четвертая и пятая позиция у «зависти» (38,8%) и «гнева» (33,3%). Мужчины на четвертое место ставят «бранные слова» (41,8%), на пятое – «сребролюбие» (40,9%). «Зависть» (39,1%) занимает у них шестое место.

Анализ данных показывает, что у опрошенных, «принявших Иисуса Христа как своего Господа и Спасителя десять и более лет назад» пятерку греховных деяний, распространенных в современном мире составляют «блуд» (90,3%), «гордыня» (55,6%), «бранные слова» (47,2%), «алчность» (40,3%) и «зависть» (37,5%). Отметим, что у тех верующих, кто «принял Иисуса Христа как своего Господа и Спасителя совсем недавно» первую позицию разделили «зависть»

(61,5%) и «блуд» (61,5%). Затем следуют «гнев» (46,2%), «гордыня» (38,5%) и «бранные слова» (38,5%).

Таким образом, прихожане нижегородского объединения церковью христианской веры евангельской «Библейский Центр «Посольство Иисуса» с их активной проповеднической деятельностью транслируют светский характер восприятия пороков современного общества. Респонденты заостряют свое внимание на отсутствии в российской действительности нравственности, распространении индивидуализма и вербальной агрессии. Женщины в большей степени замечают грубость окружения, а мужчины – стяжательство. Заметим, что неофиты подчеркивают значимость в их среде чувств раздражения и озлобления, вызванных благополучием другого. А прихожане, стоящие у истоков объединения, выделяют распущенность как преобладающий на сегодняшний день массовый грех.

УДК 930.2:27(476)

## **МЕМУАРЫ ДУХАВЕНСТВА XVIII–XIX стст. ЯК КРЫНІЦА ПА АРГАНІЗАЦЫІ ДЗЕЙНАСЦІ ОРГАНАЎ ЕПАРХІЯЛЬНАГА КІРАЎНІЦТВА ХРЫСЦІЯНСКІХ КАНФЕСІЙ НА БЕЛАРУСКІХ ЗЕМЛЯХ**

**Антановіч Зінаіда Васільеўна**

Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

*У выніку аналізу апублікаваных успамінаў і дзённікаў вышэйшага кліру праваслаўнага, уніяцкага і рымска-каталіцкага духавенства XVIII–XIX стст. аўтар робіць высновы аб магчымасці іх выкарыстання для адсочвання працэсаў фарміравання нарматыўнага рэгулявання канфесійнай сферы ў Расійскай імперыі, вызначэння функцый іерархаў і органаў епархіяльнага кіраўніцтва і духоўнага суда (кансісторый) і іх асабовага складу. Улічваючы суб'ектыўнасць крыніц асабістага паходжання для іх верыфікацыі прапануваецца выкарыстоўваць матэрыялы дзейнасці іерархаў і кансісторый хрысціянскіх канфесій, нарматыўныя акты Расійскай імперыі і дыпламатычныя дакументы, афіцыйныя перыядычныя выданні рымска-каталіцкай царквы.*

Крыніцы асабістага паходжання, у прыватнасці дзённікі і ўспаміны XVIII–XIX стст., з'яўляюцца цікавым здабыткам для навукоўцаў, аднак яны ў рознай ступені прыцягваюцца даследчыкамі сацыяльна-гуманітарнай накіраванасці, што абумоўлена суб'ектыўнасцю прыведзенай інфармацыі, вызначанай не толькі часам з'яўлення крыніц і перыядам, які мінуў ад згадваемых падзей да напісання мемуараў, але светаадчуваннем аўтара, яго паходжаннем, сферай дзейнасці і атчэннем [2].

Адным з першых значную рукапісную спадчыну, якую апрацаваў і падрыхтаваў да выдання І. Грыгаровіч, пакінуў беларускі архіепіскап Г. Каніскі. Ім нададзена мала ўвагі арганізацыйным аспектам дзейнасці кансісторый, але ў дачыненні праваслаўнай і уніяцкай царкваў напярэдадні падзелаў Рэчы Паспалітай ён вылучаў у структуры апошняй смаленскага архіепіскапа Ю. Лепкоўскага, які па меркаванні Г. Каніскага не меў уласнай епархіі, але менавіта архіепіскапам смаленскім і архімандрытам ануфрыеўскім [3, с. 197, 201; 15, с. 31, 54].

Па звестках беларускага ўніяцкага епіскапа, а пазней – полацкага права-слаўнага архіепископа В. Лужынскага, які перадаў свае ўспаміны Казанскай духоўнай акадэміі, згаданы вышэй Ануфрыеўскі манастыр да 1803 г. стаў месцам знаходжання Полацкай уніяцкай кансісторыі, асабовы склад якой таксама называе аўтар [4, с. 11, 26–27, 30, 34]. Акрамя ўласнага вопыту В. Лужынскі спасылаецца на матэрыялы канцылярыі ўніяцкіх мітрапалітаў і кансісторыі, апытанне архіепископа І. Красоўскага [4, с. 36], пра дзейнасць якога ён прыводзіць пэўныя звесткі. Напрыклад, у 1820 г. архіепископ быў абвінавачаны ў злоўжываньнях і імператарам у мэтах збору аргументацыі пад прычынай рэвізіі кансісторыі і семінарыі быў накіраваны І. Булгак [4, с. 48–51].

Іншы прадстаўнік уніяцкага кліру, а затым літоўскі мітрапаліт І. Сямашка перадаў свае ўспаміны ў Імператарскую акадэмію навук у Санкт-Пецярбургу з мэтай іх выдання. Яны складаліся з чатырох частак, кожная з якіх суправаджалася публікацыяй дакументаў [9, с. IV]. Кансісторыі ў іх ён надаў мала ўвагі, аднак, пэўныя змены ў яе дзейнасці ён увёў, напрыклад, выкарыстанне рускай мовы ў перапісцы замест польскай у 1833 г. [9, с. 94] і ўдзельнічаў у арганізацыі размеркавання матэрыялаў дзейнасці Віленскай і Луцкай кансісторыі пасля іх ліквідацыі, што пацвярджаецца захаванымі вопісамі спраў [9, с. 488–490; 8, арт. 1977]. Пры гэтым ён акцэнтаваў уласны ўнёсак у фарміраванне нарматыўнай базы дзейнасці ўніяцкай царквы.

Першы магілёўскі рымска-каталіцкі арцыбіскуп С. Богуш-Сестранцэвіч у сваім дзённіку, які ўтрымлівае копіі таксама эпістальярных крыніц, адлюстраваных, як і І. Сямашка, нарматыўнае ўладкаванне статусу царквы і функцый створаных органаў яе кіраўніцтва на ўнутрыпалітычнай і міжнароднай арэнах. Так, у 1797 г. ім рыхтаваўся праект указа з падзелам паўнамоцтваў кансісторыі і біскупа, што пазней было ўдакладнена [10; 13, арк. 4–7]. Некалькі разоў у дзённіку згадваецца, што межы дзяццзій плануецца прывесці ў адпаведнасць з межамі губерняў [10, с. 304], але гэта не адбылося [7, арт. 14122, 17379, 18504]. Аўтарам адлюстраваны таксама арганізацыйныя моманты, як аб'яўленне кансісторыі пра ад'езд з Магілёва 21 ліпеня 1797 г. [10, с. 314] Абмеркаванне з нунцыям таксама выклікаў загад па разглядзе спраў аб скасаванні шлюбу [10, с. 325]. У гэтым кантэксце неабходна згадаць мемуары І.А. Аркеці. Ён акрэсліў папярэднюю перамовамі з уладамі Расійскай імперыі сітуацыю і шмат увагі прысвяціў уніяцкай царкве, перавагу аддаючы асабоваму складу вышэйшага кліру і выпускаючы з гледжання органы адміністрацыйна-тэрытарыяльнага кіраўніцтва і духоўнага суда [1, с. 1–53; 11].

Адным з набліжаных прадстаўнікоў рымска-каталіцкага духавенства да арцыбіскупа С. Богуш-Сестранцэвіча быў С. Шантыр. Ён адзначаў, што рэзыдэнцыя біскупа ў Магілёве была сціслай настолькі, што ледзве ўмясціла ўласную канцылярыю біскупа і кансісторыю [14, с. 42]. Упарадкаванне працы кансісторыі С. Шантыр звязвае з прызначэннем афіцыяла А. Берэнта, які ўпарадкаваў дзейнасць кансісторыі, што адлюстравана з пэўнымі разыходжаньнямі ў працы С. Шантыра і матэрыялах дзейнасці Магілёўскай рымска-каталіцкай кансісторыі, яе афіцыйным перыядычным выданні [5, арк. 32; 12, с. 118; 14, с. 176–177, 194–195]. У дачыненні ўніяцкай царквы ён крытыкаваў прызначэнне афіцыяламі кансісторыі базільянаў [14, с. 108; 8, арт. 2354].

Такім чынам, мемуарныя крыніцы па арганізацыі дзейнасці кансісторый хрысціянскіх канфесій прадстаўлены ўспамінамі і дзённікамі вышэйшага кліру і набліжаных да яго асоб. Успаміны пераважна пакінулі прадстаўнікі уніяцкага духавенства, якія перайшлі ў праваслаўе пасля Полацкага царкоўнага сабору, і яны былі падрыхтаваны ў другой палове XIX ст., а дзёнік С. Богуш-Сестранцэвіч вёў падчас знаходжання на пасадзе. Гэта абумовіла магчымасць з іх выкарыстаннем прасачыць уплыў суб'ектыўных фактараў на выпрацоўку нарматыўных дакументаў агульнадзяржаўнага і міжнароднага характару, падрабязнасць звестак пра арганізацыйныя аспекты дзейнасці кансісторый і ўласціваасці іх асабовага складу. Аднак, спецыфіка крыніц асабовага паходжання патрабуе іх верыфікацыі шляхам спраўджвання з захаванымі матэрыяламі дзейнасці органаў епархіяльнага кіраўніцтва і духоўнага суда праваслаўнай, уніяцкай і рымска-каталіцкай царкваў, нарматыўнымі дакументамі Расійскай імперыі і Рыму, адпаведнымі публікацыямі ў афіцыйным перыядычным выданні рымска-каталіцкай царквы.

### Літаратура

1. Акты и грамоты об устройстве и управлении Римско-католической церкви в империи Российской и царстве Польском. – Санкт-Петербург: Типография второго отделения Е.И.В. канцелярии, 1849. – 240 с.
2. Ищенко, О.В. Неверов, А.В. Отечественные мемуары второй половины XVIII–XIX в. как исторический источник // Грамота. – 2016. – № 6(68): в 2 ч. – Ч. 1. – С. 81–85.
3. Конисский, Г.О. Собрание сочинений Георгия Конисского, архиепископа Белорусского: сост. прот. Иоанном Григоровичем. – 2-е изд., доп. Ч. 1-2. – Санкт-Петербург: тип. Э. Веймара, 1861 / Ч. 1. – VII, 291 с.; Ч. 2. – 276 с.
4. Лужинский, В. Записки Василия Лужинского, архиепископа Полоцкого / В. Лужинский. – Казань: типография Императорского университета, 1885. – 312 с.
5. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (НГАБ). Ф. 1781. Воп. 26. Спр. 352.
6. НГАБ. Ф. 3245. Воп. 3. Спр. 51.
7. Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое: в 45 т. СПб.: Тип. II отд. собств. ЕИВ канцелярии, 1649–1825.
8. Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе: в 55 т. – Санкт-Петербург: Тип. II отд. собственной ЕИВ канцелярии, 1830–1884.
9. Семашко, И. Записки Иосифа митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора: в 3 т. / митрополит Иосиф (Семашко). – Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии Наук, 1883. – Т. 1–3.
10. Сестренцевич-Богуш, С. Дневник Сестренцевича, первого митрополита всех римско-католических церквей в России / Пер. под ред. В. Криксина. // Старина и новизна. – 1913. – Кн. 16. – С. I–III, 1–185; 1914. – Кн. 18. – С. I–II, 187–281; 1915. – Кн. 19. – С. 277–330; 1916. – Кн. 21. – С. 307–372; 1917. – Кн. 22. – С. 373–457.
11. Archetti, G.A. Les Jésuites de Russie (1783–1785): un nonce du pape à la cour de Catherine II: mémoires d'Archetti. – Paris: V. Palmé, 1872. – 207 p.
12. Directorium divini officii et missarum pro ecclesiis Romano Catholicis archi-diecaesis Mohiloviensis per universum Imperium totius Russiae juxta computum veteris in annum post bissextilem primum a navitate vero domini MCCLXXXV. – Mohileviae: Typogr. IllmE ac R.D. Archi-Epis. Mohil., 1785. – 124 s.
13. Lietuvos valstybės istorijos archyvas. F. 694. Ap. 1. B. 172.
14. Szantyr, S. Zbiór wiadomości o kościele i religii katolickiej w Cesarstwie Rosyjskim, a szczególnie w prowincjach od Polski przyłączonych od czasu pierwszego rozbioru Polski aż do końca panowania Alexandra I i początków panowania Mikołaja I. Zebrany z piśm urzędowych, dokumentów i własnego widzenia jednego urzędnika rządowego – rosyjskiego / S. Szantyr. – Poznań: Wydawnictwo i druk. W. Stefańskiego, 1843. – Cz. 1–2. – 405 s.
15. Wereda, D. Biskupi unickiej metropolii kijowskiej w XVIII wieku. – Siedlce-Lublin: Wydawnictwo Werset, 2013. – 375 s.

## **ДЗЕЙНАСЦЬ СУПОЛЬНАСЦІ СЯСЦЁР СВЯТОЙ СЯМ’І З НАЗАРЭТУ НА ТЭРЫТОРЫІ ЗАХОДНЯЙ БЕЛАРУСІ Ў 1921–1939 ГГ.**

**Аўсейчык Юлія Аляксандраўна**

Нацыянальны Полацкі гісторыка-культурны музей-запаведнік  
(г. Полацк, Беларусь)

*У артыкуле разгледжана развіццё супольнасці сясцёр назарэтанак на заходнебеларускіх землях у міжваенны перыяд. Грасочана гісторыя супольнасці, выпучаны і ахарактарызаваны асноўныя накірункі дзейнасці.*

Супольнасць Сясцёр Святой Сям’і з Назарэта – гэта жаночая рымска-каталіцкая манаская кангрэгацыя, якая паўстала ў другой пал. XIX ст. на польскіх землях. Заснавальніцай супольнасці была Марыя Францішка Сядліская. У 1873 г. у Рыме папа Пій IX благаславіў “Benedicat vos Deus et illum inet semper intelligentias vestras, ut possitis ambulare in viis Domin;. Die 1 Octobris 7873. Pius PP. IX” [7, s. 34] і адобрыў заснаванне новага манаскага інстытута пад назвай “Манаская супольнасць сясцёр Ларэтанак” (першапачатковая назва супольнасці).

Кангрэгацыя мала адрознівалася ад іншых жаночых манаскіх каталіцкіх супольнасцей, якія працавалі на тэрыторыі Заходняй Беларусі ў міжваенны перыяд. Згодна з канстытуцыяй, назарэтанкі павінны былі складаць тры зарокі: цнатлівасці, беднасці і паслухмянства. Асобы, якія збіраліся ўступіць у кангрэгацыю, павінны былі адбыць навіцыят, працягласцю два гады, якому папярэднічаў шасцімесячны пастулат. Пасля навіцыята сёстры прымалі часовыя абяцанні беднасці, цнатлівасці і паслухмянасці. Іх адзенне складалася з чорнай тунікі, накідкі таго ж колеру, якая свабодна апускалася да пояса, і белая вэлюму, які закрываў галаву і спіну [7, s.20]. Назарэтанкі павінны былі займацца катэхізацыяй сярод іўдзейскага, праваслаўнага і пратэстантскага насельніцтва (у асноўным сярод жаночага насельніцтва), а таксама падрыхтоўкай да прыняцця сакрамантаў [7, s. 14].

Дзейнасць сясцёр назарэтанак на заходнебеларускіх землях пачалася яшчэ ў пачатку XX ст. Яны прыбылі ў Гродна ў 1908 г. Дзякуючы намаганням архіепіскапу Віленскай архідыяцэзіі Эдварду Ропу, сёстрам ва ўладанне быў перададзены будынак манастыра брыгітак.

Яшчэ ў 1915 г. у Гродне сёстры назарэтанкі, выкарыстаўшы сітуацыю, што горад знаходзіўся ў нямецкай акупацыі, адкрылі гімназію. У ёй навучаліся ў розныя гады ад 150 да 500 чалавек. З уваходжаннем заходнебеларускіх зямель у склад II Рэчы Паспалітай назарэтанкі замест гімназіі адкрылі на тэрыторыі манастыра агульнаадукацыйную базавую школу, якая атрымала статус дзяржаўнай у 1938 г. У гімназіі, а потым у школе выкладалі як духоўныя асобы, так і свецкія. Гэта школа функцыянавала да 1939 г. [6]. У 1937/1938 навучальным годзе, паводле падлікаў Л. Міхайлік, у школе навучалася 168 хлопчыкаў і дзяўчынак. Школа рэгулярна атрымлівала датацыі ад магістрата Гродна. Так, у бюджэце горада на 1938–1939 гг. для яе была прадугледжана сума ў памеры 1500 злотых [2, с. 452].

Як вынікае з крыніц, у 1922–1923 гг. кангрэгацыя ў Гродне налічвала 16 сясцёр, у 1923–1924 гг. – 18, 1923–1924 гг. – 22 [8, s. 70]. Т. Гурская адзначае, што ў

1920–1939 гг. з навіцьята гродненскага кляштара выехалі 83 сёстры назарэтанкі для апостальскай працы ў ЗША [6].

Акрамя агульнаадукацыйнай дзейнасці супольнасць сясцёр назарэтанак, заснавала ў Гродне ткацкую майстэрню. Вядома, што вучаніцы займаліся там ткацтвам, рукадзеллем і вырабам трыкатажа. На чале майстэрні стаяла с. Натаназла Кіткевіч, якая скончыла Кракаўскую школу дэкаратыўнага мастацтва і мастацкіх рамёстваў. Майстэрня дзейнічала да 1942 г. [1, с. 324-325].

Пра характар разгорнутай дабрачыннай дзейнасці кангрэгацыі ў сваёй працы ўгадвае Л. Міхайлік наступнае: “Сёстры Назарэтанкі займаліся дабрачыннасцю ў Гродне ў невялікай ступені. Яны апекаваліся некалькімі састарэлымі жанчынамі ў сваім кляштары і штодзённа выдавалі пры кляштарнай браме каля 30 абедоў для бедных” [3, с. 362].

Яшчэ ў 1910 г. сёстрам быў аддадзены фальварак у Каханаве (Гродзенскі павет, гміна Верцілішкі). Там супольнасць праводзіла заняткі па катэхізісу, а таксама законніцы даглядалі хворых. Святыня ў Каханаве толькі ў 1927 г. з’явілася ў католікаў (шляхам рэвендыкцыі) і была асвечана ксяндзом дэканам Баляславам Сперскім [6]. Каханавы быў у міжваенны перыяд месцам адпачынку для дзяцей і падлеткаў назарэтанскіх школ, сясцёр і гасцей.

У 1929 г. па запрашэнню біскупа Сыгізмунда Лазінскага, які на той час узначальваў Пінскую дыяцэзію, сёстры назарэтанкі прыбылі ў Навагрудак. Менавіта біскуп С. Лазінскі аддаў пад апеку кангрэгацыі – Фару (касцёл Божага Перамянення), якая стала цэнтрам адраджэння рэлігійнага жыцця каталіцкага насельніцтва Навагрудка [4, с. 7].

Мясцовыя жыхары, нягледзячы на нацыянальныя і рэлігійныя адрозненні ў дадзены міжваенны перыяд, суіснавалі талерантна. Як сведчыць М. Стажынская “першымі, хто аказаў дапамогу сёстрам з жыллём былі беларусы” [4, с. 7].

Напачатку сёстры назарэтанкі адкрылі інтэрнат [4, с. 8], які размясціўся ў іх доме, самым вялікім пакоі, і мог змяшчаць толькі 4 ложка [4, с. 34]. З часам, мясцовае насельніцтва звыклася з прысутнасцю законніц у горадзе. Дыскусіравалі мясцовыя жыхары толькі з той прычыны, чым павінны займацца сёстры назарэтанкі. Але праблему дапамог вырашыць біскуп С. Лазінскі, які адказаў: “Школа павінна быць” [4, с. 36].

Ужо 2 верасня 1930 г. адчыніла свае дзверы пачатковая школа [4, с. 8]. Наплыў дзяцей быў такі вялікі, што праз два гады стала неабходнасць узвядзення новага будынку школы [4, с. 36]. У сярэдзіне 1933 г. пачатковая школа з дапамогай мясцовых жыхароў была перароблена [4, с. 8]. Двухпавярховы будынак быў узведзены, дзякуючы намаганням законніц і графа Яна Юндзіла-Балінскага [4, с. 36].

Згодна з архіўнымі дадзенымі, у 1936 г. у Навагрудку 17 сясцёр назарэтанак сваімі ўласнымі сіламі трымалі 6 класаў пачатковай школы, якая прыраўнівалася да дзяржаўных, справа была цалкам дабрачыннай. Пры школе сёстры трымалі пансіянат для вучаніц, якія паходзілі з ваколіц Навагрудка. Законніцам належала 4 га зямлі [5, с. 491].

У 1929 г. сёстры назарэтанкі арганізавалі курсы рукадзелля, дзе сярод вучаніц аказаліся дзяўчаты рознага веравызнання [4, с. 11]. Праводзілі назарэтанкі таксама ўрокі рэлігіі і французскай мовы [4, с. 33]. Манахіні даглядалі хворых на даму і ў шпіталях, дапамагалі шматлікім просьбітам.

На момант 1939 г. у Навагрудку ў кляштары пражывала 11 сясцёр назарэтанак. Для законніц вайна пачалася 17 верасня 1939 г., калі ў іх спачатку адабралі будынак школы, а пасля і іх дом з гаспадарчымі пабудовамі.

Такім чынам, дзейнасць супольнасці сясцёр назарэтанак на тэрыторыі Заходняй Беларусі ў міжваенны перыяд была тэрытарыяльна звязана з Гродна і Навагрудкам. Галоўнымі задачамі супольнасць ставіла адукацыйна-выхаваўчую, душпастырскую і дабрачынную справы. Арганізацыя і ўтрыманне гімназіі ў Гродне і пачатковай школы ў Навагрудку сталі важным укладам ў пашырэнні адукацыйнай прасторы на заходнебеларускіх землях.

### Літаратура

1. Малиноўская, Т.Р. “Гродзенскі брыгітскі кляштар і назарэтанкі (1790-я – 1930-я гг.) / Т.Р. Малиноўская, Н.А. Малиноўская-Франке // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа : Х 12 зб. навук. арт. : у 2 ч. Ч. 2 / ГрДУ імя Я. Купалы; рэдкал.: Э.С. Ярмусік [і інш.]. – Гродна : ГрДУ, 2009. – С. 320–326.
2. Міхайлік Л. Католіцкі Касцёл у грамадскім і палітычным жыцці Гродна ў 1921–1939 гг. / Л. Міхайлік // Гарадзенскі палімпсест. Асоба, грамадства, дзяржава. XV–XX стст. // пад рэд. А. Ф. Смаленчука, Н. У. Сліж. – Мінск : Зміцер Колас, 2011. – С. 444–462.
3. Міхайлік Л. Праблема сацыяльнага забеспячэння ў Гродне ў 1921–1939 гг. / Л. Міхайлік // Гарадзенскі палімпсест. Асоба, грамадства, дзяржава. XV–XX стст. // пад рэд. А. Ф. Смаленчука, Н. У. Сліж. – Мінск : Зміцер Колас, 2012. – С. 341–368.
4. Стажыньская, М. Одиннадцать мучениц /М. Стажыньская (перевод с польского: Лариса Михайлик). – Гродно: Гроднен. Рим.-Катол. Епархия, 1999. – 74 с.
5. Archiwum Akt Nowych w Warszawie. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświaty Publicznej. Zakony – sprawy ogólne – wykazy zakonów i informacje o działalności nadsyłane przez urzędy wojewódzkie 1922-1938. Sygnatura 906.
6. Górka, T. 100 lat Sióstr Nazaretanek / T. Górka – [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: <https://www.niedziela.pl/artikul/1561/100-lat-Siostr-Nazaretanek-w-Grodnie>. – Дата доступу: 01.10.2021.
7. J-ńczyk, X.H. Sługa Boża Marja-Franciszka Siedliska założycielka Zgromadzenia Zakonnego Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu (Nazaretanek) / X.H. J-ńczyk. – Łomża, Czcionkam i Drukarni Diecezjalnej, 1926. – s. 70.
8. Zgromadzenie Najświętszej Rodziny z Nazaretu. Pierwsze pięćdziesięciolecie jego istnienia 1875-1925. – Rzym, Drukarnia Watykańska, 1925. – 81 s.

УДК 94(476)»19»

### **ЖЫРОВІЦКІ МАНАСТЫР ЯК ТУРЫСТЫЧНЫ АБ’ЕКТ МІЖВАЕННАГА ЧАСУ (ПА МАТЭРЫЯЛАХ ВЫДАННЯ «W NOWOGRÓDZKIEJ STRONIE», 1935 г.)**

**Булаты Павел Юр’евіч**

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

*Артыкул прысвечаны аспектам пазіцыянавання значнага беларускага духоўнага цэнтра – Жыровіцкага манастыра як турыстычнага аб’екта ў міжваенны час. Аснова даследавання – матэрыялы інфармацыйна-турыстычнага бюлетэня «W Nowogródzkiej Stronie».*

У міжваенны час у Другой Рэчы Паспалітай значная ўвага надавалася развіццю разнастайных відаў унутранага турызму. Пры яго арганізацыі выкарыстоўваліся шматлікія рэгіянальныя (у тым ліку і беларускія) турыстычныя рэсурсы. Развіццё турыстычнай справы падштурхоўвала і стварала магчымасці

для агульнага сацыяльна-эканамічнага развіцця. Мясцовыя актывісты імкнуліся знайсці ў сваім родным асяроддзі тое, што магло б прывабіць жыхароў усей краіны. Так фармаваўся рэгіянальны турыстычны прадукт.

Турыстычная дзейнасць ажыццяўлялася пры ваяводскіх урадах, таксама меліся рэгіянальныя аддзелы дзяржаўных турыстычных аб'яднанняў. З 1935 г. пачаў актыўна дзейнічаць Саюз турыстычнай прапаганды Наваградскага краю (*Związek Propagandy Turystycznej Ziemi Nowogródzkiej*), які, акрамя арганізацыйнай дзейнасці, займаўся папулярызацыяй уласных славурых мясцін праз выдавецкую дзейнасць. Адным з папулярызатарскіх выданняў быў бюлетэнь «У Наваградскім краі» («*W Nowogródzkiej Stronie*»), прысвечаны рэгіянальнай турыстычнай дзейнасці.

Па тыпу выдання гэта інфармацыйна-турыстычны бюлетэнь. Яго рэдакцыя знаходзілася ў Наваградку (вул. Касцельная 3). Перыядычнасць выхаду – штомесяц, галоўны рэдактар – Алена Ляруй. Кошт асобнага нумару складаў 20 грошаў, рэалізоўваўся па падпісцы і адзінкава. Сёння вядома 7 нумароў выдання, якія выходзілі са студня па жнівень 1935 г. На яго старонках змяшчаліся матэрыялы, датычныя да разнастайнай турыстычнай тэматыкі.

Сярод шэрагу матэрыялаў, выяўлены матэрыял, прысвечаны адной з галоўных святынь Беларусі – Жыровіцкаму манастыру. Важна адзначыць, што істотным выхаваўчым кампанентам ідэалагічнай польскай мадэлі 1930-х гг. з'яўлялася культурна-гістарычная спадчына. Праз яе адбор, дэманстрацыю, асаблівасці пазіцыянавання адбывалася пабудова агульных грамадскіх ідэйных арыенціраў. Найбольш простым спосабам дэманстрацыі культурна-гістарычнай спадчыны з'яўлялася яе выкарыстанне ў турызме. Як прадстаўляўся Жыровіцкі манастыр у сістэме культурнай спадчыны яскрава адлюстроўвае выяўлены артыкул у турыстычным выданні.

Матэрыял быў апублікаваны ў артыкуле «Помнікі Слонімшчыны» [1]. Яго кантэнт пераважна ахоплівае гістарычную тэматыку, закранаецца сучаснасць (апісанне аб'ектаў, вартых увагі турыстаў). Гістарычная частка артыкула складаецца з наступных паслядоўных сюжэтаў.

*Цудадзейная ікона.* Знакамітая чудадзейная ікона Маці Божай Жыровіцкай з'яўлялася галоўным аб'ектам, які здаўна прыцягваў людзей да гэтай мясцовасці. Адзначалася, што «Жыровічы, дзякуючы чудадзейнаму абразу Божай Маці, былі залічаны да самых славурых месцаў Рэчы Паспалітай і лічыліся сталіцай літоўскай Багародзіцы нароўні з Чэнстаховай» [1, с. 4].

*Легенда аб з'яўленні абразы і з'яўленне манастыра.* Далей лаканічна прыводзіцца знакамітая легенда аб з'яўленні іконы пастушкам і акрэсліваецца роля А. Солтана ў з'яўленні манастыра. Адзначаецца, што росквіт манастыра звязаны з І. Мялешкам, які «пабудаваў тут прыгожую мураваную царкву і манастыр, куды запрасіў манаскі ордэн базільянаў. Першым настояцелем манастыра быў Святы Язафат Кунцэвіч» [1, с. 4].

*Пілігрымкі манархаў.* Сярод шматлікіх сюжэтаў з гісторыі манастыра ў артыкуле робіцца акцэнт на «каралеўскія пілігрымкі» – візітах у яго манархаў Рэчы Паспалітай. Таксама адзначаецца, што, акрамя манархаў, «ацаленні безнадзейна хворых і іншыя цуды ў Жыровічах прываблівалі да гэтага месца тысячы пажоных людзей» [1, с. 4].

*Разбурэнні XVII ст.* Акцэнтуюцца ўвага і на значных разбурэннях, якія былі ў манастыры ў перыяд вайны з Маскоўскай дзяржавай 1654–1664 г. Адзначаецца, што «цяжкія часы перажывалі Жыровічы ў 1655-м і наступных гадах, калі былі заняты маскоўскім войскам, якое знішчыла насельніцтва мястэчка і большую частку манахаў, выгнаўшы тых, хто застаўся» [1, с. 4]. Жыццё ў манастыр вярнулася толькі ў 1660 г. пасля бітвы пад Палонкай.

*Каранацыя іконы.* Досыць падрабязна ў матэрыяле апісваюцца ўрачыстасці, якія праходзілі з 19 па 26 верасня 1730 г., звязаныя з каранацыяй іконы. Увага акцэнтуюцца на вяльможных свецкіх і духоўных прысутных, колькасці пілігрымаў («прыступілі да Святога Прысасца ажно 140352 чалавекі» [1, с. 4]), адзначаецца іх геаграфічнае паходжанне (Мір, Мінск і Вільня, Наваградск). Адзначаецца, што Жыровіцкі абраз – «быў шосты каранаваны абраз у Польшчы [...] і ў час каранацыі базыльяне занатавалі сем цудадзейных выпадкаў» [1, с. 4].

*Ліквідацыя Царкоўнай уніі.* У гістарычным наратыве, прыведзенага ў артыкуле, падзеі скасавання Царкоўнай уніі падаюцца як пераломныя. Да ліквідацыі уніі, на думку аўтара, прывяло тое, што «базыльянаў з Жыровічаў выставіла свецкае ўніяцкае духавенства, якое ўсімі сіламі імкнулася да матэрыяльнага дабрабыту і ўлады [1, с. 4]», а таксама да ліквідацыі уніі «у значнай меры прычыніўся асяржоны Іосіф Сямашка [1, с. 4]». Як выснова – «разам з ліквідацыяй Уніі загінула даўня слава Жыровічаў, ад якой сёння засталіся толькі ўспаміны [1, с. 4]».

У частцы артыкула, прысвечанай апісанню архітэктурнай спадчыны, паведамляецца, што ў Жыровічах можна паглядзець касцёл пад тытулам Узвіжання Святога Крыжа (на той момант знаходзіўся пад уладай Каталіцкай царквы), які быў пабудаваны ў стылі ракако, комплекс мураваных манастырскіх будынкаў першай паловы XVIII ст., Успенскую царкву, якая цяпер праваслаўная. Адзначаецца, што пры будаўніцтве сабор быў у барочным стылі, які прасочваецца ў інтэр'ерах храма, знешне храм выкананы ў класічным стылі з элементамі візантыйскага стылю, каторыя з'явіліся ў XIX ст. Побач з саборам узносіцца званіца, пабудаваная ў другой палове XIX ст. ў класічным стылі. Таксама захаваліся тут дзве капліцы: адна мураваная ў стылі ракако (цяпер праваслаўная пад тытулам Святога Ануфрыя), і другая – драўляная, таксама праваслаўная, пабудаваная напачатку XIX ст. пад тытулам Святога Юрыя, дзе пахаваны Пляцыд Янкоўскі [1, с. 4].

Такім чынам, разгледзеўшы матэрыял турыстычнай публіцыстыкі, прысвечаны Жыровіцкаму манастыру, можна адзначыць тры асноўныя матывы, якія прысутнічаюць у яго пазіцыяванні:

1) Жыровічы – святое месца з цудадзейным абразом, якое на працягу многіх стагоддзяў было значным цэнтрам паломніцтва і культу Божай Маці («сталіца літоўскай Багародзіцы»);

2) Апеляцыя да даўняй гісторыі і ўключэнне Жыровіцкага манастыра ў гістарычны наратыў Польшчы як значнага месца памяці (манастыр быў пастаўлены ў адзін шэраг з галоўнай святыняй Польшчы, акцэнт на каралеўскіх пілігрымках, вялікая ўвага каранацыі іконы і акцэнт на ваенным спусташэнні);

3) Пазіцыяванне тагачаснага праваслаўнага манастыра як былога ўніяцкага, акцэнт на яго мінулай канфесійнай прыналежнасці, магістральны тэзіс: лепшыя часы ў гісторыі манастыра – перыяд Царкоўнай уніі. У апісанні архітэктурнай спадчыны таксама прасочваецца акцэнт на канфесійнай прына-

лежнасці сакральных аб'ектаў (праваслаўных, каталіцкіх, засяроджаная ўвага на былых грэка-каталіцкіх).

Можна абагульніць, што канцэпцыя пазіцыянаванне Жыровіцкага манастыра, як турыстычнага аб'екта, мае наступны канструкт: былая ўніяцкая святыня, якая мае духоўнае значэнне і вялікае значэнне ў гісторыі Польшчы.

### Літаратура

1. Larouy, H. Zabytki Slonimskichy / Helena Larouy («Hel.») // W Nowogórdzkiej Stronie. – 1935. – № 2 (4). – С. 4–5.

УДК 277.4+94(476.1) «1914»

## РАСПРОСТРАНЕНИЕ ВЕРОУЧЕНИЙ ШТУНДО-БАПТИЗМА В МИНСКОЙ ГУБЕРНИИ В 1914 г.

**Василенко Василий Викторович**

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

*В статье изучается распространение в Минской губернии штундизма и баптизма. Рассматривается деятельность православного духовенства Минской епархии по борьбе с этими сектантскими вероучениями.*

В Российской империи большинство христианского населения придерживалось православного вероисповедания. Кроме этого среди христиан были католики. Совсем незначительная часть населения были протестантами. Среди различных направлений протестантизма выделялись штундизм и баптизм, которые на государственном уровне не признавались как вероучения и были отнесены к сектам. Православная церковь считала их опасными и относилась враждебно.

Штундизм на территории Российской империи зародился в южных украинских губерниях среди немцев-колонистов. Их религиозные собрания со временем стали посещать местные православные жители. Среди них было много крестьян и рабочих, которые приехали сюда на заработки из других регионов страны. Местные проповедники-штундисты активно распространяли среди них религиозное учение. Возвращаясь домой они распространяли новую религию среди своих родных и близких, односельчан. Но штундизм не сформировался как устойчивое вероучение. Его последователи на основе практик в последующем приняли баптизм. Баптизм в Российской империи в 60–70 гг. XIX в. развивался в трёх регионах. На Кавказе вероучение приняли русские сектанты молокане. Здесь были образованы общины в Баку и Владикавказе. Вторым центром, где распространялся баптизм были южные украинские губернии. Евангельско-баптистское вероучение также стало популярным в Санкт-Петербурге среди аристократии. В 1874 г. здесь была создана община евангельских христиан. Баптизм и евангельское вероучение были близки по содержанию и существовали параллельно, хотя в начале XX в. были попытки их объединения [1, с. 104].

Баптизм появляется в Минской губернии во второй половине 80-х гг. XIX века. В начале XX в. последователи этого вероучения проживали на хуторе Хатки Речицкого уезда и в Пинском уезде. Позднее они появились в Минске [2, с. 106–107]. В 1908 г. самая крупная община штундо-малеванского толка нахо-

дилась в деревне Рачканы в Слуцком уезде. В ней насчитывалось 76 человек [3, с. 18–19].

В 1914 г., по сообщению благочинных из уездов, штундизм был замечен среди жителей местечка Пуховичи Игуменского уезда, в деревне Ступичи Речицкого уезда, в деревне Поповщина Бобруйского уезда и в деревне Симоничи Мозырьского уезда. Никакого влияния на местное население в религиозном отношении последователи этого вероучения не оказывали. Они были из пришлого населения [4, с. 172].

Несмотря на то, что сектантов было незначительное количество в губернии с ними, всё равно, проводилась разъяснительная работа. В Минске по решению Миссионерского совета Минской епархии было принято решение проводить с отпавшими от православия и принявшими баптизм и евангельское вероучение беседы и увещевания на дому. На собрании духовенства города между приходскими священниками были распределены лица, которые посещали собрания сектантов. Такие мероприятия дали свои результаты: часть людей отказалась от общения с баптистами и дали подписку о верности православной вере. Одни лидеры баптистов уехали из Минска, не видя благоприятных условий для своей работы, другие – отказались от пропаганды своего вероучения [5, л. 11 – об. 11].

В Минской епархии была должность миссионера. Её занимал кандидат богословия Л.А. Муллер. Он ездил по епархии, встречался с населением и проводил беседы, диспуты на религиозные темы, в том числе с отпавшими от православия сектантами. Миссионер разъяснял им положения православного вероучения, вскрывал их религиозные заблуждения. В Слуцком уезде он посетил Ляховичский приход. В деревне Рачканы среди населения были сектанты – малеванцы (течение, вышедшее из штундо-баптизма. – *В. В.*). Их было не более 50 человек и все старики. Они не оказывали какого-либо влияния на местное население в религиозном отношении. Местные жители их избегали и не общались [5, л. 21–об. 21]. 22 июня 1914 г. Л.А. Муллер посетил деревню Копцевичи в Мозырьском уезде. Там проживала семья Савош, муж и жена, – баптисты. Глава семейства, В. Савош, военную службу отбывал в Екатеринославской губернии, где и принял баптистское вероучение. Он работал на заводе по производству фанеры в Копцевичах. По мнению Л.А. Муллера от В. Савош исходила опасность для местного населения и для рабочих завода, которых было 300 человек. Они, по мнению миссионера, были слабы духом и не сильны в православной вере. В деревне Хотыничы миссионер Муллер провёл беседу по вопросам веры с сектантами К. Науменко и Н. Омрейчиком, объяснив им их религиозные заблуждения. Далее он отправился в Парохонский приход. В деревне Селище в местной школе при общем собрании жителей миссионер провёл беседу с приехавшим из Америки сектантом. После этого Л.А. Муллер посетил деревню Плотница, где по доношению приходского священника жили сектанты – субботники (иудействующее движение среди русского населения. – *В. В.*). Но их в деревне не оказалось, так как они ещё в начале 1914 г. купили землю где-то в лесу и жили там хутором. Никакого влияния на местное православное население они не оказывали, будучи изолированными от людей. С началом войны они куда-то уехали [5, л. об. 22].

Таким образом, штундизм и баптизм не имел широкого распространения в Минской губернии и не представляет никакой опасности для православия, так

как общин сектантов было не много. Многие из adeptов этих вероучений жили обособленно и не оказывали влияния на местных жителей, которые старались с ними не общаться. В епархии действовал Миссионерский совет и работал миссионер Л.А. Муллер. Они и православное духовенство проводили беседы и диспуты среди с сектантами, разъясняя им их религиозные заблуждения. Такая деятельность была успешной, так как многие из жителей перестали посещать религиозные собрания штундистов и баптистов и переходили назад в православие.

### Литература

1. Василенко, В.В. Борьба с «сектантскими» учениями в Могилёвской губернии в 1914 г. / В.В. Василенко // Религия и общество – 15 : сборник научных статей / под общ. ред.: В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко, Э.В. Старостенко. – Могилёв : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – С. 103–107.
2. 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.
3. Баптизм и баптисты / Ред. М.Я. Ленсу, Е.С. Прокошина. – Минск : Наука и техника, 1969. – 320 с.
4. Е. Митрофан Акт общего собрания о. о. благочинных Минской епархии, бывшего 30 апреля – 1 мая 1914 г. при участии о. о. Членов Консистории, Секретаря и Епархиального Миссионера / Митрофан Е. // Минские епархиальные ведомости. – 1914. – № 12. – С. 162–175.
5. Отчёт о состоянии Минской епархии (1914 год) // Российский государственный исторический архив. – Фонд 796. – Оп. 442. – Д. 2648.

УДК 94(47). 041:2

## ИТАЛЬЯНЦЫ БАРБАРО И КОНТАРИНИ О РЕЛИГИОЗНОСТИ НАСЕЛЕНИЯ РУССКОГО ЦЕНТРАЛИЗОВАННОГО ГОСУДАРСТВА В XV в.

**Воробьев Александр Александрович**  
Могилевский институт МВД Республики Беларусь  
(г. Могилев, Республика Беларусь)

*Публикация посвящена оценке религиозности населения Русского централизованного государства в XV веке, сделанной итальянцами Иосафатом Барбаро и Амброджо Контарини.*

Итальянцы Иосафат Барбаро и Амброджо Контарини побывали на территории Русского централизованного государства примерно в одно и то же время, относившееся к XV веку. Оба итальянца были земляками, они жили в Венецианской республике. Барбаро, будучи купцом, прожил ряд лет (1436–1452 гг.) в Тане, венецианской колонии при устье Дона. Труд Барбаро «Путешествие в Тану» отразил наблюдения автора над окружающим его степным и приморским миром Северного Причерноморья. В свое сочинение Барбаро включил и описание Москвы, хотя сам он там не был. Контарини, посол Венецианской республики в Персии (1474–1477 гг.), достиг этой страны и вернулся из нее по сухопутным и речным магистралям Восточно-Европейской равнины, причем побывал в Москве. Свои странствия он описал в сочинении «Путешествие в Персию» [1, с. 3]. Барбаро, сведения которого о русских землях базировались на рассказах венецианских купцов, посещавших Москву и другие русские города, в своем труде допустил массу географических и других ошибок. Так, он назвал Новгоро-

дом Нижний Новгород, а мордву назвал москвитами (т.е. населением Москвы). И из-за этой путаницы у него возникла другая путаница: что русские в XV веке, якобы еще были язычниками, тогда как это его утверждение относилось к мордве [1, с. 28]. Говоря о присоединении к Русскому централизованному государству Великого Новгорода, Барбаро допустил еще одну ошибку, отметив в своих записках, что среди жителей Новгородской земли, якобы, «до недавнего времени, было очень много еретиков, которые понемногу стали переходить в католическую веру» [1, с. 159]. Контарини же попал в Москву не сразу, а проехав вначале через земли, которые в то время находились под властью Большой орды, вскоре превратившейся в Казанское ханство. Путь его в столицу Русского централизованного государства пролегал через Поволжье, включая Мордовию. Мордовские земли еще с XII столетия были спорной территорией, за полное обладание которой соперничали между собой, с одной стороны, сначала русские князья, а потом великие князья Московские, а, с другой стороны, сначала правители Волжской Булгарии, а потом ханы Казанского ханства, образовавшегося после распада Золотой Орды. Мордва, таким образом, оказалась между двух противоборствующих сторон, причем обе стороны несли с собой новую религию: русские – православное христианство, а булгары и монголо-татары – ислам. Сама же мордва исповедовала язычество, что правильно, в отличие от Барбаро, было отмечено в работе Контарини. Первым русским городом, который был на пути Контарини в Москву, стала Рязань, о которой Контарини отметил в своем путевом дневнике, что этот «город принадлежит местному князьку, жена которого приходится сестрой великому князю московскому» [1, с. 101]. Контарини, у которого закончились деньги на проезд из Персии в Венецию, вынужден был в течение почти четырех месяцев (с 25 сентября 1476 г. по 21 января 1477 г.) жить в Москве. За время своего проживания в столице Русского централизованного государства он познакомился с целым рядом проживавших тогда в Москве иностранцев (главным образом, греков и итальянцев) [1, с. 104–105]. Познакомился он и с Аристотелем Фиораванти, итальянским зодчим, который именно в это время (1476–1479 гг.) строил в Москве Успенский собор [1, с. 105]. Говоря о русских и их вероисповедании (православном христианстве), Контарини в своем труде отметил, что «у русских есть свой папа (т.е. митрополит), как глава церкви их толка, нашего же они не признают и считают, что мы (т.е. католики) вовсе погибшие люди» [1, с. 228]. Упомянул Контарини и какой-то непонятный «народ язычников, не имеющий никакого правителя, который, по его мнению, когда ему взбредет в голову, подчиняется великому князю Московскому» [1, с. 229]. В Москве Контарини встретил францисканского монаха Людовика, который был родом из итальянского города Болоньи и являлся послом герцога Бургундского Карла Смелого в русском государстве. Людовик приехал в Москву позже Контарини и, несмотря на все уговоры последнего, отказался составить ему компанию в возвращении в Италию [1, с. 231]. В своем труде Контарини оставил также интересные описания русских, как народа, его обычаев и климатических условий, которые существовали тогда в Русском централизованном государстве. Так, русские были названы им «очень красивым народом, причем как мужчины, так и женщины, но народом грубым» [1, с. 228]. Они (т.е. русские), по мнению Контарини, «величайшие пьяницы и весьма этим

похваляются, презируя непьющих. У них нет никаких вин, но они употребляют напиток из меда, который они приготавливают с листьями хмеля (имелась в виду медовуха). Однако их государь не допускает, чтобы каждый мог свободно его приготавливать, потому что, если бы они пользовались подобной свободой, то ежедневно были бы пьяны и убивали бы друг друга, как звери. Их жизнь протекает следующим образом: утром они стоят на базарах примерно до полудня, потом отправляются в таверны есть и пить; после этого времени уже невозможно привлечь их к какому-либо делу» [1, с. 228–229]. Страна, по мнению Контарини, «отличается невероятными морозами, так что люди по девять месяцев в году подряд сидят в домах. К концу ноября обладатели коров и свиней бьют их и везут на продажу в город. Так цельными тушами их время от времени доставляют для сбыта на городской рынок, и чистое удовольствие смотреть на это огромное количество ободранных от шкур коров, которых поставили на ноги на льду реки» [1, с. 228]. Труды Барбаро и Контарини впервые были опубликованы в Италии в первой половине XVI столетия и на протяжении XVI–XVII веков неоднократно переиздавались, что свидетельствовало об огромном интересе европейцев к России. В самой же России в научный оборот они были введены в первой половине XIX века известным историком Н.М. Карамзиным [2, с. 185]. В завершение, основываясь на вышеизложенном фактическом материале, можно сделать следующие выводы: 1) воспоминания, оставленные итальянцами Иосафатом Барбаро и Амброджо Контарини, являются одними из первых упоминаний, сделанных европейцами об истории, культуре, климате, обычаях и вероисповедании населения Русского централизованного государства; 2) эти воспоминания являются достаточно ценным историческим источником о Русском централизованном государстве, поскольку затрагивают период окончательного его формирования, завершившийся в 1480 году провозглашением независимости; 3) относительно религиозности населения Русского централизованного государства оба итальянца отметили ее высокий уровень, а Контарини отметил и религиозные противоречия между русскими (православными) и западноевропейцами (католиками); 4) на высокий уровень религиозности населения Русского централизованного государства указывает и тот факт, что в период правления великого князя Ивана III в Москве началось строительство главного собора его столицы (Москвы) – Успенского; 5) следует также отметить и немало путаницы, допущенной обоими итальянцами в вопросах вероисповедания и этнической принадлежности населения Русского централизованного государства, ибо русских в своих воспоминаниях они часто называли то язычниками, то католиками, путали разные народы (русских с мордвой и другими неславянскими народами); 6) вся эта путаница до сих пор присутствует в мышлении жителей Западной Европы, создавая негативные стереотипы об истории и культуре населения современной Российской Федерации.

### Литература

1. Барбаро и Контарини о России (К истории итало-русских связей в XV в.) / вступ. статья, подготовка текста, перевод и коммент. Е.Ч. Скржинской. – Л.: Наука, 1971. – 274 с.
2. Брагина, Л.М., Добродомов, И.Г., Кучкин, В.А. Барбаро и Контарини о России. К истории итало-русских связей в XV в. / Л.М. Брагина, И.Г. Добродомов, В.А. Кучкин // История СССР. – 1973. – № 1. – С. 185–190.

**СВЯЩЕННО- И ЦЕРКОВНОСЛУЖИТЕЛИ-ФРОНТОВИКИ  
ОМСКОЙ И ТЮМЕНСКОЙ ЕПАРХИИ****Воробьева Наталия Владимировна**

Омский автобронетанковый инженерный институт (г. Омск, Россия)

*На основании сведений, содержащихся в фондах Архива Омского епархиального управления за 1960-е и 1980-е гг. реконструируется перечень священно- и церковнослужителей, ветеранов Великой Отечественной войны. Документы епархиального управления сопоставляются с данными электронного ресурса «Память народа».*

Образ верующего в советское время зачастую выстраивается с помощью стереотипов и предубеждений, заимствуется из отчетов уполномоченных совета по делам религиозных культов при совете министров СССР или из художественной литературы или кинематографа. Верующий человек в таком сугубо стереотипном представлении – это темная непросвещенная старушка, втайне от родителей крестящая внуков.

В истории Омской и Тюменской епархии запечатлены имена участников Великой Отечественной войны, которыми были как архиереи, так и священнослужители и церковный причт.

Архиереи:

Награды за участие в Великой Отечественной войне получили епископ Омский и Тюменский Венедикт (Пляскин Василий Васильевич), который был зачислен в 384 Запасный полк Красной армии в Еланских лагерях Свердловской области, а затем переведен в 45 запасный полк там же. В марте 1943 г. отправлен на фронт 1170 полк в Орловском направлении, с июня по август был госпитализирован. По выходу из госпиталя был в 282 полку на Орловском направлении. В конце августа по болезни был отправлен в тыловой госпиталь, получил медаль «За победу над Германией в Отечественной войне 1941–1945 гг.» [1]. Митрополит Николай (Кутепов Николай Васильевич) воевал рядовым, под Сталинградом, в Первой гвардейской армии. В одном из боев получил два пулевых ранения, был контужен, его, пролежавшего несколько часов без сознания, нашли товарищи по полку и доставили в госпиталь. Оттуда, после ампутации трети ступней обеих ног, он был демобилизован осенью 1943 года в Тулу. Награжден медалью «За боевые заслуги» и орденом Отечественной войны II степени [2, с. 7–12]. Архиепископ Иларион (Прохоров Николай Иванович) в 1944–1945 гг. являлся священником в г. Белополье Сумской области. В 1945 г. награжден медалью «За победу над Германией в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.». Дата архиерейской хиротонии – 30 сентября 1945 г. [3]. Епископ Никандр (Николай Федорович Вольянников) в январе 1944 был рукоположен в сан священника в г. Новосибирске. С 1944 по 1949 гг. являлся секретарем Архиепископа Новосибирского и Барнаульского Варфоломея (Городцова), а также Благочинным г. Новосибирска. Получил благодарственную телеграмму от И.В. Сталина за сбор средств на военно-патриотические цели. 5 ноября 1946 г. награжден медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» [4]. Архиепископ Сергей

(Ларин Сергей Иванович) в 1944 году по настоянию Г.Г. Карпова был включен в составленный митрополитом Николаем (Ярушевичем) список священнослужителей, представленных к награждению медалью «За оборону Москвы», также награжден медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне» – 1947 г., орденом «Народного освобождения Югославии», церковными наградами Сербской и Антиохийской церковью [5].

В 1985 г., накануне 40-летнего юбилея Победы в Великой Отечественной войне в епархии Русской Православной Церкви было разослано циркулярное Распоряжение – Управляющего делами Московской Патриархии (от 17 апреля 1985 г. № 590). В Распоряжении указывалось, что в кафедральных соборах и в приходских храмах в день праздника Победы или в ближайший воскресный день следует совершить благодарственные молебны и заупокойную молитву «о вождях и воинах, павших на поле брани в годы минувшей войны». Перед молебном необходимо огласить Послание святейшего Патриарха и Священного Синода, посвященное 40-летию славной Победы: «все священнослужители и члены церковных советов – участники Великой Отечественной войны – будут награждены Святейшим Патриархом Пименом специальной благословенной Патриаршей Грамотой. Вам следует продумать вопрос их вручения тем, кто нес ратный подвиг в суровые годы военных испытаний» [6, л. 24].

В ответном письме были представлены списки, куда вошли два священнослужителя: протоиерей Владимир Юноцкевич и протоиерей Андрей Дмитриев, а также председатель церковного совета Никольского храма г. Омска Д. С. Филиппов. Второй список состоял из работников храмов Омской и Тюменской Епархии – участников Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. [6, л. 3–23].

Священнослужители:

Протоиерей Владимир Андреевич Юноцкевич был настоятелем Покровского собора г. Тобольска, родился в 1915 г. Согласно автобиографии с 1941 по 1944 гг. находился под оккупацией, в 1944 ушел в партизаны, а в 1945 мобилизован в кавалерийские войска. Протоиерей Владимир Юноцкевич имел медаль «За победу над Германией». В 1946 г. он был рукоположен в сан диакона, в 1947 г. был рукоположен в сан священника. [7, л. 26–29; 8, л. 2–5; 9, л. 63–64].

Протоиерей Андрей Леонтьевич Дмитриев начинал службу в кавалерии, прошел всю войну, демобилизован в 1948 г. в звании старшего лейтенанта, награжден двумя орденами Красной звезды и всеми медалями с первой до последней «За Победу над Германией». В гражданской жизни работал шахтером, а позже был рукоположен во диакона и во священника. Протоиерей Андрей Дмитриев был членом комиссии по освидетельствованию Святых Мощей Святителя Иоанна, Митрополита Тобольского и Всея Сибири [10].

Церковный причт:

Пономарь Никольского храма г. Ишима Александр Прокопьевич Бабурин (награжден четырьмя медалями «За победу над Германией».

Пономари Покровского храма Ишима Василий Петрович Сеногноев и Александр Лукьянович Тамарчук награждены Орденом Красной Звезды и четырьмя боевыми медалями каждый.

Алтарник Покровского храма с. Воскресенки Омской области, инвалид Великой Отечественной войны Иван Филаретович Черепанов награжден медалями «За победу над Германией».

Певец, чтец кафедрального собора г. Омска Николай Иванович Богданов (награжден двумя Орденами «Красной Звезды», «Орденом Славы», несколькими медалями).

Члены церковных советов храмов:

Председатель Церковного Совета Никольского храма г. Омска Димитрий Степанович Филиппов участник Великой Отечественной войны с мая по сентябрь 1943 г., рядовой, инвалид, в 1985 г. награжден Орденом Отечественной войны I степени [11].

Староста Омского кафедрального Собора труженик тыла Григорий Петрович Максименко награжден двумя орденами и несколькими медалями «За доблестный труд в Отечественной войне».

Помощник старосты Иоанно-Предтеченского храма Тюкалинска Яков Васильевич Сафронов, награжден боевыми орденами и медалями.

Помощник старосты Никольского храма Ишима Феодор Матвеевич Юринов награжден медалями «За взятие Кёнигсберга» и «За победу над Германией» [12].

Работники храмов:

Сторож Покровского Собора Тобольска Константин Иванович Балин, старший лейтенант 68 гвардейского стрелкового полка 23 гвардейской стрелковой дивизии, награжден двумя Орденами Отечественной войны I и II степени.

Сторож Иоанно-Предтеченского храма Тюкалинска Николай Иванович Охотников рядовой артиллерийских войск, награжден двумя медалями «За победу над Германией».

Сторожи Кладбищенского храма Тобольска Александр Иванович Радикулцев, рядовой пехоты, награжден медалями «За победу над Германией» и Павел Никитич Щукин рядовой пехоты, инвалид Великой Отечественной войны награжден двумя медалями «За победу над Германией».

Кочегар Омского кафедрального собора Иван Карпович Куцевалов, впоследствии принявший монашеский постриг (награжден медалью «За Отвагу», медалью «За победу над Германией» и «За взятие Кёнигсберга»).

Кочегар Иоанно-Предтеченского храма Тюкалинска Андрей Михайлович Сафронов и бухгалтер того же храма Николай Данилович Савченко несли службу в артиллерийских войсках, награждены двумя медалями «За победу над Германией» каждый.

Кочегар Покровского храма Ишима Тихон Поликарпович Рогов награжден Орденами «Знак Почета» и «За Трудовую доблесть» и двумя боевыми медалями.

В списке фронтовиков перечисляются и женщины. Монахиня Анна (Зырянова) – алтарница Кладбищенского храма Тобольска. Анна Васильевна была призвана в Черемховском райвоенкомате Иркутской области и несла службу в качестве санитары моторизованного батальона автоматчиков в 135 Танковой бригаде, награждена двумя Орденами «Красной звезды». Вынесла из боя 21 тяжелораненого бойца и офицера, будучи раненой не ушла с поля боя и лишь тогда ушла в госпиталь, когда боевая задача была выполнена [13].

Чтец Омского кафедрального Собора Ольга Максимовна Христолюбова, награждена двумя медалями «За победу над Германией».

Ризничая Омского кафедрального Собора Вера Николаевна Чухонкина во время Великой Отечественной войны была участницей партизанских отрядов.

Таким образом, в советский период верующими были очень разные люди по социальному и образовательному уровню, по жизненным траекториям и установкам, в том числе фронтовики. «Под пулями атеистов не бывает» – говорится в известном изречении, представляется актуальным провести исследование идентичности советских верующих до перелома общественного сознания в 1988 г. Тех верующих, которые жили вне советского истеблишмента от сторожа кладбищенского храма до архиерея. Все они были героями Отечества, удостоенными церковных и государственных наград за боевые и духовные подвиги.

## Литература

1. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. Р 6991. Оп. 7. Личные дела высших служителей культа. 1944–1974. Д. 23 Епископ Омский и Тюменский Венедикт (Пляскин Василий Васильевич) (1 сентября 1955–22 ноября 1956).
2. Дьяконов А.В. Митрополит Нижегородский и Арзамасский Николай (Кутепов) и его время. Очерки жизни. Нижний Новгород: Издательство «Кварц», 2018.
3. ГА РФ. Ф. Р 6991. Оп. 7. Д. 52 Архиепископ Пензенский и Саранский Иларион (Прохоров Николай Иванович).
4. ГАРФ. Ф. Р 6991. Оп. 7. Личные дела высших служителей культа. 1944–1974. Д. 87 Епископ Житомирский и Овручский Никандр (Вольяников Николай Федотович).
5. ГА РФ. Ф. Р 6991. Оп. 7. Д. 107 Архиепископ Ярославский и Ростовский Сергей (Ларин Сергей Иванович) (27 июля 1959–3 апреля 1961).
6. Архив Омского епархиального управления (АОЕУ). Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Переписка с Московской Патриархией: 1. Его Святейшеством, 2. Управделами Московской Патриархии (1961–1989).
7. АОЕУ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 41. Д. 41. Переписка с епархиальными архиереями 1980 год Переписка с епархиальными архиереями 1980 год 1980–1986 гг.
8. АОЕУ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 38. Д. 38. Копии послужных списков священнослужителей, выбывших их Омской епархии, отпускные грамоты 1973–1986 гг.
9. АОЕУ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 47. Д. 47. Дело о передачи дел архиепископом Максимом (Крохой).
10. Андрей Львович Дмитриев // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://pamyat-paraoda.ru/heroes/podvig-chelovek\\_nagrazhdenie42319828](https://pamyat-paraoda.ru/heroes/podvig-chelovek_nagrazhdenie42319828). – Дата доступа: 28.03.2022.
11. Дмитрий Степанович Филиппов // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://pamyat-paraoda.ru/heroes/podvig-chelovek\\_yubileinaya\\_kartoteka1515866547](https://pamyat-paraoda.ru/heroes/podvig-chelovek_yubileinaya_kartoteka1515866547). Дата доступа: 28.03.2022.
12. Федор Матвеевич Юринов // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pamyat-paraoda.ru/awards/anniversaries/1524785123>. – Дата доступа: 28.03.2022.
13. Анна Васильевна Зырянова // [Электронный ресурс]. – Дата доступа: 28.03.2022.
14. Федор Матвеевич Юринов // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pamyat-paraoda.ru/awards/anniversaries/1524785123>. – Дата доступа: 28.03.2022.

УДК 286.3

## СТАТИСТИЧЕСКИЙ ОТЧЕТ СЕКРЕТАРЯ ОБКОМА КП(б)Б И. Ф. КЛИМОВА О РЕЛИГИОЗНЫХ КОНФЕССИЯХ В ВИЛЕЙСКОЙ ОБЛАСТИ ОТ 17 ИЮНЯ 1941 г. ОШИБКИ И ГИПОТЕЗЫ

Габрусевич Олег Владимирович

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

*В данной статье рассматривается документ из Минского областного архива на предмет достоверности отчёта секретаря обкома КП(б)Б И.Ф. Климова Вилейской области от 17 июня 1941 г.*

В государственном архиве Минской области находится документ «Докладная записка секретаря Вилейского обкома КП(б)Б Климова секретарю ЦК КП(б)Б Пономаренко о деятельности церковников и сектантов на территории Вилейской области и состоянии антирелигиозной пропаганды» [1]. Данный материал представляет интерес, в первую очередь, в связи с тем, что в нём приводится статистика по религиозной ситуации накануне Великой Отечественной войны, по состоянию на 17 июня 1941 г.

Вилейская область просуществовала недолго: с 4 декабря 1939 г. по 20 сентября 1944 г., в последующем она была переименована в Молодечненскую область. Изначально Вилейская область делилась на семь уездов, а после административной реформы 1940 г. была разделена на 22 района. В её состав входили территории, которые сегодня принадлежат Минской, Витебской и Гродненской областям, а также два района, ныне являющиеся частью Литовской Республики.

Исследуемый документ содержит неожиданные статистические данные, касающиеся одного из позднепротестантских течений – адвентистов седьмого дня (АСД). В документе сказано: «Адвентисты (субботники) – насчитывается 275 чел. с центром в Куренецком районе. Возглавляют её пресвитеры Н.Т. Желтко и И.Д. Пыск, проживающие в Куренецком районе. Кроме Куренецкого района, общины секты адвентистов имеются в Дуниловичском и Поставском районах» [1, л. 27].

О приведённых в документе цифрах, относительно количества приверженцев адвентистского учения на обозначенной административно-территориальной единице, доселе ничего не было известно. Ни в государственных архивах Минска, Витебска и Гродно, ни в архиве религиозной организации – «Конференции Церквей Христиан Адвентистов Седьмого Дня в РБ» – не найдено каких-либо свидетельств о присутствии данной конфессии в Северо-западном регионе Беларуси ни в довоенный, ни в послевоенный периоды. Кажется вполне логичным, что из указанных «довоенных» 275-ти адвентистов-субботников и в послевоенное время должны были остаться приверженцы адвентистской традиции. Однако подобное допущение нуждается в обосновании и верификации. В связи с этим важную роль в изучаемом документе играет упоминание фамилий и инициалов руководителей одной из адвентистских общин в Куренецком районе, в докладной записке в качестве таковых указаны – Н.Т. Желтко и И.Д. Пыск. На сегодняшний день Куренец является агрогородком в Молодечненском районе.

В качестве важного этапа исследования загадочных статистических данных из «Докладной записки секретаря Вилейского обкома КП(б)Б Климова» была проделана большая работа по изучению архивных документов Зонального государственного архива г. Молодечно. В первую очередь, мною были изучены документы послевоенного периода, документы 895-го фонда – «Переписка уполномоченного Совета по делам религиозных культов при исполнительном комитете Молодечненского областного Совета депутатов трудящихся». Результаты исследования показали, что в период с 1945 по 1960 гг. на территории Молодечненской области, просуществовавшей вплоть до 20 января 1960 г., на землях 20-ти районов, входивших в состав данной административно-территориальной единицы, находились следующие протестантские течения: евангельские христиане баптисты (ЕХБ), христиане веры евангельской (ХВЕ, пятидесятники) и свидетели Иеговы [6; 7]. Никаких упоминаний об адвентистах найдено не было.

Важной находкой стали документы, в которых упоминались фамилии служителей Куренецкого района, среди них – Желтко Тимофей Дмитриевич и Пыско Иван Данилович. Оба упоминаются в качестве служителей ЕХБ. Из документов следует, что Тимофей Дмитриевич Желтко родился в 1890 г. В 1926 г. был избран дьяконом ЕХБ. В 1935 г. был рукоположен в пресвитеры. До 1945 г. Тимофей Дмитриевич являлся заместителем пресвитера, а с 1945 г. стал пресвитером Желтковской общины ЕХБ [8]. Второй баптистский служитель – Пыско Иван Данилович, 1893 г. рождения, также является уроженцем Куренецкого района. Согласно документу, Иван Данилович в 1954 г. был отстранён от занимаемой им должности пресвитера и переведён в рядовые члены общины из-за пацифистских взглядов [9].

В данных документах есть ряд разночтений. Так, в минском документе Желтко имеет инициалы «Н.Т.», а в молодечненском – «Т.Д.», в первом фигурирует фамилия Пыск, во втором – Пыско, однако, несмотря на эти несоответствия, речь, скорее всего, идёт об одних и тех же людях. Важным отличием – их конфессиональной принадлежности, молодечненские документы называют их служителями ЕХБ, а не АСД.

Мною также были изучены материалы польского периода за 1921-1939 гг. В общей сложности удалось проработать 18 дел из 8 фондов. В большинстве своём это были делопроизводственные документы – отчёты воевод и поветовых старост, органов полиции и военных ведомств, касающиеся общественно-политического и религиозного движений. Важным материалом оказался документ – «Месячные отчёты поветовой комендатуры о морально-политическом состоянии г. Вилейки за 1939 г.». [3; 5]. В документе находится отчёт о религиозных конфессиях в Виленском воеводстве. Из протестантских течений в нём упоминаются: «baptysci», «metodysci» и «zielonoswiatkowcy» (пятидесятники). Сведений об адвентистах, как в этом, так и в других польских документах нет.

В некоторых делах упоминается служитель баптистской общины Желтко Ян (Zółtko Jan) из Нового Куренца (Nowo-Kurzeniec), вряд ли его можно идентифицировать с Желтко Тимофеем Дмитриевичем, однако, в любом случае, он является пресвитером ЕХБ, а не АСД [4].

Благодаря анализу архивных документов можно сделать следующее заключение: в документе из Минского областного архива, отчёте секретаря Вилейского обкома КП(б)Б И.Ф. Климова от 17 июня 1941 г., где упоминаются адвентисты (субботники) в количестве 275 человек со служителями из Куренецкого района Н.Т. Желтко и И.Д. Пыск, была допущена ошибка. На данный момент нет никаких документальных свидетельств об адвентистском присутствии в Северо-западном регионе Беларуси, как в довоенный, так и послевоенный период. Упоминаемые в документе служители Н.Т. Желтко и И.Д. Пыск являлись пресвитерами евангельских христиан баптистов и не принадлежали к адвентистской церкви.

Можно предположить, что на территории указанного региона в обозначенное время были христиане протестантского направления, соблюдающие субботний день в соответствии с библейской заповедью – «помни день субботний...» (Исх.20:8), что и послужило поводом для ошибки. К примеру, в среде пятидесятников выделилось движение «мурашковцев», последователей Ивана Мурашко, характерной чертой которых было почитание субботы. [2, с. 49-51]. В 2000-х

годах в Молодечненском районе функционировала небольшая община «субботствующих» пятидесятников.

### Литература

1. Государственный архив Минской области. – Ф. 659 п. – Оп. 1. – Д. 439.
2. Дьяченко, О. В. Пятидесятничество в Беларуси: Монография / О. В. Дьяченко. – Могилев: МГУ им. А. А. Кулешова, 2003. – 188 с.
3. Зональный государственный архив в г. Молодечно (ЗГАМол). – Ф. 10. – Оп.1. – Д. 214. – Л. 11, 21 об., 22, 87.
4. ЗГАМол. – Ф. 10. – Оп. 1. – Д. 477. – Л. 10 об.; Д.498 – Л. 12 об.
5. ЗГАМол. – Ф. Р-895. – Оп. 1. – Д. 5. – Л. 57–61.
6. ЗГАМол. – Ф. Р-895. – Оп. 2. – Д. 2. – Л. 8,13, 27.
7. ЗГАМол. – Ф. Р-895. – Оп. 2. – Д. 31. – Л. 63.
8. ЗГАМол. – Ф. Р-895. – Оп. 2. – Д. 10. – Л. 26, 64; Д.17 – Л. 36.
9. ЗГАМол. – Ф. Р-895. – Оп. 2. – Д. 14. – Л. 31, 99.

УДК 94(476)

## **ПАРТИЯ ПРАВОВОГО ПОРЯДКА: ОРГАНИЗАЦИОННОЕ ОФОРМЛЕНИЕ И ИДЕЙНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ УСТАНОВКИ**

**Головач Елена Ивановна**

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

*Статья посвящена рассмотрению организационной основы и идеологической платформы Партии правового порядка, действовавшей в Российской империи в начале XX века.*

В начале XX века в политическом спектре Российской империи видное место занимала Партия правового порядка (ППП), которая действовала с осени 1905 г. В период наибольшего расцвета своей деятельности (1906 г.) партия насчитывала не менее 75 подразделений на местах, а общая численность ее членов достигала 20 тысяч человек. Костяк ППП составляли представители дворянства, интеллигенции и крупной буржуазии, в связи с этим ее еще называли «партией превосходительных чиновников» [1, с. 428]. В местных организациях западных губерний заметную роль играло духовенство. На территории Беларуси наиболее крупные отделы партии находились в Брест-Литовске, Витебске и Гродно [2, с. 131–132]. Тем не менее, следует отметить, что Партия правового порядка в Гродно не пользовалась симпатиями населения, и, несмотря на все свои старания, общее число членов отдела не превышало 200–300 человек, в основном представителей бюрократии и духовенства [3, л. 12].

Местный отдел партии в Гродно стремился обеспечить себе поддержку среди крестьянского населения. Но так как силы ППП были незначительны, то произошло ее сближение с октябристами. Так, 3 марта 1906 г. совместными усилиями двух партий в народном доме было проведено предвыборное собрание, на которое удалось привлечь до 1 тысячи человек. Собравшиеся горожане, преимущественно ремесленники и рабочие, избрали председателем присяжного поверенного К.К. Милковского (поляка по национальности). Открывая собрание, он спросил, на каком языке желательно вести прения? Присутствовавшие за-

явили, что каждый может говорить на том языке, на каком ему удобнее. К.К. Милковский успел произнести всего несколько слов на польском языке, как раздался резкий окрик: «Здесь нельзя говорить по-польски». В результате К.К. Милковский сложил с себя обязанности председателя и удалился, за ним же покинула народный дом и большая часть собравшихся [3, л. 13]. Таким образом, совместная задумка членов Партии правового порядка и «Союза 17 октября» не увенчалась успехом.

Анализируя идеологические основы ППП, следует сказать, что она стремилась к установлению правового порядка в стране, поддерживала мероприятия правительства, направленные на политическую и социальную модернизацию государства. Члены партии являлись сторонниками единства и неделимости Российской империи, сильной государственной власти, законодательных полномочий Государственной думы, объявленных в Манифесте 17 октября 1905 г.

Программа Партии правового порядка была умеренно монархической и считала в себе консервативные и либеральные подходы. В самом начале программы указывался перечень свобод, необходимых для введения в Российской империи: свобода слова, собраний и союзов, вероисповеданий, личности. Под свободой слова подразумевалась отмена предварительной цензуры, а также порядка административных взысканий по отношению к печати. Согласно программному документу подлежали отмене ссылки, высылки, аресты, то есть человек мог быть наказан только по решению суда.

Аграрный вопрос члены партии предлагали решить путем дополнительного наделения крестьян землей за счет государственного, удельного, церковного и, в случае необходимости, частновладельческого фондов [2, с. 131–132]. Партия правового порядка рекомендовала ряд мер, направленных на улучшение жизни крестьянской части населения, среди которых можно назвать переход от общинного к личному владению, упразднение института земских начальников, уравнение крестьян в правах с другими сословиями [4, с. 375].

В области рабочего законодательства партия намеревалась добиваться возможного сокращения рабочего дня, обязательного страхования рабочих и улучшения их бытовых условий. Этим предложения по решению рабочего вопроса и ограничивались. В программе ничего не было сказано о том, сколько должна составлять продолжительность рабочего дня, не конкретизировались случаи, при которых рабочим предоставлялась компенсация за утраченную ими трудоспособность и прочее. В этом отношении наблюдается сходство между программным документом Партии правового порядка и программами либеральных партий. Например, конституционные демократы так и не смогли выработать четкую позицию по такому важному аспекту, как сокращение продолжительности рабочего дня. Они предлагали установить законодательным путем 8-часовой рабочий день только на тех предприятиях, где это необходимо, а на остальных вводить в действие закон постепенно. Октябристы, не отрицая в целом идеи о необходимости ограничения рабочего времени, в то же время в своей программе обошли вопрос о 8-часовом рабочем дне [5, с. 43, 45].

В программу Партии правового порядка вошли и некоторые предложения по улучшению народного образования (обязательное бесплатное обучение в школах, достойная заработная плата учителей и прочее).

Специальный раздел программы был посвящен реформированию военного дела, которым необходимо было заняться как министерствам, так и Государственной думе. Осознавая важность проведения радикальных реформ в армии и флоте, члены Партии правового порядка предлагали улучшить условия офицерской службы, совершенствовать процесс получения офицерами специального военного образования, рассмотреть вопрос о сроках службы солдат и прочее. В программе указывалось, что введение в действие предлагаемых мер будет способствовать «поднятию нравственного духа в войске», а также «укреплению в нем сознания, что оно есть совокупность отборных граждан, которым страна вверила защиту своих интересов и своей чести» [4, с. 376].

Партия правового порядка просуществовала непродолжительный период времени и вскоре после окончания первой российской революции окончательно исчезла с политической арены. Часть ее членов вошла в состав «Союза 17 октября», другие же примкнули к крайне правым политическим организациям.

### Литература

1. Павлов, Д. Партия правового порядка / Д. Павлов // Политические партии России. Конец XIX – первая треть XX века : энцикл. / под ред. В. В. Шелохаева. – М. : РОССПЭН, 1996. – С. 428.
2. Лавринович, Д. С. Деятельность общероссийских либеральных партий на территории Беларуси (1905–1918 гг.) : монография / Д. С. Лавринович. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2015. – 328 с. : ил.
3. Собрание материалов по истории выборов в I Государственную думу. Материалы по истории выборов в I Государственную Думу собранные по поручению Председателя Совета Министров Графа С.Ю. Витте Графом В.А. Дмитриевым-Мамонтовым // РНБ ОР. – Ф. 1072. Т. III.
4. Воззвание Партии правового порядка // Литовские епархиальные ведомости. – 1905. – 27 нояб. – С. 373–375.
5. Головач, Е. И. Либеральные партии и рабочий вопрос в начале XX века: теория и практика / Е. И. Головач // Россия и Беларусь: история и культура в прошлом и настоящем : материалы Летней научно-образовательной школы, Смоленск, 17–30 сент. 2017 г. / под ред. Е. В. Кодина. – Смоленск : СмолГУ, 2018. – Вып. 3. – С. 43–50.

УДК 2

## К ПРОБЛЕМЕ ИЗУЧЕНИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЩИН НА ТЕРРИТОРИИ ОМСКОЙ ОБЛАСТИ В 1965–1985 гг.<sup>1</sup>

**Дворянчикова Наталья Сергеевна**

Алтайский государственный университет, (г. Барнаул, Россия)

*В статье представлены результаты изучения государственно-конфессиональной политики советской власти в отношении религиозных общин Омской области в 1965–1985 гг. В исследуемый период происходит изменение религиозной политики, как в СССР в целом, так и на территории Западной Сибири и непосредственно Омской области в частности. Автором сделан вывод, что в исследуемый период произошли изменения в отношении между государством и религии. Это выразилось в том, что возобновился процесс регистрации общин, наблюдалось увеличение доходов и численности прихожан.*

---

<sup>1</sup> Работа подготовлена при финансовой поддержке грантов РФФИ № 21-011-44027) и Фонда Президента РФ по поддержке ведущей научной школы (проект №НШ-63.2022.2).

В трудах отечественных исследователей М.И. Одинцова [1], О.В. Васильевой [2], Т.К. Никольской [3] достаточно хорошо изучено положение и функционирование религиозных объединений в советский период. Однако при этом недостаточно освещены особенности проводимой государственно-конфессиональной политики в регионах. В связи с этим, изучение деятельности религиозных общин Омской области является актуальным полем исследования.

С избрания в 1964 г. генеральным секретарём ЦК КПСС Л.И. Брежнева взаимоотношения между государством и религиозными общинами стали более благоприятными, чем в предыдущий период. Несмотря на это, некоторые протестантские общины по-прежнему испытывали трудности [1, с. 25]. Важным аспектом в изучении деятельности религиозных общин является процедура регистрации. Поскольку только легализованные общины могли приступить к функционированию, отправлять богослужения, использовать культовые здания и т.д. Кроме того, регистрация обязывала членов религиозных объединений действовать в рамках действующего законодательства [4, с. 80].

В 1965 г. на территории Омской области официально действовало лишь 8 зарегистрированных религиозных общин. Кроме того, в этот период функционировало по официальным данным более 80 незарегистрированных религиозных групп верующих [5, л. 1]. К 1967 г. в Омской области возросло количество зарегистрированных общин до 9. Наибольшее количество зарегистрированных общин было у РПЦ – 5. [6, л. 18]. Стоит отметить, что с 1965 г. начинается поступательное увеличение доходов в объединениях. Так, за 1965 г. по зарегистрированным православным храмам Омской области доход составил 307988 рублей, что на 54 968 рублей было больше, чем в 1964 г. [5, л. 3–4]. Финансовые поступления общин РПЦ в 1970-е гг. заметно возросли и к 1977 г. составили 654300 рублей [7, л. 51].

Также на территории Омской области действовала 1 община мусульман, которая насчитывала 1400 человек. Важно подчеркнуть, что с 1964–1967 гг. произошло снижение количества исполняемых в мечети обрядов с 88 до 69. Несмотря на снижение количества религиозной обрядности, об устойчивой деятельности общины свидетельствовало ее финансовое состояние. Так, за 1969 г. ее доход составил свыше 16 тысяч рублей, в то время как в 1962 г. всего 10,5 тысяч рублей [8, л. 8].

В Омской области также действовала одна иудейская община. Стоит отметить, что в синагоге службы проходили ежедневно. При этом больше всего верующих насчитывалось в субботу – до 30 человек. В религиозные праздники численность верующих, которые посещали синагогу, составляла 400 человек. В 1969 г. в иудейской общине состояло 250–300 человек [9, л. 9].

Из протестантских религиозных общин в 1967 г. на территории Омской области легально функционировали 2 общины ВСЕХБ. Для деятельности данных общин было характерно стремление к объединению всех верующих культа и прекращению существования нелегальных групп (сторонников СЦ ЕХБ). В результате этого от СЦЕХБ в ВСЕХБ перешла группа верующих в количестве 46 человек [6, л. 7–8]. В 1971 г. насчитывалось уже 3 официально действующих общины ВСЕХБ. Кроме того, 4 общины действовали без регистрации, но под контролем и с разрешения органов власти [10, л. 14].

Стоит отметить, что в процессе разработки и после принятия в 1977 г. в СССР новой Конституции процесс регистрации религиозных общин в определенной степени ускорился, а количество зарегистрированных религиозных объединений стало увеличиваться. Так, на 1977 г. в Омской области уже действовали 22 религиозные зарегистрированные общины. [7, л. 49], а на 1979 г. уже числилось 30 зарегистрированных общин. Наиболее многочисленными по числу зарегистрированных общин были ВСЕХБ (треть всех общин), РПЦ и лютеране. Преобладание зарегистрированных баптистских общин было характерно для многих регионов Западной Сибири. Так, например, на территории Новосибирской области в 1973 г. наибольшее количество легально действующих общин принадлежало ВСЕХБ (12 объединений) [11, л. 8]. Из приведенных данных можно сделать вывод о количественном преобладании зарегистрированных протестантских общин. Данную тенденцию можно объяснить политикой советской власти, которая стремилась создать контролируемые лояльные протестантские общины. К середине 1980-х гг. в Омской области уже официально действовали 56 общин, из них 19 общин принадлежали ВСЕХБ, 18 лютеранских общин, адвентисты седьмого дня, несколько менонитских общин.

Таким образом, с принятием в 1977 г. в СССР новой Конституции характер государственно-конфессиональных отношений стал постепенно изменяться. С последней трети 1970-х гг. происходит постепенный процесс регистрации религиозных общин Омской области различной направленности. В исследуемый период произошло увеличение численности легализованных общин, увеличение доходов православных, мусульманской, иудейской и других общин. Важно отметить, что большинство зарегистрированных общин Омской области принадлежало Русской православной церкви и протестантским религиозным организациям. При этом лишь небольшое количество было мусульманских, католических и иудейских общин.

### Список сокращений

РПЦ – Русская православная церковь

ВСЕХБ – Всесоюзный совет евангельских-христиан баптистов

СЦЕХБ – Совет церквей евангельских-христиан баптистов

### Литература

1. Одинцов, М. И. Совет Министров СССР постановляет: «выселить навечно!»: сборник документов и материалов о Свидетелях Иеговы в Советском Союзе (1951– 1985 гг.) / М.И. Одинцов. – М., 2002. – 240 с.
2. Васильева, О.Ю. Русская православная церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. / О.Ю. Васильева. – М., 2001. – 214 с.
3. Никольская, Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах / Т.К. Никольская. – СПб., 2009. – 293 с.
4. Маслова, И.И. Совет по делам религий при Совете Министров СССР: к вопросу о взаимоотношениях государства и Русской православной церкви (1965-1991 гг.) / Маслова И.И. // Государство и церковь в XX веке: эволюция взаимоотношений, политический и социокультурный аспекты. Опыт России и Европы. – 2011. – С. 78–105.
5. Исторический архив Омской области. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 46.
6. Исторический архив Омской области. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 59.
7. Исторический архив Омской области. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 120.
8. Исторический архив Омской области. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 71.
9. Исторический архив Омской области. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 80.
10. Исторический архив Омской области. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 84.
11. Государственный архив Новосибирской области. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 208.

## МІСІЯНЕРСКАЯ ДЗЕЙНАСЦЬ ОРДЭНА БАЗЫЛЬЯН НА БАЛКАНАХ У I ПАЛОВЕ XVII ст.

**Казуля Сяргей Віктаравіч**

Гродзенскі дзяржаўны музей гісторыі рэлігіі (г. Гродна, Беларусь)

*У артыкуле разглядаюцца спробы місіянерскай дзейнасці ордэна базыльян сярод сербскага праваслаўнага насельніцтва у I палове XVII стагоддзя.*

Эпоха Контррэфармацыі прынесла пашырэнне ўплыву Каталіцкай Царквы ва ўсім свеце. Ва Усходняй Еўропе прадметам асаблівай увагі Апостальскай Сталіцы былі праваслаўныя, якія засялялі абшары Рэчы Паспалітай, уладанні Габсбургаў, Венгрыю, Трансільванію, Асманскую імперыю, Маскоўскую дзяржаву. Ключавую ролю ў распаўсюджванні каталіцтва ў гэтым рэгіёне адводзілася ўніяцкаму манаству Рэчы Паспалітай, якое ў 1617 г. аб'ядналася ў ордэн базыльян. І гэта зразумела: уніятам, якія прытрымліваліся ўсходняга абраду, было лягчэй працаваць сярод праваслаўных, чым католікам – лаціннікам. На думку стваральніка базыльянскага ордэна Іосіфа Вельяміна Руцкага, уніяцкія “манахі будуць успрымацца (праваслаўнымі) як свае, таму ім лягчэй будзе “навучаць народ, вяртаць яго да паслухмянасці Святой Рымскай Царкве” [8, с. 24].

У мемурандуме “Масковія” (1624) ён пісаў аб мажлівасці місіянерскай дзейнасці ўніяцкіх манахаў не толькі на Русі (беларуска – украінскія землі), але таксама і ў Масковіі, і сярод іншых шматлікіх народаў гэтага абраду..., а менавіта: ...ў Валахіі, Малдавіі, Венгрыі, Сербіі, Балгарыі” [6, с. 28].

Гэты амбіцёзны план не быў здзейснены. Спробы місіянерскай працы былі зроблены толькі на Балканах. Ва ўладаннях аўстрыйскіх Габсбургаў жыло шмат праваслаўных, сярод якіх былі сербскія ўцекачы з Асманскай імперыі (г. зв. ускокі). Частка іх пасялілася ў горнай мясцовасці Жумбэрак (на мяжы Харватыя і Славенія). Заграбскі рымска – каталіцкі епіскап Пётра Дамітрыевіч перадаў сербам спусташоны кляштар у вёсцы Марча. Пазней ён стаў цэнтрам новаўтворанай Марчанскай епархіі. У 1611 г. Сымон, епіскап марчанскі, прыняў унію [9, с. 102; 11, с. 128]. Кантакты сербскіх уніятаў з Рымам былі эпизаднымі, таму Кангрэгацыя Прапаганды Веры ў 1628 г. запатрабавала ад папскага нунцыя ў Вене К. Карафа падрабязную інфармацыю. Той вырашаў паслаць у Жумбэрак студэнта Венскага папскага калегіума Мяфодзія Цярлецкага [9, с. 102].

Род Цярлецкіх паходзіў з Бельзскага ваяводства. Сам Мяфодзіі ў юнацтве выконваў абавязкі пісара пры падскарбіі ВКЛ Мікалае Трызне [3, с. 446]. На пачатку 1620-х ён прыняў манаства ў ордэне базыльян; у 1626–1630 гг. вывучаў багаслоўе ў Венскім калегіуме [7, с. 160, № 2].

У 1628–1629 гг. Мяфодзіі Цярлецкі наведаў Марчу і пазнаёміўся з сітуацыяй [9, с. 102]. Напрыканцы свайго побыту ён склаў план пераўтварэння ў царкоўным жыцці епархіі. Галоўная роля ў ім адводзілася базыльянам з Рэчы Паспалітай. Яны, на думку аўтара, павінны пасяліцца ў Марчы, заснаваць манастыр, а затым і семінарыю для навучання сербскіх манахаў і святароў [8, с. 257, 329–333]. Сам М. Цярлецкі напрыканцы 1629 г. мусіў пакінуць Харватыю, паколькі атрымаў прызначэнне на пасаду холмскага епіскапа [9, с. 103].

Прыкладна ў гэты ж час з Рэчы Паспалітай на Балканы прыежджае базыльянін Паўлін Дэмбскі (каля 1615–1656). У сярэдзіне 40-х гг. XVII ст. Кангрэгацыя Прапаганды Веры прызначыла яго “апостальскім місіянерам у Баўгарыі, Сербіі, Чарнагоріі”, якія на той час знаходзіліся пад уладай Асманскай імперыі [2, с. 123]. П. Дэмбскі быў вымушаны утойваць сапраўдную мэту сваёй місіі; шмат падарожнічаў пераапрануты гандляром або селянінам [2, с.123]. У гарадах Печ (Іпэк, Косава) і Катуро ён адчыніў граматычныя школы для манахаў і шляхты з выкладаннем лаціны [2, с. 123; 10, с. 150; 4]. Гэта дазволіла завязаць цесныя адносіны з вышэйшым сербскім праваслаўным духавенствам. У 1652 г. Паўлін Дэмбскі разам з Франам Стаіміравічам, каталіцкім епіскапам Прызрэна, сустрэўся з Печскім патрыярхам Гаўрыілам Раічам [5, с. 233]. На той час Сербская Праваслаўная Царква знаходзілася ў цяжкім становішчы з-за пераследванняў турак. Таму Г. Раіч звярнуўся праз П. Дэмбскага да папы з просьбай аб дапамозе. Абмяркоўвалася і пытанне заключэння царкоўнай уніі, але канчатковае пагадненне па гэтаму пытанню так і не было дасягнута [5, с. 233].

У рукапісным зборніку мітрапаліта Л. Кішкі (пач. XVIII ст.) і пасланьнях П. Дэмбскага ў Кангрэгацыю Прапаганды Веры ёсць інфармацыя аб яго ўдзеле ў падрыхтоўцы царкоўных сабораў 1648 і 1654 гг. у Морачскім манастыры (цэнтральная Чарнагорыя) [2, с. 123; 10, с. 150]. Абодва саборы быццам бы выказалі адданасць сербскага духавенства папе і дэлегавалі ў Рым сваіх пасланнікаў. Сербскія гісторыкі Ё. Радоніч, Н. Мілаш, Д. Сліпчэвіч, аспрэчваюць аўтэнтычнасць саборных актаў і лічаць іх сфальсіфікаванымі самім П. Дэмбскім. [4]. Але нават калі б вышэйзгаданыя пастановы былі сапраўды прыняты, практычных вынікаў яны не мелі. Сербская царква так і не прыняла царкоўную ўнію з Апостальскай Сталіцай.

Аналіз місіянерскай дзейнасці базыльяна па-за межамі Рэчы Паспалітай прыводзіць нас да наступных высноваў. Паміж грандыёзнымі планами мітрапаліта І. Руцкага, Кангрэгацыі Прапаганды Веры і наяўнымі вынікамі існавала відавочнае разыходжанне. Да сярэдзіны XVII ст. ордэн здолеў накіраваць толькі двух місіянераў на Балканы, аб душпастырскай дзейнасці ў іншых рэгіёнах нічога невядома. Прычыны гэтага трэба шукаць не толькі ў насцярожаным стаўленні праваслаўных да уніі або неспрыяльнай палітыцы ўладаў Маскоўскай дзяржавы і Асманскай імперыі. Становішча уніяцкай царквы ў самой Рэчы Паспалітай на працягу разглядаемага перыяду заставалася досыць хісткім. Па падліках М. Ваврыка ў 1636 г. ў краіне было 36 базыльянскіх манастыроў з прыблізна 160 манахамі [1, с. 9]. Гэта азначае, што на кожны кляштар у сярэднім прыпадала 4–5 чарняцоў. Такой колькасці было відавочна недастаткова для падтрымання гаспадаркі і духоўнага жыцця ў належным стане У гэтых варунках больш актуальнай была праблема выжывання ордэна ў самой Рэчы Паспалітай, чым місіянерскай дзейнасці сярод праваслаўных суседніх краін.

### Літаратура

1. Ваврик М. Нарис розвитку і стану Василіянскаго Чина XVII–XX стст. Топографічно-статистична розвідка. – Рим: Видавництво ОО Василіян, 1979. – 219 с.
2. Житєписи Василіян // Записки Чина Св.Василія Великого. – Жовква, 1924. – Т. 1. – С. 105–130.
3. Петрушевич А. К. Сводная галицко-русская летопись. – Львов, 1874. – 329 с.
4. Слипчєвић Љ. Борба против унијаћења. // Светославье [Электронны рэсурс] – 15 фєб. 2012 – Рэжым доступу: <https://svetosavlje.org/borba-protiv-unijacenja>. – Дата доступу: 10.03.2022.
5. Турилов А. А., мон. Игнатий (Шестаков) Гавриил I Раич // Православная энциклопедия. – Т. X. – Москва, 2005. – С. 232–233.

6. Шмурло. Ф.. Римская курия на русском православном Востоке в 1609–1654 годах. – Прага: Орбис, 1928. – 354 с.

7. Blažejovskij D. Byzantine Kyivan Rite students in pontifical colleges and in seminaries, universities and institutes of Central and Western Europe (1576–1983) – Romae: PP. Basiliani, 1984. – 366 p.

8. Epistolae Josephi Velamini Rutskyj, Metropolitae Kiovensis Catholicae (1613–1637) – Romae: PP. Basiliani, 1956. – 410 p.

9. Senyk S. Krizanić and Ukraine // Papers and Proceedings of the Department of Historical Research of the Institute of Historical and Social Research of Croatia Academy of Sciences and Arts. – Vol 14. – 1986. – P. 101–112.

10. Skruतेń I. Dębski (Dembski) Paulin // Polski Słownik Biograficzny. – T. 5. – Kraków, 1936. – 1946. – S. 150.

11. Ks Suttner E. Unie Kościołów Wschodnich z Kościołem Rzymskiem w wiekach XVI i XVII // Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci. – Lublin, 1998. – S. 123–141.

УДК 271-055.1

## НОВЫЯ МУЖЧЫНСКІЯ РЕЛІГІЙНЫЯ ОРДЭНЫ КОНТРРЭФАРМАЦЫІ

Клімуць Лада Яраславаўна

Магілёўскі дзяржаўны ўніверсітэт імя А. А. Куляшова (Беларусь)

*Новыя рэлігійныя ордэны адыгралі вялікую ролю ў паляпшэнні становішча каталіцкай царквы ў XVII ст. Дзякуючы ім каталіцкая царква стала сусветнай.*

Новыя рэлігійныя ордэны Каталіцкай Рэфармацыі заўсёды прыцягвалі ўвагу. Пра жаночыя ордэны Контррэфармацыі мы пісалі раней [1]. Новыя ордэны будуць фарміраваць каталіцызм наступныя 500 гадоў. Само стварэнне новых ордэнаў гаворыць пра жыццяздольнасць каталіцтва. Прадстаўлены даклад засяроджае ўвагу на новых мужчынскіх ордэнах Контррэфармацыі. Усе яны, за выключэннем іспанскіх Босых кармелітаў, аддавалі перавагу актыўнай дзейнасці над малітвай. У большасці ордэнаў былі святары і мірскія браты. Большасць з іх працавалі з беднымі і няшчаснымі. Многія распаўсюдзіліся ў Азію, Афрыку і Амерыку, але новых членаў па-за Еўропай было нямнога. Сродкаў усім не хапала, але ў гэтым быў свой добры бок, бо менш вышэйстаячых умешваліся ў іх дзейнасць.

Члены большасці новых мужчынскіх ордэнаў падзяляліся на дзве групы: свецкія браты і святары ці тыя, хто рыхтаваўся на святара. Некаторыя свецкія браты былі ўдаўцамі ва ўзросце. Так, архітэктар Джавані Трыстана паступіў да іезуітаў ва ўзросце 40 гадоў [1, с. 163]. А вось сярод тэатынцаў большасць кандыдатаў былі ўжо святарамі. Малодшыя сыны шляхты часта прысвячалі сябе рэлігійнаму жыццю. У Іспаніі толькі іезуіты прымалі кандыдатаў яўрэйскага паходжання. Але ў 1593 г. пад ціскам Філіпа II гэта было забаронена. Капуцыны, якія працавалі сярод сялян і гарадской беднаты, і піяры, якія вучылі іх дзяцей, прываблівалі многа таленавітых маладых людзей з ніжэйшых класаў.

Правілы св. Францыска Асізскага так высока ўзнялі стандарт беднасці, што гэта прывяло да расколу сярод францысканцаў. У рэшце рэшт з усіх схізм выйшаў поўнасьцю незалежны ордэн капуцынаў (1619).

У адрозненне ад астатніх ордэнаў у іх не было кананізаванага заснавальніка. Матэа да Башыя, ад адзення якога пайшла назва капуцыны, не меў намеру ствараць новы ордэн і вярнуўся ў Ордэн меншых братоў. Аднак асобны ордэн капуцынаў стаў хутка расці ў італьянскай Марцы. Ордэн падвергся раследаван-

ню па абвінавачванні ў схільнасці да пратэстантызму, быў апраўданы, але яго дзейнасць да 1574 г. абмяжоўвалася Італіяй.

Большасць першых капуцынаў жылі на ўскраінах мястэчак і прасілі міласціню. З усіх новых ордэнаў капуцыны раслі найхутчэй, асабліва пасля 1574 г. Іх найвялікшым прапаведнікам быў св. Ларэнца да Брындзізі, які быў генеральным вікарыем у 1602–1605 гг. і рашыў праблему расколу ордэна. Апошнія гады жыцця ён правёў у Цэнтральнай і Усходняй Еўропе, у тым ліку ў Рэчы Паспалітай, а памёр ён у Партугаліі.

У XVI ст. духоўныя і матэрыяльныя патрэбы італьянскага народа натхнілі на стварэнне мноства невялікіх рэлігійных ордэнаў ці кангрэгацый. З-за свайго невялікага памеру яны імкнуліся аб'яднацца з іншымі ордэнамі, але няўдала. Як прыклад такіх ордэнаў можна назваць тэатынцаў, аратарыянцаў, піяраў.

Самым значным рэлігійным ордэнам XVI ст. былі іезуіты. Яны хутка абышлі астатнія ордэны па колькасці, акрамя капуцынаў [1, с. 171]. Іезуіты звычайна працавалі ў гарадах і сярод сярэдняга і вышэйшага класаў. Іх заснавальнік Лаёла быў баскам. Адрозненне гэтага ордэну ў тым, што ад пачатку ён быў інтэрнацыянальным. Павел III зацвердзіў ордэн у 1540 г.

Канстытуцыя ордэна, зацверджаная ў 1558 г., утрымоўвала мноства навацый. Галоўным аб'яднаўчым фактарам для іезуітаў быў акцэнт на цэнтралізацыі ўлады і паслухмянасці. Трэба адзначыць, што дадатковы чацвёрты зарок, які прыносілі айцы-прафесы, не быў абяцаннем безагляднай паслухмянасці папе рымскаму, гэта была клятва адпраўляцца ў місію туды, куды накіруе папа. Але гэта садзейнічала лягальнасці іезуітаў да папы рымскага.

Іезуіты захоўвалі свае сямейныя імёны. У іх не было абавязковых фізічных пакаанняў. Іх канстытуцыі былі намнога больш дэталізаванымі. Навацыі іезуітаў і сама іх назва – Таварыства Ісуса – здаваліся фанабэрыстасцю і выклікалі незадаволенасць іншых ордэнаў. Іншыя ордэны абмяжоўвалі сваю дзейнасць: ці лячэнне хворых, ці дапамога сіротам, ці адукацыя. А іезуіты займаліся практычна ўсім.

Місіі іезуітаў працавалі па ўсім свеце. У 1601 г. іезуіцкі манастыр быў зансаваны нават у Пекіне. Матэа Рычы і яго пераемнікі насілі адзенне мандарынаў і лічылі, што ў кітайскай культуры ёсць многае, што пасля невялікай мадыфікацыі будзе адпавядаць хрысціянскай веры, як культ продкаў, напрыклад. Аднак папа рымскі ў 1710 г. не пагадзіўся з гэтым.

Іезуіцкія місіянеры павінны былі адсылаць справаздачы ў Рым. Іх часта публікавалі, і гэта распаўсюджвала веды пра іншыя культуры. Сёння гэта каштоўныя гістарычныя крыніцы.

Іезуіты многа працавалі сярод сялян. У гэтым яны саступалі толькі капуцынам. Таксама іезуіты былі армейскімі капеланамі і гінулі ў войнах. Іезуіты пазбягалі службы ў Інквізіцыі не таму, што яны былі супраць гэтага інстытута, а таму, што не хацелі напружанасці з дамініканцамі, якія скаладалі большасць інквізітараў.

Лаёла і яго першыя спадзвіжнікі першапачаткова не планавалі займацца педагагічнай дзейнасцю, але менавіта адукацыя стала галоўным напрамкам іх намаганняў. Першы іх калегіум у Месіне ў 1548 г. фінансаваў гарадскі ўрад. Увогуле іезуіты згаджаліся адкрываць калегіумы толькі там, дзе ім абяцалі фінансаванне. Універсітэты адчувалі пагрозу з боку іезуіцкіх калегіумаў, таму што вучэбная праграма ў іезуітаў вельмі хутка пашыралася і стала фактычна

ўніверсітэцкай па ўзроўню. І, напрыклад, у Парыжы, Падуі і Ліме апазіцыя з боку ўніверсітэтаў прымусіла іезуітаў закрыць свае калегіумы.

Праграма іезуіцкіх калегіумаў складалася па ўзору Паржыскага ўніверсітэту, арганізацыя якога зрабіла вялікае ўражанне на Лаёлу. Асноўны акцэнт ставіўся на латынь і лацінскіх аўтараў. Студэнты ўдзельнічалі ў класных дыспутах, і іезуіты нярэдка запрашалі бацькоў студэнтаў і эліту горада прысутнічаць на публічных прамовах студэнтаў і выкладчыкаў. У XVIII ст. іезуіты ўводзілі матэматыку і гісторыю ў праграму навучання.

У большасці рэлігійных ордэнаў былі сувязі са свецкімі брацтвамі. У сувязі з іезуітамі самай вядомай была Марыянская кангрэгацыя (Садальнасць Маці Божай). Садальнасці былі самай важнай сілай у распаўсюджванні духоўнасці па іезуіцкаму ўзору.

Хоць Іспанія адыгрывала вядучую ваенную ролю ў Контррэфармацыі, яна дала толькі два новых мужчынскіх ордэна – Браты гаспітальеры і Босыя кармеліты. Але ні адзін з іх не адпавядаў вобразу Богага воіна. Афіцыйнае ўхваленне ад папы гаспітальеры атрымалі ў 1572 г., і хутка ордэн распаўсюдзіўся ў амерыканскіх калоніях.

Звычайна ўзніклі спачатку мужчынскія ордэны, а затым магло з'явіцца адгалінаванне для жанчын. У выпадку з Босымі кармелітамі ўсё было якраз наадварот. Але па колькасці яны саступалі кармелітам.

Рэформу французскага каталіцызму замаруджвалі рэлігійныя войны. Але паступова Французскія аратарыянцы станавіліся супернікамі іезуітаў, таму што іх калегіумы прапаноўвалі больш сучасную праграму. У 1592 г. быў заснаваны ордэн дактрынёраў для навучання бедных. Але самай паспяховай новай французскай кангрэгацыяй сталі лазарысты. Яны распаўсюдзіліся ў Італію, Ірландыю і Польшчу. Галоўнай іх дзейнасцю было місіянерства.

У цэлым можна сказаць, што, нягледзячы на прагрэс пратэстантызму, у 1650 г. становішча каталіцкай царквы было нашмат лепшым, чым у 1500 г., і не ў малой ступені дзякуючы дзейнасці новых ордэнаў. Каталіцкая царква стала сапраўды сусветнай царквой.

### **Літаратура**

1. Клімуць, Л.Я. Жаночыя рэлігійныя ордэны ў перыяд Контррэфармацыі // Рэлігія і грамадства – 8: зборнік статей / под общ. ред. В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А. А. Кулешова, 2014. – С. 88–91.

2. The Cambridge History of Christianity: in 9 v. / Edited by S.R. Po-Chia Hsia. – Volume 6: Reform and Expansion 1500–1660. – Cambridge University Press, 2007. – 713 p.

УДК 271.2:94(470.40/43)

## **СТАРООБРЯДЧЕСТВО В СРЕДЕ НЕРУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ**

**Корнишина Галина Альбертовна**

Национальный исследовательский Мордовский государственный университет  
им. Н. П. Огарева (г. Саранск, Россия)

*В статье анализируются причины распространения различных течений староверия на территории Поволжья, этнический и социальный состав их*

*общин, а также характер расселения. Особое внимание уделяется распространению старообрядчества у мордовского населения региона. В частности прослеживаются их количественные характеристики в период с XVIII по XX в. Рассматривается и современное состояние мордовских старообрядческих общин.*

В середине XVIII в. Екатерина II прекратила преследования старообрядцев, им указом от 14 декабря 1762 г. были отведены под поселения 70 тыс. десятин земли в Саратовской, Самарской и Симбирской губерниях. После этого несколько десятков тысяч старообрядцев, в основном поповского толка, из Веток, Стародубья и других мест Белоруссии, Украины и Польши, переехали на эти земли.

В Саратовской губ. старообрядцами были основаны города Хвалынский, Вольск, Кузнецк, Николаевск, Балашов. Здесь также возникли знаменитые Иргизские монастыри, которые являлись основой всего российского старообрядчества вплоть до 1832 г. (когда опять начались гонения на старообрядцев). Надо отметить, что городское старообрядческое население занималось в основном торговлей и составляло в Саратове богатейшую часть купечества. Что касается староверов, проживавших в сельской местности, то оно было земледельцами.

На территории Самарской и Симбирской губерний старообрядцы в основном проживали в Самарском, Николаевском, Бугурусланском, Бузулукском, Новоузенском, Сызранском и Алатырском уездах. Здесь кроме поповских появляются и беспоповские общины, среди которых наиболее многочисленные были общины поморского толка [4, с. 64]. К концу XIX в. в Саратовской, Самарской и Симбирской губерниях по официальным сведениям проживало не менее 100 тыс. старообрядцев [2, с. 416].

В западных регионах Поволжья старообрядцев было значительно меньше. Это в основном объясняется тем, что крестьянство, среди которого широко распространялись идеи староверия, было здесь в большинстве своем крепостным (в Пензенской губ. оно составляло – 75 %, Тамбовской – 78 %). Так как помещики непосредственно контролировали всю жизнь таких крестьян, им было нетрудно прекратить распространение старообрядческих идей в их среде.

Старообрядчество не было только русским явлением. По мере расселения русских староверов в Поволжье, оно проникало и в среду местных народов, в основном мордвы и чуваш. Это было связано с конфликтами, которые возникали между местным населением и органами власти, а также официальной церковью, в связи с насильственными мерами христианизации народов Поволжья. Процессу восприятия староверческих идей способствовало также отсутствие социальных преград между русскими старообрядцами и их нерусскими соседями.

Надо отметить, что практически 90,0 % мордвы-старообрядцев проживали и сейчас проживают за пределами коренного ареала расселения этноса. Более 2 тыс. чел. мордвы-старообрядцев было зарегистрировано в Саратовской и Симбирской губерниях, а в Самарской губ. их численность составляла более 4 тыс. чел. К кон. XIX в. старообрядческие мордовские поселения появляются в Оренбургской и Уфимской губерниях [1, с. 167–168].

Мордовские старообрядцы были последователями различных течений староверия. Так представители поморского согласия основали с. Нижнее Санчелево в Ставропольском у., а также сс. Старая Тепловка и Лабазы Бузулукского у.

Самарской губ. Старообрядцы принадлежавшие поповскому согласию проживали в селе Мордовское Алешкино Бугурусланского у. Большинство мордовских староверов принадлежало к белокриницкому согласию. Много их поселения было в Бузулукском (дд. Васильевка, Благодаровка, Алексеевка), Самарском (Титовка, Смышляевка, Мордовское Алешкино), Бугурусланском (Мордовская Бокла) уездах и т.д. [3, с. 51–52].

Политика правительственных органов по отношению к нерусским старообрядцам ничем не отличалась от общей позиции. Как государство, так и официальная церковь, прилагала различные усилия, чтобы перетянуть «раскольников» в лоно православия. Одним из способов достижения этого было открытие единоверческих приходов, с помощью которых предполагалось осуществить переход «раскольников» в официальное православие. Окончательным толчком к решительному стиранию идеологической границы между единоверцами и адептами официальной церкви стала атеистическая политика советского времени. Верующие, которые были лишены возможности открыто проявлять свои религиозные взгляды, уже не считали существенными разногласия между старообрядчеством и единоверием, и поэтому были согласны участвовать в совместных богослужениях. Вследствие этого носителей староверческой идеологии становится все меньше, так как молодое поколение, как правило, идентифицирует себя с официальным православием.

Уменьшение численности старообрядцев различных толков происходит и в мордовских селениях различных регионов Поволжья. В настоящее время небольшие старообрядческие общины сохраняются в некоторых приграничных районах Самарской и Оренбургской областей. Все они состоят преимущественно из людей пожилого возраста и причисляют себя к Древлеправославной церкви, или так называемому «беглопоповскому согласию» и относятся к приходу церкви в г. Бугуруслан. В последние годы в г. Бузулуке несколько человек, вышедших из местных сел, не присоединившихся в беглопоповскому приходу, пытаются зарегистрировать белокриницкую общину и устроить молитвенный дом [1, с. 182]. Мордовские беспоповские общины (спасовцы и рябиновцы) сохраняются среди мордвы, живущей в гг. Стерлитамак, Благовещенск, Ишимбай, Салават и некоторых селах Башкирии. В Республике Мордовия староверы очень малочисленны, они не проявляют большой активности и практически не регистрируют свои общины.

Таким образом, в XVIII–XIX вв. старообрядческие общины Поволжья были деятельной и социально активной частью населения региона. В XX веке постепенно происходило сужение ареала распространения старообрядчества в Поволжье и существенные трансформации религиозной культуры. Они сопровождались утратой большинства ее составляющих и нивелировкой специфических черт.

### Литература

1. Данилко Е.С. Старообрядчество среди народов Урало-Поволжья / Е.С. Данилко // Е.А. Ягфова, Е.С. Данилко, Г.А. Корнишина, Т.Л. Молотова, Р.Р. Садиков. Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья. – Самара: Изд-во ПГСГА, 2010. – С. 166–214.
2. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: в 2 т. – М.: Квадрига, 2009. – 688 с.
3. Катькова В. В. Старообрядческие общины Самарской губернии: численность, структура, динамика развития /В. В. Катькова, Н. П. Мышенцев // Известия Самарского центра Российской академии наук. – 2011 – Т. 13. – № 3. – С. 47–54.

4. Корнишина Г.А. Распространение старообрядчества в среде мордовского населения Среднего Поволжья [Электронный ресурс] / Г.А. Корнишина, А.А. Гришкина // XLIV Огарёвские чтения. Материалы научной конференции: в 3 ч. Ч. 3: Гуманитарные науки. – Саранск: Мордов. гос. ун-т, 2016. – С. 63–68.

УДК 94 (476) «1921/1939»

## **КАТАЛІЦКІ КАРПАРАЦЫЙНЫ РУХ І ХРЫСЦІЯНСКІЯ КАРПАРАЦЫІ ВІЛЕНСКАГА ЎНІВЕРСІТЭТА Ў МІЖВАЕННЫ ПЕРЫЯД**

**Крывуць Віталій Іванавіч**

Баранавіцкі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Баранавічы, Беларусь)

*Даклад прысвечаны аналізу каталіцкай ппыні ў студэнцкім карпарацыйным руху на тэрыторыі міжваеннай польскай дзяржавы, у склад якой уваходзіла і Заходняя Беларусь. Характарызуюцца яго ідэалогія і адносіны з іншымі каталіцкімі арганізацыямі. Таксама паказана развіццё дзейнасці каталіцкіх карпарацый на тэрыторыі Віленскага ўніверсітэта імя С. Баторыя.*

У міжваенны перыяд Віленскі ўніверсітэт з'яўляўся арэнай дзейнасці шматлікіх студэнцкіх саюзаў. Так, у 1937/38 навучальным годзе тут існавалі 73 такія арганізацыі [1, с. 174–177]. Да іх адносіліся і студэнцкія карпарацыі. Сучасныя польскія даследчыкі называюць карпарацыі своеасаблівым “кангламератам навуковага гуртка, ідэйнай арганізацыі, таварыскага клуба і самаадукацыйнай групы” [2, с. 103]. Фактычна гэта былі элітарныя аб'яднанні, якія мелі характар закрытых мужчынскіх таварыскіх клубаў (колькасць членаў адной карпарацыі не павінна была перавышаць 100 чалавек). Пачатак студэнцкіх карпарацый узводзяць да “нацый” сярэднявечных французскіх і італьянскіх універсітэтаў, членамі якіх былі студэнты з адной краіны ці правінцыі. З XVI ст. падобныя зямляцтвы існавалі ў нямецкіх універсітэтах. Менавіта на аснове іх і сфарміраваліся студэнцкія карпарацыі сучаснага тыпу [3, с. 178–179]. Першыя карпарацыі ці буршэншафты ўзніклі ў 1815 г. у Енскім універсітэце. Тады ўпершыню былі распрацаваны адметныя знакі і ўнутраная іерархія гэтых арганізацый [3, с. 190].

Да першай паловы XIX ст. адносіцца і пачатак польскага карпарацыйнага руху. Лічыцца, што яго традыцыі заклалі філаматы і філарэты, тайныя таварыствы віленскіх студэнтаў 1817–1823 гг. Пасля іх разгрому частка віленскіх студэнтаў выехала ў Дэрт (Тарту). Там яны стварылі Польскі саюз, які ў маі 1828 г. быў ператвораны ў карпарацыю “Палонія”. Яна прыняла формы нямецкіх буршэншафтаў, спалучыўшы іх з польскімі патрыятычнымі ідэаламі. У 1919 г., пасля адраджэння польскай дзяржавы, “Палонія”, у адпаведнасці з завяшчаннем сваіх заснавальнікаў, перанесла сваю рэзідэнцыю ў Вільню [4, с. 8].

Міжваенныя гады сталі перыядам росквіту студэнцкіх карпарацый, у тым ліку і ў Віленскім універсітэце імя С. Баторыя (УСБ). Усяго ў Вільні ў 1919 – 1939 гг. існавала, верагодна, да 25 карпарацый. Найбольш уплывовымі з іх з'яўляліся “Палонія”, “Баторыя”, “Палесія”, “Крэсовія”, “Леаніданія”, “Канкордзія Вільненсіс” і “Філаматэя Вільненсіс” [5]. Яны з'яўляліся членамі агульнапольскага Саюза польскіх акадэмічных карпарацый (СПАК) і былі цесна звязаныя з польскім нацыяналістычным рухам, які ва ўніверсітэцкім асяроддзі быў прадстаўлены арганізацыяй “Усепольская моладзь”.

Але ў карпарацыйным руху існавалі і іншыя плыні, акрамя нацыяналістычнай. Так, у 1924 г. у выніку канфлікту ўнутры карпарацый паміж прыхільнікамі каталіцкай студэнцкай арганізацыі “Адраджэнне” і “Усепольскай моладзі” адбыўся раскол у СПАК. З яго выйшлі некалькі карпарацый, якія ўтварылі асобнае Аб’яднанне польскіх акадэмічных хрысціянскіх карпарацый (АПАХК) [4, с. 19].

Асабліваю ўвагу ў АПАХК звярталі на больш моцнае выкарыстанне ў жыцці студэнцкіх карпарацый каталіцкай рэлігіі. У сувязі з гэтым, карпарацыі, якія ўваходзілі ў дадзенае аб’яднанне, выступалі супраць вырашэння канфліктаў паміж студэнтамі праз паядынкі і катэгарычна забаранялі сваім членам удзельнічаць у дуэлях (дуэлі традыцыйна з’яўляліся часткай карпарацыйнага жыцця яшчэ з XIX ст.) [6, с. 118].

У ідэйнай дэкларацыі АПАХК (1924 г.) было заяўлена, што ідэйная і выхаваўчая праца ў карпарацыях павінна праводзіцца ў духу хрысціянскай этыкі. Мэтай карпарацыі абвешчалася “карысць Нацыі”, яна павінна была працаваць над фарміраваннем “адважных, ахвярных і сумленных грамадзян Польскай рэспублікі”. Рэальная праца хрысціянскай карпарацыі разумелася як праца, якая праводзіцца ва ўсіх даступных сферах польскага жыцця, асабліва ў сацыяльнай сферы, у тым ліку сярод рабочай і рамесніцкай моладзі. Сацыяльная акцыя павінна была абапірацца прынцыпах справядлівасці і хрысціянскай любові і імкнуцца “да вяртання працы належнай годнасці і грамадскага значэння”. Таксама падкрэслівалася, што хрысціянскія карпарацыі з’яўляюцца беспартыйнымі і займаюцца рэлігійнымі, палітычнымі і навуковымі пытаннямі [6, с. 120].

Фактычна, ідэалогія АПАХК пераклікалася з ідэйнымі пастулатамі арганізацыі “Адраджэння”, якая была часткай Каталіцкай акцыі і кіравалася ў сваёй дзейнасці палімі “сацыяльнымі” энцыклікамі. Гэта вяло да таго, што на тэрыторыі ўніверсітэтаў хрысціянскія карпарацыі цесна супрацоўнічалі з “Адраджэннем”. Афіцыйныя крыніцы нават прызнавалі, што карпарацыі з АПАХК знаходзяцца пад уплывам “Адраджэння” [7, с. 26]. Хрысціянскія існавалі ў Познані, Варшаве, Львове, Любліне, Кракаве і Вільні. На з’ездзе АПАХК у 1931 г. прысутнічалі дэлегаты ад 17 карпарацый [6, с. 124]. Гэта было значна менш, чым колькасць карпарацый, членаў нацыяналістычнага СПАК.

Калі казаць пра УСБ, то тут існавалі 2 хрысціянскія карпарацыі: “Снядэцыя” і “Конрадзія”. “Снядэцыя” была створана ў 1926 г. студэнтамі медыцынскага факультэту. Яе дэвізам было: “Праўда, Дабро і прыгажосць; Усё для карысці чалавецтва”. Карпарацыя “Конрадзія” таксама ўзнікла ў 1926 г. Яе лозунгам былі словы: “Кахаю ўсю нацыю, жадаю падняць яе, ашчаслівіць” [6, с. 491 – 492].

Што тычыцца ідэалогіі, то, напрыклад, у ідэйнай дэкларацыі “Конрадзіі” было заяўлена, што свой светапогляд карпарацыя грунтуе на хрысціянскай веры і філасофіі, якія з’яўляюцца “невывяржальнай крыніцай творчай чалавечай думкі”. Таксама сцвярджалася, каталіцкая этыка гэта крыніца гонару [6, с. 190].

Як і іншых універсітэтах, вільнянскія хрысціянскія карпарацыі цесна супрацоўнічалі з “Адраджэннем”. Так, у маі 1927 г. “Конрадзія” разам з “Адраджэннем” і некаторымі іншымі каталіцкімі арганізацыямі стварылі Акадэмічны антыдуэльны камітэт, мэтай якога было правядзенне акцыі супраць паядынкаў у студэнцкім асяроддзі [8, с. 5]. Таксама хрысціянскія карпарацыі ўваходзілі ў склад Пагаднення акадэмічных каталіцкіх арганізацый. Пагадненне было створана ў 1931 г. для арганізацыі супрацоўніцтва ў сферы студэнцкага рэлігійнага жыцця [6, с. 190].

Аднак неабходна прызнаць, што карпарацыі “Снядэцыя” і “Конрадзія” не мелі значнага ўплыву сярод віленскага студэнцтва. Значна большым быў уплыў нацыяналістычных карпарацый, а сярод каталіцкіх саюзаў лідарам быў віленскі філіял “Адраджэння”, частка членаў якога ў 1930-х гг. перайшла на даволі радыкальныя пазіцыі.

### Літаратура

1. Skład Uniwersytetu w roku akademickim 1938/39 // Rocznik Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie 1938–1939. – Wilno: Nakładem USB, 1939. – S. 123–180.
2. Laszczkowski, M. Piłsudia – polska korporacja akademicka w Wilnie / M. Laszczkowski. – Niepodległość. – 2008. – T. LVIII. – S. 103–130.
3. Świetlik J. Korporacje niemieckie / J. Świetlik, Z. Krzemiński // Rocznik Korporacyjny 1828–1928. – Warszawa: Drukarnia Techniczna, 1928. – S. 178–194.
4. Muszyński, W. II Rzeczpospolita korporancka / W. Muszyński, J. Persa // Glaukopis. – 2003. – № 1. – S. 7–60.
5. Wróblewski, B. Wileńskie środowisko korporacyjne w latach 1918–1939 / B. Wróblewski // Archiwum Korporacyjne [Электронны рэсурс]. – 2010. – Рэжым доступу: <http://www.archiwumkorporacyjne.pl/index.php/muzeum-korporacyjne/wilno/html>. – Дата доступу: 31.01.2022.
6. Atlas organizacji społecznych w latach 1918–1939 / P. Tomaszewski. – Toruń: CYCERO.PL, 2011. – 516 s.
7. Atlas organizacji społecznych / pod red. A. Skwarczyńskiego. – Warszawa: Wydawnictwo Towarzystwa kultury i oświaty, 1932. – 38 s.
8. Akcja przeciwpojedynkowa // Dziennik Wileński. – 1927. – 3 maja. – S. 5.

УДК 221-853:1(091)(510)

## НАРОДНАЯ РЕЛИГИЯ КАК ПРЕДТЕЧА МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ КИТАЯ

Лу Ся

аспірант кафедры культуралогіі УО «Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт культуры і мастацтваў» (г. Мінск, Беларусь)

*В статье показано, каким образом народная религия в Китае определяла содержание основных мировых религиозно-философских учений.*

На традиционную культуру китайских этносов огромное влияние оказывали религиозно-культурные традиции – языческие, буддистские, христианские, исламские и др. «Религия, на взгляд белорусского философа В. В. Старостенко, это особое мироощущение и миропонимание, соответствующее поведение и специфические действия (культ), а также вероисповедная организация, которые основываются на вере в реальное существование сверхъестественных сил (богов, духов), выступающих объектом поклонения» [4, с. 19]. Древнейшей ее формой являлась народная религия, под которой известный белорусский историк Н. М. Никольский понимал верования и культ народных масс на уровне обыденного сознания [3, с. 23].

Ранними формами родоплеменных религий китайских этносов являлись анимизм, магия, тотемизм и фетешизм. Мироззрение древних китайцев можно охарактеризовать как смешение первичного антропоморфного аниматизма с анимизмом, сущность которого заключалась в том, что этносы архаического общества верили, будто все окружающие их явления природы, неодушевленные предметы, флора и фауна, метеорологические явления живут такой же жизнью, как и человек, являются такими же желающими, чувствующими, борющимися за

свое существование существами, как и человек. Они разговаривали с деревьями, птицами, солнцем, ветром, горами, реками как с живыми, обращались к ним с просьбами и жалобами. Ярче и образнее в антропоморфном виде животные, растения и другие природные явления изображались в сказках, легендах, поверьях китайцев. Объектами их поклонения могли быть любые предметы, на которые они обращали свое внимание. Первоначально таким фетишем был камень, один из первых орудий труда первопредков китайцев. Он являлся и фетишем, и орудием, и амулетом. Культ каменных фетишей принадлежит к числу самых древних фетишей. К ним этносы древнего Китая прибегали для лечения болезней, изгнания бесов и других магических манипуляций. Так, в «Книге гор и морей» зафиксирован ряд фрагментов о принесении жертв различным горам: «Медведь-горе как Предку приносят в жертву яства и вина, используя утварь по ритуалу Великого Заклания» [6, с. 84]; «Горе Хлебного колоса как Предку приносят жертвы, употребляя сосуды и яства, которые полагаются при ритуалах Великого Заклания» [6, с. 91].

Таким образом, в культуре гор элементы фетишизма входят в сложный тотемистический комплекс, в котором выявляются и анимистические компоненты разной стадильности. В соответствии с тотемистическими представлениями, своими предками китайцы считали определенных жертв различных животных, растений и даже неорганические вещества. Тотемы представлялись их родоначальниками, покровителями, от которых зависела жизнь и благосостояние как рода в целом, так и каждого его члена в отдельности. Избранного животного нельзя было убивать, следовало заботиться о нем и благодарить за помощь поклонением и жертвоприношениями. Так, в археологической зоне Саньсиндуй открыт ряд жертвенных ям, в которых обнаружены уникальные артефакты в форме солнца, сакральные деревья и другие предметы, используемые во время жертвоприношений. Эти артефакты датируются примерно 1600–1046 гг. до н.э. [5, с. 71]. У древних китайцев в качестве тотемов выступали дракон, медведь, ворон, феникс, утка, петух и др. Китайский мифолог Вэнь Идо склонен считать, что дракон являлся обобщающим синтетическим образом, в котором слились черты разных тотемов, и, возможно, он являлся культом как межэтнический предок [1, с. 26]. Согласно преданиям, первопредком всех этносов Китая был Паньгу, и поныне он почитается ими как культ. В преданиях Паньгу предстает как пятицветная собака (тотем), взявшая в жены женщину. От этого брака и произошли все народы Южного Китая [7].

Анализ китайских произведений устного народного творчества свидетельствует, что с развитием традиционного общества тотемическая основа постепенно затухает. Источниками чудесного зачатия и рождения людей уже становятся не тотемы, а боги и духи. Так, в религиозно-космологических представлениях древних китайцев создателем всего сущего, в том числе и человека, был верховный дух, высочайший правитель, стоящий во главе иерархически организованного сонма духов, Тянь («небо») [2, с. 707]. В предании о Сань Хуне повествуется, что душами всех предков правит Чжун жэнь хуан цзюнь («владыка земли») [2, с. 608]. В «Книге гор и морей» говорится о Си-ванью («владычица Запада»), которой подвластна жизнь всех людей. Она и ее муж хранят списки всех бессмертных, повелевают ими, награждают или наказывают их за проступки [6].

К народной религии относится и магия. Обряды, действия и словесные формулы-заклинания широко практиковались этносами Китая с целью воздействия на явления природы, судьбу, существа и предметы. В основе магии было представление, что

определенное действие вызывает соответствующее ожидаемое явление. Изучение народной религии свидетельствует, что наиболее широко практикуемые в традиционном обществе Китая являлись бытовая, лечебно-охранительная, любовная, хозяйственно-производственная и вредительская религия. Ей занимались, как правило, шаманы, колдуны и др. Анализ философских учений Китая дает основание утверждать, что магическая практика и составление эликсиров использовались представителями даосизма. Исследования традиционной культуры китайских этносов свидетельствуют, что ее пережитки нередко встречаются и в современном обществе КНР.

Таким образом, на основании вышеизложенного можно полагать, что в древнем Китае существовало несколько видов религиозных и общественных культов: общегосударственные культы (неба и земли, предков, императора); домашние или местные культы; общенародные культы великих основателей трех религий: конфуцианства, даосизма и буддизма. Согласно конфуцианству, власть государя провозглашалась священной, данной Небом (Тянь), а разделение людей на высших и низших объявлялось всеобщим законом справедливости. Даосизм и буддизм отрицали мирские ценности и обращались к мистической природе человека. Буддизм возлагал надежду на нирвану и вечное блаженство в «западном рае». Религиозно-философские учения буддизма, даосизма и конфуцианства вкрупне с народной религией оказали значительное влияние на традиционное мировоззрение этносов Китая, их искусство, культуру, обычаи.

### Литература

1. Вень, Идо. Мифы и стихи (Шэньхуа юй ши) / Идо Вень. – Пекин : Изд-во древ. лит., 1957. – 367 с.
2. Мифология : ил. энцикл. слов. / гл. ред. Е. М. Мелетинский. – СПб. : Фонд «Ленингр. галерея» : Норинт, 1996. – 843 с.
3. Никольский, Н. М. История русской церкви / Н. М. Никольский. – Минск : Беларусь, 1990. – 541 с.
4. Старостенко, В. В. Религиоведение : учеб. пособие / В. В. Старостенко. – Могилев, 2005. – 300 с. : ил.
5. Graham, D. C. A preliminary Report of the Hanchow Excavation / D. C. Graham // Саньсиндуй яньцзю [Исследования Саньсиндуй]. – Чэнду : Сычуань чубань цзитуань, 2006. – Р. 58–80.
6. 高有鹏、孟芳《神话之源—山海经与中国文化》, 开封, 河南大学出版社, 2001年, 309页 = Гао, Йоу Пен. Мифы и легенды – «Книга гор и морей в китайской культуре» / Йоу Пен Гао, Фан Мен. – Кайфень : Изд-во хэнаньского ун-та, 2001. – 309 с.
7. 马奔欣《盘古之神》, 上海文艺出版社, 1993年, 302页 = Ма, Хуи Син. Мифы о Пан Гу / Хуи Син Ма. – Шанхай : Шанхайское изд-во лит-ры и искусства, 1993. – 302 с.

УДК 2

## TRZECI OKRES EWANGELIZACYJNO-MISYJNEJ DZIAŁALNOŚCI KOŚCIOŁA NIEPODZIELONEGO NA TERENACH RUSI WSCHODNIEJ

Lasota Jerzy

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)

*W okresie panowania Kogana (czyli cesarza) Askolda w 860 roku po pierwszo początkowym przyznaniu chrześcijaństwa w państwie Ruś jako religii państwowej Cerkiew Ruska, będąc w jednościi ze Stolicą Apostolską w czasach istnienia niepodzielonego Kościoła chrześcijańskiego i do 1274 roku, kiedy na Soborze Władymirskim dla kierownictwa cerkiewnego był zatwierdzony Nomokanon Focjusza Ruska władza cerkiewna stała oficjalnie zaprzeczać zwierzchność biskupa rzymskiego.*

Wiadomości o ochrzczeniu księcia Włodzimierza zawiera Kronika Supraska, która podaje, że w 987 roku drużyna księcia Włodzimierza po trzymiesięcznym obłożeniu zagarnęła obwarowane miasto Korsuń na półwyspie Krym, które należało do cesarstwa Wschodnie-rzymskiego. Po zagarnięciu tego miasta posłańcy księcia Włodzimierza przybyli do cesarza Basila i jego brata Konstantyna z propozycją dania zgody na zamążpójście ich siostry Anny za Włodzimierza w zamian, że wojsko ruskie nie zagarnie stolicy Bizancjum. Bracia z propozycją Włodzimierza zgodzili się i: „ledwie zmusiwszy swoją siostrą posłać ją do miasta Korsuń, a ona płacząca i gorzko oburzająca i modląca się do Boga nie chciała za niewierzącego wyjść” [1, s. 43].

Całkiem zrozumiałą jest rozpacz córki chrześcijańskiego cesarza, którą bracia przymusowo w celu politycznym wydają za mąż nie tylko za poganina, ale za syna z nieprawego łoża pogańskiego księcia i niewolnicy Małki. „W małowniczym Lubeczu, ochraniającym przedpole do Kijowskiej ziemi z północy żył w połowie X wieku niejaki Małko Lubeczanie. Jego córka Małusza była kluczową księżną Olgi. (...) Małusza Lubeczanka została jedną z nałożnic Światosława, i u niej narodził się syn Włodzimierz, któremu długo po tym robili wymówki z przyczyny jego pochodzenia, nazywając jego chłopem” [2, s. 397]. Jak opisuje kronika w ten czas po przybyciu siostry cesarza do Korsunia na Włodzimierza spadła „ślepotą oczna”, która go opuściła wtedy, kiedy on z rozkazu Anny ochrzcił się razem ze swoimi bojarami.

Po ślubie, małżeństwo wróciło z Korsunia do Kijowa i w roku 989 po przykazaniu księcia Włodzimierza były zniszczone bałwany pogańskie, a mieszkańcy miasta Kijowa po rozkazie stanowczym księcia pod rygorem, że osoby nie wypełniwszy tego rozkazu będą zaliczane do osobistych przeciwników władcy, były ochrzczone w rzece Dniepr. W tejsze kronice opowiada się, że Włodzimierz powierzył władze swoim synom w wielu miastach swego państwa. Wśród tych synów wymienia się dwóch, którzy objęli władzę na terytorium współczesnej Białorusi: Izasław w księstwie Połockim, a Światosław w księstwie Turowo-pińskim[3, s. 43-44]. Historyk tak opisuje ten fakt historyczny o ochrzczeniu mieszkańców Kijowa po ochrzczeniu samego Włodzimierza i jego bojarów: „Włodzimierz rozkazał obalić bożyszcz, z których jedni były porąbane, drugie spalone. Pioruna przywiązali do ogona końskiego i włóczyli z góry po Borycze wie przy czym dwunastu ludzi bili go pałkami, a potem rzucili w Dniepr. Płakali jego ludzie niewierni, odznacza kronikarz” [4, s. 122].

Z przywołanych tu kronik i źródeł historycznych wynika, że ochrzczenie księcia Włodzimierza w 988 roku i jego bojarów było sprawą prywatną i dobrowolną (oprócz niektórych pozostałych mieszkańców wierzenia pogańskiego miasta stołecznego, którzy płakali według informacji ww. kroniki podczas obalenia bożyszcz pogańskich), ale nie dotyczyło to wcale pierwszego ochrzczenia całego ludu państwa. Tylko w 989 roku po poleceniu księcia Włodzimierza zaczął się trzeci etap chrystianizacji na ziemiach państwa Kijewskiego i miasta Nowogród. Nie oznaczało to jeszcze, że na tych ziemiach od momentu ochrzczenia księcia (a dokładniej Kohana czyli władcy imperium) zaczęła rozwijać się misyjna działalność tylko Konstantynopolskiego patriarchatu, o czym świadczą źródła historyczne: „W ten czas, kiedy Włodzimierz, opanował Korsuń, i prowadził pertraktacje z Grekami o hierarchicznej budowie cerkwi rosyjskiej, papież przysłał do Korsunia swoich posłów w celu odrzucenia przez Włodzimierza związku z Grekami i przeciągnięcia Ruś na swoją stronę. (...) Do czasów księcia Włodzimierza były wyprawione poselstwa z Rzymu w 991 i w 1000 r” [5, s. 31].

Przy tym trzeba zaznaczyć, że te poselstwa były bardzo przedstawicielskie, bo poselstwu papieża w 991 roku towarzyszyli posłowie od polskiego króla Bolesława i czeskiego króla Andrzeja, a w roku 1000 posłowie też od króla czeskiego i króla węgierskiego Stefana. Poselstwo w 1000 roku do Kijowa wyprawił papież Sylwester, znany uczony w owych czasach, nauczyciel cesarza Ottona III, któremu żona Włodzimierza Anna była rodną ciotką. Z kolei Włodzimierz w odpowiedzi na te religijno-dyplomatyczne zabiegi Rzymu też posyłał swoich posłów do Stolicy Apostolskiej w 994 roku i w 1001 r. [6, s. 32]. Oprócz tego, z Rzymu przybywali posłowie do księcia Włodzimierza jeszcze w latach: 986, 988, 994, 999 [7, s. 1]. Już z tego można wnioskować, że stosunki księstwa Kijewskiego z sąsiednimi państwami i Stolicą Apostolską były zaprzyjaźnione. Takie przypuszczenie autorytatywnie potwierdzają kroniki, które piszą o tym, że Włodzimierz żył „z książętami okólnymi pokojowo, z Bolesławem Laskim i z Stefanem Węgierskim i z Andrichiem Czeskim i był pokój pomiędzy nimi i zgoda” [8, s. 32]. Jednakże czy takie zaprzyjaźnione stosunki Rusi były także z polityczno-duchowną władzą cesarstwa bizantyjskiego nie można twierdząco wnioskować, bo epizodycznie powtarzające się wyprawy wojskowe przeciwko cesarstwu bizantyjskiemu, przynajmniej od czasów panowania władców Rusi, począwszy od Oskolda-Nikołaja i do czasu panowania Włodzimierza włącznie, nie dają podstawy dla takiego twierdzenia, a brak pewnych twierdzeń o prowadzeniu misyjnej działalności patriarchatu bizantyjskiego w obrędku wschodnim na tych terenach w kronikach jeszcze dodatkowo zmniejszają wiarygodność takich dobrych polityczno-religijnych stosunków. Z pewnością w tych czasach istniała już rywalizacja pomiędzy Stolicą Apostolską a Konstantynopolem, bo schizma patriarchy Focjusza szerzyła się przede wszystkim na Wschód i miała tam pewne poparcie. Kościół katolicki, który prowadził przez wieki walkę z wielu schizmami nie był jednak tym zrąbany i nadal (przynajmniej od 860 roku za czasów panowania Oskolda-Nikołaja) prowadził działalność misyjno-ewangelizacyjną na tych terenach. Przy tym są podstawy oparte na źródłach historycznych do stwierdzenia, że ewangelizacyjno-misyjna działalność misjonarzy rzymskich była owocna i dominująca. Jednak nie tylko poselstwami z jednej i drugiej strony były ograniczone stosunki pomiędzy państwami ościennymi a Stolicą Apostolską, ale jeszcze oprócz stosunków politycznych i handlowych istniały nadal stosunki religijne, o czym świadczy następny fakt historyczny: „W 1006–1007 r. przez Kijew przejeżdżał misjonarz niemiecki Bruno, skierowany do Pieczyngów dla głoszenia Ewangelii. On zatrzymał się na pobycie w charakterze gościa u księcia Włodzimierza, którego w liście do cesarza Henryka II nazywa seniorem Rusów (*senior Ruzorum*)” [9, s. 139]. Ten misjonarz biskup Bruno-Bonifacy w latach 1000–10007 prowadził działalność ewangelizacyjną na terenach państwa ruskiego i bezpośrednio uczestniczył w procesie ochrzzczenia Rusi i nawrócił na chrześcijaństwo „króla Rusów i naród ruski”, jak to podają źródła zachodnie: Piotr kardynał Domiani biskup Ostyjski w opowieści o życiu świętego Romualda, kronikarz biskup Merzborski Tytmar oraz inne źródła. Podczas tego spotkania biskup Bruno-Bonifacy jako gość gościł u księcia Włodzimierza więcej niż miesiąc i zrobił na tym władcy bardzo dobre wrażenie oraz często spotykał się z księciem Włodzimierzem [10, s. 20-21]. Włodzimierz prosił o to, żeby biskup misjonarz zrezygnował z ewangelizacji ludności wiary pogańskiej zamieszkałej na południu od granic państwa Rusów, argumentując to tym, że nie tylko nie znajdzie on tam dusz do zbawienia, ale sam zginie śmiercią męczeńską, ale nie mógł go w tym przekonać i zdecydował się sam ze swoimi wojami towarzyszyć misjonarzowi do południowych

ufortyfikowanych granic swego państwa, które były w odległości od Kijowa w dwóch dniach jazdy konnej [11, s. 21]. Inne źródło historyczne potwierdza fakt towarzyszenia księcia Włodzimierza niemieckiemu misjonarzowi Bruno, wskazując, że on towarzyszył biskupowi w drodze, aż do dobrze ufortyfikowanych granic swego państwa [12, s. 21].

Zgodnie z przewidywaniami księcia Włodzimierza posłaniec papieża arcybiskup Bruno-Bonifacy był zamordowany na misjach przez pogan, a jego ciało było wykupione od nich przez chrześcijan ruskich, co w żaden sposób nie może świadczyć o napięciu w stosunkach pomiędzy państwem ruskim a Stolicą Apostolską. Co więcej, fakt wykupienia ciała męczennika katolickiego przez chrześcijan państwa ruskiego świadczy o tym, że to ciało męczennika katolickiego za wiarę było dla tych chrześcijan ceną wartością religijną. Po kanonizacji tego męczennika, na cześć jego ofiary męczeńskiej za wiarę chrześcijańską był założony klasztor. Ten fakt historyczny oraz inne przytoczone wyżej przekonująco świadczą o tym, że na terytorium Rusi aktywnie i owocnie działali misjonarze katolicki, którzy posiadali struktury kościelne, w tym i klasztory, a ze strony władzy książęcej na Rusi w owych czasach nie czyniono nie tylko przeszkód dla ich działalności, ale ta działalność była aktywnie wspierana przez tą władzę, co jaskrawo świadczy o przyjaznych stosunkach religijno-politycznych pomiędzy państwem ruskim a Stolicą Apostolską [13, s. 21].

### Литература

1. Супрасльская рукопись, содержащая Новгородскую и Киевскую сокращенные летописи, Москва 1836, s. 43.
2. Рыбаков Б., Рождение Руси, Москва 1982, w rozdz.: «Расцвет Киевской Руси». s. 397.
3. Рог. Супрасльская рукопись, содержащая Новгородскую и Киевскую сокращенные летописи, Москва 1836, s. 43–44.
4. Гальковский К., Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, Т. I, Харьков 1916, s. 122.
5. Греков Б., Культура Киевской Руси, Москва – Ленинград 1944, s. 31.
6. Рог. Там же, s. 32.
7. Zob. Лиценбергер О., Римско-католическая Церковь в России, Саратов 2001, s. 1.
8. Греков Б., Культура Киевской Руси, Москва – Ленинград 1944, s. 32.
9. Ключевский В., Русская история, Кн. I, Москва 1993 s. 139.
10. Zob. Лиценбергер О., Римско-католическая Церковь в России, Саратов 2001, s. 20-21.
11. Рог. Лиценбергер О., Римско-католическая Церковь в России, Саратов 2001, s. 21.
12. Zob. Котляр Н., Древняя Русь и Киев в летописных преданиях и легендах, Киев 1986, s. 146.
13. Zob. Лиценбергер О., Римско-католическая Церковь в России, Саратов 2001, s. 21.

УДК 94(476)

## ИЗМЕНЕНИЕ ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ В X–XII вв. КАК СВИДЕТЕЛЬСТВО ПРОЦЕССА ХРИСТИАНИЗАЦИИ

**Мандрик Светлана Владимировна**

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

**Горанский Андрей Олегович**

Минское духовное училище (г. Минск, Беларусь)

*В предлагаемой статье предпринимается попытка показать процесс изменения погребального обряда от кремации к ингумации у славян на совре-*

*менной территории Беларуси как составляющую христианизации местного населения, который в погребальной обрядности завершается переходом к обычной христианской погребальной традиции.*

До X в. в лесной и лесостепной зоне Восточной Европы в славянской среде господствовал погребальный обряд трупосожжения (кремации). В X в. тут появляются первые погребения с трупоположением (ингумацией). Некоторые исследователи (например, А. Рапов, Э. Загорульский [1, с. 330–331]) связывают эти изменения с принятием христианства.

Процесс перехода к христианской погребальной обрядности происходил постепенно. В погребальных обрядах долго сохранялись языческие пережитки. Для XI – первой половины XII в. были характерны погребения в подошве курганов (на грунте), в которых наблюдаются остатки ритуальных костров, выжженная почва под курганной насыпью, ритуальная пища, вытянутые вдоль тела (а не сложенные на животе, как в христианских погребениях) руки покойника; иногда встречаются обожженные, обсыпанные известью или углем гробы [2, с. 46]. Эти погребения характеризуются сравнительно богатым инвентарем [3, с. 32] (в состав которого входят женские украшения, орудия труда и бытовые вещи, оружие и другие предметы).

Обычно в качестве маркера для классификации погребений с трупоположениями переходного типа используется уровень размещения костей под курганной насыпью. В соответствии с ним исследователями выделены трупоположения в курганной насыпи, на уровне древнего горизонта и в подкурганной яме [4, с. 26].

Погребения в насыпях встречаются достаточно редко и составляют, например, в земле дреговичей, всего около 3 % от общего количества исследованных погребений. П. Лысенко датирует их концом X – началом XI в. В конце X – начале XI в. на территории Беларуси появляются погребения в подкурганых ямах. В XI в. погребения в подкурганых ямах распространяются на территории расселения полян и юго-восточной части земли дреговичей, в XII в. – по всей Туровской земле. Затем меняется положение рук покойников от вытянутого вдоль тела до сложения на животе. Также постепенно уменьшается количество погребального инвентаря, пока он вовсе не исчезает в начале XIII в. В XI в. в сельских курганых погребениях начинают встречаться погребения в деревянных гробах. В XII в. такой способ погребения имеет уже широкое распространение [5, с. 46]. Со временем насыпи курганов делаются все более низкими, а ямы под курганами – более глубокими.

Таким образом, несмотря на присутствие в погребениях языческих пережитков, само явление этого перехода является признаком обращения в другую религию, так как погребальный обряд является наиболее устойчивым и консервативным элементом религиозных верований. Даже сохранения обычая хоронить под курганами без сожжения в течение продолжительного периода свидетельствует о христианизации населения.

Такая ситуация является ярким примером инкультурации христианской Церкви, которая предусматривает изменение вероисповедания при уважении к местным древним культурным традициям и их сохранение в случае отсутствия радикальных противоречий с христианской догматикой. Анализ письменных источников XI–XV вв. показывает, что до XIV в. в Русской церкви не существовало

обязательных унифицированных требований к погребальному обряду, а также единой погребальной практики. Все это продолжалось до того времени, пока не стал господствовать монашеский обычай погребения [6, № 138, с. 159–161; 7, с. 25–33]. Все это может объяснить разнообразие форм погребений в данный период.

Необходимо также отметить, что у пришедших на современную территорию Беларуси славян курганов с кремацией выявлено немного, и она достаточно быстро уступает место ингумации. Например, в Беларуском Побужье из 126 раскопанных курганов обряд кремации выявлен только в 14, и все они датируются X в. [8, с. 17–19; 9, с. 45–46; 10]. Приблизительно такая же ситуация наблюдается в других регионах Беларуси. В Посожье из 897 курганов только для 46 зарегистрировано трупосожжение [11]. В земле дреговичей смена погребального обряда происходила в конце X – начале XI в. В Полоцкой земле, где процесс славянизации в то время еще не завершился, в соответствии с наблюдениями В. Седова, курганы с труположением появляются уже в X в. (кое-где выявлены погребения переходного типа, в которых одновременно обнаружены труположения с остатками обычая кремации) [11].

Небольшое количество курганов с кремацией в славянских курганных могильниках на территории современной Беларуси позволяет датировать широкое расселение славян на север от Припяти временем близким к официальной дате крещения Руси, то есть рубежом X–XI вв. В Верхнем Понёманье (балта-славянская контактная зона) до конца X – начала XI в. у славян господствовал обряд кремации, который в течение XI–XIII вв. постепенно заменялся ингумацией. Данный регион в указанное время не был охвачен систематической миссионерской деятельностью.

Необходимо также отметить, что появление обряда труположения происходит синхронно с началом распространения христианских древностей в рамках одного некрополя (погребения одной общины). Взятые вместе эти феномены представляют собой культурную инновацию периода христианизации.

Таким образом, даже ранняя ингумация является следствием христианизации общества. Это подтверждается также и одновременным появлением известий о распространении христианства на территорию Беларуси в письменных источниках.

## Литература

1. Загарульсий, Э. М. Белая Русь с середины I тысячелетия до середины XIII в. / Э. М. Загарульсий. – Мн.: Четыре четверти, 2014. – 552 с.
2. Лысенко, П. Ф. Дреговичи / П. Ф. Лысенко. – Мн., 1991. – 244 с.
3. Очерки по археологии Белоруссии. – Мн., 1972. – Ч. 2. – 248 с.
4. Богомольников, В. В. Радимичи (по материалам курганов X – XII веков) / В. В. Богомольников, под науч. ред. О. А. Макушниковой. – Гомель: УО «ГГУ им. Ф. Скарыны», 2004. – 226 с.
5. Лысенко, П. Ф. Дреговичи / П. Ф. Лысенко. – Мн., 1991. – 244 с.
6. Дмитриевский, А. А. Богослужение в Русской Церкви в XVI веке / А. А. Дмитриевский. – Ч. 1. Службы круга седмичного и годичного и чинопоследование таинств. Историко-археологическое исследование. – Казань, 1884. – 135 с.
7. Мансветов, И. Д. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. Историко-литургическое исследование / И. Д. Мансветов. – М., 1882. – 248 с.
8. Коробушкина, Т. Н. Курганы белорусского Побужья X–XIII вв. / Т. Н. Коробушкина. – Мн., 1993. – 133 с.

9. Русанова, И. П. Славянские древности VI–IX вв. между Днепром и Западным Бугом. Свод археологических источников АН СССР / И. П. Русанова. – М., 1973. – 100 с.

10. Русанова, И. П. Раскопки курганов на Волины / И. П. Русанова // Археологические открытия 1969 года. – М., 1970. – С. 278–279.

11. Седов, В. В. Распространение христианства в Древней Руси (по археологическим материалам) / В. В. Седов // Археология и история Пскова и Псковской земли: Тез. докл. науч.-практ. конф. – Псков, 1988. – С. 162–163.

УДК 262.14(476)(091)

## **ЛАТЫШСКИЙ ВОПРОС В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КСЕНДЗА Ф. С. ТРАСУНА**

**Мельникова Алеся Сергеевна**

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

*В статье рассматривается участие общественно-политического деятеля начала XX века ксендза Ф.С. Трасуна в борьбе за права латышей.*

Франц Станиславович Трасун – активный участник сложных и противоречивых событий начала XX столетия, деятельность которого заслуживает пристального внимания исследователей своей многогранностью и значимостью.

Родился Ф.С. Трасун 16 октября 1894 г. в Режицком уезде Витебской губернии. Начальное образование получил в Елгаве, учился в духовно-католической семинарии в Петербурге (1883–1887), затем в католической духовной академии, которую окончил в 1891 г. со степенью магистра богословия. Стал деканом Режицкого деканата, настоятелем Режицкого костела [1]. В марте 1906 г. Ф.С. Трасун был избран депутатом I Государственной думы. Входил в парламентскую фракцию Союза автономистов (член Латышской группы), а также в Трудовую группу [2, с. 47]. В Государственной думе он проявил себя как яркий оратор. С думской трибуны он выступал с резкой критикой послереволюционного террора 1905 года, говорил о национальном угнетении, о тяжелом положении крестьянства, твердо отстаивал соблюдение законов. Ф.С. Трасун принял участие в составлении ответного адреса депутатов на тронную речь императора Николая II, поддержал законопроект об отмене смертной казни, был сторонником снятия всех ограничений в правах, связанных с принадлежностью к той или иной национальности или вероисповеданию, отстаивал право населения на всеобщее бесплатное образование, принимал участие в решении аграрного вопроса [2, с. 47–48]. Несмотря на то, что предложенные Думой законодательные проекты не были приняты во внимание правительством, деятельность депутатов имела большое политическое значение. С думской трибуны они не только во всеуслышание высказали правду о положении народа, но и приобрели опыт парламентской деятельности.

После роспуска I Государственной думы Ф.С. Трасун не прерывал активную общественно-политическую деятельность, основные усилия направив на борьбу за права латышей.

В августе 1906 г. он составил письменное прошение на имя Режицкого исправника, в котором просил разрешить проведение собрания крестьян Режицкого, Двинского и Люцинского уездов 24 сентября 1906 г. в помещении Режицкой

городской управы. Интересы уездных крестьян на собрании должны были представлять избранные от приходских делегаты (по 2 делегата от каждого прихода). Как пояснял бывший депутат, данное мероприятие необходимо для «умиротворения крестьян». В прошении Ф.С. Трасун отмечал, что на обсуждение делегатов будут вынесены следующие вопросы: аграрный, образования, а также о присоединении Режицкого, Двинского и Люцинского уездов к Лифляндии. Также сообщалось, что собрание будет проводиться на латышском языке [3, л. 1]. Уездный исправник уведомил витебского губернатора о намерении Ф.С. Трасуна провести собрание. В ответ на это губернатор затребовал программу данного мероприятия в целях ознакомления и принятия соответствующего решения. Представленная губернатору программа состояла из нескольких частей. По аграрному вопросу делегатам предлагалось обсудить следующие аспекты: допустимый нижний предел земельного надела для крестьянского хозяйства; проблему принудительного отчуждения земли, и в случае положительного ответа – какие это категории земель и размеры отчуждения; наиболее приемлемую для крестьян форму землевладения и их отношение к проекту национализации земли; выработку мер, необходимых для повышения уровня агрокультуры; отношение крестьян к различным формам кооперации; проблему создания бессословных волостей с пропорциональным распределением налогов и повинностей и т.д. [3, л. 3об.]. В части программы, которая касалась проблемы образования, на обсуждение предлагались следующие пункты: о введении всеобщего начального бесплатного обучения детей (делегатам предстояло решить с какого возраста необходимо начинать обучение); о языке, на котором необходимо учить детей латышского происхождения; проблему совместного обучения детей латышского и русского происхождения в контексте их национальных интересов; об открытии в г. Режица учительской семинарии и других учебных заведений. Однако вопрос о присоединении Режицкого, Двинского и Люцинского уездов к Лифляндии как административной единице в программе представлен не был [3, л. 4]. Ознакомившись с программой, губернатор отклонил прошение следующей резолюцией: «Предлагаю... объявить ксендзу Ф. Трасуну на поданное им прошение, что съезд крестьян-латышей Режицкого, Двинского и Люцинского уездов признается несвоевременным, ввиду чего ходатайство Трасуна о разрешении одного съезда отклонено» [3, л. 6].

После Февральской революции 1917 г. Ф.С. Трасун пытался реализовать на практике давно вынашиваемую им идею объединения балтийских и латгальских латышей. Он возглавил Латгальский Временный земский совет, который был создан в г. Режице. Совет заявил о желании латгальцев отделиться от Витебской губернии и объединиться с остальной Латвией [4, с. 83]. 26–27 апреля 1917 г. в г. Режице состоялся латышский съезд (Конгресс латышей). Он был созван особым организационным комитетом во главе с ксендзом Ф.С. Трасуном. На съезде присутствовало свыше 200 делегатов-латышей из Режицкого, Люцинского и Двинского уездов. Это было первое демократически избранное собрание представителей латышей Латгалии, на котором было провозглашено, что латыши Латгалии, Видземе и Курземе – единый народ, а Латгалия должна объединиться с остальными регионами будущего Латвийского государства. Известны и другие вопросы, которые были рассмотрены делегатами: об отношении латышей

к Всероссийскому Учредительному собранию, о необходимости решения проблемы образования и т.д. [5, с. 4]. На Конгрессе Ф.С. Трасун был избран членом Временного Национального Совета Латгалии в Петрограде. Входил в состав Народного Совета, провозгласившего 18 ноября 1918 г. независимость Латвии, являлся членом Учредительного собрания, а также депутатом первого и второго Сеймов Латвии. Ф.С. Трасун основал и возглавил журнал «Друг крестьянина» (1920) и газету «Голос крестьянина» (1924–1926), опубликовал множество статей по актуальным социальным и политическим проблемам, ряд книг.

Однако его активная общественно-политическая деятельность находила отклик не только у сторонников, но и у ярых оппонентов в различных кругах: как светских, так и религиозных. Из-за недоброжелателей Ф.С. Трасун даже был отлучен от церкви в 1926 г. В этом же году он умер от инсульта. Конгрегация по делам духовенства в 1998 году официально объявила, что отлучение от церкви, совершенное местными церковными властями по политическим соображениям, не имеет силы, и Ватикан восстановил доброе имя священника [1].

### Литература

1. Francis Trasuns / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.rezekne.net/en/vip/index\\_gal.php?dir=francis\\_trasuns](http://www.rezekne.net/en/vip/index_gal.php?dir=francis_trasuns). – Дата доступа: 30.01.2022.
2. Мельникова, А. С. Ф. С. Трасун – священнослужитель и общественно-политический деятель начала XX в. / А. С. Мельникова // Религия и общество – 12 : сб. науч. статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2018. – С. 47–49.
3. Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). – Ф.1430. Оп. 2. Д. 1659. Л. 1–6.
4. Блейере, Д. История Латвии. XX век / Д. Блейере, И. Бутулис, А. Зунда [и др.]. – Рига : «ООО J. L.V». – 474 с.
5. Из жизни губернии // Свободное слово. – 1917. – 5 мая. – С. 4.

УДК 94:27-726.3

## **ПРОТОПОП АВВАКУМ ПЕТРОВ – МЫСЛИТЕЛЬ И РЕВНИТЕЛЬ «ИСТИННО РУССКОЙ ВЕРЫ»**

**Мокшин Николай Федорович, Мокшина Елена Николаевна**  
Мордовский государственный университет имени Н. П. Огарева  
(г. Саранск, Россия)

*В статье рассматривается деятельность Аввакума Петрова как мыслителя, лидера крупного религиозно-общественного движения в Российском государстве, вошедшего в историю под названием «раскола» или старообрядчества.*

Протопоп Аввакум Петров (годы жизни 25.11.1620 (5.12) или 1621 – 1.04.1682) считается поныне не только самым крупным идеологом религиозно-общественного движения в истории России, известного под названием «раскола» или «старообрядчества», но и выдающимся русским мыслителем и писателем XVII века. «Рождение же мое в нижегородских пределах, за Кудмою рекою, в селе Григорове. Отец мой бысть священник Петр, мати – Мария, инока Марфа» [3, с. 59]. Ныне село это находится в Перевозовском районе Нижегородской области, которую известный мордовский ученый М. Е. Евсевьев называл «колыбелью мордовского народа» [5, с. 43].

Аввакум Петров прожил тяжелую жизнь, полную лишений, трудов, церковного служения, гонений за веру и борьбы. Сын священника, он рано лишился отца. Женившись в семнадцать лет на сироте, вскоре был рукоположен в диаконы, а в 1644 г. – в священники. Службу свою начинал в качестве священника в Нижегородском крае в с. Лопатицы близ Макарьева. Именно здесь сформировалась в нем та строгость взглядов, определившая впоследствии его подвижничество и аскетизм. Уже тогда Аввакум беспрерывно обличал прихожан за разные пороки, священников хулил за плохое исполнение церковных правил и предписаний. Воевода Василий Шереметев, которому постоянно жаловались на самоуправство Аввакума, приказал бросить его в Волгу, но священнику удалось спастись. Так Аввакум Петров оказался в Москве. После многочисленных мытарств он был назначен протопопом в Юрьев-Повольский (ныне Юрьеvec в Ивановской области). Здесь он обрел известность как человек ученый, знаток церковных обрядов и книг, его знал лично царь Алексей Михайлович Романов, а с царским духовником Стефаном Вонифатьевым находился в дружеских отношениях. Патриарх Иосиф привлек Аввакума к «книжной справе», которую он проводил вместе с другими «справщиками» по древнерусским православным рукописям. После смерти в 1652 г. патриарха Иосифа новым патриархом стал Никон, имевший иной взгляд на исправление церковных книг. Никон собирался делать это, опираясь на греческие богослужебные книги. В этом взгляды Аввакума и Никона разошлись. Протопоп раскритиковал Никона в челобитной к царю, за что был брошен в подвал Андроникова монастыря. Затем Аввакума сослали вначале в Тобольск, а затем в Енисейск и Забайкалье, где он провел шесть лет, терпя лишения ссылки, но раз попадая на острог за свои взгляды и суровый неуживчивый нрав. В то время с 1653 г. патриарх Никон начал проводить церковную реформу, инициатором которой был сам царь Алексей Михайлович Романов, и которая, по его замыслу, должна была стать мощным средством централизации русского государства. К реформе царя побуждало также стремление к объединению Русской православной церкви и церкви Украины. Наконец, этого же требовала и внешнеполитическая программа правительства, планы присоединения к России земель, находившихся в то время под властью Турции. Эти далеко идущие планы нуждались в идеологическом обосновании, как священной миссии защиты великой свободной христианской державой попираемой веры православных народов мусульманского Востока. Однако, чтобы претендовать на признание этой миссии другими православными церквями, необходимо было поднять авторитет РПЦ, как и пойти на некоторые формальные уступки восточным церквям, ибо за многие годы раздельного развития русской и восточных церквей в их обрядности, как и в текстах некоторых богослужебных книг, образовались различия [1, с. 9–10].

И хотя они не касались основоположений православной веры, ее догматов, тем не менее вызвали резкий протест со стороны части духовенства и верующих. «Новины» эти, получившие также наименование «никоновских» по имени патриарха Никона, активно внедрявшего их в церковный быт, включали в себя троеперстное крестное знамение, которое старообрядцы презрительно именовали «чёртовой щепотью», вместо привычного двоеперстного, трегубую «аллилуйю» вместо сугубой (т.е. «аллилуйя» во время церковной службы должна была провозглашаться не дважды, а трижды), написание второго «и» в слове

«Иисус» (раньше писали «Исус») и др. Для исправления русских рукописей в Москву прибыло греческое духовенство. Приехавший с ним патриарх Антиохийский Макарий, вместе с другими греческими архиереями, объявил в Успенском соборе Москвы, что необходимо креститься тремя перстами, и проклял тех, кто крестился двумя. Московский Собор, состоявшийся в 1656 г., поддержал патриарха Макария. Но на местах оппозиция церковным новшествам была очень сильна. Против нововведений Никона выступил один из самых знаменитых монастырей России Соловецкий. В Русской православной церкви произошел раскол, который привел к возникновению старообрядчества [2, с. 27–28]. Раскол этот особенно усилился после предания сторонников старого обряда (старообрядцев) анафеме. Одним из его лидеров и стал протопоп Аввакум Петров. Некоторые деятели русской культуры (Л. Н. Толстой, Д. С. Лихачев) считали его мордвином. Уроженец с. Григорово соседнего с селом Вельдеманово (ныне Перевозовского же района Нижегородской области) – родины патриарха Никона (в миру Никиты Минова), протопоп Аввакум Петров был непреклонным ревнителем «истинно русской веры», последовательным оппонентом «никоновских новин». Огненные слова Аввакума как искры западали в души его многочисленных «духовных детей», воспламеняли множество людей. Протест принимал подчас весьма драматические формы, вплоть до самоуморения и «огненных крещений» (самосожжения). Так, страшным выражением бессильного протеста сторонников старой веры против преследования правительства явилось массовое самосожжение, совершенное в 1672 г. в нижегородском Закудемском стане [1, с. 15].

Протопоп Аввакум неоднократно подвергался ссылкам, в том числе в Сибирь, и, в конце концов, был вместе с тремя ближайшими сторонниками («союзниками») – попом Лазарем, иноком Епифанием и дьяконом Федором заживо сожжен после пятнадцатилетнего «сидения» в срубе и земляной тюрьме 14 апреля 1682 г. в г. Пустозерске, располагавшемся в низовьях реки Печора, ныне заброшенном [2, с. 32–33]. Возбужденные Аввакумом тысячи сторонников староверия были казнены, десятки тысяч подверглись пыткам, а затем заключены в тюрьмы или сосланы. Преследование сторонников «старой веры» правительством заставило некоторые группы старообрядцев бежать подальше от властей. В лесах Заволжья, по рекам Керженец и Ветлуга, в других местах расселились заволжские старообрядцы. Часть их с Керженца бежала на Алтай, где стала известна под именем «кержаков». Мордвы среди них было мало, ибо в то время основная ее масса еще продолжала оставаться некрещеной. Старообрядчество было узаконено только в 1905 году [4, с. 98; 5, с. 290]. Как этнографы, отметим подлинное открытие национального народного быта в «Житие протопопа Аввакума» и других его сочинениях, в которых автор почти с этнографической точностью воспроизводит обыденную жизнь русского человека XVII века. «Житие» это было одной из самых любимых книг многих выдающихся русских писателей (Л. Н. Толстого, И. С. Тургенева, Д. Н. Мамина-Сибиряка, Ф. М. Достоевского, Н. С. Лескова, А. М. Горького, А. Н. Толстого, Л. М. Леонова, А. П. Чапыгина и др.) [1, с. 49–50].

### Литература

1. Гусев, В. Е. Протопоп Аввакум Петров – выдающийся русский писатель XVII века / В. Е. Гусев // Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. – М. : Гос. изд-во худ. лит-ры, 1960. – С. 9–50.

2. Голубчиков, Ю. Н. Европейский север России / Ю. Н. Голубчиков, В. И. Кружалин // Где я должен побывать, чтобы познать Россию. 2-я кн. – М., 2017. – С. 27–33.

3. Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. – М. : Гос. изд-во худ. лит-ры, 1960. – С. 53–122.

4. Миловидов, В. Ф. Современное старообрядчество / В. Ф. Миловидов. – М. : Мысль, 1979. – 126 с.

5. Мокшин, Н. Ф. Мордва и вера / Н. Ф. Мокшин, Е. Н. Мокшина. – Саранск : Мордов. кн. изд-во, 2005. – 532 с.

УДК 371.21(930)

## **РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ В г. ВИЛЬНО (1833–1842)**

**Мосейчук Людмила Ивановна**

Белорусский государственный архив научно-технической документации  
(г. Минск, Беларусь)

*Статья посвящена краткому обзору деятельности Римско-католической духовной академии в г. Вильно с 1833 г. по 1842 г.. Автор обращает внимание на структуру и материальное обеспечение академии. Рассматривает ее устав и особенности методической работы преподавателей.*

1 (13) июля 1833 г. указом императора Николая I Главная Виленская духовная семинария была реорганизована в Виленскую Римско-католическую духовную академию с армяно-католическим отделением при ней. В ведение академии переходила и Виленская епархиальная семинария [1, л. 1]. Этим же указом был утвержден Устав Виленской Римско-католической духовной академии.

Академия готовила не только священнослужителей для населения Российской империи, но и сотрудников для занятия высших должностей в католической церковной иерархии [2, т. 8, с. 387].

Торжественное открытие академии состоялось 23 (7) февраля (марта) 1834 г. В академии работали 7 профессоров, 4 адъюнкта и 3 лектора. Были открыты кафедры Святого Писания, библейской археологии и герменевтики; богословия догматического, нравственного и пастырского; логики и нравственной философии; церковной истории; гомилетики теоретической и практической с польскою словесностью; словесностей латинской, греческой и русской, всеобщей и русской истории и языков древнееврейского, французского и немецкого. Преподавание велось на латинском и русском языках.

Духовные специализированные предметы преподавались только духовными лицами, общеобразовательные – светскими преподавателями.

Администрация академии тщательно подходила к подбору профессорско-преподавательского состава. Прежде чем приступить к изложению предмета педагог был обязан представить конспект курса на согласование ректору. В конспекте отмечалось время начала и окончания курса, его основное содержание, дополнительные задания, учебная/рекомендованная литература. Ректор тщательно следил за методикой и уровнем преподавания в академии: раз в месяц преподаватели отправляли лучшие сочинения студентов ему на проверку, что позволяло последнему быть в курсе методов, применяемых на занятиях [2, т. 8, с. 391].

Непосредственное руководство учебным заведением осуществлял Совет (правление), состоящий из ректора, двух профессоров духовного звания и двух светских профессоров, а также священника-прокуратора, обладающего правом совещательного голоса в хозяйственных делах [2, т. 8, с. 387–388]. Все вопросы решались голосованием, в случае равенства – голос ректора был решающим [2, т. 8, с. 388].

Хозяйством академии заведовал эконо́м. Ему выдавались деньги (не более 200 руб. за раз) на покупки. О всех тратах он должен был отчитаться Правлению. Все финансовые дела академии контролировались Римско-католической Духовной коллегией и Казенной палатой. Велись специальные приходно-расходные книги [2, т. 8, с. 393].

Виленский епископ имел право визитации академии, участия в экзаменах и заседаниях. В его обязанность входило представление обращений по делам академии в вышестоящие инстанции. Духовная Академия подчинялась Римско-католической духовной коллегии и министру внутренних дел [2, т. 8, с. 395].

В учебное заведение принимали 40 фундушевых воспитанников – лучших выпускников епархиальных римско-католических семинарий. Разрешалось принимать и своекоштных учеников. Общее количество клириков от каждой епархии, поступавших в академию, определялось Римско-католической духовной коллегией и утверждалось министром внутренних дел [2, т. 8, с. 389].

При поступлении в академию клирики были обязаны сдать один устный экзамен. В случае его успешного прохождения алюмны подписывали бумагу, согласно которой уйти из академии они могли только по болезни, уголовному преследованию и/или «нравственному развращению» [2, т. 8, с. 389].

Курс обучения был четырёхлетним. Семинаристам преподавались курсы Святого Писания, библейской археологии, догматического, нравственного и пастырского богословия, канонического права, церковной истории, философии, гомилетики, патрологии, русской истории. Большое внимание уделялось изучению языкам: русского, латыни, греческого, еврейского, французского и немецкого. Кроме того, под надзором наставников клирики были обязаны упражняться в «проповедовании слова Божьего» на языке и/или диалекте епархии откуда были присланы [2, т. 8, с. 390].

При академии работала большая библиотека, доставшаяся ей после закрытия Главной Виленской духовной семинарии и ликвидации в 1832 г. Виленского университета.

В 1833 г. академия получила право присуждать ученые степени: студента, кандидата, магистра и доктора богословия или канонического права (последние 2 степени с утверждением министра). Лишь докторам богословия или канонического права предоставлено право быть возводимыми в сан епископа и занимать высшие церковные должности [2, т. 8, с. 393–394]. Степень кандидата присваивалась после 3-х лет обучения. К магистерскому экзамену допускались особо одаренные студенты после написания ими 2-х работ на русском и латинском языках. На докторскую степень могли претендовать магистры, представившие труд по теологии или каноническому праву на латыни и сдавшие специальный экзамен по русскому языку.

Воспитанники, окончившие курс в Виленской римско-католической духовной академии, получали степень кандидата или магистра богословия с обязанностью принять место, предлагаемое духовным начальством [1, л. 69].

В академии работали выпускники Главной Виленской духовной семинарии: доктор теологии и канонического права Каспер Боровский (читал церковную историю и с 1835 г. – Священное Писание) [1, л. 50], в 1839 году возглавил кафедру права и истории Церкви, на которой работал до 1842 г.; адъюнкты – кс. Михаил Годлевский [1, л. 50]; Антоний Фиалковский с 1834 г. – профессор Виленской духовной академии. В 1836–1842 гг. – ректор Виленской духовной академии [1, л. 51].

В г. Вильно Римско-католическая духовная академия просуществовала несколько лет, в 1842 г. она была перенесена в г. Санкт-Петербург [1, л. 1].

Первый транспорт с воспитанниками и имуществом учебного заведения был отправлен в г. Санкт-Петербург 23 (5) сентября (октября) 1842 г. [1, л. 37]. Виленская епархиальная семинария осталась в г. Вильно [1, л. 50 об]. 19 (31) октября из г. Вильно выехал последний обоз с имуществом и воспитанниками [1, л. 63]. Часть преподавателей уехало в г. Санкт-Петербург, а остальные были уволены [1, л. 63 об.].

Перенос Римско-католическая духовной академии из г. Вильно в г. Санкт-Петербург был произведен без согласования с Римом, поэтому ее существование вызывало там сильную обеспокоенность.

После Октябрьской революции учебное заведение было перенесено в Польскую Республику. Сейчас это Люблинский католический университет им. Иоанна Павла II – KUL (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II).

### Литература

1. Центральный государственный исторический архив г. Санкт-Петербурга (ЦГИА Санкт-Петербурга). – Ф. 46. Оп. 1. Д. 425. О переводе по Высочайшему повелению Римско-католической Духовной Академии из г. Вильно в СПб.

2. Полное собрание законов Российской империи. Собрание 2 : с 12 дек. 1825 по 28 февр. 1881. : в 55 т. – СПб. : Тип. II отд-ния собств. Е. и. вел. канцелярии, 1830–1884. – 55 т.

УДК 94(46):322

## ИСПАНСКАЯ ЕПИСКОПАЛЬНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ: СОЗДАНИЕ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В ПЕРИОД ПОЗДНЕГО ФРАНКИЗМА

Настусевич Валерия Игоревна

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

*В статье рассматривается создание Испанской Епископальной конференции и ее деятельность в период позднего франкизма. Проводится анализ решений, принятых в ходе ее работы, а также выявляется их влияние на политическую жизнь в Испании.*

3 октября 1966 г. рескриптом Священной Консисториальной конгрегации (с 1967 г. Конгрегация епископов) была учреждена Испанская Епископальная конференция (исп. Conferencia Episcopal Española – CEE) [1]. Официальное утверждение епископальных конференций произошло на Втором Ватиканском

Соборе (1962–1965), который провел преобразования в структуре Католической Церкви, предоставив национальным церквям широкие полномочия по управлению религиозной жизнью в своих странах и взаимоотношениями с государством. Одним из итогов Собора стало усиление роли Конференций епископов католических стран, которые получили статус канонического юридического лица (кан. 449) [2, с. 204] и полномочия, позволяющие решать широчайший круг вопросов.

До учреждения в 1966 г. Конференции в Испании не было единого коллегиального органа управления епархиями в масштабе всей страны, в который входили бы все испанские епископы. Данную функцию выполнял Совет митрополитов (исп. *Junta de Metropolitanos*), созданный в 1923 г., состоящий из десятка наиболее возрастных архиепископов и всецело зависящий от примаса испанской Церкви [3, с. 565]. В результате этого, а также политического и социально-экономического кризиса в стране, к началу 1960-х гг. обострилась проблема разрыва между поколениями священнослужителей, в результате которого возрастные иерархи (в первой половине 1960-х гг. 90% испанских епископов были старше 75 лет) [4, р. 29] отрицали необходимость каких-либо изменений, а молодые священники всячески к ним стремились. Кроме того, в результате слияния Церкви с франкистским государством, к началу 1960-х гг. большинство испанских епископов находилось под контролем режима Франко. Таким образом, учреждение Испанской Епископальной конференции, произошедшее по инициативе Ватикана, являлось попыткой разрешить сложившиеся внутрицерковные противоречия в испанской Церкви, а также расширить влияние Папского Престола на Католическую Церковь в Испании.

Одним из первых, принятых Конференцией в 1966 г. документов, был «*La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*» (с исп. «Церковь и временный порядок в свете II Ватиканского Собора»). В нем говорилось о том, что человек является членом двух обществ: Церкви и гражданского общества и две эти роли неразделимы [5, р. 4]. Каждый человек может иметь свое мнение относительно политического порядка. Однако для того, чтобы политическое общество не распалось, нужна власть, которая как моральная сила направляет всех граждан к общему благу. Политическое и социальное управление народом должно обязательно учитывать исторические константы и особенности его культуры [5, р. 11]. В своем представлении о том, какой должна быть политическая и социальная жизнь, Конференция опиралась на Конституцию Собора 1965 г. *Gaudium et Spes* (с лат. «Радость и надежда») [5, р. 12]. Несмотря на весьма консервативную риторику документа, в «*La Iglesia y el orden temporal*» хоть и по касательной, но поднимались насущные проблемы испанского общества. Следующий значимый документ «*La Iglesia y los pobres*» (с исп. «Церковь и бедные») был принят Конференцией в 1969 г. В нем концепция нищеты выходила за традиционные рамки и относилась не только к материальной бедности, но и к культурной, социальной, гражданской и нравственной. Епископальная конференция предлагала проекты по улучшению социально-экономической ситуации в стране. Большинство из их предложений, однако, находилось в ведении государственных властей: повышение минимальной заработной платы, регулирование временных рабочих контрактов, обеспечение работой широких слоев

населения. Другие требования также носили политический характер: создание подлинных профсоюзов, участие всех граждан в политической жизни, свобода слова и информации и т. д. [6, p. 181].

В ноябре 1969 г. было принято решение о созыве совместного собрания испанских епископов и священников, на котором планировалось обсуждать сложившиеся в Церкви проблемы, выработать их возможные решения, а также содействовать диалогу священников друг с другом и епископами [7, p. 126]. Однако его проведение требовало времени и тщательной подготовки, для изучения мнений священнослужителей из разных уголков Испании по ряду вопросов. В результате открытие первой сессии Совместной ассамблеи испанских священников и епископов (исп. *La Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes*) состоялось лишь в сентябре 1971 г. Участие в ней принимало 274 парламентария с правом голоса от имени всех испанских епархий, а также 129 гостей в качестве наблюдателей. В первом из документов Ассамблеи «*Iglesia y mundo en la España de hoy*» (с исп. «Церковь и мир в Испании сегодня») был проведен анализ социально-экономических и политических проблем Испании [8]. По результатам последующих сессий Ассамблеи в 1973 г. Конференцией был принят программный документ «*La Iglesia y la Comunidad política*» (с исп. «Церковь и политическое сообщество») провозгласивший новые принципы церковно-государственных отношений. Около 250 епископов открыто высказались за отделение церкви от государства, отказывались от всех государственных и имущественных привилегий и т. д. [9, с. 71]. Несмотря на это Ф. Франко отказался идти на какие-либо уступки. Поэтому освобождение Церкви от государственного контроля произошло лишь после его смерти в 1975 г., когда была принята новая испанская Конституция (1978), провозгласившая свободу вероисповедания и принцип отделения церкви от государства.

Таким образом, создание Епископальной конференции в Испании способствовало постепенной демократизации франкистского режима, в частности происходящей под давлением Католической Церкви. Принимаемые Конференцией документы обращали внимание на социально-экономические проблемы внутри страны и предлагали пути их решения. Проведение Совместной ассамблеи испанских священников и епископов послужило толчком к обновлению испанской Церкви, переходу от идеологии национал-католицизма к диалогу с государством на принципах демократии, независимости и религиозной свободы.

### Литература

1. Presentación de la CEE [Recurso electrónico]. – Modo de acceso: <http://www.transparenciaconferenciaepiscopal.es/presentacion.html>. – Fecha de acceso: 17.03.2022.
2. Кодекс канонического права – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. – 624 с.
3. Коваль, Т. Б. Церковь и государство: испанский опыт / Т. Б. Коваль // В кн.: Вопросы религии и религиоведения. Кн. 1 (II) – исследования. Религиоведение в России в конце XX – начале XXI в., 2011. – С. 551–586.
4. Cooper, N. B. *Catholicism and the Franco regime* / N. B. Cooper. – Beverly Hills, California: Sage Publications, 1975. – 48 p.
5. *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II // IV Reunión de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española* [Recurso electrónico]. – Modo de acceso: <https://cupdf.com/document/la-iglesia-y-el-orden-temporal-a-la-luz-de-concilio-vaticano-ii.html>. – Fecha de acceso: 18.03.2022.

6. Andrés-Gallego, J., Pazos, A. M. La Iglesia en la España contemporánea Vol. 2 (1936–1998) / J. Andrés-Gallego, A. M. Pazos. – Madrid: Ediciones Encuentro, 1999. – 372 p.

7. Laboa Gallegos, J. M. La Asamblea Conjunta. La Transición de la Iglesia Española / J. M. Laboa Gallegos // *Almogaren*. – 2002. – Vol. 30. – P. 109–133.

8. La asamblea conjunta de obispos y sacerdotes [Recurso electrónico]. – Modo de acceso: <https://www.march.es/es/coleccion/archivo-linz-transicion-espanola/ficha/asamblea-conjunta-obispos-sacerdotes--linz%3AR-45671>. Fecha de acceso: 18.03.2022.

9. 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.

УДК 94(540) : 283

## **ЕПИСКОП ЛАХОРА ДЖ. ЛЕФРОЙ И НАЦИОНАЛЬНОЕ ДВИЖЕНИЕ В ИНДИИ В НАЧАЛЕ XX в.**

**Никитин Дмитрий Сергеевич**

Национальный исследовательский Томский государственный университет  
(г. Томск, Россия)

*В статье анализируются взгляды англиканского епископа Лахора Дж. А. Лефроя на современное ему национальное движение и политическую ситуацию в Индии в начале XX века.*

Одним из следствий превращения Индии в британскую колонию стало относительно широкое распространение в стране англиканства. В первой половине XIX в. диоцезы Церкви Англии возникли в Калькутте, Мадрасе, Бомбее – крупнейших городах Британской Индии, а после – и во множестве других мест. В 1877 г. был создан диоцез в Лахоре – главном городе Пенджаба.

В начале XX века Пенджаб стал одним из центров революционной активности. Движение свадеши – бойкота иностранных (прежде всего, английских товаров – начавшееся в ответ на раздел Бенгалии в 1905 г., нашло отклик по всей стране и привело к активизации революционного крыла национального движения; в Пенджабе дополнительным фактором недовольства стала аграрная политика провинциальных властей [1], и народные волнения здесь приобрели особенно масштабный характер, в результате чего англо-индийская пресса обрушилась на индийцев с обвинениями в нелояльности британскому правлению [2, р. 613; 3, р. 16]. Церковь Англии, бывшая важным элементом британского присутствия в Индии, не могла, конечно, остаться в стороне от происходивших в стране событий.

Епископом Лахора в годы революционного подъема в Индии был Джордж Альфред Лефрой (1854–1919). Лефрой получил образование в кембриджском Тринити-колледже и был рукоположен в 1879 г. Вскоре после этого он присоединился к Кембриджской миссии в Дели, что положило начало индийскому этапу его жизни; в 1899–1912 гг. Лефрой служил епископом Лахора, а с 1912 г. – епископом Калькутты. Таким образом, Лефрой был современником становления национального движения в Индии и свидетелем его постепенной радикализации. Он полагал, что «движение среди образованных индийцев» [4, р. 170] имеет большое значение, и успешность дальнейшего английского влияния в Индии бу-

дет зависеть от отношения англичан ко «всплескам политической агитации» [4, р. 171]. При этом Лефрой считал, что британское правление прочно укоренилось на индийской почве на «благородных и прочных основах, которые были заложены многими поколениями, и эти корни нельзя легко вырвать» [4, р. 171], однако верил, что Англия овладела Индией по воле Провидения и потому ее миссия там состоит не в получении каких-либо выгод для себя, а «ради нее и ради необыкновенной, уникальной возможности... привнести в нее наше лучшее во всех областях и сферах жизни» [4, р. 171]. При этом он отмечал, что недовольство индийцев некоторыми сторонами британского правления (например, отчуждением европейцев от коренного населения) является справедливым, но тенденция видеть только «худшее в английской жизни» и игнорировать положительные черты британского правления оказывает «плохую услугу земле, которую они любят» [4, р. 172]. Поэтому епископ призывал служителей церкви относиться к образованной прослойке индийского общества с «сочувствием, уважением и дружелюбием» [4, р. 173], чтобы не разжигать взаимную неприязнь и усугублять пропасть между англичанами и индийской интеллигенцией.

В августе 1907 г., уже после ареста лидеров националистов в Панджабе, в лахорской «Сивил энд милитари газетт» [5] было опубликовано письмо епископа Лефроя, в котором тот выступал против тона англо-индийских газет, высказывавшихся о беспорядках и заключенных в тюрьмы панджабских политических деятелях Сардаре Аджит Сингхе и Ладжпате Рае, и утверждал, что образованные индийцы лояльны британскому правлению, поскольку являются его порождением, однако последние события становятся для их верности Раджу проверкой на прочность, и задача англичан состоит в том, чтобы помочь индийцам пройти эту проверку. В связи с этим письмом аллахабадская «Индиан пипл» писала: «Мы не одобряем вторжения священника на тернистую почву индийской политики, но ничто не делает прелата более благородным, чем роль миротворца» [6]. «Индиан пипл» соглашалась с епископом в том, что газетные оскорбления ведут лишь к ухудшению отношений между англичанами и индийцами, и выражала надежду на то, что слова епископа будут услышаны его соотечественниками. Следует заметить, что Лефрой не был единственным англиканским священником, выступавшим против расовых предрассудков и разжигания вражды. Схожие взгляды выражал и Ч. Ф. Эндрюс – друг Рабиндраната Тагора и Махатмы Ганди, с которым Лефрой активно сотрудничал в последние годы жизни.

В целом, Джордж Лефрой, как и подавляющая часть британского населения Индии, выступал за сохранение английского правления, но в зарождающемся национальном движении, возглавляемом получившими европейское образование индийцами, видел результат благотворного воздействия метрополии на Индию и потому призывал к мирному взаимодействию британских и индийских подданных империи ради блага страны.

### Литература

1. Barrier N. G. The Punjab Disturbances of 1907: The Response of the British Government in India to Agrarian Unrest / N. G. Barrier // *Modern Asian Studies*. – 1967. – Vol. 1, № 4. – P. 353–383.

2. Selections from the native newspapers published in the United Provinces, received up to 25th May, 1907 [Electronic resource]. – [S. l., 1907]. – URL: <https://www.jstor.org/stable/saoa.crl.26079575> (access date: 16.03.2022)

3. Report on native papers published in the Bombay Presidency for the week ending 15th June 1907 [Electronic resource]. – [S. l., 1907]. – URL: <https://www.jstor.org/stable/saoa.crl.25636599> (access date: 16.03.2022).

4. Montgomery H. H. The life and letters of George Alfred Lefroy / H. H. Montgomery. – London : Longmans, Green & Co., 1920. – 265 p.

5. Civil and Military Gazette. – Lahore, 1907. – 21st August.

6. Indian People. – Allahabad, 1907. – 25th August.

УДК-2

## **ПОЛЕМИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ МОСКОВСКОГО ПЕЧАТНОГО ДВОРА СЕРЕДИНЫ XVII в. И ИХ МЕСТО В ФОРМИРОВАНИИ СТАРОБРЯДЧЕСКОЙ ЭСХАТОЛОГИИ И ИСТОРИОСОФИИ**

**Подмарицын Алексей Геннадьевич, протоиерей**  
Самарская духовная семинария (г. Самара, Россия)

*В статье проводится анализ структуры, материалов и авторства московских полемических изданий середины XVII века, которые характеризуются в качестве основной базы эсхатологических и историософских взглядов раннего старообрядчества*

С начала 1640-х годов на Московском печатном дворе последовательно выходит серия сочинений полемического характера – Сборник о почитании икон (1641), Кириллова книга (1644), Книга о вере (1648). Объективно, необходимость в них объяснялась рядом причин: из-за проникновения в Московское царство через иноземных купцов и наемных людей идей протестантского характера, возросшей латинской и, в специфической ее форме, – униатской пропаганды; постепенным выходом Московской Руси на международную арену, и необходимостью определения степени [не-]православности тех или иных сообществ. Кроме того, с конца 30-х годов XVII столетия, в силу брачного проекта правящей династии с датской королевской семьей, стало актуальным исследование целого комплекса вопросов, относящихся к православной оценке протестантизма (в данном случае – в виде лютеранства). Ещё XVI век дал ряд полемических сочинений, как русского (полемические слова царя Иоанна IV Васильевича), так и западно-русского происхождения, ставших первым опытом в оценке появившихся в ходе Реформации новых религиозных течений.

Сборник о почитании икон увидел свет в 1641 году и имел ярко выраженную антипротестантскую направленность. Он был составлен преимущественно из святоотеческих текстов в защиту иконопочитания, и был направлен, таким образом, против реформаторских взглядов (см., например, шестую главу «Сказание о чести и о поклонении святых икон избрано от многих божественных писаний»). Кроме того, в нем использовались сочинения Зиновия Отенского – православного полемиста из Литвы. Важен и тот факт, что в сборнике присутствовала статья «О иконах», дословно восходящая к соответствующему разделу будущей Кирилловой книги. Основной целью сборника было выявление как можно большего числа письменных свидетельств, устанавливающих несомненную древность иконопочитания, что делало его в контексте спора с протестантами незаменимым источником аргументации. Для Московской Руси это была первая печатная полемическая книга.

Появившаяся через три года Кириллова книга также в основе своей, кроме выдержек из Св. Предания, имела полемические трактаты западно-русского происхождения. Все эти сочинения составляли известный на Руси сборник Просветитель Литовский. Изначально он составлен был в Великом княжестве Литовском и содержал произведения конца XVI – первой четверти XVII века. Современный исследователь Т.А. Опарина детально исследовавшая тексты Просветителя Литовского в первой его редакции и Кирилловой книги, убедительно доказали генетическую связь последнего сочинения с первым [4, с. 136-137]. Предположено, что Кириллова книга создавалась сразу же после публикации сборника в защиту иконопочитания. Задержка с её публикацией была вызвана затишьем в подготовке прений с лютеранами по поводу перекрещивания датского королевича Вальдемара, в свете возможного брака последнего с одной из московских цариц [4, с. 230]. С самого начала процесса создания этого сборника на Московском печатном дворе он носил название Кирилловой книги. Первая статья сборника – «Повесть на осьмый век» – носила составной характер. Значительно позже один из главных идеологов раннего старообрядчества, диакон Феодор, указывал на неправомерное приписывание авторства сборника св. патриарху Кириллу Иерусалимскому, говоря о том, что от Огласительного поучения последнего сохранилось только два листа. Диакон Феодор указывал, что «печатная московская Кириллова книга глаголется, и та несть Кириллова, но собирал ее черниговский протопоп Михаил Рогов с прочими избранными мужи по повелению царя и патриарха на многие ереси латынские и арменские и немецкие и прочии. Начаша они писати от тоя самыя Кирилловы книги. Потому и слывет Кириллова, и тех слов святого Кирилла несть ни единого, но два листа токмо» [4, с. 232].

Новаторство Кирилловой книги уясняется как тематическое (например, первая публикация своеобразного православного индекса истинных и отреченных книг, комплекса материалов в защиту двоеперстия, значительное количество текстов, характеризующихся катехизационной направленностью, комплексное изложение эсхатологических и историософских воззрений); использование в качестве новых источников как греческих авторов (св. прп. Максима Грека) так и западных – (св. Ириней Лионского, св. Августина Иппонийского).

Тематика Кирилловой книги была продолжена Книгой о вере, изданной тем же коллективом справщиков Московского печатного двора в 1648 году. В отличие от первой, составленной коллективом авторов, она была оригинальным сочинением одного автора, происходившего из Великого Княжества Литовского. Однако имя автора не было указано в печатном издании, и восстанавливается свидетельством старообрядческого диакона Феодора Иванова. В своем Послании сыну Максиму (второй редакции) он замечает, что «Книга о вере писана неким игуменом Нафанаилом Михайловского монастыря на униатское отступление» [3, с. 143; 5, с. 165]. В самой Книге о вере упоминается о том, что автор перешел в латинство и учился в иезуитской коллегии в начальных классах, по возвращении в православие написал Книгу о вере, во искупление отпадения [4, с. 246]. Автор свободно использует значительное количество греческих, латинских, польских и чешских источников в целях критики католичества, связанного с ним униатства и протестантизма. Он защищает современное ему греческое православие, возво-

для Крещение Руси к св. апостолу Андрею; излагая свое видение историософии, христианская история для него – противостояние истинной веры и лжеучений.

Характеризуя полемические издания московской печати середины XVII столетия, их традиционность и новации, следует учитывать, что они апеллируют к различным слоям тогдашнего московского общества: прогреческим, антигреческим и пролитовским, антилитовским. Последние следует понимать как признание/непризнание истинности и неповрежденности западно-русского православия, и это особенно видно в материалах Книге о вере. Итак, Кирилова книга и Книга о вере, явились авторитетными источниками для полемики формировавшегося старообрядчества с официальной церковью и выступили как богословская база для обоснования старообрядческой эсхатологии и историософии.

### Литература

1. Кириллова книга. 2-е изд. Москва: типография Единоверцев, 1885. – 570 л.
2. Книга о вере. М., 1912. – 289 л.
3. Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. 6. // Издание братства св. Петра митрополита под ред. Н.И. Субботина. М., 1881. – 334 с.
4. Опарина Т.А. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибирск. Наука: Сиб. предприятие РАН, 1998. – 429 с.
5. Титова Л.В. Послание дьякона Федора сыну Максиму – литературный и полемический памятник раннего старообрядчества. Новосибирск: изд-во СО РАН, 2003. – 310 с.

УДК 2

## БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПОЛОЦКОЙ ЕПАРХИИ В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

**Попеленко Екатерина Сергеевна**

Витебская епархия Белорусской православной церкви (г. Витебск, Беларусь)

*Статья посвящена роли Полоцкой епархии в составе Русской Православной Церкви в системе государственной военной благотворительности в годы Первой мировой войны на территории Беларуси.*

В первый день войны Св. Синод обратился с призывом к епископату, духовенству, монашествующим и всему православному народу с просьбой о помощи и пожертвованиях в пользу семей военных, больных и раненых, военнопленных, беженцам и малоимущим слоям населения [6, с. 358]. Успешному решению этой задачи способствовало то, что задолго до начала войны в православной церкви были сформированы многочисленные благотворительные сообщества: православные братства, приходские попечительства, различные благотворительные комитеты, а также организации, которые имели узкую специфическую направленность [7, с. 87].

Самой многочисленной и распространённой благотворительной организацией были церковно-приходские попечительства. Их деятельность своими корнями восходит к императору Александру II, когда 2 августа 1864 г. был принят закон о приходских попечительствах при церквях. В сферу их деятельности входило благоустройство церкви в хозяйственном отношении, забота о детях-сиротах, инвалидах, бедных, стариках, погорельцах и т.д. Финансировались церковно-попечительские советы через членские взносы и добровольные пожертвования. К 1907 г. в Российской империи их было зарегистрировано 20045. В Полоцкой епархии в

военные 1915–1916 гг. количество, как приходов, так и попечительств, постоянно менялось. Так, во второй половине 1915 года в 30-ти благочиниях насчитывалось 185 церквей, свою деятельность в них осуществляли 184 попечительских совета (ежемесячно количество приходов незначительно варьировалось).

Помимо содержания приютов, строительства церквей и материальной поддержки клира, в годы I мировой войны попечительский совет, занимался сбором пожертвований и выдачей единовременного и ежемесячного пособия малоимущим семьям. Так, в августе 1915 г. 298 семей получили денежное пособие в общей сумме 452,80 рубля, в сентябре 207 семьям осуществлены выплаты на сумму 268,37 рублей, а в октябре помощь оказана только 181 семье на сумму 227,45 рублей [2, с. 515]. В 1916 г. количество малообеспеченных семей выросло, и соответственно возросли отчисления церковно-попечительского совета. Так, в феврале-апреле 1916 г. в Полоцкой епархии насчитывалось 329 церквей и 326 попечительств. В феврале 330 семей получили пособие на сумму 420.21 рублей, в марте 329 семей на сумму 685,08, а в апреле 598 – 1067 рубля соответственно [3, с. 284, 300].

К 1914 г. на территории Полоцкой епархии осуществляли свою деятельность два православных братства: церковное братство во имя святителя Николая и преподобной княжны Евфросинии Полоцкой и братство святого Владимира. Со второй половины XIX в. преимущественным видом деятельности братств была образовательная и культурно-просветительная. В начале XX в. в работе братств увеличивалась роль благотворительности. Поэтому к военному периоду 1914–1916 гг. механизм деятельности был отлажен.

20 декабря 1915 г. под председательством епископа Полоцкого и Витебского Кириона (Садзаглишвили) состоялось экстренное собрание Братства Святого Владимира. Ключевым вопросом на собрании стал вопрос помощи беженцам «православного исповедания русской национальности», т.к. при обсуждении данного вопроса, выяснилось, что в Витебской губернии уже организованы комитеты для других этно-культурных групп: латышей, литовцев, поляков и евреев. Финансировали эти комитеты правительственные благотворительные организации – «Северпомощь» и «Татьянинский Комитет». Так как православные беженцы до этого времени ещё помощью не воспользовались, было решено открыть комитет для организации такого рода поддержки. При архиерейском доме был открыт приют для детей-беженцев, а при Епархиальном лазарете комитет для вспоможения беженцем духовного звания. Инициировали комитет заведующий детским приютом, ректор Витебской духовной семинарии С.А. Артоболевский, председатель комитета по организации помощи беженцам духовного звания протоиерей А.М. Донов, представитель Татьянинского комитета и общества «Северпомощь» [8, с. 889].

Вслед за представителями высшей иерархии и приходское духовенство Полоцкой епархии экстренно откликнулось на призывы военного времени. 8 октября 1914 г. состоялся епархиальный съезд духовенства и церковных старост, на котором был принят ряд решений по вопросам организации помощи раненым солдатам, а также семьям, оставшимся без кормильцев. Депутаты постановили необходимым открыть в губернском Витебске Епархиальный лазарет (первоначально на 30 кроватей с возможностью расширения) и принять участие в содер-

жании Алексеевского лазарета при Св. Синоде посредством единовременного денежного ассигнования на его нужды из средств епархии. Для решения этих задач, съезд определился с источниками финансирования, одним из которых был 2% вычет из жалования духовенства епархии [4, с. 448]. С октября 1914 г. по апрель 1915 г., таким образом, с благочиний, монастырей, учебных заведений и личных взносов духовенства Полоцкой епархии было собрано 8813,01 рублей [1, с. 204]. Помимо этого, такой же 2%-й вычет из жалования учащихся церковно-приходских школ был установлен Епархиальным училищным советом. Дополнительные суммы рассчитывали ежемесячно получать из кружечного сбора во всех храмах епархии через благочинных.

В комитет по созданию Епархиального лазарета были единогласно избраны протоиереи И. Овсянкин, А. Донов и П. Гальковский, секретарь Консistorии Л. Яновский. В обязанности комиссии при открытии Лазарета входила административная и финансовая отчетность. 30 ноября 1914 г. Епархиальный лазарет был открыт в помещении Витебской Иоанно-Богословской церковно-приходской школы. Для лечения раненых пригласили два врача из 1-го госпиталя Крестовоздвиженской общины и три сестры милосердия, из которых одна монахиня Вербиловского монастыря работала бесплатно. Свою помощь также оказывали супруги и дочери священников Е. Овсянкина и Е. Гнедовского. За период деятельности лазарета с ноября 1914 по октябрь 1915 гг. было ассигновано 12448 рублей, не считая пожертвований продуктами и вещами [5, с. 452].

Таким образом, Полоцкая епархия в составе Русской Православной церкви, играла важнейшую роль в системе государственной военной благотворительности в годы I мировой войны на территории Беларуси. С этой целью была усилена работа уже существовавших институтов и организованы новые. Руководящую роль в них играло высшее епархиальное духовенство. В его задачу входила организация работы, определение источников финансирования и контроль над деятельностью благотворительных организаций. В это время забота о малоимущем населении, помощь больным и раненым, попечение о военнопленных, организация условий существования беженцам – стала первостепенной сферой деятельности Церкви в рассматриваемое время.

### Литература

1. Ведомость 2% отчисления из жалования духовенства Полоцкой епархии // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1915. – № 16 (отдел официальный). – С. 203–207.
2. Ведомость о деятельности Попечительных советов в Полоцкой епархии // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1915. – № 48 (отдел официальный). – С. 514–519.
3. Ведомость о деятельности Попечительных советов в Полоцкой епархии // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1916. – № 24, 25, 26 (отдел официальный).
4. Журнал №28 Полоцкого Епархиального съезда духовенства и церковных старост // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1914. – № 42 (отдел официальный). – С. 448–452.
5. Журналы съезда духовенства Полоцкой епархии, бывшего 12-15 октября 1915 года // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1915. – № 45–46 (отдел официальный). – С. 444–492
6. Определение Святейшего Синода от 26 июля 1914 года // Церковные ведомости. – 1914. – № 31. – С. 358.
7. Рункевич С.Г. Великая Отечественная война и церковная жизнь. Кн. 1. Распоряжения и действия Святейшего синода в 1914–1951 гг. : исторические очерки доктора церковной истории С. Г. Рункевича. – Петроград : [б. и.], 1916. – 356 с.
8. Экстренное общее собрание Братства Святого Владимира // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1915. – №52 (отдел неофициальный). – С. 889–890.

## **РЫЖСКАЯ КАТАЛІЦКАЯ ДУХОЎНАЯ СЕМІНАРЫЯ І РЭЛІГІЙНАЕ ЖЫЦЦЁ РЫМА-КАТОЛІКАЎ САВЕЦКАЙ БЕЛАРУСІ Ў 1970–80-я гг.**

**Пушкін Ігар Аляксандравіч**

Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт харчовых і хімічных тэхналогій  
(г. Магілёў, Беларусь)

*Асвятляецца рэлігійнае жыццё каталіцкага насельніцтва БССР у 1970-1980-я гг.: колькасць рэлігійных аб'яднанняў, дзейных касцёлаў, ксяндзоў, веруючых прысутных падчас асноўных рэлігійных святаў; падрыхтоўка святароў для рыма-каталіцкай царквы ў Рыжскай каталіцкай духоўнай семінарыі.*

У выніку ганенняў на вернікаў у першай палове 1960-х гг. значна скарацілася колькасць зарэгістраваных абшчын і храмаў, паменшылася колькасць святароў. Партыйна-савецкае кіраўніцтва ўсяляк перашкаджала памкненням насельніцтва задаволіць свае рэлігійныя запатрабаванні [7, с. 282–285]. З другой паловы 1960-х гг. пачынаецца новы этап рэлігійнага жыцця насельніцтва Беларусі – перыяд параўнальна стабільнага стану рэлігійных арганізацый пры татальным кантролі за іх дзейнасцю (1965–1985 гг.). У 1970–80-я гг. назіралася павялічэнне актыўнасці католікаў, што было абумоўлена некалькімі прычынамі [12]. Напрыклад, на святкаваннях Пасхі 26.03.1978 г. у касцёлах было каля 100 тыс. вернікаў, што на 7–8 тыс. больш чым у 1977 г. [3, арк. 63]; у 1979 г. прысутнічала 111 тыс чалавек [4, арк. 26-27]. У 1983 г. у 103 касцёлах Беларусі на Пасху малілася каля 110 тыс. чалавек. Найбольш перапоўненымі былі: г. Гродна – Фарны, Бернардзінскі і Францысканскі касцёлы, у г. Глыбокае, у вёсках Солы і Вішнева Смаргонскага раёна [8, арк. 63-66]. У Віцебскай вобласці, дзе было 11 каталіцкіх рэлігійных аб'яднанняў, таксама назіраўся рост наведваемасці касцёлаў: 1980 г. – 9314; 1984 – 11539 чал. [5, арк. 4-10]

На пачатку 1980-х гг. у БССР дзейнічала 109 каталіцкіх рэлігійных аб'яднанняў (з іх 6 не зарэгістраваных), якія абслугоўвалі 45 ксяндзоў (не ўлічаны святары касцёлаў Мінскай вобласці і г. Мінска). Найбольшая колькасць – 71 знаходзілася ў Гродзенскай вобласці, у Гомельскай і Магілёўскай не было ніводнага дзейнага (існавалі 2 не зарэгістраваных аб'яднання католікаў у Магілёўскай вобласці) [2; 10, с. 249]. На 1.01.1986 г. на тэрыторыі БССР было 111 касцёлаў. Дзейнічала 104 каталіцкіх рэлігійных аб'яднання (52 ксяндза) і 8 не зарэгістраваных аб'яднанняў [11, с. 1-6].

Для гэтага часу быў характэрным катастрафічны недахоп дзейных храмаў і святароў. Каб выправіць становішча Упаўнаважанаму савета па справах рэлігій па БССР неаднаразова паступалі калектыўныя заявы ад ксяндзоў і веруючых з патрабаваннямі адкрыць каталіцкую семінарыю, заснаваць епіскапат [1, арк. 14–15]. Але ўсім ім былі дадзены адмоўныя адказы. Падрыхтоўка святароў для рыма-каталіцкай царквы ў БССР адбывалася ў Рыжскай каталіцкай духоўнай семінарыі, якая была заснавана ў 1920 г. і ў 1970–1980-я гг. рыхтавала рэлігійныя кадры для рэспублік СССР (у 1977 г. яна атрымала статус усесаюзнай).

З 1975 па 1985 гг. Рыжскую рыма-каталіцкую семінарыю скончылі – 38 асоб, якія атрымалі статус ксяндза. У 1985 г. на вучобу ў семінарыю былі прыняты 3 украінцы, 2 палякі, 2 беларусы, эстонец. З іх два з Гродзенскай вобласці БССР.

На 1.10.1985 г. у семінарыі навучаліся на 6 курсах – 62 слухача 7 нацыянальнасцей: латышоў – 13, палякаў – 21, украінцаў – 12, беларусаў – 6, немцаў – 7, эстонцаў – 2, рускіх – 1. У пастанове Савета па справах рэлігій пры СМ СССР “Аб мерах па ўзмацненню кантроля за выкананнем заканадаўства аб рэлігійных культурах каталіцкімі аб’яднаннямі ў БССР” (1982) адзначалася, што апаратам Упаўнаважанага Савета ўвесь час вядзецца праца па адбору кандыдатаў на вучобу ў Рыжскую каталіцкую духоўную семінарыю з ліку лаяльных вернікаў і з улікам іх месца жыхарства. У той час нярэдкамі былі выпадкі, калі ў семінарыю прымаліся асобы, якія раней пражывалі на тэрыторыі БССР і для паступлення ў семінарыю спецыяльна пераехалі ў Латвійскую ССР. Яны ўладкоўвалася на працу качагарами, вартаўнікамі ў мясцовыя касцёлы, рознаробчымі на дзяржаўныя прадпрыемствы. Шмат выпускнікоў Рыжскай рыма-каталіцкай семінарыі сталі ксяндзамі ў прыходах БССР: Ігар Лашук, Міхал Сапель, Уладзіслаў Завальнюк, Эдмунд Даўгіловіч-Навіцкі, Францішак Кісель, Чэслаў Курэчка [9, с. 234–236].

На працэс актывізацыі дзейнасці вернікаў і нацыянальнай ідэнтычнасці насельніцтва вельмі моцна паўплывала палітыка “перабудовы”. У кіруючыя органы СССР і ЦК КПСС былі накіраваны дзесяткі лістоў і калектыўных заяў вернікаў з Ліды і Смаргоні Гродзенскай вобласці, Гомеля, Браслава Віцебскай вобласці і іншых месцаў Беларусі аб рэгістрацыі рэлігійных арганізацый і вяртанні касцёлаў. За 11 месяцаў 1989 г. аднавілі дзейнасць 20 зарэгістраваных касцёлаў. Пад час святкавання “Пасхі” у касцёлах было каля 130 тыс чалавек, што на 30 тыс. больш чым у 1988 г. [6, арк. 1, 6, 13, 17-18, 39].

Каб знайсці выйсце з складанага кадравага пытання напрыканцы 1980-х гг. было вырашана зрабіць стаўку не на тэрытарыяльны фактар, а на нацыянальнасць. Было дазволена запраسیць абмежаваную колькасць ксяндзоў з ПНР у месцы кампактнага пражывання палякаў, што актывізавала працэс па стварэнні польскіх нацыянальных аб’яднанняў у Беларусі. Адбылося супадзенне рэлігійнага і нацыянальнага фактараў, намераў і мэтай уладаў Польшчы і СССР.

Такім чынам, у БССР нягледзячы на нястомнае змаганне з рэлігійнымі пачуццямі, камуністычным уладам не ўдалося выкараніць іх са свядомасці людзей. Падрыхтоўка святароў у Рыжскай каталіцкай духоўнай семінарыі дазваляла, нягледзячы на перашкоды з боку ўладаў, існаваўшым рыма-каталіцкім абшчынам Савецкай Беларусі ў 1970–1980-я гг. працягваць сваю абмежаваную афіцыйную дзейнасць і забяспечваць рэлігійныя запатрабаванні вернікаў.

### Літаратура

1. Заява групы вернікаў католікаў БССР ад 26.04.1978 г. // Дзяржаўны архіў Расійскай Федэрацыі (ДАРФ). – Ф. Р-6991. Воп. 6. Спр. 1558.
2. Звесткі аб наяўнасці рэлігійных аб’яднанняў, службаў культуры па абласцях БССР // Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь (НАРБ). – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 17. Арк. 38-45 ; Спр. 33. Арк. 81-88 ; Спр. 49. Арк. 151-171 ; Спр. 59. Арк. 66-73.
3. Інфармацыя аб выніках назірання за святкаваннем каталіцкай “Пасхі” ў БССР. Красавік 1978 г. // НАРБ. – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 51.
4. Інфармацыя аб выніках назіранняў за святкаваннем “Пасхі” у рэлігійных аб’яднаннях, якія дзейнічаюць на тэрыторыі БССР у 1979 г. // ДАРФ. – Ф. Р-6991. Воп. 6. Спр. 1558. Арк. 26–27.
5. Інфармацыя аб святкаванні “Пасхі” у рэлігійных аб’яднаннях Віцебскай вобласці ў 1985 г. // ДАРФ. – Ф. Р-6991. Воп. 6. Спр. 3078.
6. Інфармацыя аддзела Савета па справах рэлігійных культураў пры СМ СССР // ДАРФ. – Ф. Р-6991. Воп. 6. Спр. 4080.

7. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII–XX стст. ) / В. В. Грыгор'ева, У. М. Завальнюк, У. І. Навіцкі, А. М. Філатава; навук. рэд. У. І. Навіцкі. – Мінск: ВП «Экаперспектыва», 1998. – 340 с.

8. Ліст у ЦК КПБ “Аб выніках назірання за выкананнем заканадаўства аб культуах у дні святкавання Пасхі” ад 27.05.1983 г. // НАРБ. – Ф. 4 п. Воп. 151. Спр. 56.

9. Пушкин, И. Латвийское влияние на религиозную жизнь советской Беларуси / И. Пушкин, М. Королёв // Латвия–Беларусь: 1918–2018 : [коллективная монография] / редкол. М. Королёв (гл. ред.) и др. – Минск: Четыре четверти, 2018. – С. 230-238.

10. Пушкін І. А. Удзел нацыянальных меншасцей у грамадска-палітычным жыцці Савецкай Беларусі (1919–1990 гг.). – Мінск : Выд. цэнтр БДУ, 2010. – 319 с.

11. Справаздачная даведка Улаўнаважанага Савета па справах рэлігій па БССР ад 14.01.1986 г. // ДАРФ. – Ф. Р-6991. Воп. 6. Спр. 3129.

12. Puszkin, Ihar. Wpływ wizyt papieża Jana Pawła II w Polsce na aktywność ludności katolickiej i świadomość językowo-etniczną Polaków w Białorusi / Ihar Puszkin // Polacy na Białorusi od końca XIX do początku XXI wieku. Wybrane problemy stosunków polsko-białoruskich / pod redakcją Tadeusza Gawina. – Warszawa, 2017. – S. 383–395.

УДК 2(075.8)

**ПРАВОСЛАВНЫЕ ОБИТЕЛИ БЕЛАРУСИ:  
ДЯТЛОВИЧСКИЙ СПАСО-ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ  
В XVII – НАЧАЛЕ XX в.**

**Савчук Татьяна Петровна**

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

*В статье рассматривается история одной из древнейших на территории Беларуси православных обителей – Дятловичского Спасо-Преображенского мужского монастыря. На основании архивных источников проанализирована хозяйственная деятельность обители, приводятся сведения о настоятелях монастыря.*

Источниковедческая база по истории Дятловичского Спасо-Преображенского мужского монастыря включает следующие материалы: документы Минской Духовной консистории и труд архимандрита Николая «Историко-статистическое описание Минской епархии».

16 октября 1622 г. королевский дворянин Константин Долмат завещал: «... Тим тестаментом остатной воли моя поживоте моем и малжонки моя имения мои Дятловичи и Люлинец дарую, и церковь Преображения Христа в Дятловичах фундую, хотячи абы монастырь под благословением патриарха Константинопольского либо чрез Архимандрита Киевского и всея капители Печерского монастыря, был збудованы» [1, л. 26]. Монастырь навсегда должен был «прибывать в послушании» Киевскому митрополиту.

Каких-либо материалов, подтверждающих существование монашеской жизни в Дятловичах до XVII в., не сохранилось. Однако краевед Полесья А. Миловидов считал, что монастырь и находившуюся при нём лечебницу основал в 1570 г. князь Константин Острожский, но после Брестской церковной унии 1596 г. обитель пришла в упадок [2, с. 2]. На наш взгляд, если бы в Дятловичах действительно существовал монастырь до XVII в., К. Долмат, скорее всего, восстановил бы старую обитель, а не возводил новую [3, с. 61].

Из «Исторического описания монастырей Минской епархии» 1800 г. следует, что «начальство в Дятловичах издавна состоит игуменское, но когда точно и кем учреждено, о том сегодня не известно» [4, л. 56]. Преображенской мужской обители управляли игумены. Одним из первых настоятелей игумена Василия (Копыстенского, около 1627 г.) православные жители Пинщины аттестовали как высоконравственного подвижника: «Жыл... побожне, яко человек зацный в стане духовном, проповедаючи Слово Божие в церквах Божых народови христианскому,.. прикладом всем нам будучи...» [2, с. 2].

О Дятловичских настоятелях сведений сохранилось немного: игумен Серапион Полховский (около 1680 г.) [1, л. 17]; игумен Модест Ильницкий (1705 г.); игумен Мелетий (1723 г.); игумен Дионисий Вороновский (1753 г.); игумен Руфь Дунаевский (1766 г.); игумен Феоктист Яворский (1768 г.); игумен Мелетий Бувайло (1775 г.); игумен Дорофей Исаевич (1789 г.); игумен Киприан Островский (1792 г.); игумен Иоасаф (1798 г.) [5, л. 20–21]; архимандрит Маркиан (1827–1836 гг.); архимандрит Палладий [6, л. 61–63]. Назначение архимандритов двумя последними настоятелями монастыря указывает на значимость его в структуре Минской епархии.

После игумена вторым лицом в обители был наместник, в функции которого входило управление хозяйством и поддержание соответствующей дисциплины. Кроме него, штат монастыря включал ризничего, казначея, священника и послушников. Приписной к Киево-Печёрской лавре Дятловичский монастырь являлся заштатным и таким образом состоял на собственном содержании [4, л. 41]. К концу XVIII в. обитель считалась в Минской епархии «по приходам своим из числа первых» [7, с. 90–91].

В 1837 г. в составе монастырских и хозяйственных строений находилось 8 настоятельских комнат, братские кельи, кухня, трапезная, 3 амбара (для хранения дерева, зерна и водки), конюшня, винокурня, рыболовный курень, мельница, пчелиные соты, дом «экономический и людской». Монахи сами обеспечивали себе проживание: занимались различными промыслами, разводили скот, который при необходимости продавали. Так, на 1837 г. в хозяйстве имелось 43 овцы, 33 коровы, 20 свиной, 7 гусей и 6 коз [8, л. 11–19]. Дятловичский монастырь представлял собой крупный хозяйственный комплекс, получавший высокие доходы. Во владении монастыря к 1842 г. находилось 30 дес. плодородной земли. Остальная часть земли была песчаной и поэтому малопригодной для хлебопашества [6, л. 54–55; 9, л. 6–7].

В XIX в. монастырский доход, большей частью, состоял из сдачи в аренду принадлежащих обители хозяйственных объектов и продажи производимой братией продукции. Так, в 1834 г. Дятловичский монастырь заключил с Киприаном Аполлинариевичем Сулковским контракт сроком на 6 лет «о сдаче последнему в аренду имения Лунинца и застенка Мелесниц с крестьянами и пахотными землями». Кроме этого, монахи сдавали в аренду Дятловичскую корчму, мельницу и пилораму, занимались продажей монастырской водки, гусей, смолы (по 10 руб. за бочку). Например, в 1784 годовой доход составил 834 руб., в 1813 г. – 1410 руб. 67 коп. (всего в казне – 4680 руб.), в 1814 г. – 1595 руб. ( в казне – 4879 руб.) [10, л. 9–25; 11, л. 2–31].

Кроме указанных доходов, обитель имела и следующие расходы:

1) выплата жалования монахам и послушникам; 2) церковные растраты (например, в 1814 г. за переплёт экономической ведомости еврею Абраму заплачено 4 руб. 59 коп., за покупку белой бумаги – 2 руб. 80 коп.); 3) так называемые «экстраординарные и непредвиденные надобности» (священнику Иоанну Смолычу за взятых у него в 1812 г. неприятелем собственных лошадей монастырь выделил 33 руб. 75 коп., для шитья братии рубах и штанов потрачено 2 руб. 75 коп.) [11, л. 20–31]; 4) государственные подати за монастырских крестьян (так, на 1837 г. подушные подати составили 84 руб. 15 коп., винокурные – 51 руб., земские повинности – 25 руб. 29 коп., складочные рекрутские – 69 руб.) [12, л. 3].

На протяжении всей своей истории Дятловичский монастырь оставался православным. К середине XIX в. наблюдается увядание обители. Из имеющейся ведомости 1813 г. «О состоянии церкви и монастырей Минской епархии после нашествия французских войск» следует, что «Дятловичский на содержании стоящий монастырь по части церковных и монастырских зданий весьма ветхий...» [13, л. 65–66]. В итоге в 1842 г. владения монастыря были конфискованы в казну (1121 душа), а сама обитель приписана к Пинскому Богоявленскому монастырю. В 1855 г. был полностью закрыт, а церковь стала приходской. К началу XX в. ещё сохранялись некоторые монастырские строения: 10 келий для братии и игумена, поварня с пекарней, амбары для хранения хлеба и съестных припасов, сараи и конюшня [2, с. 2].

### Литература

1. Национальный исторический архив Беларуси в Минске (НИАБ в Минске). – Фонд 136. – Оп. 1. – Д. 1311.
2. Василий, иеродиакон Монастыри Пинского Полесья: Дятловичский Свято-Преображенский / иеродиакон Василия // Пинская неделя. – 2000. – 28 янв. – С. 2.
3. Описание церквей и приходов Минской епархии, составленное по официально затребуемым от причтов сведениям: VI Пинский уезд. – Минск, 1879. – 210 с.
4. НИАБ в Минске. – Фонд 136. – Оп. 1. – Д. 1311.
5. НИАБ в Минске. – Фонд 136. – Оп. 1. – Д. 2012.
6. НИАБ в Минске. – Фонд 136. – Оп. 1. – Д. 10770.
7. Православные монастыри Беларуси / С.Э. Сомов [и др.]. – Минск: Четыре четверти, 2003. – 198 с.
8. НИАБ в Минске. – Фонд 136. – Оп. 1. – Д. 12538.
9. НИАБ в Минске. – Фонд 136. – Оп. 1. – Д. 11149.
10. НИАБ в Минске. – Фонд 1550. – Оп. 1. – Д. 1.
11. НИАБ в Минске. – Фонд 136. – Оп. 1. – Д. 7.
12. НИАБ в Минске. – Фонд 136. – Оп. 1. – Д. 12558.
13. НИАБ в Минске. – Фонд 136. – Оп. 1. – Д. 3039.

УДК 94«04/14»

## ВОЗНИКНОВЕНИЕ ИНКВИЗИЦИИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЕ

**Сергейченко Александра Александровна**  
Шкловский районный историко-краеведческий музей  
(г. Шклов, Беларусь)

*В статье рассматриваются причины возникновения инквизиции в Западной Европе. Особое внимание уделяется деятельности духовенства и еретического движения.*

Католическая церковь с раннего Средневековья превратилась в крупного феодала. В её распоряжении была треть земельных владений Западной Европы. В некоторых государствах церковь владела половиной земель, а также могла контролировать таможенные пошлины, чеканить монеты и собирать налоги. К XII в. она достигла пика своего могущества. Сформировалась церковная иерархия, что способствовало более централизованному управлению. Папство оказывало сильное влияние на политическую жизнь, но усиление Англии и Франции уменьшило его мощь.

В это же время произошли изменения в жизни европейского средневекового общества. Хотя церковь и доминировала в жизни общества и государства, в этот период в её среде назрели кризисные явления. Причиной тому стало усиление еретического движения, что существовало еще со времен возникновения христианства. Но в XI–XII вв. по своей силе ереси представляли более серьезную угрозу, что впоследствии и привело к учреждению инквизиции.

Возникновение ересей было связано с произволом церкви, ее распущенностью и угнетением населения. Между простым народом и служителями церкви был огромный социальный разрыв. Имущество священнослужителей являлось неприкосновенным, в то время как собственность обычных людей могли изъять в пользу церкви, даже если он не завещал её диоцезу. Также духовенства не подлежало наказанию со стороны светского суда.

Папы закрывали глаза на беспредел епископов, который они чинили на местах. Введение celibата привело к деморализации духовенства. Многие священники имели по несколько внебрачных детей и наложниц. Также введение celibата способствовало увеличению числа духовенства, ибо потенциальные священнослужители стремились улучшить свое благосостояние. При принятии новых служителей церковь не интересовалась их происхождением и социальным положением. Почти во всех церковных владениях была распространена симония – продажа или покупка церковных должностей или духовного сана [2, с. 11]. Стремление разбогатеть привело к тому, что священники за проведение различных обрядов требовали плату.

На простых людей возлагался десятинный налог. Изначально доходы от десятины делились на четыре части: две части шли епископу и приходскому священнику, еще две – на постройку церквей и беднякам. На самом деле, будь то епископ или священник, каждый старался получить как можно больше денег, не оставляя ничего для церкви и нищенствующих.

Распространение индульгенций приводило к деградации религии. Особое значение они приобрели в XI в. во время папы Александра II. Изначально индульгенции представляли собой выкуп епитимий, постепенно став «платой Богу». Папа занял положение, по которому был наделен исключительным правом раздавать их [2, с. 51]. Во время Крестовых походов он использовал свой статус для привлечения рыцарства на свою сторону, раздавая индульгенции. А светский суд официально признал неподсудность рыцарства ему.

В 1215 г. был созван Латеранский собор, с целью исправить недостатки духовенства. Было принято много канонов, направленных на искоренение злоупотреблений священников. Однако они не имели существенного значения, ибо духовенство не было готово отказываться от старых привычек [2, с. 53].

Причиной возникновения и усиления еретического движения к XII в. стало проявление интереса к изучению Священного Писания, которое стали переводить на местные языки. Ересь зародилась в городах в среде простых людей и постепенно проникала в высшие сословия. Однако их причастность к данному явлению малочисленна [1, с. 85].

В период Крестовых походов возник интерес к изучению античной мысли. На латынь переводили труды Аристотеля, Птолемея, Авиценны и др. С середины XII в. во всех научных центрах Европы стали изучать римское право, что вызывало опасения со стороны церкви [2, с. 66].

Серьезным очагом еретического движения был юг Франции (вальденсы и катары). Беспokoясь о своем положении, церковь начала борьбу с ересями. В 1184 г. состоялся Веронский собор, на котором папа Луций III огласил буллу, по которой епископы изгоняли еретиков, конфисковали их имущество и обрекали «на вечное бесчестие» [1, с. 102]. Булла позволила монархам и епископам под предлогом борьбы с ересью грабить еретиков. Данные мероприятия не возымели должного результата, и еретические течения продолжили распространяться.

Более жестокий характер борьба с еретиками приобрела в 1198 г., когда понтификом стал Иннокентий III. Менее чем через 2 месяца после вступления на престол, он направил во Францию эмиссаров Ренье и Ги для организации преследования катаров. В инструкции им папа приказывал: «Употребляйте против еретиков духовный меч отлучения, и если это не поможет, то употребляйте против них железный меч» [1, с. 103]. Епископам предписывалось помогать во всем папским легатам. Светские власти должны были повиноваться инквизиторам, за что им обещали отпущение грехов. Еретиков в случае отказа вернуться в лоно церкви изгоняли, а имущество конфисковали. Такая же участь ожидала и влиятельных горожан, которые отказывались сотрудничать с папскими послами.

В 1198 г. папа расширил полномочия миссионеров, что позволило реформировать церкви и восстанавливать в них порядок. Иннокентием III были введены правила преследования еретиков, которые были окончательно оформлены на Тулузском соборе 1229 г. [1, с. 115].

В 1215 г. на IV Латеранском соборе папа Иннокентий III объявил об учреждении суда католической церкви – инквизиции. Окончательно был сформирован папой Григорием IX, когда создали церковный трибунал. 20 апреля 1233 г. он издал две буллы, по которым преследование еретиков во Франции возлагалось на Орден доминиканцев и на Орден францисканцев. В них четко определялись сыские и судебные функции церкви в борьбе с ересями. Также говорилось о том, что все уличенные в ереси подвергались отлучению от церкви. Осужденных за ересь должен был наказывать светский суд. Главной задачей инквизиции было сохранение чистоты веры и безопасности общества.

Первоначальные полномочия инквизиторов, порядок их взаимодействия с духовенством и принципы работы были неясными. В 1243–1244 гг. был принят Устав инквизиции, регламентировавший розыскную деятельность, состав трибунала, порядок судебного процесса, определение ереси и нечисти, виды и способы наказаний, пыток, ордалий. Также решались вопросы финансирования инквизиционных учреждений и распределения денежных средств, полученных при сборе штрафов. Постепенно был сформирован внутренний порядок управления, а уже концу XIII в. она широко распространилась в Западной Европе.

## Литература

1. Григулевич, И. Р. Инквизиция / И. Р. Григулевич. – 3-е изд. – М. : Политиздат, 1985. – 448 с.  
2. Ли, Г. Ч. История инквизиции: в 3 т. / Г. Ч. Ли. – Т. 1 : Происхождение и устройство. – М. : АСТ, 2001. – 608 с.

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

### ВОПРОСЫ ЭСХАТОЛОГИИ В ВЕРОУЧЕНИИ СВИДЕТЕЛЕЙ ИЕГОВЫ

Старостенко Виктор Владимирович

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

*В контексте вероучительно-догматических установок организации Свидетелей Иеговы рассматриваются основные особенности их эсхатологических представлений.<sup>1</sup>*

Особое место в учениях религий мира играет комплекс представлений о конечных судьбах мира – эсхатология, получившая наибольшее распространение в авраамических вероисповеданиях. Эсхатология иеговизма первоначально разрабатывалась первым президентом «Общества сторожевой башни» Чарльзом Расселлом, модернизировалась Джозефом Рутерфордом и в современном виде после ряда трансформаций сложилась во второй четверти XX века. На ее оказали влияние эсхатологические мотивы раннего христианства, средневековых католических богословов и европейских еретиков, позднее – учений адвентистов и других течений неопротестантизма.

Вопросы эсхатологии иеговизма основываются на трактовках собственного перевода Библии («Священное Писание. Перевод нового мира») [2], прежде всего чаяний ветхозаветных пророков и ряда авторов Нового Завета, изложены в доктринальной литературе, тиражируются в массовых изданиях – журналах «Сторожевая башня», «Пробудитесь!», других печатных и Интернет публикациях организации [напр.: 1; 3; др.]. Основными понятиями эсхатологии организации выступают своеобразно трактуемые Второе пришествие (присутствие) Христа, воскресение, тысячелетнее Царство Божье, Армагеддон, Страшный Суд, Небесное царство, обновленная земля, др. По иеговизму, «...конец этого мира не означает уничтожение земли или человечества. Под концом этого мира подразумевается конец этой прогнившей системы с ее ценностями и устоями, а также конец тех, кто все это поддерживает» [3, с. 7]. При этом единомышленники Расселла отвергли традиционных христианские церковные учения о бессмертной человеческой душе и вечных муках в аду. Душа смертна, поскольку она – сам человек, а со смертью человек перестает существовать. Ад понимается как смерть – могила («дом, уготованный всем живущим»), а не место мучений в огне. Но существует воскресение, к жизни будут возвращены все, кто находится в аду, и он перестанет существовать, когда «смерти уже не будет». Некоторые воскресаются к жизни на небе, чтобы царствовать с Христом («первое воскресение» или «раннее воскресение»), за ним последует еще одно воскресение – «к жизни на земле, и большинство людей будет воскреше-

<sup>1</sup> Публикация подготовлена при выполнении задания 4.02 ГПНИ «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства» (2021-2025 гг.).

но именно во время этого, более позднего воскресения». Воскресшие для жизни на небе получают духовное тело, а те, кто воскреснет для жизни на земле, получат абсолютно здоровое физическое тело. При этом «те, кто закоснели в грехе настолько, что их уже не исправить, не воскреснут. Когда такие люди умирают, они умирают навсегда, и у них больше нет надежды на воскресение» [1].

По учению иеговизма, воскресение к жизни на небе будет происходить во время присутствия Христа, которое началось в 1914 году, а воскресение к жизни на земле – во время Тысячелетнего правления Иисуса Христа, когда земля станет раем. Воскресшие на небе 144000 человек («избранные и верные» – «малое стадо») вместе с Христом будут царями и священниками в течение 1000 лет и составят «новые небеса», или небесное правительство, которое будет править «новой землей» – человеческим обществом. Эти небесные правители помогут установить на земле праведность и вернуть те условия, в которых люди изначально должны были жить по замыслу Бога.

Период, продолжающийся со времени пришествия Христа по настоящее время, в иеговизме называется «последними днями». Особое место в эсхатологии занимает Армагеддон – «война великого дня Бога Всемогущего» [4, с. 371], битва Иеговы с Сатаной «на месте, называемом по-еврейски Хар-Магедон» – «заключительная война между земными правительствами и Богом», которая «положит конец правлению людей». К победе над врагами Бога – «теми, кто противятся власти Бога и относятся к нему с презрением» небесное войско поведет Иисус Христос [1]. Живущие на земле Свидетели Иеговы не будут принимать участия в уничтожении «злых людей» в Армагеддоне, но будут наблюдателями того, как это сделает Бог; однако воскресшие к небесной жизни 144000 избранных примут под предводительством Иисуса Христа непосредственное участие в истреблении «злых людей» как «духовные личности».

Армагеддон озаглаживает конец нечестивого человеческого общества, или «завершение системы вещей». При этом «в Армагеддоне люди будут не уничтожены, а, напротив, спасены, ведь его переживет «великое множество» служителей Бога» [1]. В современных толкованиях иеговизма (ранее могли называться в том числе 1799, 1874, 1878, 1914, 1918, 1925 гг.), дата «великого бедствия» – Армагеддона, – точно не определяется, поскольку «О том дне и часе не знает никто: ни небесные ангелы, ни Сын, а знает только Отец» (Матфея 24:21, 36). Оговаривается лишь, что «Армагеддон произойдет во время невидимого присутствия Иисуса, которое началось в 1914 году» [1].

После Армагеддона под правлением Иисуса Христа как царя над Землей она будет превращена в Рай, мертвые воскрешены к «Дню Суда». В конце тысячи лет, после последнего испытания веры людей сатаной и его окончательного уничтожения, Земля будет передана Иегове вместе с совершенным человечеством.

Примером новейшего официального изложения ряда аспектов иеговистской эсхатологии могут служить материалы журнала «Сторожевая башня возвещает Царство Иеговы» (2021. – № 2) [3]. Тема номера, вынесенная на обложку журнала – «Лучший мир уже близко!», и издатели уверяют, что «этот журнал утешает людей благой вестью о том, что Божье небесное Царство вскоре покончит со всем злом и вся земля станет раем...» [3, с. 2]. Тема номера последовательно раскрывается в разделах «Нам нужен лучший мир!», «Идет ли этот мир к кон-

цу?», «Когда придет конец? Что об этом сказал Иисус Христос», «Как попасть в новый мир», «Каким будет новый мир?».

В разделе «Идет ли этот мир к концу?» на основе ссылок на библейские тексты утверждается, что в «конце этого мира» исчезнут не человечество и планета Земля, а «проблемы и беззаконие». Установится «Царство Бога» – «мировое правительство», которое «лишит власти все человеческие правительства», «возьмет правление в свои руки» и «будет править с неба». Надежды на небесное «мировое правительство» Свидетели Иеговы обосновывают несовершенством человечества, а «Царство Бога» мыслят, как «единственное правительство, которое в силах раз и навсегда покончить со всеми глобальными проблемами» [3, с. 4-6]. В разделе «Когда придет конец? Что об этом сказал Иисус Христос» утверждается, с цитированием Библии, что наступление конца мира было предсказано Иисусом Христом, и приводятся «доказательства» наступления «последних дней» (войны, голод, землетрясения, череда болезней и эпидемий, включая COVID-19) [3, с. 7-9]. Тем не менее, пророчество Иисуса о конце этого мира, по мнению иеговизма, «вселяет надежду». В разделе «Как попасть в новый мир» залогом будущего спасения признается «хорошее знание Бога», каждодневное чтение Библии, обращение с просьбами о помощи у Бога. Это должно обеспечить жизнь в «новом мире Бога» [3, с. 10-12]. И, наконец, в разделе «Каким будет новый мир?» раскрываются иеговистские представления о будущей планете, населенной «верными Богу людьми». Всем человечеством будет править с небес новое «правительство Бога» («мировое правительство»), все жители Земли будут любить Бога и друг друга, и заботиться о своем общем доме – планете Земля («международное единство»), Творец восстановит климатическое равновесие и утраченную гармонию между человеком и природой («гармония с природой»). Атрибутами нового мира станут также «идеальное здоровье», «много еды для всех», «настоящий мир и безопасность», «красивые дома и интересная работа для всех», «самое лучшее образование», и эта «жизнь будет длиться вечно» [3, с. 13-15].

### Литература

1. Свидетели Иеговы / Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.jw.org/ru/>. – Дата доступа: 1.02.2022.
2. Священное Писание. Перевод нового мира. – New York : Watchtower Bible and Tract Society of New York, 2007 – 1788 с.
3. Сторожевая башня возвещает Царство Иеговы. – 2021. – № 2. – 16 с.
4. Человечество в поисках Бога. – New York : Watchtower Bible and Tract Society of New York, 2006 – 384 с., ил.

УДК 930.2:27

## **МАТЭРЫЯЛЫ АСОБНЫХ ГАЛІН ОРДЭНУ КАРМЕЛІТАЎ У ФОНДАХ ЦНБ НАН БЕЛАРУСІ**

**Сыцько Кірыл Валер'евіч**

Цэнтральная навуковая бібліятэка імя Я. Коласа НАН Беларусі  
(г. Мінск, Беларусь)

*У тэксце разглядаюцца матэрыялы з беларускіх кляштароў Ордэну кармелітаў, якія трапілі на захаванне ў Цэнтральную навуковую бібліятэку імя*

*Я. Коласа. Робицца спроба адсачыць шлях дадзеных матэрыялаў у бібліятэку, апісваецца іх каштоўнасць як гістарычных крыніц, прыводзяцца іншыя месцы захавання некаторых дакументаў, якія разам з названым комплексам складаюць адзінае інфармацыйнае поле.*

У фондзе 23 Цэнтральнай навуковай бібліятэкі імя Якуба Коласа Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі захоўваецца вялікі пласт гістарычных крыніц, не звязаных паміж сабой роднаснымі правеньэнтнымі сувязямі і, у большай ступені, апісаны і скампіляваны ў вопісе спарадычна. Адным з нешматлікіх упарадкаваных па прынцеце паходжання кавалкаў названага фонду з’яўляецца сукупнасць матэрыялаў, створаных рознымі галінамі Ордэну кармелітаў на тэрыторыі ВКЛ, а пазней і беларуска-літоўскіх губерняў Расійскай імперыі.

Дадзены комплекс дакументаў, якія паходзяць з пакармеліцкіх кляштароў, налічвае 79 адзінак захавання і храналагічна ахоплівае 1759–1842 г. Выключная большасць матэрыялаў належыць кармелітам босым (O.C.D., Carmelitae Discalceati), дзевяць адзінак захавання створана галіной кармелітаў чаравічковых (O.Carm., Carmelitae Calceati), пазначаных у вопісе пад назвай «кармеліты старых правіл». Тэрытарыяльна калекцыя ахапіла наступныя кляштары: засвірскі, пінскі, старамядзельскі, анталепскі, лінкаўскі, чавусскі, бялыніцкі, слабодскі, пашэменскі, гудагайскі, гродзенскі, глыбоцкі, хвалонскі, ковенскі, віленскі. Таксама ў зборы бібліятэкі трапілі матэрыялы Капітула Літоўскай правінцыі Ордэну кармелітаў босых. Гісторыка-архіўная даведка да фонду не дае дакладных звестак аб тым, якім чынам дакументы справаводства кармеліцкіх кляштароў трапілі ў бібліятэку. У прыватнасці, у ёй занатавана невялікая інфармацыя, аб тым, што частка матэрыялаў прывезена па выніках экспедыцыі з былога Надвілейскага дэканата, а таксама набыта ў прыватных асоб у 1983–1984 г. (пры гэтым, прозвішчы асоб не ўказаныя) [1, арк. 9].

Па тыповых прыкметах гістарычныя крыніцы, якія складаюць комплекс пакармеліцкіх кляштароў, адносяцца да матэрыялаў справаводства. Гэта службовая перапіска; уваходныя даручэнні цывільных і касцельных уладаў; рапартажы; справаздачы; інструкцыі; выпіскі з вячыхтых гродскіх кніг і кніг губернскіх праўленняў па маёмасных спрэчках; усемажлівыя ведамасці і маёмасныя рэестры. Невялікую колькасць матэрыялаў складаюць перапіскі богаслужэнняў [2; 3, арк. 1-2], інвентары і візітацыі [4; 5]. Дадзеная тыповыя характарыстыка пэўным чынам пралівае святло на прычыны, паводле якіх памянёны комплекс дакументаў адлажыўся ў ЦНБ НАН Беларусі. Паводле беларускага савецкага архіўнага заканадаўства, падобныя гістарычныя крыніцы адносіліся да трэцяй (найменшай) катэгорыі каштоўнасці, ці наўпрост знішчаліся як каштоўнасці не маючыя. Прыкладам падобных адносін да дакументаў могуць служыць масавыя мукулатурныя кампаніі, якія праводзіў Цэнтральны гістарычны архіў БССР (зараз – НГАБ) у 1945–1980-ых гг. Так, было знішчана 29 адзінак захавання Рагачова-Быхаўскага дэканата, сярод якіх былі выключна комплексы матэрыялаў, пералічаныя вышэй [6, арк. 4-7]. Такім чынам, можна зрабіць вывад, што ў бібліятэку па рэштавым прынцеце трапілі толькі тыя дакументы, якія не ўяўлялі каштоўнасці для дзяржаўнай архіўнай сістэмы і былі пакінуты ў касцёлах, пасля чаго іх выкупілі прыватныя асобы ці сама бібліятэка.

Дадзеныя звесткі можна пацвердзіць канкрэтным прыкладам. У НГАБ на захаванне трапіла 38 адзінак з бялыніцкага кляштару, сярод якіх матэрыялы

па рамонце касцёла, інвентары, спісы парафіян, метрычныя кнігі [7]. У дадатак да гэтага тое, што на думку кляштарных кусташаў было найбольш цікавым і каштоўным, было вывезена ў правінцыйны ордэнскі архіў у Кракаў. Напрыклад, у Кракаве на сённяшні дзень апынуліся матэрыялы, датычныя цудадзейнага абраза Маці Божай Бялыніцкай за 1737–1756 гг. [8, арк. 1-16]. Як вынік, у ЦНБ захоўваюцца толькі тыя крыніцы, якія заставаліся ў Бялынічах па стане на 1980-я гг. – дакументы бягучага справаводства, у тым ліку копіі рапартаў [9, арк. 1-2адв.]. Тое ж можна казаць і пра гістарычныя крыніцы з іншых кляштараў, якія захоўваюцца ў Цэнтральнай навуковай бібліятэцы.

Не гледзячы на падобную нізкую ацэнку з боку савецкага архіваўнаўства ў дачыненні да матэрыялаў, трапіўшых у ЦНБ, можна гаварыць аб тым, што на сённяшнім этапе развіцця айчынай гістарычнай навукі яны з'яўляюцца каштоўнымі крыніцамі ведаў па мікрагісторыі і гісторыі штодзённасці Беларусі. Так, побач з дастаткова статычнымі рапартамі і адліскамі, выкананымі бюракратычнай мовай, статыстычнымі звесткамі аб колькасці манахаў, грашовых выдатках на іх утрыманне і г.д, занатавана каштоўнейшая інфармацыя пра голад у Беларусі ў 1830 г. [10, арк. 25-27адв.]; успышкі воспы ў 1821-1822 і 1831 гг. і ролю рымска-каталіцкага касцёла ў агітацыі да вакцынацыі [11, арк. 231-231адв.]; п'янстве і амаральных паводзінах асобных братоў ордэну [12, арк. 1-1адв.; 13]; вырабе і продажы кармелітамі алкагольных напояў; удзеле братоў ордэну ў паўстанні 1863-1864 гг. і ўкрыцці беглых жаўнераў у сваіх кляштарх; функцыянаванні ў розных населеных пунктах аптэк, якія размяшчаліся пры пакармеліцкіх кляштарх [14, арк. 2-11] і шмат інш. Пры падрабязным аналізе названых звестак і іх спалучэнні з роднаснай па сваёй прыродзе інфармацыяй (напрыклад, з іншымі звесткамі аб эпідэміі халеры ў 1830-1831 гг.), ствараецца ўзровень гістарычных ведаў, які можна назваць парафіяльнай штодзённасцю.

Такім чынам, комплекс гістарычных крыніц кармеліцкіх кляштараў, які знаходзіцца на захаванні ў ЦНБ НАН Беларусі, уяўляе з сябе сукупнасць дакументаў, якія аказаліся па пэўных прычынах непатрэбнымі савецкай дзяржаўнай архіўнай сістэме, а таксама правінцыйнаму архіву Ордэну кармелітаў. Тым не менш, улічваючы сённяшнія ўмовы развіцця гістарычнай навукі, памянёны комплекс з'яўляецца каштоўным матэрыялам па мікрагісторыі і гісторыі штодзённасці Беларусі. Дакументы, якія ён уключае ў сябе – гэта акты справаводства, якія мусяць выкарыстоўвацца выключна ў сукупнасці з тымі гістарычнымі крыніцамі, што адлажыліся ў іншых архівасховішчах.

### Літаратура

1. Цэнтральная навуковая бібліятэка імя Якуба Коласа Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі (ЦНБ НАН Беларусі). – Ф. 23. Б\в. Б\н. Гісторыка-архіўная даведка да вопісу.
2. ЦНБ НАН Беларусі. – Ф. 23. Воп. 1. Адз. Зах. 900.
3. ЦНБ НАН Беларусі. – Ф. 23. Воп. 1. Адз. Зах. 922.
4. ЦНБ НАН Беларусі. – Ф. 23. Воп. 1. Адз. Зах. 899.
5. ЦНБ НАН Беларусі. – Ф. 23. Воп. 1. Адз. Зах. 914–915.
6. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (НГАБ). – Ф. 2378. Б\в. Б\н. Справа фонду № 2378.
7. НГАБ. – Ф. 2380. Воп. 1. Спр. 1–38.
8. Archiwum Ojców karmelitów w Krakowie (AKKr). – Rkp. 177.
9. ЦНБ НАН Беларусі. – Ф. 23. Воп. 1. Адз. Зах. 943.
10. ЦНБ НАН Беларусі. – Ф. 23. Воп. 1. Адз. Зах. 880.
11. ЦНБ НАН Беларусі. – Ф. 23. Воп. 1. Адз. Зах. 938.

12. ЦНБ НАН Беларусі. – Ф. 23. Воп. 1. Адз. Зах. 913.
13. ЦНБ НАН Беларусі. – Ф. 23. Воп. 1. Адз. Зах. 924.
14. ЦНБ НАН Беларусі. – Ф. 23. Воп. 1. Адз. Зах. 917.

УДК 94 (476): 282 “19”

## **АКТИВИЗАЦИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОГО ОРДЕНА ТЕРЦИАРОВ И ТЕРЦИАРОК НА ЗАПАДНОБЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ 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 Западной Беларуси в начале XX в.*

В конце XIX – начале XX в. население белорусских земель являлось поликонфессиональным. Римско-католическое вероисповедание занимало второе место после православной церкви по численности верующих в белорусских губерниях. Согласно данным переписи 1897 г., на белорусских землях проживало 1 947 795 римо-католиков, что составляло около 23% от общего количества населения [1, с. 252–253].

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 усилия 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 римо-католицизм здесь перешло 49 425 человек [2, с. 190].

В деле изменения своей религиозной принадлежности части населения белорусских земель в конце XIX – начале XX в. немаловажную роль сыграли представители римско-католического ордена терциаров и терциарок.

Сведения Министерства внутренних дел Российской империи о ордене терциаров и терциарок и его функционировании на западнобелорусских землях в начале XX столетия проанализированы автором в научной статье [3, с. 157–159]. В данной работе будет рассмотрена деятельность римско-католического ордена на западнобелорусских землях, на которых численность римско-католического населения была более многочисленной, в силу чего действия, предпринимаемые членами ордена «Братьев покаяния» по укреплению позиций костёла, отличались большей активностью, чем на землях Восточной Беларуси.

Предписание Министерства внутренних дел о предоставлении сведений по деятельности терциарских братств в конце XIX столетия было направлено Виленскому генерал-губернатору, в ведении которого находились Гродненская и Виленская губернии с многочисленным представительством населения, исповедующим римо-католицизм.

26 октября 1898 г. Виленский генерал-губернатор предписал гродненскому губернатору сделать поручение полиции произвести сбор информации о суще-

ствующих «при каждом костёле братчиков ввиду их вредной деятельности» интересам православия [4, л. 1-2]. Предписание генерал-губернатора губернатором было поручено к исполнению представителям полиции на местах.

В скором времени затребованная информация поступила в адрес вышестоящей инстанции.

Так, имеющиеся в Волковысском уезде терциары и терциарки, как отмечал местный уездный исправник, в виду своего невысокого социального положения – все они были выходцами из крестьянского и мещанского сословий – не пользовались «особым влиянием на окружающую среду».

В Слонимском уезде по схожей причине терциары и терциарки «не выделялись из окружающей их среды и особого влияния на неё не имели»

Таким же было положение терциаров и терциарок в Бельском уезде [5, л. 8, 12-12об., 23-23об.].

Иным было положение терциаров и терциарок в Белостокском уезде, где они являлись людьми состоятельными и поэтому влиятельными «в своей среде» [6, л. 15].

Прочные позиции члены ордена терциаров и терциарок имели в Сокольском уезде. Сообщая эти сведения губернатору, местный уездный полицейский исправник отмечал, что деятельность членов римско-католического ордена как мужского, так и женского пола «крайне вредна православию», поскольку они в значительной степени «препятствуют сближению крестьян-католиков с православными».

По сведениям брестского полицмейстера, деятельность терциаров и терциарок, проживавших в городе, была направлена на «возбуждение большей религиозности и приверженности к костёлу у местных католиков» [7, л. 97-98, 114-115].

В Гродненском уезде и в Рожницком приходе Трокского уезда Виленской губернии по данным уездного полицмейстера действия лиц мужского и женского пола – членов вышеуказанного ордена были направлены на укрепление позиций римо-католицизма [8, л. 146-147].

На основе полученных и обобщенных данных в Министерстве внутренних дел в ноябре 1905 г. признали деятельность ордена терциаров и терциарок не соответствующей интересам православия на белорусских землях. Губернаторам соответствующих губерний настоятельно рекомендовалось закрывать на местах общества данного ордена.

Таким образом, будучи вторым по численности адептов вероисповеданием на белорусских землях, костёл в конце XIX – начале XX в. предпринимал усилия по укреплению своих позиций в крае, что вызывало противодействие правящих кругов Российской империи. Принятие указа от 17 апреля 1905 г. активизировало деятельность 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 западнобелорусских землях, что не соответствовало интересам православной церкви, поддерживаемой государством. После уточнения информации с мест в Петербурге посчитали необходимым закрывать организации данного ордена на местах, что и было предписано осуществлять местной администрации.

## Літэратура

1. Общий свод по империи результатов данных первой всеобщей переписи населения, произведённой 28 января 1897 г. / под ред. Н.А. Тройницкого. – СПб.: Паровая Тип.-Лит. Н.Л. Ныркина, 1905. – Т. 1. – 268 с.
2. Яноўская, В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. / В. В. Яноўская. – Мінск : БДУ, 2002. – 199 с.
3. Табунов, В.В. Активизация деятельности римско-католического ордена терциаров и терциарок на землях восточной и центральной Беларуси в начале XX века / В.В. Табунов // Религия и общество – 15: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2021. – С. 157–159.
4. Национальный исторический архив Беларуси в Гродно. – Фонд. 1. – Оп. 18. – Д. 525. Дело о существовании тайных религиозных обществ под названием «терциаров» 1898–1901 гг.
5. Национальный исторический архив Беларуси в Гродно. – Фонд. 1. – Оп. 18. – Д. 525. Дело о существовании тайных религиозных обществ под названием «терциаров» 1898–1901 гг.
6. Национальный исторический архив Беларуси в Гродно. – Фонд. 1. – Оп. 18. – Д. 525. Дело о существовании тайных религиозных обществ под названием «терциаров» 1898–1901 гг.
7. Национальный исторический архив Беларуси в Гродно. – Фонд. 1. – Оп. 18. – Д. 525. Дело о существовании тайных религиозных обществ под названием «терциаров» 1898–1901 гг.
8. Национальный исторический архив Беларуси в Гродно. – Фонд. 1. – Оп. 18. – Д. 525. Дело о существовании тайных религиозных обществ под названием «терциаров» 1898–1901 гг.

УДК 930.23(438): “1921”

### **РЫЖСКИ МІР І СТАНОВІШЧА ПРАВАСЛАЎНАЙ ЦАРКВЫ Ў ЗАХОДНЯЙ БЕЛАРУСІ: ПОЛЬСКАЯ ГІСТАРЫЯГРАФІЯ**

**Цымбал Аляксандр Георгіевіч**

Мінскі дзяржаўны лінгвістычны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

*Артыкул прысвечаны вывучэнню поглядаў польскай гістарыяграфіі на становішча прайсваўнай царквы ў Заходняй Беларусі ў выніку заключэння Рыжскага мірнага пагаднення 1921 г. у кантэксце дзяржаўнай нацыянальна-канфесійнай палітыкі адносна прайсваўнага беларускага насельніцтва.*

З адраджэннем польскай дзяржавы і заключэннем Рыжскага мірнага пагаднення ў 1921 г. становішча прайсваўнай царквы ў Польшчы і далучанай да яе Заходняй Беларусі істотна змянілася. Даследчыкамі праблемы становішча прайсваўя ў міжваеннай польскай дзяржаве адзначаецца, што з прывілеяванага веравызнання Расійскай імперыі яна апынулася ў стане царквы рэлігійных і нацыянальных меншасцей. Іерархі былі вымушаны арганізоўваць царкоўныя структуры ў польскім грамадстве, дзе пераважную большасць складалі вернікі рымска-каталіцкай царквы. Пагаршалі адносіны да прайсваўя і панаваўшыя ў польскім грамадстве і палітычных колах стэрэатыпы, якія падкрэслівалі русіфікатарскую ролю царквы і разглядалі прайсваўных вернікаў як праціўнікаў Польшчы і каталіцызму. П. Ляшчынскі падкрэслівае, што міжваеннай Польшчы ў поглядах на ролю рэлігіі і царквы ў дзяржаве дамінавала канцэпцыя нацыянальных дэмакратаў, у якой рымска-каталіцкае веравызнанне разглядалася ў якасці сродку пабудовы народнага адзінства, на якое павінна была абапірацца дзяржава [1, с. 51-59]. Была абрана мадэль нацыянальна-дзяржаўнага будаўніцтва, дзе галоўную ролю адыгрывала рэлігія. З гэтага вынікалі польскія дзяржаўныя

інтарэсы, якія звязваліся з распаўсюджваннем і ўмацаваннем рыма-каталіцызму. Такую агульнанародную веру ўлады імкнуліся цесна звязаць з патрыятызмам. Погляд на каталіцызм як галоўную каштоўнасць, прынцыповы элемент агульнанароднай сувязі ўзнікае з вопыту, які палякі набылі ў перыяд панавання расійскага самадзяржаўя. У той час каталіцкая канфесія з'яўлялася фактарам нацыянальнай прыналежнасці. Даследчыца гісторыі праваслаўя ў Польшчы М. Папезыньска-Турэк падкрэслівае, што такое разуменне ролі рэлігіі ў народзе актыўна прапагандавала і рымска-каталіцкая царква [2, s. 149-150]. Згодна з гэтай канцэпцыяй дзяржаўнасці нацыянальныя меншасці падлягалі культурнай, нацыянальнай і рэлігійнай асіміляцыі.

Польскія ўлады з першых дзён існавання адроджанай дзяржавы сутыкнуліся з праблемай распрацоўкі прынцыпаў узаемаадносін дзяржавы і праваслаўнай царквы, вызначальнымі фактарамі якіх сталі:

1) знешнепалітычны – улады, памятаючы з гісторыі ролю канфесіянальнага пытання ў падзелах Рэчы Паспалітай, асцерагаліся, што большавікі, фактычна падпарадкаваўшы праваслаўную царкву ў СССР і выкарыстоўваючы той факт, што праваслаўная царква ў Польшчы знаходзілася ў юрысдыкцыі РПЦ, будуць імкнуцца праз яе ўплываць на царкву і праваслаўнае насельніцтва Заходняй Беларусі і Украіны і тым самым дэстабілізаваць становішча ў гэтым рэгіёне;

2) унутрыпалітычны – кіруючыя колы Польшчы, разумеючы ўплыў царквы на грамадства, імкнуліся трансфармаваць праваслаўную царкву ў адпаведнасці з асіміляцыйнымі планами адносна беларускага насельніцтва і зрабіць з яе інструмент інтэграцыі ўсходніх ваяводстваў з этнічна польскімі тэрыторыямі;

3) нацыянальны – II Рэч Паспалітая атрымала ў спадчыну ад Расіі праваслаўную царкву амаль поўнасцю зрусіфікаванай. Амаль усё духавенства ад іерархаў да прыходскіх святароў было рускім калі не па паходжанню, то па водле выхавання. Польскімі чыноўнікамі неаднаразова адзначалася, што духавенства працягвае русіфікатарскую дзейнасць сярод насельніцтва паўночна-ўсходніх тэрыторый II Рэчы Паспалітай. Гэта супярэчыла інтарэсам польскай дзяржаўнасці. Улады разглядалі царкву ў якасці сродку палітыкі паланізацыі ў адносінах няпольскага насельніцтва так званых “ўсходніх крэсаў”;

4) ідэалагічна-рэлігійны – у адроджанай польскай дзяржаве асноўная частка насельніцтва была рымска-каталіцкага веравызнання, і палітычныя сілы разглядалі каталіцтва як аснову дзяржаўнай і нацыянальнай інтэграцыі. Дзяржаўныя інтарэсы цесна звязваліся з распаўсюджваннем каталіцызму.

Польскія гісторыкі сыходзяцца ў думцы, што на пачатку 1920-х гг. у дзяржаўнай адміністрацыі не існавала адзінай канцэпцыі адносна праваслаўнай царквы. Распрацоўваліся некалькі варыянтаў канфесіянальнай палітыкі. Меліся два падыходы да праблемы праваслаўя. Першы разглядаў неабходнасць ліквідацыі, ці выцяснення ўплываў праваслаўнай царквы як магчыма далей на ўсход, што, аднак, пагражала рэлігійнымі канфліктамі. Акрамя таго, існавала верагоднасць, што месца ліквідаванага праваслаўя заняла бы не рымска-каталіцкая царква, а грэка-каталіцкая царква. Другі падыход прадугледжваў арганізацыйную перабудову царквы ў патрэбным дзяржаве кірунку, што азначала поўнае падпарадкаванне праваслаўнай царквы

ўраду і выкарыстанне яе дзеля ўмацавання польскай дзяржаўнасці [3, с. 149-150; 4, с. 68-69].

Яшчэ ў 1919 г. Міністэрства рэлігійных веравызнанняў і публічнай асветы накіравала да ўсіх кампетэнтных органаў паведамленне аб становішчы праваслаўнай царквы ў Польшчы, прапануючы магчымыя дзеянні, у першую чаргу, стварэнне ў межах польскай дзяржавы самастойнай праваслаўнай іерархіі, незалежнай ад Маскоўскага Патрыярхату. Таксама міністэрства займала пазіцыю поўнай незалежнасці праваслаўнай царквы ў Польшчы ад замежных уплываў і лічыла пажаданым дамагацца для яе аўтакефаліі. Адначасова польская дзяржава абавязвалася арганізаваць матэрыяльнае забеспячэнне кліру і супакоіць рэлігійныя патрэбы праваслаўнага насельніцтва. Прыводзілася і гістарычная аргументацыя, што польскія каралі заўсёды імкнуліся да царкоўнай незалежнасці, дамагаючыся паразумення з экуменічным патрыярхам. Таму міністэрства прытрымлівалася таго пункту гледжання, што перамовы ў гэтай справе патрэбна пачынаць выключна з Канстанцінопальскім патрыярхам, што паказвае ў сваім даследаванні А. Баркоўскі.

Статусу праваслаўнай царквы ў Польшчы датычыліся і палажэнні Рыжскага мірнага дагавора ад 18 сакавіка 1921 г. Акрамя забеспячэння нацыянальным і канфесіянальным меншасцям роўных правоў, бакі дамовіліся не ўмешвацца ў справы ладу і жыцця царквы і рэлігійных арганізацый, якія знаходзяцца на тэрыторыі іншай дзяржавы. На думку А. Мірановіча палажэнні Рыжскага міру разглядаліся польскімі ўладамі як гарантыя права кантролю дзяржавы над царквой і падстава для набыцця аўтакефаліі.

Такім чынам, польскія гісторыкі адзначаюць, што пытанне праваслаўя было адным з галоўных у нацыянальна-канферсійнай палітыцы ўлад. Кіраўнікі польскай дзяржавы энергічна прыступілі да вырашэння канфесіянальнага пытання. Першым крокам планавалася абвясціць аўтакефалію праваслаўнай царквы ў Польшчы. У аўтакефаліі яны бачылі магчымае збліжэнне каталіцкай і праваслаўнай царкваў і сродак асіміляцыі беларускага насельніцтва. Падкрэсліваючы палітычную значнасць гэтага пытання, ініцыятыву ўзялі ўлады.

## Літаратура

1. Leszczyński, P. Centralna administracja wyznaniowa II RP. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego / P. Leszczyński. – Warszawa : Semper, 2006. – 300 s.
2. Papierzyńska-Turek, M. Charakter i zakres kulturalno – społecznej aktywności Kościoła prawosławnego w Drugiej Rzeczypospolitej / M. Papierzyńska-Turek // Aktywność społeczno – kulturalna Kościołów i grup wyznaniowych w Polsce XIX i XX wieku / Red. M. Medycka, R. Renz. – Kielce : Marka, 1995. – S. 149–160.
3. Kalina, M. Polonizacja Cerkwi prawosławnej w województwie białostockim (1918–1939) / M. Kalina // Białoruskie Zeszyty Historyczne. – 1995. – № 2 (4). – S. 74–105.
4. Давідзюк, М. Справа беларусізацыі праваслаўнай царквы ў святле палітыкі польскіх дзяржаўных улад 1918–1939 / М. Давідзюк // Беларускі календар. – Беласток, 1990. – С. 67–92.
5. Archiwum Akt Nowych, Ministerstwo wyznań religijnych i oświecenia publicznego. – Syg. 960.
6. Borkowski, A. Pertraktacje rządu polskiego z patriarchatem ekumenicznym w sprawie przyznania autokefalii Kościołowi prawosławnemu w Polsce w latach 1920–1923 / A. Borkowski // Autokefalie Kościoła prawosławnego w Polsce / Uniwers. w Białymstoku ; pod. red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik. – Białystok : Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2006. – S. 123–138.
7. Mironowicz, A. Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku / A. Mironowicz. – Białystok : Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2005. – 379 s.

## **БОРЬБА ЗА АРХИЕПИСКОПСКУЮ КАФЕДРУ ТРИРА В 1430–1436 гг.**

**Черкасов Дмитрий Николаевич**

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

*В статье рассматривается борьба за кафедру архиепископства Трира, развернувшаяся в 1430–1436 гг. между Ульрихом фон Мандершайдом и Рабаном фон Хельмштадтом. Длительный конфликт втянул в свою орбиту не только папский престол и духовенство архиепископства, но и горожан Трира, правителей соседних княжеств Св. Римской империи.*

С начала 1430-х годов развернулась борьба за кафедру Трира, сказавшаяся на политической ситуации региона в целом. После смерти в феврале 1430 г. архиепископа Отто фон Цигенхайна, капитул Собора Трира большинством голосов избрал на его место Жак де Сирк. Однако часть каноников проголосовала за декана Кёльнского собора, Ульриха фон Мандершайда. Оба претендента апеллировали к папе Мартину V, который неожиданно отверг обоих кандидатов, и назначил в Трир Рабана фон Хельмштадта, епископа Шпайера, утвердив его кандидатуру 22 мая 1430 г. Это назначение не обошлось без участия пфальцграфа Рейнского, Людвига III, стремившегося расширить свое влияние в регионе [4, р. 307–308].

Жак де Сирк смирился с решением папы, но Ульрих, единогласно поддержанный капитулом на повторных выборах (10 июля 1430 г.), продолжил борьбу. В ответ, 15 сентября папа отлучил Ульриха и капитул Трира от церкви, а 21 января 1431 г. на архиепископство был наложен интердикт, действовавший около 4 лет [4, р. 308].

Несмотря на это, позиции Ульриха фон Мандершайда казались сильными. В противостоянии с папой он выступал, как поборник независимости немецкой Церкви, в целом, и защитник древних прав Церкви Трира на свободное избрание архиепископа, в частности. Будучи выходцем из аристократического рода, он получил значительную поддержку местной знати, которая рассчитывала также на частичную секуляризацию церковных земель [4, р. 313–314].

Помимо этого, рейнские князья, обеспокоенные растущим влиянием Людвиг-а III Пфальцского, объединились в коалицию, вдохновленную герцогом Бургундским, Филиппом III Добрым чьи интересы в регионе столкнулись с интересами пфальцграфа. В частности, Филипп Добрый хотел приобрести права на ландфогство Эльзас, которое находилось под контролем Людвиг-а III [3, р. 149]. В коалицию вошли архиепископы Кёльна и Майнца, герцог Юлиха, ландграф Гессена, маркграф Бадена и некоторые другие. Филипп Добрый поддержал Ульриха фон Мандершайда не только по тому, что тот был выдвигенцем архиепископа Кёльнского, его союзника, но также, чтобы противодействовать влиянию в регионе сторонников Рене Анжуйского, герцога Лотарингии и Бара, принявшего сторону Рабана фон Хельмштадта [3, р. 150–151].

В борьбе против Рабана, Ульрих фон Мандершайд заручился поддержкой ряда влиятельных местных феодалов. Он заключил союз с графами Рупрехтом IV фон Вирнебургом и Йоханом V фон Шпонхаймом. Последние, вместе с некоторы-

ми другими представителями знати, приняли участие в финансировании военных мероприятий Ульриха, выступив гарантами его займов [6, p. 66, 68, 70, 76].

Вместе с тем, позиция нового папы Евгения IV (1431–1447) оказалась благоприятной для Рабана фон Хельмштадта. Папа подтвердил действия своего предшественника и 11 мая 1431 г. призвал город Трир помогать Рабану всеми средствами. Горожане колебались, поскольку почти все архиепископство было под контролем Ульриха, но в апреле 1432 г. ремесленные цехи Трира, поддерживавшие Рабана, получили власть в городе. В результате, Трир отказался признать Ульриха законным архиепископом, пока его статус не подтвердит папа [2, S. 448–450].

Тогда Мандершайд обратился за посредничеством к Базельскому Собору, рассчитывая на его оппозиционность Риму. Но отцы Собора, вопреки расчетам Ульриха, симпатизировали Рабану. Например, 2 июля 1432 г. они писали епископу Туля, Анри де Вилю, чтобы тот поддержал фон Хельмштадта, против декана Кёльнского, его конкурента [1, p. 203]. 3 сентября 1432 г. к Собору обратился герцог Бургундский с просьбой признать Ульриха законным архиепископом, но вынесение решения затянулось [2, S. 450]. Герцогиня Люксембургская, Элизабет де Гёрлиц, первоначально также поддерживала Ульриха фон Мандершайда. Так, 31 июля 1433 г. она запретила всем своим подданным помогать и содействовать Рабану, епископу Шпайера [6, p. 70].

В начале 1433 г. Ульрих начал военные действия против Трира, но попытка внезапного захвата города, предпринятая 6 января (день Трех королей), провалилась. В марте войска фон Мандершайда начали осаду города. Герцог Лотарингский, Рене Анжуйский, не выступил на помощь Триру открыто, предложив провести переговоры. Они прошли 25 мая, но завершились безрезультатно, после чего осада Трира была возобновлена. Несмотря на использование противником артиллерии, горожане упорно защищались, возглавляемые Арнольдом де Сирк (отцом Жака де Сирк) [2, S. 451]. Против горожан была установлена продовольственная блокада, мешавшая торговле всего региона. Это вызвало протест герцога Лотарингского, который жаловался по поводу перекрытия судоходства по Мозелю между Вассербиллихом и Концербрюком (август 1433 г.) [6, p. 71].

Начались грабежи, что действовало во вред репутации фон Мандершайда. В марте 1433 г. от него отвернулся капитул Трира. 15 мая 1434 г. Базельский Собор вынес окончательное решение в пользу Рабана фон Хельмштадта. Следуя в фарватере этого решения, император 21 мая ввел Рабана в инвеституру архиепископства, 12 июня призвал всех жителей архидиоцеза Трира признать его власть, а 7 августа наложил на Ульриха фон Мандершайда бан империи [2, S. 453; 4, p. 309–310].

Герцогиня Люксембургская не решилась оставаться в оппозиции к своему дяде, императору Сигизмунду, и признала авторитет Рабана. 2 марта 1435 г. она и Рабан фон Хельмштадт ратифицировали ранее заключенные договоры между герцогством Люксембург и архиепископством Трир. 21 марта 1435 г. был заключен 3-летний мир между землями Трира и Люксембурга [6, p. 77]. К этому времени борьба Ульриха была фактически проиграна. 1 мая 1436 г. он заключил мирное соглашение с горожанами Трира [2, S. 453]. Однако война против Рабана продолжалась.

Одним из немногих союзников Ульриха оставался граф фон Вирнебург, который, вероятно, руководствовался прежде всего личными мотивами, получив в апреле 1435 г. замок Шоненберг, а в октябре замок Фалькенштайн [6, р. 77, 78]. В октябре 1436 г. он начал военные действия против Рабана, приняв на службу несколько отрядов наемников, в том числе, Йохана фон Торна [5, р. 251]. Но 18 октября 1436 г. Ульрих фон Мандершайд умер, что сделало дальнейшую войну бесполезной [4, р. 310]. 18 июля 1437 г. стороны заключили мир, по которому граф фон Вирнебург сохранил за собой замки Шоненберг и Фалькенштайн [6, р. 89].

Таким образом, борьба за архиепископскую кафедру Трира, длившаяся в 1430–1436 гг., выявила конфликт интересов трирской Церкви, выступавшей за сохранение автономии в процессе избирания главы своей епархии, и Рима, стремившегося узурпировать это право. В результате, стало очевидным, что поддержка папского престола, оказанная ее кандидату, Рабану фон Хельмштадту, оказалась решающим фактором в победе над его соперником, Ульрихом фон Мандершайдом, имевшим первоначально более благоприятные шансы.

### Литература

1. Guillaume, l'abbe. Histoire du diocese de Toul et de celui de Nancy / l'abbe Guillaume: en 5 t. – Nancy: Tomas & Pierron, 1866. – Т. 2. – 480 p.
2. Kentenich, G. Geschichte der Stadt Trier von ihrer Gründung bis zur Gegenwart / G. Kentenich. – Trier: Lintz'schen Buchhandlung, 1915. – 1035 s.
3. Lacaze, Y. Philippe le Bon et l'Empire: bilan d'un règne (Premiere Partie) / Y. Lacaze // Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte. – München, 1982. – Bd. 9 (1981). – P. 133–175.
4. Morimichi, W. The Episcopal Election of 1430 in Trier and Nicholas of Cusa / W. Morimichi // Church History. – 1970. – Vol. 39. – P. 299–316.
5. Wurth-Paquet, Fr.-X. Chartes de la famille de Reinach déposées aux archives du Grand-duché de Luxembourg / Fr.-X. Wurth-Paquet // Publications de la Section historique de l'Institut royale grand-ducale de Luxembourg. Année 1879. – Luxembourg: V. Buck, 1879. – Т. 33(11). – P. 1–796.
6. Wurth-Paquet, F.-X. Table hronologique des chartes et diplomes relatifs a l'histoire de l'ancien pays de Luxembourg. Règne de Sigismond, empereur des Romains, roi d'Allemagne, de Hongrie et de Bohême, duc de Luxembourg et comte de Chiny. Du 16 août 1419 – 9 décembre 1437 // Publication de la Section historique de l'Institut Royale Grand-Ducale de Luxembourg. Année 1870–1871. – Luxembourg: V. Buck, 1871. – Т. 26(4). – P. 1–92.

УДК 284.57

## **ФУТУРОЛОГИЯ СОВРЕМЕННОГО ИЕГОВИЗМА: ВЗГЛЯД В БУДУЩЕЕ**

**Дьяченко Олег Викторович**

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

*В публикации представлен краткий обзор футурологических прогнозов, сделанных идеологами религиозной организации Свидетелей Иеговы.*

Футурология иеговистов основана на религиозном понимании всемирно-исторического процесса и осмыслении ключевых резонансных социально-экономических и общественно-политических процессов, которые протекают в современном мире. Ее источником выступают библейские сюжеты, которые став симулякрами путем экстраполяции формируют в религиозном сознании представление о будущем человечества [1].

Однако футурологические прогнозы всегда изменчивы и находятся в прямой зависимости от уровня подготовки футурологов. Поэтому футурологические схемы подвижны, в них вносятся изменения и дополнения. Вместе с тем в идеологии иеговизма сформировалось несколько футурологических констант, которые и определяют взгляды иеговистов на будущее мира.

Во-первых, иеговисты искренне верят в то, что XX–XXI века являются последним временем в истории человечества [2]. Эта тема достаточно подробно раскрыта в многочисленных публикациях организации. Наряду с библейскими эсхатологическими признаками идеологи иеговизма указывают на новые общественно-политические процессы, которые с их точки зрения наглядно свидетельствуют о приближении «конца света». Один из них – политическая нестабильность в различных, стратегически важных странах мира. Как правило, в фокусе внимания оказываются события, ставшие триггерами глобальных политических изменений, например, потрясения так называемой «арабской весны». В иеговистской периодике политические события 2010 г. в Тунисе и ряде других североафриканских стран с неустойчивыми политическими режимами однозначно истолкованы в качестве эсхатологических признаков «конца света» [3].

Еще один процесс, на который обращают внимание иеговисты – рост вооруженного насилия в современном мире. Они обращают внимание на террористические атаки в 2011 г. в Норвегии и в 2012 г. в США, при этом выделяют 5 главных причин роста террористических угроз. В частности, к ним отнесены «тоталитарные и авторитарные политические режимы», «ложные религии», «греховность человека», влияние «сатанинских сил», наступление апокалипсических времен [4].

Рост коррупции также рассматривается в качестве признака «последнего времени» [5]. Сегодня эта проблема волнует население практически всех стран мира. Поэтому иеговистам важно связать решение коррупционного вопроса исключительно с наступлением «царства Иеговы».

Иеговисты фокусируют внимание и на кризисе традиционных религий. Доказательством служит снижение процента религиозности населения в таких странах, как США, Австралия, Вьетнам, Ирландия, Тунис, Франция, Япония и ЮАР. Главная причина этого заключается в улучшении материального благосостояния людей в этих странах, девальвации традиционных религиозных ценностей и потери авторитета религиозных деятелей среди основной массы населения [6]. Для идеологов иеговизма снижение рейтинга традиционных религий представляет экзистенциальный интерес. Они предлагают переформатировать конфессиональную структуру общества, отказаться от «ложных религий» и обратиться к иеговизму.

Во-вторых, в многочисленных статьях, опубликованных на страницах периодической печати и раскрывающих содержание иеговистской эсхатологии, по-прежнему главным событием, призванным кардинально изменить судьбы мира, называется апокалипсическая «битва Армагеддон» [7]. В исторической ретроспективе с использованием библейских сюжетов иеговисты показывают войну как средство разрешения конфликтов между различными субъектами политических отношений. При этом особое внимание уделено апокалипсическим фантазиям, согласно которым в последней войне на земле (Армагеддоне) примет участие Иисус Христос и его «небесные войска». До этого

времени иеговистам рекомендовано строго придерживаться позиции «христианского нейтралитета» и не оказывать никакой поддержки противоборствующим сторонам [8]. В публикациях описаны различные апокалипсические сценарии Армагеддона [9; 10].

Армагеддон завершится победой бога Иеговы и Иисуса Христа над сатаной, после чего на земле будет установлено «царство божье» [11]. Это фактически теократический политический режим, реализуемый сверхъестественным правительством во главе Иисусом Христом [12].

В третьих, заслуживает внимания пересмотр очень важной эсхатологической идеологемы, трактующей приход на землю в 1914 г. Иисуса Христа и времени начала его царствования. Иеговисты признают, что ранее учили о пришествии Христа в 1914 г., но теперь считают, что время второго пришествия будет связано с другими политическими событиями всемирного масштаба, которые якобы скоро произойдут в мире. Одним из них они называют «насильственные действия» ООН в отношении «истинных христиан», т.е. иеговистов [13]. Изменение вероучения в части трактовки событий 1914 г. свидетельствует о кардинальном обновлении эсхатологической доктрины иеговизма.

Артикуляция футурологической проблематики необходима иеговистам с одной целью – обыграв фобии людей, их многочисленные страхи и неуверенность за свое будущее, переключить их внимание на иеговизм как единственную религию, которая способна, по их мнению, эффективно решить как все проблемы человечества в целом, так и каждой личности в отдельности. Все эти манипуляции с различными футурологическими прогнозами направлены на увеличение численности организации и расширение ее социальной базы за счет тех категорий населения, которые в условиях современной геополитики остро нуждаются в религиозном утешении.

## Литература

1. Какие библейские пророчества помогают понять, как будут разворачиваться события в мире? // Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2012. – 15 июня. – С. 7–18.
2. Конец света: страхи, ожидания, разочарования // Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2013. – 1 января. – С. 4–8.
3. Протесты: путь к решению проблем? // Пробудитесь!. – 2013. – Июль. – С. 6–9.
4. Почему так много страданий? Когда они закончатся? // Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2013. – 1 сентября. – С. 3–7.
5. Правительство, свободное от коррупции // Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2015. – 1 января. – С. 3–7.
6. Религия изжила себя? // Пробудитесь! – 2015. – Ноябрь. – С. 3–6.
7. Армагеддон. Как по-вашему, что это? Правда об Армагеддоне. Когда произойдет война Армагеддон // Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2012. – 1 февраля. – С. 3–8.
8. Как Бог относится к войнам? // Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2015. – 1 ноября. – С. 3–8.
9. Что уйдет в прошлое, когда придет Царство Бога? // Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2017. – Апрель. – С. 9–13.
10. Всадники Апокалипсиса. Что они предвещают? // Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2017. – № 3. – С. 3–8.
11. Библия – книга достоверных пророчеств. Часть 8 // Пробудитесь! – 2012. – Декабрь. – С. 22, 24.
12. Царство Бога // Пробудитесь! – 2013. – Июль. – С. 14–15.
13. Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2013. – 1 января. – С. 3–25.

## **ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ПРОПОВЕДНИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ СВИДЕТЕЛЕЙ ИЕГОВЫ**

**Дьяченко Олег Викторович**

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

*Автор статьи анализирует общественно-политическую проблематику, артикулируемую в проповеднической литературе Свидетелей Иеговы.*

Актуальность предлагаемой темы обусловлена широким общественно-политическим резонансом религиозной деятельности Свидетелей Иеговы в условиях усиления интеграционных процессов в Союзном государстве. Как известно, в Российской Федерации в 2017 г. принято судебное решение о запрете деятельности этого религиозного объединения и конфискации собственности в доход государства. Первоначально по обвинению в экстремизме были запрещены местные организации, а в 2017 г. запрет коснулся уже всего религиозного объединения. В Беларуси же иеговисты функционирует как одно из 26 религиозных объединений и это создает сложную юридическую ситуацию в свете унификации законодательства двух стран и выработки единого подхода в оценке деятельности религиозных организаций [1, с. 8].

Одной из причин, обосновывающих принятие ограничительных мер в отношении деятельности иеговистов, выступает широкая политическая пропаганда, осуществляемая идеологами этой организации посредством распространения религиозной литературы среди населения. И не всегда навязываемые иеговистами общественно-политические идеи соответствуют идеологии белорусской государственности, интересам личности и общества. Более того, инсталлируемые в религиозное сознание представления о социально-политическом развитии общества часто противоречат государственным программам. Ввиду специфики функционирования религиозного сообщества иеговистов все идеологические установки политического содержания посредством системного религиозного всеобуча превращаются в императивы обыденного социально-политического поведения основной массы верующих.

Общественно-политическая проблематика в популярной форме представлена на страницах журналов «Сторожевая башня. Возвещает Царство Иеговы» и «Пробудитесь!», книжных изданий «Исследуем писания каждый день» и «Ежегодники Свидетелей Иеговы», трактатов «Каким Вы видите будущее?», «В чьих руках этот мир?», «Придет ли конец страданиям?»; книги «Подражайте их вере», «В полной мере совершая свое служение», «Чему нас учит Библия», «Ответы на вопросы»; буклетов «Что такое Царство Бога?», «Для чего Иисус приходил на землю?», «Приглашаем вас изучать библию вместе со свидетелями Иеговы», «Ты будешь со мной в Раю» Как исполнится это обещание?» и др.

Итак, иеговисты являются сторонниками теократии. Согласно их вероучению, теократическая форма правления будет установлена после глобального геополитического конфликта, называемого «битвой Армагеддон». Иеговисты верят в то, что социум управляется сатаной и, следовательно, все военные конфликты, религиозно-расовая вражда, ограничения религиозной деятельности, экономические

проблемы, эпидемии и другое имеют сатанинский характер. Они исходят из того, что все существующие на земле политические системы являются порождением сатаны и, следовательно, под большим вопросом находится признание законности их установления. Поэтому в повседневной жизни иеговисты руководствуются только теми “человеческими законами”, которые не противоречат религиозным предписаниям и соответствуют программным установкам. Такой подход позволяет им руководствоваться двойными стандартами политико-правового поведения. Этим объясняется отказ выполнять решения по ограничению миссионерской деятельности, бесконтрольному распространению литературы и т.д.

Верующие дистанцируются от любого вида общественно-политической деятельности и ставят интересы своей организации выше национальных интересов страны своего проживания. Внешне это проявляется в непризнании государственной символики, в добровольном отказе от избирательных прав, в стремлении к религиозному пацифизму и отказу от прохождения срочной воинской службы, включая вооруженную защиту страны. Вопрос воинской обязанности в настоящее время разрешается через предоставление иеговистам права на прохождение альтернативной службы. Ярким примером является их отказ от участия в избирательных кампаниях.

В журналах «Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы» периодически публикуются подборки статей, направленных на формирование установок политико-правового поведения верующих [2]. Анонимные авторы публикаций «Что сказал бы Иисус?», «Как Иисус относился к политике?», «Как к политике должны относиться христиане?», «Как христианские учения влияют на общество?», «Верующий человек и ответственный гражданин. Как быть тем и другим?» четко поддерживают линию на политическую социализацию личности, аргументируют позицию так называемого «нейтралитета» – отказа от участия в политических мероприятиях на том основании, что этим миром управляет сатана и «злые духовные силы», обосновывают идею уничтожения национальных правительств и установления теократической формы правления. В качестве примеров приведем несколько фрагментов оригинального текста: *«3. Истинные христиане проявляют преданность только Царству Бога. Иисус и его последователи знали, что в назначенное время Бог установит небесное правительство, которое будет править всей землей. Библия называет это правительство Царством Бога и сообщает, что Царем этого Царства назначен Иисус Христос (Откровение 11:15). Поскольку правление этого Царства затрагивает всех людей, Иисус проповедовал главным образом «благовест о царстве Бога» (Лука 4:43). Он также учил своих учеников молиться: «Пусть придет твое царство». Почему он это делал? Потому что под давлением этого Царства воля Бога непременно исполнится на небе и на земле (Матфея 6:9, 10). «А что произойдет с человеческими правительствами? В Библии говорится, что правительства «всей обитаемой земли» будут уничтожены (Откровение 16:14; 19:19 – 21). Если человек твердо верит, что вскоре Царство Бога устранит все ныне существующие политические системы, то он, естественно, не станет их поддерживать. В противном случае он, по сути, выступает против Бога». Далее: «повинуясь словам Иисуса, истинные христиане рассказывают всем людям о Царстве Бога – единственном правительстве, способном*

*положить конец нечестивой системе вещей сатаны и установить праведный новый мир». На странице 10: «В то же время Свидетели Иеговы считают, что быть хорошими гражданами – это их христианский долг. Поэтому они с уважением относятся к государственной власти. Их проповедническая деятельность и публикации побуждают людей быть законопослушными. Однако, если требования правительства противоречат Божьим повелениям, Свидетели не будут их выполнять, потому что они «должны подчиняться Богу как правителю, а не людям» (Деяния 5:29; Римлянам 13:1 – 7)».*

Подобные поучения входят в противоречие с законодательством Республики Беларусь. Так, согласно статье 7 Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» от 31 октября 2002 г. № 137-З «никто не может по мотивам своих религиозных убеждений уклоняться от исполнения установленных законом обязанностей», а в соответствии со статьей 13 Закона религиозные организации создаются гражданами Республики Беларусь с целью удовлетворения религиозных, а не политических потребностей. Статья 8 Закона не допускает проведения в местах богослужений мероприятий политического характера, а также выступлений, призывов, оскорбляющих представителей органов государственной власти, должностных лиц и отдельных граждан. Публичное обсуждение на религиозных собраниях организации Свидетелей Иеговы указанных материалов на тему «Религия и политика: допустим ли союз?» объективно направлено на нарушение законодательства Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях», а также Устава религиозной организации Свидетелей Иеговы в Республике Беларусь.

### **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. Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2012. – 1 мая. – С. 3–10.

УДК 284.57

## **СПЕЦИФИКА РЕЛИГИОЗНО-ДОГМАТИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ СВИДЕТЕЛЕЙ ИЕГОВЫ**

**Дьяченко Олег Викторович**

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

*Автор статьи анализирует специфику религиозно-догматических представлений иеговистов, показывает отличие их содержания от догматов традиционного христианства.*

В иеговизме главным источником религиозно-догматических представлений выступает Священное Писание. Священное Предание как таковое отсутствует, хотя его функцию поддерживает различная комментаторская литература и периодические издания «Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы» и «Пробудитесь!», содержание которых досконально изучается в религиозных организациях и носит характер программно-директивных документов. Спец-

ификой использования иеговистами библейских текстов является высокая требовательность к их переводам. Они верят в то, что существующие переводы Библии несовершенны и содержат множество неточностей, ошибок и прямых фальсификаций. Причина этого заключается в тысячелетней традиции влияния на христианство «ложной религии», представленной официальными церковными институтами, сросшимися с государственной властью и осуществляющими редактирование оригинального «священного писания» в угоду своим конфессионально-государственным интересам. Исходя из этого иеговисты четко определили перечень тех переводов, которыми рекомендовано пользоваться в религиозной практике. В русскоязычном мире первоначально использовалась Библия в переводе архимандрита Макария (Глухарева), а в настоящее время – “Перевод Нового мира Священного писания”. Синодальный перевод использовался очень редко в первой половине XX века на самых ранних этапах распространения иеговизма в Беларуси и то с большими оговорками.

Свидетели Иеговы отвергают один из основополагающих догматов христианства, утвержденный в IV веке новой эры, а именно догмат триединства бога [1]. Для них бог – это личность, которая имеет собственное имя – Иегова [2]. Бог представляется невидимой сверхъестественной сущностью, обладающей всеми атрибутами, которые свойственны иудео-христианскому пониманию божества [3]. Например, бог испытывает по отношению к человечеству такое чувство как «любовь», которая включает следующие элементы – «энергию солнца», «дождь», «еду», «одежду» и др. Бог якобы общается с людьми через ангелов и пророков, а также посредством Священного писания, в котором зафиксировано его неизменное и безошибочное «слово». В свою очередь люди через молитвы обращаются к богу по имени «Иегова» и в награду получают «любовь и счастье» [4]. Бог понимает каждого человека, сочувствует ему, когда тому плохо, стремится избавить его от страданий, предоставив возможность кардинально изменить сложившийся образ жизни. Придерживаясь теодицеи, иеговисты учат, что причиной всех страданий человека являются «первородный грех» (грехопадение) и влияние демонических существ. Прекращение страданий связано с будущим вмешательством Иеговы в развитие всемирно-исторического процесса [5; 6]. В настоящее время бог Иегова оказывает покровительство и поддержку каждому человеку, прошедшему через религиозное обращение и ставшему членом всемирной организации иеговистов [7].

Иисус Христос – это подчиненный богу Иегове сын божий и начало создания. Согласно иеговистской трактовке, Христос умер не на кресте, а на столбе [8]. Из потустороннего мира Иисус Христос осуществляет верховное руководство религиозными общинами иеговистов в мире посястороннем [9]. Вопрос его второго пришествия, времени, места и формы явления периодически рассматривается в изданиях иеговистов.

Дух святой – это «действующая сила бога», получаемая иеговистами вследствие систематического изучения Священного писания, регулярного участия в религиозных собраниях, активной проповеднической деятельности и молитвенной практики [10].

Иеговисты не признают бессмертия человеческой души [11]. Под душой они понимают человека, его личность. Физическая смерть означает и смерть души.

Смерть же воспринимается как «состояние небытия», своеобразный сон, или полное бессознательное состояние [12]. Вместе с тем иеговисты верят в воскрешение из мертвых, правда этой привилегии будут удостоены только члены религиозной организации [13]. Воскресшие иеговисты будут проживать в раю на земле. Те же кто, согласно божественному плану, не соответствуют предъявляемым для воскрешения требованиям, так и останутся пребывать в «состоянии небытия». Всех «нечестивых» бог Иегова уничтожит навсегда. Иегова сохраняет информацию об умерших «истинных христианах» – иеговистах и в момент воскрешения воспользуется ею для воссоздания их физической формы и духовного содержания. Общепринятое представление в традиционном христианстве представлении об аде иеговисты отвергают. По их мнению, ада вообще не существует [14; 15].

Сегодня мало кто из религиоведов обращает внимание на культ мученичества, сформировавшийся в иеговизме на уровне религиозно-догматической установки. Между тем в иеговистских публикациях эта тема обсуждается довольно часто. Например, статья под названием «Готовьтесь к преследованиям уже сейчас» содержит следующие утверждение: *«Конечно, мы не хотим, чтобы нас ненавидели, но рано или поздно мы все столкнемся с преследованиями. Эта статья придаст нам мужества и поможет подготовиться к испытаниям»*. Далее в статье говорится о том, что *«чем ближе конец мира Сатаны, тем яростнее будет натиск наших противников»* <...> *«С другой стороны, если мы серьезно относимся к встречам уже сейчас, нас не остановят попытки врагов помешать нам собираться вместе. Сегодня самое время развивать любовь к христианским встречам. Если мы любим их, то никакое противодействие, даже официальный запрет не заставят нас нарушить библейский принцип: «Мы должны подчиняться Богу как правителю, а не людям»* <...> *«...точно также проповедуя по домам, в общественных местах, на деловой территории и неформально, мы становимся более мужественными. Благодаря этому мы не прекратим проповедовать даже под запретом»* <...> *«Мы не знаем, когда на нас обрушится волна преследований или когда нам полностью запретят поклоняться Иегове. Но мы знаем, что готовиться к этому необходимо уже сейчас: нужно укреплять отношения с Иеговой, развивать мужество и учиться сохранять радость, несмотря на то, что нас ненавидят. Это подготовит нас к будущим испытаниям»* [16].

Вполне понятно, что посредством этих умазаклучений в религиозном сознании насаждаются представления о репрессиях, якобы готовящихся против граждан по признаку их отношения к религии, идут призывы готовиться к мнимым преследованиям, уделять при этом большее внимание чтению и заучиванию наизусть религиозных текстов, усилению молитвенной практики, регулярному участию в религиозных собраниях. Более того, анализ текстов позволяет выявить скрытые призывы к игнорированию норм национального законодательства, регулирующих государственно-конфессиональные отношения.

Идеологи иеговизма призывают верующих к созданию нелегальных религиозных групп и организации незаконной религиозной деятельности, активизации миссионерства, что в конкретных социально-политических условиях неизбежно провоцирует возникновение конфликтов в сфере государственно-конфессио-

нальных и межконфессиональных отношений. Как всем известно, в Республике Беларусь иеговисты пользуются всеми конституционными правами и свободами, а законодательством о свободе совести и религиозных организациях им гарантировано право на свободу совести и право на свободу вероисповедания. Государство обеспечивает их равенство перед законом независимо от отношения к религии. Однако в публикациях иеговистов ставится под сомнение соблюдение государством взятых на себя обязательств по обеспечению прав граждан на свободу совести и, таким образом, грубо искажается его политика в вопросах религии, направленная на утверждение в обществе гражданского мира и согласия [17].

Когда мы говорим о специфике религиозно-догматических представлений, сложившихся в иеговизме, то следует обратить внимание на вариативность их содержания, поскольку любая молодая религия характеризуется конформизмом и иеговизм не является здесь исключением. В конкретной общественно-исторической практике содержание религиозно-догматических установок претерпевает изменение. Эволюционируют представления о боге, эсхатологии, апокалипсике, социальном предназначении, получении медицинской помощи и др. В условиях десекуляризации современного общественного сознания иеговизм все чаще играет дезинтегрирующую роль, закрепляя установки, усиливающие конфессиональную дифференциацию белорусского общества.

### Литература

1. Следует ли верить в Троицу? Является ли Иисус Христос Всемогущим Богом? – Germany: Wachturm Gesellschaft, 1998. – С. 5, 16, 18, 31.
2. Кто такой Бог? // Что требует от нас Бог? – Germany: Wachturm Gesellschaft, 1996. – С. 5.
3. Кто такой Бог? // Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2019. – № 1. – С. 3–15.
4. Радуйтесь подаркам Всевышнего // Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2020. – № 3. – С. 3–16.
5. Любит ли нас Бог? // Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2018. – № 3. – С. 3–16.
6. Ответы на 5 вопросов о страданиях // Пробудитесь! – 2020. – № 2. – С. 3–8.
7. Иегова – Всемогущий, но чуткий и внимательный Бог // Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2018. – Сентябрь. – С. 23–27.
8. Мирный новый мир. Наступит ли он? – Germany: Wachturm Gesellschaft, 1992. – буклет.
9. Доверяйте нашему Вождю – Христу // Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2018. – Октябрь. – С. 20–26.
10. Как нам помогает святой дух // Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2019. – Ноябрь. – С. 8–13.
11. Отцы церкви. Защитники библейской истины? // Сторожевая Башня. – 2001. – 15 апреля. – С. 17–21.
12. Что происходит с душой при смерти // Что происходит при смерти? – Germany: Wachturm Gesellschaft, 1998. – С. 22, 24, 28.
13. Это все, что нас ожидает // Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2019. – № 3. – С. 3–15.
14. До встречи в раю! // Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2018. – Декабрь. – С. 3–7.
15. Подлинная надежда // Что происходит при смерти? – Germany: Wachturm Gesellschaft, 1998. – С. 26.
16. Готовьтесь к преследованиям уже сейчас // Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2019. – Июль. – С. 2–7.
17. Продолжайте служить Иегове в условиях запрета // Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2019. – Июль. – С. 8–19, 21–25.

# РЕЛИГИИ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ. РЕГИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ

УДК 2

## ДИНАМИКА РАЗВИТИЯ ХРИСТИАН ВЕРЫ ЕВАНГЕЛЬСКОЙ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ<sup>1</sup>

**Бричковский Александр Михайлович**  
Средняя школа № 45 (г. Могилев, Беларусь)

*В статье был произведен анализ численного изменения количества общин Христиан полного евангелия в современной Беларуси.*

Христиане веры евангельской в современной Беларуси представляют из себя одну из самых крупных и наиболее динамически развивающихся конфессий. По состоянию на 2020 год ХВЕ представлен 524 общинами, хотя еще только в 1988 году общин ХВЕ насчитывалось только 39. За тридцатилетнее существование независимой Беларуси ХВЕ удалось увеличить количество общин примерно в 5 раз [1]. Наиболее высокий прирост общин ХВЕ пришел на период «религиозно-церковного ренессанса» в Беларуси с конца 1980–90-х годов [4, с. 31]. Связано это было в первую очередь с тем, что Христиане веры евангельской попали в список признанных конфессий и тем самым получили свободу регистрации своих общин [4, с. 28]. Только лишь за период с 1988 по 1990 год количество общин возросло с 39 до 144 единиц. Начиная с 1990 года динамика развития перестала иметь «взрывной» характер и стабилизировалась. Средний годовой прирост общин в период с 1990 по 2000 год составляет 29 общин [2, с. 6-8; таблица 1].

Таблица 1

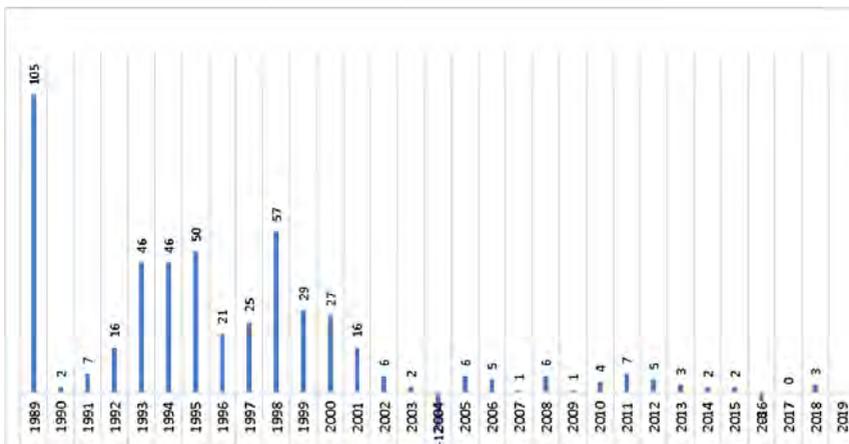
**Динамика изменения количества общин ХВЕ в Беларуси по годам  
(за 1988–2018 гг.)**

1988-1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019
105	2	7	16	46	46	50	21	25	57	29	27	16	6	2	-12	6	5	1	6	1	4	7	5	3	2	2	-3	0	+3	0

Так же значительно выросла доля общин ХВЕ в общем объеме общин всех конфессий Республики Беларусь. Если в 1988 году она составляла всего 5,1%, то в 2000 году 17,6%. Такой колоссальный прирост был достигнут, несмотря на то, что «бум» во время «религиозно-церковного ренессанса» охвачен не только Христианами веры евангельской. Такой результат можно считать довольно

<sup>1</sup> Публикация подготовлена при выполнении задания 12.1.3 ГПНИ «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства» (2021-2025 гг.).

успешным [6, с. 63]. Динамика развития общин ХВЕ начиная с 2000-х годов уже не имеет такого выразительного характера. С 2000 года по 2010 количество общин выросло с 443 до 501, то есть всего 58 общин за 10 лет. Удельный вес среди всех конфессий к 2010 году и вовсе снизился до значения 16,1% [2, с. 110]. Особо примечательным является 2004 год, ведь в связи с новой редакцией закона «О свободе совести и религиозных организациях» количество общин ХВЕ снизилось на 12 организаций [2, с. 116; рисунок].



**Динамика изменения количества общин ХВЕ в Беларуси по годам (за 1988–2018 гг.)**

Период с 2010 по 2020 год является самым депрессивным в отношении динамики развития. Количество общин с 2010 по 2020 год увеличилось с 501 до 524, то есть на 23 общины за десятилетие. 2016 год впервые с 2004 года снова показал отрицательную динамику развития. ХВЕ закрыли 3 общины: с 524 до 521. Восстановить прежний уровень удалось лишь к 2019 году. ХВЕ в составе 524 общин сохранились без изменений на 1 января 2021 года. Так же, как и динамика роста снизилась доля общин ХВЕ в общем конфессиональном пространстве республики: в 2021 году она составляет уже 15,4% [3, с. 146; 2, с. 6-8; таблица 2, 3].

Таблица 2

**ХВЕ в Беларуси (количество общин на 1 января 1988–2000 гг.)**

Количество религиозных общин											
1988	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000
39	144	146	153	169	215	261	311	332	357	414	443

Таблица 3

**Таблица 3 – ХВЕ в Беларуси (количество общин на 1 января 2001–2020 гг.)**

Количество религиозных общин																			
2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020
470	486	492	494	482	488	493	494	500	501	505	512	517	520	522	524	521	521	524	524

## Литература

1. Религиозные общины в Республике Беларусь (на 1 января 2021 г.) // Уполномоченный по делам религий и национальностей. – Режим доступа: <https://belarus21.by/Articles/kolichestvo-religioznyh-obshhin-v-respublike-belarus-na-1-yanvarya-2019-g>. – Дата доступа: 25.03.2022.
2. Старостенко, В. В. Религии в Республике Беларусь в статистическом измерении: справочник / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – 143 с.
3. 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.
4. 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.
5. Старостенко, В. В. Христиане веры евангельской в современной восточной Беларуси / В. В. Старостенко // Романовские чтения – 14: сборник статей Международной научной конференции, Могилев, 28-29 ноября 2019 г. / под общ. ред. Я. Г. Риера. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 63–64.
6. Старостенко, В. В. Тенденции и особенности конфессиональных процессов в Беларуси периода «религиозного ренессанса» / В. В. Старостенко // Актуальные проблемы социально-гуманитарных наук: сб. науч. статей Междунар. науч.-практ. конф., посвященной 100-летию МГУ имени А. А. Кулешова. 18-19 апреля 2013 г., г. Могилев; МГУ имени А. А. Кулешова. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2013. – С. 27–29.

УДК 30:2 (476)

## РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ И ПОВЕДЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ МОГИЛЕВСКОЙ ОБЛАСТИ

**Выборный Виталий Дмитриевич**

Могилевский институт Министерства внутренних дел Республики Беларусь  
(г. Могилев, Беларусь)

*В статье на основании данных социологических исследований рассматривается религиозное сознание и поведение населения Могилевской области. Анализируются источники получения религиозной информации, молитвенная практика, предметы религиозного содержания и мотивы посещения православных богослужений.*

В религиозном пространстве Беларуси доминирование остается за православием, что обусловлено исторически. Согласно результатам социологического исследования 2018 года большинство населения Могилевской области причисляет себя к православному вероисповеданию (86,7 %). Среди лиц в возрасте до 31 года к православию себя отнесли 17,1 % опрошенных респондентов, в возрастной группе 50 лет и старше – 28,7 %. Наибольшее количество православных зафиксировано среди лиц в возрасте от 39 до 49 лет – 54,1 %. В крупных городах проживают 33,0 % православных Могилевщины. В районных центрах и сельской местности проживают соответственно (45,0 % и 22,0 %) православных области [1].

Источники получения религиозной информации, которые формируют религиозное сознание и поведение жителей области довольно разнообразны. В значительной степени религиозные убеждения респондентов формируются под воздействием религиозной литературы («священных писаний»). Сами православные жители области считают, что они в той или иной степени знакомы с со-

держанием вер учительных текстов «священных писаний». Знакомы в подробностях и неоднократно читали их и думали над их смыслом – 11,9 % респондентов. 44,1 % опрошенных знакомы в общем. Они один раз читали, но над их смыслом не задумывались. Знакомы, но только понаслышке – 32,5 %. В тоже время 9,8 % респондентов вообще не знакомы с текстами писаний [1]. Характерно, что и в прошлом проведенном опросе 2012 года просматривалась такая же ситуация знакомства жителей с религиозной литературой в процентном отношении [2].

Мало кто из жителей области сейчас не знает о существовании Библии. Но знакомство с самой книгой, обдумывание ее содержания не является определяющим фактором их религиозного выбора. Причем далеко не всегда верующие полагаются лишь на информацию, получаемую из религиозной литературы (21,8 %) Чаще всего верующие люди узнают, либо получают ответы на интересующие их вопросы, связанные с религией, от своих близких родственников. Они же являются и основным агентом их религиозной социализации – 30,1 %. 25,2 % православных респондентов получают ответы на интересующие их вопросы из теле – радиопередач, 16,1 % из бесед со священнослужителями. А 14,2 % жителей области находят ответы в сети Интернет и получают информацию из газет (11,8 %). Значительное количество респондентов (9,6 %) получают информацию от друзей – 9,6%. 6,3 % узнают об отдельных аспектах религии беседуя с другими прихожанами. Практически для половины верующих важным источником религиозной информации являются средства массовой информации. Однако, каждый пятый участник опроса считающий себя верующим и вовсе не проявляет интереса подобным сведениям (21,2%) [1].

Одним из наиболее распространенных видов культовой деятельности у православных Могилевщины является молитва. Сегодня устанавливаются и определенные правила этой культовой практики. В христианской среде считается необходимым помолиться перед сном, перед едой. Особенно важно последнее, поскольку данная практика напоминает о последней совместной трапезе, больше известной как «тайная вечеря».

Как часто молятся жители Могилевской области? Молитвенная практика медленно, но прочно входит в жизнь большинства жителей области. Так по данным последнего опроса несколько раз в день молятся 7.1 % опрошенных респондентов. Один раз в день 10,5 %. Один раз в неделю только 2,8 %. В тоже время от случая к случаю молятся большое количество респондентов – 46,8 % [1].

Что касается православных респондентов то картина здесь не однозначная. Не молится каждый третий (31,6 %) из числа православных респондентов. Молитвы знают, но не молятся 11,0 %. Как не печально, но не молятся и не знают молитв 20,6 % опрошенных православных. Таким образом можно сказать однозначно что среди православных никаких молитв не знает каждый пятый житель области.

Среди православной молодежи до 31 года ежедневная молитвенная практика фиксируется у каждого десятого (10,7 %). В тоже время не прибегают 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 % [1].

Что касается предметов религиозного содержания то они имеются в семьях большинства православных жителей области (91,9 %). Однако согласно ответов респондентов достаточно большое количество верующих (20,8 %) их просто хранят, при этом, никак не используя. И только 12,5 % опрошенных православных используют их для совершения религиозных обрядов, в первую очередь молитв. А 3,3 % респондентов области из числа отнесших себя к православным верующим, хранят их дома только для демонстрации своего отношения к религии [1].

Достаточно ли религиозных сооружений в городе (районе), где проживают жители Могилевской области для успешной реализации их религиозного поведения? Так был поставлен вопрос перед респондентами. 78,5 % считают, что их вполне достаточно. В тоже время 5,8 % однозначно указали на то, что недостаточно религиозных сооружений. Затруднились ответить на поставленный вопрос 15,7 % респондентов [1].

Как часто посещают жители Могилевской области религиозные учреждения? Не посещают религиозные учреждения только 11,7 % респондентов Могилевщины. 3,6 % жителей нашего региона приходят в храм не более чем раз в неделю. Значительное количество (46,2 %) жителей приходят в храм от случая к случаю. А 36,2 % идут в храм только по религиозным праздникам. Относительно последних можем предположить, что это те люди, которые приходят в церковь в основном на Пасху.

А как часто посещают религиозные учреждения православные респонденты? Следует отметить, что наши православные земляки делают это не особо часто. Ежедневно приходят в церковь только 1,4 % православных респондентов. Немногие православные жители Могилевской области (2,6 %) заходят в храм только раз в неделю. В тоже время 47,2 % посещают храм от случая к случаю. 36,8 % приходят в храм только по религиозным праздникам. К сожалению 11,5 % православных вообще в храм не приходят [1].

Каковы же мотивы посещения богослужений у жителей Могилевской области? Более 10 % опрошенных респондентов отметили что это просто уважение к религиозным традициям. Примерно такое же количество респондентов (9,8 %) указало на то, что они чувствуют в этом душевную потребность. Некоторым (6,5 %) посещение помогает обрести покой. 1,6 % респондентов пытаются найти ответы на жизненные проблемы или избавиться от одиночества (0,4 %). 1,1 % видят в этом красоту и торжественность. Небольшое количество (0,3 %) отметили что так делают многие и это сегодня модно. Но что характерно, что по чисто религиозным убеждениям посещают храм только 7,4 % жителей области [1]. Но это несколько больше чем посещали жители в 2012 году (менее 7,0 %) [2].

## Литература

1. Религиозные воззрения как фактор духовности жителей Могилевской области : отчет о НИР (соц. анализ) / Отдел социологических исследований и информационно-аналитической работы КИУП «Информационное агентство «Могилевские ведомости» ; рук. Н. В. Новикова. – Могилев, 2018. – 50 с.

2. Выборный, В. Д. Религиозные воззрения в структуре жизненных ценностей жителей Могилевской области / В. Д. Выборный // Молодежная Галактика. Ежегодный Альманах. – СПб., Элек-Сис : 2014. – Вып. 11. – С. 120–125.

## **РОЛЬ КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ФАКТОРА В ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ПРОЦЕССАХ ПОГРАНИЧЬЯ<sup>1</sup>**

**Гавриловец Людмила Владимировна**

Мозырский государственный педагогический университет  
имени И. П. Шамякина (г. Мозырь, Беларусь)

*Анализ конфессиональной ситуации на белорусско-польско-украинском пограничье свидетельствует о сформированности религиозно-нравственного самосознания этнических групп, что воплотилось в таких качествах характера, как любовь к правде, жертвенность, патриотизм, благочестивое отношение к святыням.*

Рассматривая конфессиональную ситуацию на белорусско-польско-украинском пограничье на современном этапе, необходимо отметить, что в исследуемый период религиозная обстановка в данном регионе остается стабильной и управляемой, лишенной межрелигиозных конфликтов и противоречий. В данном регионе на 1 ноября 2020 г. зарегистрировано 17 конфессий. Представители этнических меньшинств по вероисповеданию принадлежат к 3 конфессиям: Белорусская Православная Церковь (51%), Римско-католическая церковь (8%), Греко-католическая (униатская) – 0,4%. По состоянию на 1 ноября 2016 г. 88% опрошенных жителей региона не испытывали неприязни к конфессиям и религиозным организациям, 71% – доверяют только своей конфессии, 83% отмечают отсутствие дискриминации по религиозному признаку [4]. О взаимодействии православных и католиков региона свидетельствует тот факт, что в Бресте действует единственная в Беларуси полевая часовня, в которой размещены атрибуты как православной, так и католической конфессий.

Наиболее крупные конфессии Брестского региона имеют областные управленческие структуры. В частности, работают Брестская и Пинская православные епархии, Пинская Римско-католическая епархия. В епархиях существуют свои традиции. Так, фестиваль православных песнопений «Пойте Богу нашему, пойте» проходит в г. Дрогичине (6 июня 2021 г. состоялся XIX Епархиальный фестиваль), в д. Дубое – возрождается католическая святыня – каплица Воздвижения Святого Креста. Старинная каменная каплица середины XVII в. является уникальной достопримечательностью паркового комплекса, внесена в Государственный список историко-культурных ценностей Республики Беларусь. С 2018 г. ведутся реставрационные работы дубойской святыни [2, с. 2]. В Костеле Успения Пресвятой Девы Марии (г. Пинск) действует большой барочный орган, корпус которого сохранился до наших дней. Это второй по размерам после Будславского исторический барочный орган сохранившийся на территории Беларуси, имеет 28 регистров и позволяет организовывать концерты органной музыки. Всего в Брестском регионе действует 5 романтических органов, 3 – барочных, 1 – самый маленький орган Беларуси и 2 современных органа [3]. Несмотря на то, что по убеждению некоторых исследователей Брестская область является оплотом католической религии, здесь активно раз-

<sup>1</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке МО РБ по договору №1410/2021.

вертувается деятельность православной церкви, которая по количеству общин выходит на первое место. В целом религиозная жизнь в регионе протекает спокойно и стабильно, что является свидетельством межконфессионального взаимопонимания и согласия.

Необходимо отметить, что современные православные и католические приходы – явление сложное и многогранное, где основу жизни составляет Богослужение. Наибольшее количество прихожан собирается в храм на праздничную службу, прохождение которой зависит от многих факторов. В первую очередь зависит от настоятеля и его активной позиции в данном вопросе, а также находится в прямой зависимости от половозрастного состава прихожан, наличия при храме воскресной школы, молодежной организации. Чем сплоченнее община, тем чаще в приходе организуются совместные праздники помимо праздничных дней церковного календаря. Празднования могут быть связаны с общегражданским календарем, а также с днями, праздничными лично для членов причта и прихожан. Воскресные школы в Брестском регионе действуют при храме Тихвинской иконы Божией Матери, Свято-Николаевском Соборе в г. Бресте, воскресная школа «Горница» при Свято-Троицком храме, кафедральном соборе во имя св. Симеона Столпника, храме в честь иконы Божией Матери «Всех Скорбящих Радость», храме св. Серафима Саровского, Костеле Святого Иосифа. Целью деятельности Воскресных школ является приобщение молодежи разного возраста к литургической жизни церкви, воцерковление и формирование умений и навыков, необходимых для христианского образа жизни.

Следует также отметить, что в начале XX в. на территории Беларуси были утрачены многие традиции звонарского дела. Сегодня данная традиция возрождается и вновь ни один церковный праздник не обходится без перезвона, а колокольный звон достигает своей цели – касается души человека и пробуждает лучшие чувства. Так, особенностью Брестского региона на современном этапе развития является возрождение искусства колокольного звона. Ярким примером «молитвы в бронзе» является звучание колоколов Свято-Варваринского кафедрального собора на Пинщине. Интересным является тот факт, что эту очень необычную и редчайшую профессию в Беларуси освоила единственная представительница звонарей – Нонна Пекун, которая не только возрождает колокольный звон на Полесье, но и учит колокольному мастерству молодежь. Задача звонаря заключается в призыве человека к молитве, чтобы тот задумался о духовности. Считается, что звук колокола обладает магическим, даже целебным свойством. Установлено, что колокола излучают огромное количество резонансных звуковых волн и тем самым очищают пространство, колокольный звон убивает бактерии в радиусе 70 км. Благодаря давней традиции, когда во время Светлого праздника Пасхи, в Светлую седмицу, звонари позволяют звонить в колокол всем желающим, можно найти учеников готовых заняться возрождением и развитием традиций православного колокольного звона [1, с. 1].

В соответствии со звонарским делом один звонарь может играть одновременно на 10 колоколах, что требует определенной сноровки и самоотдачи, но существуют храмы при которых насчитывается от 12 и свыше колоколов, например, Свято-Федоровский собор на Пинщине, тогда, как правило, звонари

работают в паре. Работа в паре является очень сложной, так как необходимо настроится на волну другого звонаря, чтобы звон получился гармоничным и созвучным, также очень важно иметь чувство ритма. В работе звонаря самое важное – воскресная служба, во время которой ранняя литургия начинается в 7 утра и соответственно колокольный звон необходимо начать звонарю на 10-15 минут раньше. Во время значимых православных праздников звонарь дает более торжественный звон – во все колокола, на Крестный ход также особенный звон, более долгий – 15 минут, на водоосвящение, погребение также даются отдельные колокольные звоны. Приведенные данные свидетельствуют о том, что на современном этапе развития религиозной жизни на Полесье проявляется интерес к звонарскому мастерству, а это в свою очередь позволяет констатировать факт возрождения искусства колокольного звона среди местных жителей региона.

Таким образом, современная христианская приходская община, восприняв традиции праздничной культуры и литургической жизни церкви в прошлом во многом их преобразила и вывела на новый уровень бытования. Приходские храмы не только играют роль духовных и историко-культурных центров, но также нередко выполняют ряд жизненно важных социальных функций.

### Литература

1. Лешкевич, Н. «Молитва в бронзе»: как на Полесье возрождают искусство колокольного звона / Н. Лешкевич // Пінскі веснік. – 2021. – 10 окт. – С. 1.
2. Милевская, Н. В деревне Дубое возрождается католическая святыня – каплица Воздвижения Святого Креста / Н. Милевская // Полеская правда. – 2019. – 5 мая. – С. 2.
3. Пінская дыяцэзія [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: <https://catholic.by/3/kasciol/parishes/22-pinsk>. – Дата доступу: 18.10.2021.
4. Реализация этноконфессиональной политики в Брестской области [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://brest-region.gov.by/index.php/obshchestvo/k-edinomu-dnyu-informirovaniya/6114-noyabr-2016-realizatsiya-etnokonfessionalnoj-politiki-v-brestskoj-oblasti>. – Дата доступа: 18.10.2021.

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

## ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ В г. МИНСКЕ

Старостенко Виктор Владимирович

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

*В контексте конфессионального пространства Беларуси, сопоставлении с другими регионами страны рассматриваются особенности динамики современной религиозной ситуации в г. Минске.<sup>1</sup>*

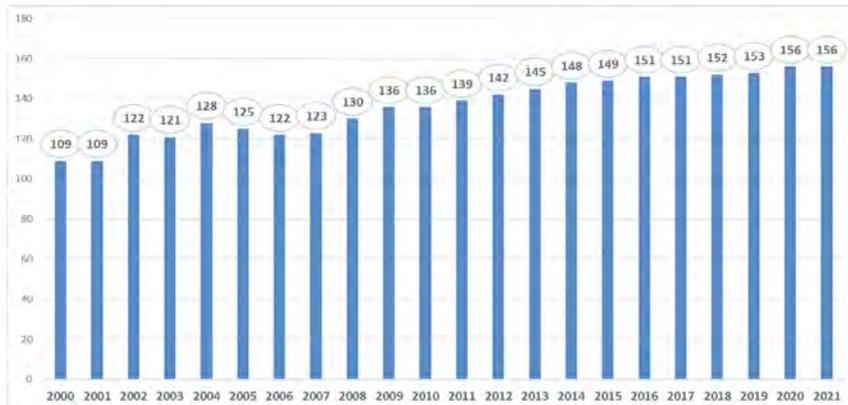
Анализ религиозной специфики регионов страны», являющийся одним из актуальных направлений современного религиоведения, обуславливает внимание к тенденциям и динамике конфессиональных процессов [1, с. 543]. Минск имеет существенную религиозную специфику в части конфессиональ-

<sup>1</sup> Публикация подготовлена при выполнении задания 12.1.3 ГПНИ «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства» (2021-2025 гг.).

ной активности и религиозности населения, конфессионального разнообразия, что связано с высокой степенью его урбанизации, образовательного уровня, сосредоточением управляющих центров практически всех деноминаций [2]. В начальный период постсоветской эпохи под влиянием «церковного ренессанса» начала 1990-х – 2000-х гг. религиозные процессы в столичном регионе, как и Беларуси в целом, характеризуются значительным ростом численности религиозных организаций – религиозных общин и конфессий. Так, численность общин Минска увеличилась с 12 в 1991 г. [3, с. 236] до 109 в 2000 г. [4, с. 16], т.е. в 9 раз, а за весь период 1991-2020 гг. современной Беларуси – в 13 раз. На начало 2021 г. (как и 2020 г.) 22 конфессии Минска (21 – в 2010 г.) объединяли 156 религиозных общин.

Одновременно с перманентным ростом наблюдается тенденция снижения численности регистрируемых по годам новых общин. Показательна динамика изменения их количества за сопоставимые десятилетние периоды 1991-2000, 2001-2010 и 2011-2020 гг. Если за 1990-е гг. рост составил 97 общин, то за первое десятилетие 2000-х гг. – 30, а за второе десятилетие нынешнего века – только 17 организаций.

Средний ежегодный прирост в эти периоды – около 10, 3 и 2 общин соответственно. Рост за пятилетние периоды 2000-х гг. составил 13 (при уменьшении на 6 общин в 2003-2004 гг. в ходе перерегистрации по Закону 2002 г.), 17, 12 и 5 организаций. Таким образом, в 2000-х гг. по сравнению с 1990-ми гг. фиксируется выраженное снижение положительной динамики роста, эта тенденция сохранилась во втором десятилетии 2000-х гг., ускорившись в последнем пятилетии. Темпы роста числа общин Минска в выделенные десятилетние периоды только за 2000-е гг. уменьшились в 1,8 раза, а с 1990-х гг. – в 5,7 раза. Данная тенденция снижения динамики развития характерна и другим регионам страны, наиболее выражена в Могилевской [5], Минской [6] и Витебской [4, с. 122] областях, и свойственна всему конфессиональному пространству Беларуси, что отмечалось еще в 2011 г. [7, с. 57].

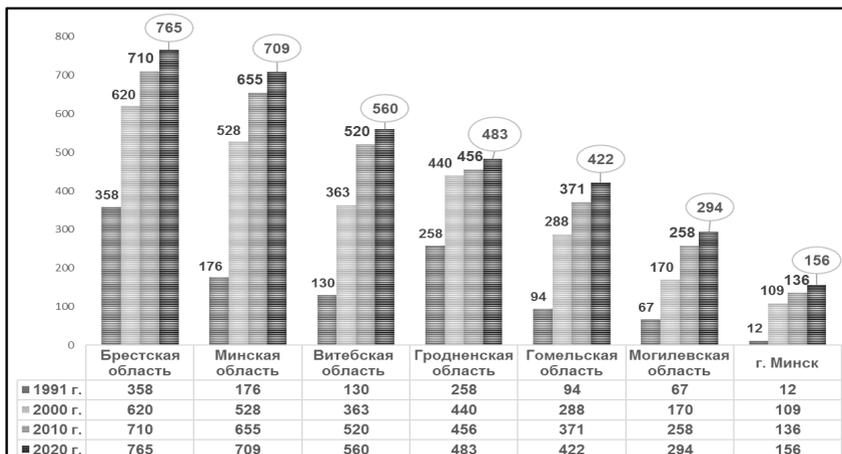


**Диаграмма 1.** Количество религиозных общин Минска на 1 января 2000–2021 гг.

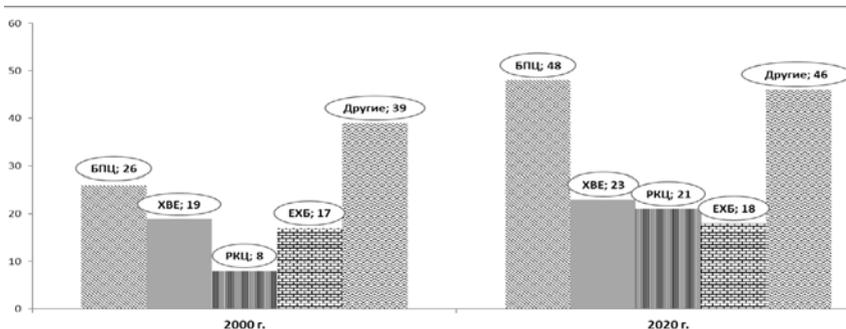
Заметим, что Минск в сравнении с другими регионами страны выделяется наибольшим религиозным разнообразием (22 конфессии из 25 в республике в целом) [8, с. 88], но в то же время самой низкой религиозностью населения (50%) [10, с. 105] и, наряду с Могилевщиной и Гомельщиной, – наименьшей конфессиональной активностью [4, 2021 с. 78-79]. Минск остается регионом с наименьшим количеством общин в течении всего периода суверенной Беларуси, но при этом динамика их роста в регионе – наиболее высокая в республике – в 13 раз, тогда как в Гродненской – в 1,9 раза, в Брестской – в 2 раза, в Минской и Витебской – в 4 раза, в Могилевской – в 4,4 раза, в Гомельской – в 4,5раза.

При этом удельный вес общин Минска в общереспубликанской численности религиозных общин вырос в 1990-х гг. с 1% до 4,3% в 2000 г., но в дальнейшем изменений практически не претерпел (4,6% в 2020 г.), тогда как за совокупный период 1990-х –2000 гг. снизился в западной Беларуси – Брестской (с 25 до 23%) и Гродненской (с 17 до 14%) областях, и вырос в восточной Беларуси [9, с. 30] – Витебской (с 14 до 17%), Гомельской (с 11 до 12%) и Могилевской (с 7 до 9%) областях [4, с. 19-39].

В региональной конфессиональной структуре Минска наиболее прочные позиции по численности религиозных организаций занимают, как и в республике в целом, Белорусская православная церковь (БПЦ), Христиане веры евангельской (ХВЕ), Римско-католическая церковь (РКЦ) и Евангельские христиане-баптисты (ЕХБ). В абсолютном выражении в 2000-х гг. количество общин БПЦ возросло на 22, ХВЕ – на 4, РКЦ – на 13, ЕХБ – на 1. При этом положительную динамику роста регионально представительства имели в эти годы только БПЦ (на 6,9% – с 23,9 до 30,8%) и РКЦ (на 6,2% – с 7,3 до 13,5%), тогда как удельный вес общин ХВЕ снизился на 2,7% (с 17,4 до 14,7%), а ЕХБ – на 4,1% (с 15,6 до 11,5%) [4, с. 40–60].



**Диаграмма 2.** Изменение численности религиозных общин в регионах Республики Беларусь (на 1 января 1991, 2000, 2010, 2020 г.)



**Диаграмма 3.** Изменение соотношения количества общин БПЦ, ХВЕ, РКЦ, ЕХБ и других конфессий в Минске в 2000 и 2020 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. Конфессиональная структура г. Минска: специфика и развитие в контексте религиозного пространства Беларуси 2000-2020 гг. / В. В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія). – 2021. – № 2 (58). – С. 106–112.
3. 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. – 759 с. : ил.
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. 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. – Минск : Беларуская навука, 2021. – С. 38–42.
6. Старостенко, В. В. Тенденции развития конфессиональных процессов в Минской области Республики Беларусь / В. В. Старостенко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А. А. Кулешова 2021 г.: материалы научно-методической конференции, 27 января – 11 февраля 2022 г. / под ред. Н. В. Маковской, Е. К. Сычовой. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – С. 30–32.
7. Старостенко, В. В. Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории: монография / В. В. Старостенко. – Могилев : УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2011. – 272 с.
8. 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.
9. Старостенко, В. В. Особенности и развитие конфессиональной структуры Гродненской области в 2000-2020 гг. / В. В. Старостенко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А. А. Кулешова 2020 г.: материалы научно-методической конференции, 28 января – 12 февраля 2021 г. / под ред. Н. В. Маковской, Е. К. Сычовой. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – С. 30-31.
10. Старостенко, В. В. Религии в современном мире (статистика и социология): справочник / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 128 с.

## **РЕЛИГИОЗНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ОБЩИН АДВЕНТИСТОВ СЕДЬМОГО ДНЯ НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ В ПЕРИОД ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ 1980-х – НАЧАЛЕ 1990-х гг.**

**Сушко Виктория Владимировна**

Брестский государственный технический университет  
(г. Брест, Беларусь)

*Статья посвящена анализу сущности взаимоотношений местных органов власти и адвентистов седьмого дня (АСД) по вопросам осуществления религиозной практики верующими, официальной регистрации общин адвентистов местными органами власти.*

Либерализация советского государства во второй половине 1980-х гг. стала одной из причин возрастающего интереса общества к духовной сфере, в частности, к религии. По данным социологических опросов до 1988 г. в городах Беларуси число верующих составляло 5–15 %, а в 1990 г. доля верующих в республике составила около 30 %, число атеистов сократилось с 16 до 7 %. Религиозные объединения адвентистов седьмого дня из представителей поздних протестантских церквей являются наиболее малочисленными в Беларуси, даже учитывая увеличение их общин в начале 1990-х гг. Так в 1988 г. количество объединений в республике составляло 11, а в 1996 г. – 34 (по сравнению с группами пятидесятников, соответственно 39 и 311) [3].

Учитывая особенности религиозной практики адвентистов, их небольшое число общин и групп в стране, они не вызывали своими действиями негативного отношения со стороны властей, что было характерно по отношению к объединениям пятидесятников и баптистов. Представители местных органов власти, в чью компетенцию входил анализ деятельности религиозных организаций, отмечали, что во второй половине 1980-х гг. руководство АСД стояло на позициях уважения советской государственно-правовой системы, считало общественно полезный труд гражданской обязанностью верующих, активно вело миротворческую деятельность и т.д.

Большая численность общин и групп адвентистов седьмого дня находилась на территории Брестской области. По данным статистического отчета Уполномоченного по делам религиозных культов Брестской области на 20 июня 1986 г. групп АСД насчитывалось 7 с общим числом верующих 443 человека (из них 160 мужчин и 283 женщины, при этом 90 человек в возрасте до 30 лет) [1, л. 57]. Группы верующих в области распределились следующим образом: в г. Бресте, г. Кобрине, г. Пинске; в Пинском районе в д. Кнубово, д. Новый Двор; в Столинском районе в д. Федоры и д. Овсемирово. Следует отметить, что все эти общины были образованы еще в 1930–1940-х гг., при этом практически не лишались официальной регистрации [1, л. 52]. В отчетах Уполномоченного по делам религиозных культов Брестской области во второй половине 1980-х гг. не содержится информации о нарушении законодательства о религиозных культах со стороны верующих адвентистов. При этом отмечается ряд замечаний по поводу игнорирования субботы в качестве рабочего и учебного дня (данный день считается у верующих АСД священным и посвящается полностью молитвенному собранию).

Неизменным оставалось число верующих адвентистов в юго-западном регионе БССР в течение 1988–1989 гг. – 7 общин с количеством приверженцев 436 человек [2, л. 45], что свидетельствует о стабильности существования групп и локальности их расположения в регионе, где было сосредоточено большинство adeptов вероучения Беларуси.

Религиозные общины и группы АСД были достаточно небольшими и малочисленными, поэтому отделы агитации и пропаганды, представители партийного аппарата не уделяли должного внимания атеистической работе с верующими адвентистами, о чем свидетельствуют протоколы заседаний и решений Обкома КПБ Брестской области. Верующие адвентисты считали, что исполнение гражданских обязанностей и соблюдение законов государства – это один из способов спасения верующих. Данный подход импонировал местным контролирующим органам, что обеспечивало относительно беспрепятственное исполнение религиозной обрядности и культа объединениями адвентистов седьмого дня.

Важнейшим решением совещания в г. Туле осенью 1985 г. стало создание межреспубликанского Координационного Совета в связи с невозможностью проведения выборов и создания Всесоюзной организации церкви АСД и вместе с этим существующей необходимостью периодических консультаций руководителей церкви по республикам. Из 31 участника на совещании присутствовал представитель от БССР И.И. Морза, который был включен в Координационный совет. Впоследствии подобная структура организации церкви АСД официальной не была признана, но оставалась как внутрицерковная полуофициальная до 1990 г.

Большие изменения в области подготовки квалифицированных проповеднических кадров были осуществлены 27 января 1987 г., когда Тулоблисполком принял решение о строительстве Духовного центра и семинарии в поселке Заокский. Уже 3 сентября того же года Совет по делам религий при Совете Министров СССР постановил об открытии Духовного Центра и семинарии. Религиозные организации АСД повсеместно инициировали просветительскую и миссионерскую деятельность, что, в первую очередь, выразилось в издательской работе. Начала печататься и распространяться еженедельная газета «Слово примирения», иллюстрированные брошюры, где освещались основы вероучения адвентистов, всесторонне представлена жизнь общин.

Последующая демократизация общества в начале 1990-х гг. и принятие Закона СССР от 1 октября 1990 г. «О свободе совести и религиозных организациях» позволило расширить деятельность общин АСД. В 1990 г. в России был принят Устав российского союза (униона) адвентистов седьмого дня, который стал прообразом Устава союза АСД Беларуси. Основная цель Устава содержалась в статье 2 – координация христианского служения во всех аспектах, включая пасторскую заботу о людях, и служение им в области просвещения, литературы и здравоохранения. Определялось членство в Союзе, съезды избирателей, организация и компетенция комитетов, функции исполнительного комитета, должностные лица – президент, секретарь, казначей, вице-президент, вспомогательные организации, финансовая деятельность, а также бюджет, заработная плата и ревизии, роспуск унионной конференции.

Закона от 17 декабря 1992 г. «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях» обеспечил официальное оформление «Конференции христиан

адвентистов сьдзьмога дня» в 1992 г. Накануне, 3 декабря 1991 г., был зарегистрирован Устав АСД Беларуси Советом по делам религий при Совете Министров Республики Беларусь. Согласно принятому Уставу, высшим органом управления Конференции является съезд делегатов, которые избираются на собраниях общин. Во время между съездами основное руководство производится Советом Конференции, который состоит из президента, секретаря, казначея, участников Совета (на три года).

Деятельность адвентистов сьдзьмога дня в Беларуси во второй половине 1980-х – начале 1990-х гг. характеризуется как достаточно активная, что повлияло на рост количества религиозных общин. Если на 1 января 1990 г. в Беларуси было зарегистрировано 12 групп АСД [2, л. 57], то в 1992 г. их численность увеличилась до 32 [3].

### Літэратура

1. Статистический отчет уполномоченного по делам религиозных культов Брестской области 1986 г.
2. Статистический отчет уполномоченного по делам религиозных культов Брестской области 1989 г.
3. Текущий архив Комитета по делам религий и национальностей при Совете Министров Республики Беларусь (с 2006 г. аппарат Уполномоченного по делам религий и национальностей Республики Беларусь).

УДК 069.01

## **ПРАДМЕТЫ, ЗВ'ЯЗАНЫЯ З ДЗЕЙНАСЦЮ ЦАРКВЫ АБ'ЯДНАННЯ, У ФОНДАХ ГРОДЗЕНСКАГА ДЗЯРЖАЎНАГА МУЗЕЯ ГІСТОРЫІ РЭЛІГІІ**

**Ціхаміраў Андрэй Уладзіміравіч**

Гродзенскі дзяржаўны музей гісторыі рэлігіі (г. Гродна, Беларусь)

*У артыкуле каротка апісваецца дзейнасць арганізацый Царквы Аб'яднання ў Беларусі і музейныя прадметы, звязаныя з гэтым рэлігійным рухам у фондах Гродзенскага дзяржаўнага музея гісторыі рэлігіі.*

Дзейнасць новых рэлігійных рухаў у Беларусі з канца 1980-х гадоў з'яўляецца цікавым і важным даследчыцкім полем для рэлігіязнаўцаў, гісторыкаў, культуролагаў, сацыёлагаў і прадстаўнікоў іншых дысцыплін. Палітычныя, сацыяльныя і эканамічныя змены, якія адбывалі ў той час былі цесна звязаныя з актыўнасцю веруючых розных новых рэлігійных рухаў. Невялікая частка гэтых рэлігійных групаў мела пэўную гістарычную традыцыю на беларускіх землях, але большасць з іх была цалкам новай з'явай для Беларусі.

Сярод новых рэлігійных рухаў была таксама Царква Аб'яднання, найбольшая актыўнасць якой была асабліва прыкметнай у другой палове 1990-х – на пачатку 2000-х гг. Царква Аб'яднання (ці Царква Уніфікацыі) (Unification Church) (пачатковая назва – Асацыяцыя Святога Духа за аб'яднанне сусветнага хрысціянства) была заснавана Сан Мён Мунам (1920–2012) у 1954 г. у Сеўле (Паўднёвая Карэя). У 1957 г. філіялы арганізацыі дзейнічалі ўжо ў 30 гарадах Карэі, у 1958 г. першы місіянер быў накіраваны ў Японію, у 1959 г. – у ЗША. На пачатку 1990-х гадоў арганізацыя дзейнічала ў 130 краінах, маючы шырокую сетку міжнародных афіліяваных структур.

тур: Міжнародны фонд дапамогі і дружбы, “Хрысціяне свету за адзінства і сацыяльнае дзеянні”, Міжнародны культурны фонд, Міжнародная канферэнцыя па адзінстве навук, “Акадэмія прафесароў за мір ва ўсім свеце”, Міжнародны рэлігійны фонд, Асамблея рэлігій свету, Канферэнцыя для свяшчэннаслужыцеляў розных веравызнанняў, Міжнародная федэрацыя перамогі над камунізмам, Федэрацыя грамадзян за аб’яднанне Айчыны (яе мэтай з’яўляецца ўз’яднанне Карэі), Федэрацыя жанчын за мір ва ўсім свеце, Вузавская асацыяцыя па вывучэнні Прынцыпа (The Collegiate Association for the Research of Principles) (CARP, C. A. R. P. International) і шэраг іншых. Арганізацыя з’яўляецца таксама ўласнікам прадпрыемстваў, банкаў, вышэйшых навучальных устаноў, друкаваных і электронных выданняў і інш. [4, с. 522–523].

У Беларусі ў 1990-х гадах арганізацыя дзейнічала галоўным чынам як Вузавская асацыяцыя па вывучэнні Прынцыпа (пазней – Студэнцкая асацыяцыя С.А.Р.Р.) (атрымала дзяржаўную рэгістрацыю 11 мая 1992 г.), але таксама як аб’яднанні з іншымі назвамі: “Моладзь за маральнае і культурнае адраджэнне”, “Магілёўскае аб’яднанне “Новая Надзея””, “Федэрацыя сем’яў за аб’яднанне і мір ва ўсім свеце”, “Шлях XXI”. У 1999 г. яны ўсе не прайшлі перарэгістрацыю ў дзяржаўных органах Беларусі і спынілі дзейнасць. Таксама было адмоўлена ў рэгістрацыі Царквы як рэлігійнага аб’яднання [2; 3, с. 172-174, 227-231].

Царква Аб’яднання мае сінкрэтычнае навучанне, якое спалучае элементы хрысціянства, будызму, канфуцыянства, акультных вучэнняў, карэйскіх традыцыйных вераванняў, спірытычныя практыкі і асабістыя погляды яе заснавальніка, які згодна з навучаннем арганізацыі з’яўляецца “месіяй” [5, р. 46-68]. Члены Царквы намагаюцца “добра працаваць у імя Бога і для дабрабыту чалавецтва, адмаўляючыся на карысць Царквы ад уласнай маёмасці, асабістых патрэбаў і інтарэсаў, ацэньваючы іх як эгаістычныя, палягаючы ва ўсім на навучанне Сан Мён Муна” [4, с. 523]. Важную ролю ў кульце арганізацыі адыгрывае ўдава Муна Хак Хакча Хан Мун (нар. 1943). Дзейнасць Царквы вядомая масавымі шлюбамі яе чальцоў, якія праводзіліся заснавальнікам і яго жонкай, фінансавымі, палітычнымі і побытавымі скандаламі, крытыкай з боку іншых рэлігійных арганізацый і навукоўцаў.

У фондах Гродзенскага дзяржаўнага музея гісторыі рэлігіі захоўваецца шэраг прадметаў, якія звязаныя з дзейнасцю гэтага рэлігійнага руху ў Беларусі. Першыя з іх з’явіліся ў 1986 г., калі будавалася адмысловая выстава “Рэлігійна-містычныя пошукі моладзі Захаду”, дзе між іншым былі прадстаўлены фотакопіі здымкаў лідэра Царквы, яго жонкі, некаторых цырымоній. Гэтыя прадметы былі перададзены ў Гродна з Львоўскага дзяржаўнага музея гісторыі рэлігіі і атэізму. Па словах старшага навуковага супрацоўніка І. Г. Ганчарука цікавасць публікі да выставы была значнай. Большасць жа прадметаў паступіла ўжо ў 1990-я – на пачатку 2000-х гг.

На канец 2021 г. у фондах музея захоўваецца 87 прадметаў па дадзенай тэматыцы. Яны размешчаныя ў васьмі калекцыях. Больш за ўсё змяшчае калекцыя дакументаў, дзе захоўваюцца арыгіналы і копіі матэрыялы, якія асвятляюць дзейнасць Студэнцкай асацыяцыі С.А.Р.Р. у Гродзенскай вобласці ў 1995–1999 гг. Сярод іх – праграмы і запрашэнні на мерапрыемствы, анкетныя для моладзі, статыты, справаздачы, выявы заснавальніка арганізацыі і яго жонкі, запрашэнні на

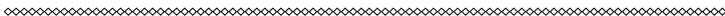
“святы шлюб”, матэрыялы “Федэрацыі сем’яў за мір ва ўсім свеце”. У калекцыі ліставых друкаваных выданняў знаходзяцца ўлёткі і буклеты, сярод якіх цікавасць уяўляюць буклеты з праграмай “Нядзельнага сямейнага ўніверсітэта” (гэты цыкл мерапрыемстваў праводзіўся ў Гродне ў 1997 г.). У калекцыі перыядычнага друку – газеты, часопісы і булеты, якія выдаваліся Царквой і яе арганізацыямі ў Мінску, Маскве і С.-Пецяярбургу ў 1996–2003 гг. У фондах захоўваюцца таксама кнігі і брашурны з тэкстамі заснавальніка руху і яго жонкі, між іншым адзін з галоўных твораў “Принцип Объединения в основных чертах”. Цікавасць прадстаўляюць таксама рукапісы канспектаў заняткаў па “Прынцыпе” у гродзенскай арганізацыі С.А.Р.Р. (1995–1999 гг.). У калекцыі фалерыстыкі захоўваецца значок Сусветнай студэнцкай хрысціянскай федэрацыі, а ў калекцыі вексіпалогіі – папяровая эмблема конкурсу малюнкаў “СПИД от реальности не уйти” (яго праводзілі члены арганізацыі ў Гродне ў 1996 г.). Важнай візуальнай крыніцай з’яўляюцца фатаграфіі. Сярод іх – выявы заснавальніка руху і яго жонкі (выкарыстоўваюцца прыхільнікамі ў культурнай дзейнасці), фатаграфія для спецыяльнай анкеты прыхільніцы арганізацыі (у практыцы гэтай Царквы іх выкарыстоўваюць для падбору будучых мужа і жонкі, якіх атрымліваюць “святое блаславенне” падчас цырымоніі “святага шлюб”) і фотакопіі, выкананыя для выставы 1986 г. Адзін з фотаздымкаў Муна і Хак Хакча Хан Мун мае на адваротным баку надпіс на японскай мове, які можна перакласці наступным чынам: “Не адхіляйцеся ад свайго лёсу” (пераклад д-ра філалогіі Сіёры Кіёсава з Універсітэта Хакайда) ці “Нельга адмаўляцца ад Богага дару” (пераклад магістра філалагічных навук Ванг Тао, старшага выкладчыка кафедры перакладу і міжкультурных камунікацый Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Я. Купалы). Сэнс гэтага надпісу можна патлумачыць наступным чынам: “Божы дар [у любым выпадку павінен быць] рэалізаваны” ці “Божай волі [маецца на ўвазе стварэнне рэлігійнай арганізацыі] – быць!” (тлумачэнне Ванг Тао) [1].

Музейныя прадметы, звязаныя з дзейнасцю Царквы Аб’яднання – гэта вартыя ўвагі крыніцы для даследчыкаў, якія дазваляюць больш падрабязна вывучыць дадзеную тэму, асаблівасці арганізацыйнай і культурнай практыкі, спосабы распаўсюджвання сярод насельніцтва (галоўным чынам – моладзі). Гэтыя матэрыялы таксама можна выкарыстоўваць у асветнай дзейнасці, асвятленні ролі новых рэлігійных рухаў у Беларусі.

## Літаратура

1. Гродзенскі дзяржаўны музей гісторыі рэлігіі. – Навуковы пашпарт № 182609. Ціхаміраў А. У. [складальнік].
2. Мартинович, О. Л. Деятельность Движения Объединения Сан Мен Муна в Республике Беларусь [Электронный ресурс] // Журнал “Ступени”. Архив номеров. – Рэжым доступу: <https://minds.by/zhurnal-stupeni/arhiv-nomerov-za-2001-god/stupeni-3-4-razgovor-o-vere/deyatelnost-dvizheniya-obedineniya-san-men-muna-v-respublike-belarus#.YsbmjClvUOM>. – Дата доступу: 31. 12. 2021.
3. Неокульты: «новые религии века»? / под ред. А. С. Майхровича. – Минск: Четыре четверти, 2000. – 240 с.
4. Христианство: Словарь / под общ. ред. Л. Н. Митрохина и др. – Москва: Республика, 1994. – 559 с.
5. Chryssides, G. D. The Advent of Sun Myung Moon. The Origins, Beliefs and Practices of the Unification Church / G. D. Chryssides. – London: Macmillan, 1991. – 230 p.

# РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА, ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ЯЗЫКОЗНАНИЕ



УДК 008:1

## ЭСТЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОГО ИСКУССТВА

Аленькова Юлия Васильевна

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

*В статье рассматривается специфика эстетических оснований религиозного искусства, его отличия от светского искусства.*

История религий мира показывает, что все религии так или иначе взаимодействуют со сферой эстетического и обращаются к искусству как высшей форме выражения эстетического опыта. Однако во взаимоотношениях религии и искусства эстетический опыт не является самоценным. Эстетическое чувство является здесь необходимым условием восприятия религиозного мировоззрения.

Понятие «христианское искусство» неоднозначно. Его можно рассмотреть в широком и в узком смыслах. В *широком* смысле оно включает в себя те произведения, в которых в художественно-образной форме выражается христианское мировоззрение. В *узком* смысле – это культовое, церковное искусство, те виды и жанры искусства, которые представлены в богослужебной практике этой религии.

Религиозное искусство имеет существенные отличия от светского. Светское искусство направлено, в первую очередь, на *эстетическое восприятие*. Религиозное искусство направлено на возбуждение *религиозных чувств* верующих. Не случайно русский философ Е. Трубецкой назвал христианское искусство «*умозрением в красках*».

Анализируя особенности функционирования искусства в период средневековья, С.С. Аверинцев видит причину всеобщего воздействия религиозного искусства именно в том, что «человек не «рассматривал» произведение религиозного искусства, удобно развалившись в кресле (как «ценитель» буржуазного общества) – человек «предстоял» и молился ему, «медитировал над ним, то есть вступал с ним в диалогическое общение, в котором его собственная активность должна была восполнить все темноты символического языка и сделать самообнаружение художественного замысла подвижным» [3, с. 244].

Но в истории искусства Европы есть примеры произведений живописи, скульптуры, литературы, которые используют библейские сюжеты, образы библейской мифологии, но при этом по своей не являются культовым искусством. Начиная в эпохи Возрождения, искусство начинает использовать религиозные сюжеты и темы для воплощения светских идей. Например, известная фреска «Тайная вечеря» Леонардо да Винчи. Искусствовед В.Н. Лазарев пишет, что этот сюжет привлек художника «возможностью развернуть перед зрителем большую человеческую драму, показать различные характеры, вскрыть душевный мир человека и точно и ясно обрисовать его переживания. Он (Леонардо да Винчи) вос-

принял «Тайную вечерю» как сцену предательства и поставил себе целью внести в это традиционное изображение то драматическое начало, благодаря которому оно приобрело бы совсем новое эмоциональное звучание» [4, с. 197–200]. Таким образом, ни сюжет, ни образы сами по себе не делают произведение искусства религиозным. Религиозным его делает общая идейная направленность, задача, которую оно выполняет, общий смысл.

Еще на одно существенное отличие светского и христианского искусства важно обратить внимание. Произведение светского искусства является результатом творческого самовыражения автора. Произведение религиозного искусства создаётся *по канону* – системе правил, регламентирующих художественное творчество. Канон задает совокупность художественных приёмов, устанавливает нормы композиции, колорита, системы пропорций, обязательных для создания произведений искусства.

Часто можно слышать утверждение, что канон – это преграда для творческого самовыражения автора, что он способствует культурному застою и консервации её архаических черт. На самом деле проблема канонического искусства гораздо сложнее. Ю.М. Лотман полгал, что каноническое искусство играет огромную роль в общей истории искусства, к нему нельзя относиться как к некой «низшей» стадии культурного развития. В каноническом искусстве сокрыты огромные пласты художественного опыта, его можно рассматривать как источник информативности, позволяющий тексту, в котором всё, казалось бы, заранее известно, становиться мощным регулятором и строителем человеческой личности и культуры [5, с. 16].

В христианской культуре канон превратился в одну из важных эстетических категорий. П. Флоренский подчеркивал охранительную и транслирующую роль канона в искусстве, рассматривая его как способ сохранения и передачи достигнутого художественной культурой опыта: «принятие канона есть ощущение связи с человечеством» [6, с. 62–63]. Канон помогал художнику не тратить творческую энергию на создание композиции, формы, колорита, а сосредоточиться на решении художественно-образных задач. В.В. Бычков рассматривал канон как поле инвариантов, из которых, как из кирпичиков, художник создает свое произведение. *«Иконописный канон древнерусской живописи – это... четкий конспект всей древнерусской философии в красках, отпечатанный в эстетическом сознании древних мастеров, заказчиков и всех верующих...»* [1, с. 156].

Для человека эпохи Средневековья каноническое искусство – это своеобразная книга, язык которой он понимает, комплекс доступной ему информации. Для современного человека, утратившего ключи к тем «кодам», эта информация не понятна, и поэтому язык церковного искусства для него – незнакомый иностранный язык, который требуется изучать с освоения алфавита. Но при этом канон нельзя рассматривать как ограничение свободы творческого самовыражения художника. Канонический принцип дает художникам свободу художественной интерпретации. Художник самовыражался внутри канонической схемы «с помощью мало заметных, но художественно значимых отклонений от нее в нюансах всех элементов изобразительно-выразительного языка» [2]. В сознании человека, смотрящего на это произведение, «каноническая схема возбуждала устойчивый комплекс традиционной для его времени и культуры информации,

а конкретные художественно организованные вариации элементов формы побуждали его к углубленному всматриванию во вроде бы знакомый, но в чем-то новый образ, к стремлению проникнуть в его сущностные, архетипические основания, к открытию каких-то еще неизвестных духовных глубин» [2].

В современном мире христианская эстетика подверглась определенным трансформациям, особенно это характерно для западного христианства, активно впускающего в свой эстетический мир эксперименты модернизма, постмодернизма, что проявляется, в частности, в культовой архитектуре, однако религиозная специфика художественных образов оставалась и остается значимой всегда.

### Литература

1. Бычков, В. В. Духовно-эстетические основы русской иконы / В. В. Бычков. – Москва : Ладомир, 1995. – 366 с.
2. Бычков, В. В. Лексикон неонклассики. Художественно-эстетическая культура XX века [Электрон. Ресурс]. – Режим доступа: <https://litlife.club/books/238745/sections>. – Дата доступа: 02.04.2022.
3. Идеи эстетического воспитания : антология : в 2 т. / вступ. ст. М. Лифшица ; [ред.-сост. В. П. Шестаков]. – М. : Искусство, 1973. – Т. 1 : Античность. Средние века. Возрождение / [вступ. статьи.: С. С. Аверинцева, В. П. Шестакова]. – 1973. – 407 с.
4. Лазарев, В. Н. «Тайная вечеря» Леонардо да Винчи // Искусство. Автор-составитель Т. Я. Вазинская. – Минск : Лимариус, 1997. – С. 197-200.
5. Лотман, Ю. М. Каноническое искусство как информационный парадокс / Ю. М. Лотман // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки: сб. ст. – М., 1973. – С. 16–22.
6. Флоренский, П. А. Иконостас: Избранные труды по искусству : научное издание / П. А. Флоренский; сост. А. Г. Наследникова. – СПб. : МИФРИЛ : Русская книга, 1993. – 366 с.

УДК 398.88

## ХРИСТИАНСТВО В ЗЕРКАЛЕ ПОЭЗИИ ФЛАМЕНКО

**Балматова Татьяна Михайловна**

Московский государственный институт международных отношений  
(Университет) МИД России (г. Москва, Россия)

*Изучение фольклорных текстов представляется актуальным прежде всего, потому, что они позволяют составить представление о духовно-нравственных ориентирах, определяющих развитие общества. Куплеты фламенко – танцевально-певческой культуры юга Испании – являются источником информации о восприятии католического вероучения представителями социально неблагополучных слоёв городского общества, их отношении к церковным обрядам и таинствам, а также о функционировании в повседневной жизни системы нравственных ценностей, сформированной христианством. Материалом для исследования послужили опубликованные в 1881 г. сборники А. Мачадо Альвареса [2] и М. Бальмаседы [1].*

Своей популярностью и широким распространением фламенко обязано прежде всего музыке и танцу ввиду их транснационального характера, тогда как изучение текстов песен зачастую представляется затруднительным, поскольку требует дополнительных филологических компетенций. Цель статьи состоит в

систематизации сведений о религиозно-нравственном аспекте бытия представителей низших слоёв городского общества Андалусии, нашедшем отражение в сочинённых ими произведениях.

Взаимосвязь фламенко и религии попала в фокус внимания ряда испанских учёных: Кармен Кастилья Васкес размышляет о религиозности, суевериях и обрядах в народной культуре фламенко [3]; Педро Фернандес Рикельме на примере песен шахтёров рассматривает специфику отношения к Богу людей тяжёлой профессии, сопряжённой с риском для жизни [4]; Иммакулада Маркес Донаире исследует религиозность и фламенко с позиций этномузыкаловедения, при этом особое внимание уделяет стилю альборера, исполнению Трисвятого и фанданго в религиозных процессиях [5]. Вместе с тем, не удалось обнаружить исследований, предлагающих комплексный взгляд на отражение христианского мировоззрения и религиозности в поэзии фламенко.

Бог в коплах упоминается довольно часто и может обозначаться словами Dios (Бог), Señor (Господь), Jesús (Иисус), Cristo (Христос), *dibé*, или иносказательно – *aquel que está arriba* (Тот, который наверху), *del cielo* (с неба). Зачастую Он изображается источником наказаний: *Si yo no te quiero, // Castígame Dios, // Si yo uebaba, uebaba contigo // Malita intención (Если не люблю тебя, // Пусть Господь меня карает, // Если вдруг, неровен час, // Я плохое замышляю)*<sup>1</sup> [2, с. 225]. Подобное восприятие Всевышнего объясняет наличие текстов, в которых утверждается мысль о превосходстве человека, проявляющемся в большем милосердии и способности прощать: *Tengo más poé que Dios, // Poique Dios no te perdona // Lo que te perdono yo (Больше Божьей власть моя: // Бог тебе ведь не простит // Что тебе прощаю я)* [2, с. 89]. Или же, сравнивая земную жизнь Христа со своей собственной, автор коплы утверждает, что ему пришлось потрудиться больше: *Hé pasáo mas trabajos, // Que pasó aquel que está arriba, // El tiempo que estuvo abajo (Больше я работал в жизни, // Чем трудился Сам Всевышний, // Пока был Он среди низших)* [1, с. 96].

Вместе с тем, в ряде текстов у Бога, Богородицы и святых просят здоровья близким, любви женщины или встречи с ней, долгой и счастливой семейной жизни, одновременной смерти с любимой: *No puedo viví sin verte, // Es muy grande mi agonía; // Cuando Dios te dé la muerte, // Yó le pediré la mía (Без тебя и жизни нет мне – // Я агонией охвачен. // Попрошу у Бога смерти // В час, что для тебя назначен)* [1, с. 78]. Царствия Небесного после кончины: *Ay, compañerito, // Yó le río ar Señor // Que pá siempre nos ponga á su vera, // Juntitos los dos (Милый мой дружок, // Я прошу у Бога, // Чтобы нас с тобой вдвоём // Принял в Свой чертог Он)* [1, с. 133].

Отношение к Богородице более доверчивое и менее формальное, в песнях упоминаются различные образы Святой Девы: Кармело, Кармен, Консоласион, Долорес, Эсперанса, Грасиа, Майор Долор, Мерсед, Соледад, Регла, Росио, Сокорро. Примечателен куплет, в котором человек мечтает вручить управление своей жизнью Христу и Его Матери: *Pastora Dibina, // Tú serás la nave; // Como Cristo sea er marinero // Quieo yo embarcarme (Если б Дева Пресвятая // Стала в море кораблём, // А Христос там был матросом, // Плыть хотел бы только в нём)* [2, с. 222].

<sup>1</sup> Здесь и далее перевод мой (Т. Б.)

Повествуют коплы и о христианских таинствах – Крещении: En la pila der bautismo // Comenzó nuestro queré; // ¡Quién s'había e figurá // Lo que ha pasao después! (*Ведь в крещения купели // Началась наша любовь, // Что потом случится с нами // Кто тогда представить мог!*) [2, с. 114]; Исповеди, в которой видят способ исправления образа мыслей и характера: Anda a la ilesia y confiesa; // Que te quiten los muñecos // Que tienes en la cabeza (*В церковь ты ступай скорей: // Через исповедь тебе // Дым развеют в голове*) [2, с. 33] и Елеосвящении (Соборовании): Al regorbé e una esquina // Te den una puñalá // Que ni er Santólio resibas (*Только за угол свернёшь, // Как пронзят тебя кинжалом – // Без помазанья умрёшь*) [2, с. 34].

Среди обрядов стоит отметить отпевание и церковную молитву об усопшем: Me dice que venda, // Tóa su ropilla, // Y que en misas por su alma lo gaste, // Que yá está en capilla (*Говорит, чтоб всю одежду // Продала, а на те деньги // Отпуют его в часовне // И молиться будут в церкви*) [1, с. 109]. Описываются обычаи – звонить в колокола по покойнику: Díle al sacristan que doble, // Que yá me voy á morí, // Y como sé que me muero, // Mi doble lo quiero oí (*Служку в церкви попроси, // Пусть в колокола звонит. // Знаю я, что умираю. // Пусть мой благовест звучит!*) [1, с. 80]; приносить из церкви домой веточку оливы (или вербы) в вербное воскресенье: Lebántate trempanito, // Verás como yo te traigo // De las Elisia un ramito (*Встань пораньше ты с утра. // Я из церкви принесу // Ветку вербы для тебя*) [2, с. 57]; или же соблюдать строгий пост в честь какого-либо святого в обмен на исполнение желаемого: Ar beato Lorenzo // Le ayuno los bieñes // Pa que me ponga a mi compañera // Aonde la araquere (*В честь блаженного Лоренсо // Я по пятницам голодаю // Чтоб привёл мою зазнобу // Где её я повидаю*) [2, с. 130].

Копла с упоминанием чистилища – догмата, закрепившегося в постановлениях Ферраро-Флорентийского собора в 1439 г., опровергает утверждение К. Кастильи Васкес о том, что поэзия фламенко не обременена догмами католического вероучения [3, с. 399]: Esta serraniya perra // Me está jasiendo pasá // Er purgatorio en la tierra (*Эта злобная горянка // Через чистилище пройти // Прямо при жизни заставляет*) [2, с. 51].

Несомненный интерес представляют куплеты, содержащие отсылки к институту инквизиции, осуществлявшему судебную-исполнительную функцию: Me estás jasiendo pasá // Tormentos de inquisición; // Yo estoy dando tregua ar tiempo // Hasta lográ mi ocasión (*Ты, как главный инквизитор, // Меня пыткам подвергаешь. // Я терплю и жду момента – // В моей шкуре побываешь*) [2, с. 212].

Проведённое исследование позволяет утверждать, что песни фламенко XIX в. были созданы людьми, для которых католическое христианство являлось неотъемлемой частью жизни, позволяя отличать зло от добра и сознательно делать выбор в пользу последнего: Me quiero morí primero, // Que dejá la vereilla, // Del camino verdaero (*Лучше, если я умру, // Чем с пути добра и правды // Я куда-нибудь сверну*) [1, с. 99].

## Литература

1. Balmaseda y González M. Primer cancionero de coplas flamencas / M. Balmaseda y González. – Sevilla: Signatura ed., s.a. –142 p.
2. Cantes flamencos recogidos y anotados por Antonio Machado y Álvarez (Demófilo). – Barcelona: DVD ed., 1998. – 237 p.

3. Castilla Vázquez C. Manifestaciones del flamenco en la religiosidad popular // La Religiosidad popular y Almería. – Almería, 2004. – P. 395-415.

4. Fernández Riquelme P. La religiosidad en el Cante de las Minas. Dios en el Flamenco // Revista murciana de antropología. – 2012. – N 19. – P. 129-134.

5. Marqués Donaire I. El flamenco como vehículo de religiosidad popular / I. Marqués Donaire. – Sevilla: Universidad de Sevilla, 2017. – 201 p.

УДК 6

## ПАНТЭОН БАГОЎ ЯК ЧАСТКА РЭЛІГІЙНАЙ КУЛЬТУРЫ

**Барадзін Юрый Сігізмундавіч**

Нацыянальная бібліятэка Беларусі (г. Мінск, Беларусь)

*Паказаць магчымасці паразумення ўзаемасувязі беларускага і скандынаўскага пантэону багоў з старажытна-антычным і агульнаіндаеўрапейскім пантэонам у рэшышычы параўнальнай міфалогіі.*

Пантэон – культ багоў у язычніцкай міфалогіі, які належыць да аднаго ці іншага народу. У міфалогіі раскрываюцца культурныя традыцыі, якіх прытрымліваліся народы з часоў старажытнасці (да нашай эры) да эпохі ранняга сярэднявечча (IX–X стст.), калі беларусы (частка агульнаславянскай сям’і) і скандынавы (вікінгі) захавалі ўласны пантэон дэміўргаў. З часоў старажытнасці і да ранняга сярэднявечча продкі адчувалі ўплыў язычніцкіх багоў на культуру, на жыццё чалавецтва. Першапродкі багоў ствараюць сусвет разам з чалавецтвам і ўсім жывым, і спараджаюць іншых багоў, якія становяцца часткай пантэону [1, с. 15].

Кожнай групе адпавядала асаблівае бовства. Напрыклад, вярхоўны бог вікінгаў і ўсебацька багоў – Одзін суадносіцца з беларускім і славянскім Сварогам, старажытна-грэцкім і рымскім Зеўсам і Юпіцерам, балцкім Дзевасам, кельцкім Дагда [6, с.210], богам Месапатаміі Ану [11, с. 315], і старажытна-егіпецкім Ра, які адначасова бог сонца. Падобна богу Ра, сонцам кіруюць скандынаўскі Фрэйр, грэцкі Апалон і рымскі Феб, балцкі Саўле, кельцкі Белен, кітайскі Янь-Дзі, вавілонскі Мардук, беларускі і агульнаславянскі Дажбог. Беларусы і славяне адчувалі сябе нашчадкамі і ўнукамі Дажбога [5, с. 29]. Бацька Дажбога – Сварог, акрамя таго, што вярхоўны бог беларусаў, таксама каваль і бог агню. У агульнаславянскай міфалогіі Сварог, як старажытна-егіпецкі Асірыс, скандынаўскі Фарсэці, грэцкая Феміда, рымская Ютрыцыя – выконвае функцыі бога правасуддзя. Падобныя функцыі бога каваля як Сварог, выконваюць скандынаўскі Вёлунд, кельцкі Гаібніў, індыйскі Тваштар, грэцкі Гефест, рымскі Вулкан. Падобна агнём кіруюць Гефест і Вулкан [10, с. 223], індыйскі Агні [8, с. 396], балцкі Праўрыма, вавілонскі Нуску, кельцкі Белен, кітайскі Чжун [9, с. 288] і скандынаўскі Локі, які з’яўляецца і богам зла. Падобна беларускаму і славянскаму Чарнабогу, які шкодзіць людзям на зямлі, ён прыносіць шкоду іншым багам, і спраджае зло (ад Чарнабога каза Сядуня спараджае Вія, які катуе ў пекле душы грэшнікаў, што не патрапілі ў Ірыі), а волатка ангрбода спараджае ад Локі пачварных змея Ярмуганда і ваўка Фенрыра, і валадарку скандынаўскага пекла – Хель, куды трапляюць вікінгі, што памерлі без мяча ў руцэ, і ніколі не змаглі патрапіць у палац Одзіна – у Вальхаллу. Валадарства Хель атаясамліваецца з славянскім пеклам Вія – Наві, з грэчаскім Аідам, з рымскім

Плутонам. І царства змрочнага Аіда, і валадарства Хель пільнуе велізарны сабака: трохгаловы Цэрбер і чатырохвокі Гарм. Падобна скандынаўскай Хель, падземным замагільным светам кіруюць егіпецкі Анубіс, грэцкі Аід, рымскі Плутон, індыйскі Яма, балцкі Велняс, кельцкі Віп, кітайскі Янь-ван, вавілонскі Намтар. У беларускай міфалогіі няма пекла: душы ўсіх беларусаў ператвараюцца ў птушак, і адлятаюць у Вырай (славянскі «Ірый»), як вікінгі ў Вальхаллу або Сесрумнір, егіпцяне ў поле Іалу. У валадарства Зеўса – Алімп не патрапіў ніхто з грэкаў, акрамя яго сына – Геракла (рымскага Геркулеса). Душы ўсіх грэкаў адыходзілі ў царства змрочнага Аіда [12, с. 59]. Будучы Ёсебацькам у скандынаваў, Одзін, таксама, выконвае функцыі бога вайны як яго аднарукі сын – Цюр, старажытна-грэцкі Арэс, рымскі Марс, індыйскі Сканда, кельцкі Эзус, старажытна-егіпецкі Монту і Пярун – заступнік славянскай дружыны. У адрозненне ад іншых багоў вайны Одзін – аднавокі бог [4, с. 70]. У пантэоне беларусаў і славян Пярун кіруе маланкамі і громам [3, с. 7], як скандыўскі Тор (сын Одзіна), грэцкі Зеўс, рымскі Юпіцэр [12, с. 220], балцкі – Пяркунас, егіпецкі Сэт, кельцкі Тараніс [6, с. 217], кітайскі Лэй-Гун [9, с. 290], вавілонскі Ішкур [11, с. 318], індыйскі Індра [8, с. 397]. Акрамя Одзіна, Фрэйя, якая як багіня вайны, атаясамліваецца з старажытна-грэцкай Афінай, рымскай Мінервай [8, с. 222], і як багіня любові, суадносіцца з беларускай Ладай, з грэцкай Афродытай, з рымскай Венерай, кельцкай Эйнэ, кітайскай Нюйвай [9, с. 291], вавілонскай Іштат [11, с. 318] і старажытна-егіпецкай Бастэт, прымае частку паўшых ваяроў у валадарства Сесрумнір, у поле народнае «Фолькванг», якое суадносіцца з старажытна-егіпецкім полем Іалу, куды трапляюць душы тых егіпцянаў, што рабілі дабро. Аднак, душа таго, хто рабіў зло, і каму на судзе Асірыса вынесены прысуд, трапляе ў пашчу пачвары Амаат з лапамі ільва, з целам ільва і галавой кракадыла [2, с. 131]. Падобна душы скандынаўскіх злачынцаў і здраднікаў, асуджаных на вечныя пакуты, усю вечнасць катуе змей Нідхэг і калодзежы Хвергельмір. Такім чынам, яшчэ ў сьвядомасці язычніцкіх продкаў прысутнічала думка аб замагільным свеце (раі альбо пекле), і аб тым, што зло не застаецца непакараным. Акрамя пакарання за зло, у міфалогіі грэкаў, рымлян і скандынаваў, былі багі і багіні помсты: скандынаўскія Валі (які забіў сляпога Хёда і адпомсціў за смерць Бальдра) і Відар (які ў дзень Рагнарок адпомсціць за бацьку – Одзіна, забіўшы ваўка Фенрыра), грэчаскія багіні посты эрыніі (рымскія Фурыі) – Мегера (Фурына) і Нэмэзіда, якія пераследуюць злыдняў.

Бацька Фрэйра і Фрэйі – адзін з багоў-ванаў – Ньёрд (група скандынаўскіх багоў дзялілася на асаў і ванаў), кіраваў адначасова ветрам і морам. Функцыі ветру як Ньёрд выконваюць беларускі і славянскі Стрыбог, грэцкі Барэй, рымскі Аквілон, індыйскі Ваю, балцкі Бангпуціс, кельцкі Тхан-зо, кітайскі Фэй Лянь, вавілонскі Адад, егіпецкі Шу. Так жа, падобна Ньёрду, морам кіруе грэцкі Пасейдон, рымскі Нептун, балцкі Бангпуціс. Жонка Ньёрда – Скадзі, маці Фрэйра і Фрэйі, як багіня палявання, суадносіцца з дачкой Зеўса – Артэмідай, і рымскай Дзіанай. Будучы багіняй зімы, Скадзі атаясамліваецца з іншым скандынаўскім богам зімы – Уллем, беларускім і славянскім Зюзяй. Так жа з богам вясны – Бальдрам, сынам Одзіна, які будзе забіты праз хітрасць Локі і рукамі сляпога Хёда, а потым пасля дня «Рагнарок» уваскрэсне і будзе пасля смерці Одзіна кіраваць новым, адроджаным светам скандынаваў, суадносяцца беларускія бог і багіня – Ярыла і Лёля.

Скандынаўская міфалогія адрозніваецца ад антычных міфалогій і беларускай міфалогіі тым, што ў ёй, акрамя касмагоніі (стварэння свету) прысутнічае эсхаталогія (разбурэнне сусвету), і скандынаўскія багі ў адрозненне ад іншых багоў – смяротныя. Многія з іх, асабліва, у дзень «Рагнарок» загінуць у няронай барацьбе з нячыстай сілай, і цяперашні свет згарыць ў агні ад вогненнага мяча волата Сурта. Але, разам з гэтым настане і адраджэнне новага скандынаўскага свету, якім будзе кіраваць толькі дабро на чале з богам вясны – Бальдрам, і больш ня будзе ў ім месца для барацьбы і супрацьстаяння паміж добром злом [1, с. 296].

Міфалогія беларусаў і скандынаваў належыць да агульнаіндаеўрапейскай сям’і разам з міфалогіямі грэкаў, рымлян, балтаў і кельтаў. Трэба адзначыць, што язычніцтва славян і вікінгаў маюць дачыненне да агульна-язычніцкай спадчыны і рэлігійнай культуры. Што пацвярджаюць супадзенні і суадносіны функцый скандынаўскіх багоў з функцыямі антычных багоў, якія з’явіліся за некалькі стагоддзяў да нашай эры ў больш старажытных народаў і плямёнаў. У кожнай міфалогіі сустрэаецца падобны пантэон язычніцкіх багоў, з падобнымі функцыямі кіравання, як у беларускай і скандынаўскай. Таксама, у любой міфалогіі любога народу ёсць непадобны бог на багоў іншых народаў, на прыкладзе бога вясны – Бальдра, альбо бога зімы – Улля, падобныя якім сустракаюцца толькі беларускай і славянскай міфалогіі. Нягледзячы на некаторыя адрозненні скандынаўскай міфалогіі ад іншых міфалогій, можна прыйсці да высновы, што беларуская і скандынаўская міфалогіі, маючы, таксама, уплыў старажытна-грэцкай і іншых антычных міфалогій, з’явіліся не на пустым месцы. Народы Паўночнай, Сярэдняй і Ўсходняй Еўропы сфарміравалі ўласны пантэон багоў, захаваўшы старажытныя карані, культурныя традыцыі, побыт і норавы продкаў з часоў ранніх міфалогій. Такім чынам, агульнаіндаеўрапейскі пантэон грэкаў і рямлян, індускі пантэон, даоскі пантэон кітайцаў, пантэон егіпцянаў з афрыканскімі каранямі і пантэон іншых старажытных народаў паўплывалі на міфалогічную свядомасць народаў ранняга сярэднявечча, пакінуўшы сляды рэлігійнай культуры і паўплывалі на духоўную культуру беларусаў і скандынаваў.

## Літаратура

1. Гербер, Х. Мифы Северной Европы / Пер. англ. Г.Г. Петровой. – М.: ЗАО, Центрполиграф, 2008. – 346 с.
2. Египетская мифология: Энциклопедия. М.: Эксмо, 2002. – 592 с.
3. Иванов, В.В. Исследования в области славянских древностей / В.В. Иванов, В.Н. Топоров. – М.: Наука, 1974. – 342 с.
4. Калацэі, В.В. Параўнальная міфалогія / Вячаслаў Калацэі. – Мінск: Зорны верасень, Паркус плюс, 2009. – 116 с.
5. Фамицын, Ал.С. Божества древних славян. – М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2012. – 315 с.
6. Gąssowski, J. Mitologia Celtów / J.Gąssowski. – Warszawa, 1979. – 224 s.
7. Giesztor, A. Mitologia Słowian / A.Giesztor. – Warszawa, 1982. – 272 s.
8. Jakimowicz, M. Mitologia indyjska / M.Jakimowicz, A.Jakimowicz. – Warszawa, 1982. – 384 s.
9. J. Kunstler, M. Mitologia chińska / M. J.Kunstler. – Warszawa, 1985. – 304 s.
10. Krawczuk, A. Mitologia starożytnej Italii / A.Krawczuk. – Warszawa, 1982. – 230 s.
11. Łyczkowska, K. Mitologia Mezopotamii / K.Łyczkowska, K.Szarzyńska. – Warszawa, 1986. – 332 s.
12. Pietrzykowski, M. Mitologia Starożytnej Grecji / M.Pietrzykowski. – Warszawa, 1983. – 320 s.

**РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ И «КЛИПОВОЕ СОЗНАНИЕ»****Варич Вероника Николаевна**

Брестский государственный технический университет (г. Брест, Беларусь)

*В докладе рассматриваются представления У. Джеймса и К.Г. Юнга о религиозном опыте в связи с теми процессами, которые влияют на его формирование в современном обществе*

Религиозный опыт является предметом философского анализа на протяжении всей истории светского и богословского изучения религии, однако его значимость для понимания феномена религии впервые была теоретически обоснована в знаменитой книге Уильяма Джеймса «Многообразие религиозного опыта», который писал: «Итак, условимся под религией понимать *совокупность чувств, действий и опыта* отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение ее к тому, что она почитает Божеством» [1, с. 26]. Согласно Джеймсу, религиозный опыт был бы невозможен без дорефлексивной готовности верить, реализация которой в современном ему обществе сдерживалась установками рациональной картины мира, доверяющей лишь тому, что получает признание разума. Однако в вопросах веры недостаточно подтверждения какой-либо истины накопленными знаниями – она открыта для поисков ответа даже в тех вопросах, по которым достоверное знание невозможно. Именно поэтому религиозный опыт, хотя и не отрицает роль разума в решении когнитивных проблем и не избегает опоры на повседневный опыт, выходит за рамки рационального дискурса и открывает реальность, находящуюся за пределами повседневности. Религиозные учения и институты, по мнению Джеймса, вторичны по отношению к индивидуальному религиозному опыту: «По крайней мере, в одном отношении личная религия оказывается несомненно первичнее, чем богословие и церковь: всякая церковь, однажды учрежденная, живет после этого, опираясь на традицию; но *основатели* каждой церкви всегда черпали свою силу из непосредственного личного общения с божеством» [1, с. 26].

Джеймс характеризует религиозный опыт не только как переживание единства с предельным объектом, находящимся вне человеческого сознания и служащим (по его представлениям) основанием бытия человека. Он говорит скорее о «состоянии веры» как о постоянном мироощущении религиозного человека, для которого характерны, во-первых, освобождение от угнетенности и уверенность в том, что все будет хорошо; во-вторых, чувство познания неизвестных ранее истин; в-третьих, ощущение обновления и красоты окружающего мира [1, с. 194-195]. Особой разновидностью религиозного опыта является мистический опыт, существенными признаками которого Джеймс считает неизреченность, интуитивность, кратковременность и бездеятельность воли [1, с. 298-299]: «Подобный опыт переживается субъектом не просто как эмоциональное состояние, а как внезапное озарение, прозрение и откровение, которое хотя и сложно выразить словами, но которое при этом абсолютно авторитетно для испытывающего его субъекта» [2, с. 76-77]. Религиозная вера, следовательно, представляет собой такое отношение к действительности, которое подкрепляется чувством уве-

ренности в реальном существовании некой высшей силы, но эта уверенность не может быть ни выведена из рациональных аргументов, ни опровергнута ими.

Будучи личным переживанием, религиозный опыт различных людей имеет общие признаки, и это позволяет говорить, с одной стороны, о социальных формах его выражения, а с другой стороны, – о его связи с коллективным бессознательным. К.Г. Юнг отмечает, что религиозный опыт не является эмпирически подтвержденной реальностью, но оказывается востребованным в кризисных ситуациях в жизни человека. Символы, которыми насыщено религиозное сознание, ориентируют человека в мире и придают смысл его жизни. И с этой точки зрения, по мнению Юнга, положение первобытного солнцепоклонника в мире гораздо более комфортно для его душевного состояния, нежели положение «человека современной цивилизации, который знает, что он есть (и останется) не более чем жертва несправедливости из-за отсутствия внутреннего смысла жизни» [3, с. 79]. Религия – не просто отживший свое исторический феномен, а длящийся опыт, который имеет личную значимость для множества людей. Но в основе всех религий, по Юнгу, лежит первоначальный религиозный опыт и те архетипы, который в нем образовались. Проявляясь в психике отдельного человека, эти структуры коллективного бессознательного становятся элементами его жизненного процесса: «... научная теория абстрактна и выражает рациональное содержание, а религиозный догмат посредством образа выражает иррациональное. Психика иррациональна и лучше всего реагирует на образы, поскольку они всегда эмоционально окрашены» [4, с. 61]. Таким образом, религиозный опыт у Юнга – это источник вечных символических форм, которые связаны с архетипами коллективного бессознательного, сформировавшимися в глубокой древности.

Безусловно, взгляды У. Джеймса и К.Г. Юнга на природу религиозного опыта не исчерпывают всей проблематики, связанной с ним и нашедшей отражение в сочинениях других мыслителей XX века. Книга Джеймса была написана на рубеже XIX–XX веков, когда перед образованным западным обществом встал вопрос о самой возможности религиозной веры – в условиях, когда «ни один социальный институт уже не дает догматической уверенности, о состоятельном философском доказательстве бога уже никто не мечтает» [4, с. 62], а христианский креационизм опровергнут наукой. Работа Юнга «Подход к бессознательному» – плод его размышлений об архетипах – вышла в свет в 1961 году, когда техническая цивилизация почти окончательно вытеснила «символическое знание» и разрушила связанные с ним традиционные культуры. За прошедшие пятьдесят лет процессы социальной трансформации, обусловленные развитием информационных технологий и появлением принципиально новых средств коммуникации, нашли выражение и в кризисе религиозных институтов, и в уменьшении роли религии и церкви в сознании и поведении людей – особенно молодых. Развитие глобальных коммуникационных сетей, моментальная доступность информации и политика сетевых сообществ, адаптирующих сообщения к «среднему» уровню пользователей, приводит к фрагментации культуры, в которой практически отсутствует единое смысловое поле. У. Джеймс и К.Г. Юнг, пусть и с различных позиций, признают важность религиозного опыта как источника смыслов и значений, связанных с реальностью, выходящей за пределы повседневности. Если же культурное пространство превращается в бессистемную и неупорядо-

ченную «переключку» мнений, а человек оказывается неспособным сосредоточиться хоть сколько-нибудь надолго, то религиозный опыт в «клиповом» сознании едва ли оказывается возможным, а само такое сознание становится легким и удобным объектом для манипуляций.

### Литература

1. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс; пер. с англ. – Москва: Академический проект, 2017. – 415 с.
2. Йоас Х. Возникновение ценностей / Ханс Йоас; пер. с нем. К.Г. Тимофеевой. – СПб.: Алетейя, 2013. – 312 с.
3. Юнг, К.Г. Подход к бессознательному / К.Г. Юнг. Архетип и символ. – Москва: «Ренессанс» СП «ИВО-Сид», 1991. – 343 с.
4. Многомерность понимания религиозного опыта: коллективная монография / Е.А. Путилова, А.В. Шуталева, Е.В. Иванова, А.А. Карташева, О.В. Кузнецова. – Нижний Тагил: НТИ (филиал) УрФУ, 2019. – 94 с.

УДК 069.13

## ХРИСТИАНСКИЕ СЮЖЕТЫ ГРОДНЕНСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ ИТАЛЬЯНСКИХ ГРАВЮР

Гончарук Игорь Геннадьевич

Гродненский государственный музей истории религии  
(г. Гродно, Беларусь)

*В статье дается технологическая и сюжетная характеристика коллекции итальянской гравюры из фондов Гродненского государственного музея истории религии*

Гродненский государственный музей истории религии (ГГМИР) – единственный в Беларуси музей, который специализируется на изучении роли конфессионального фактора в развитии культуры белорусских земель. В его фондах сосредоточены богатые коллекции, отражающие христианскую тематику в европейском искусстве. Особое место в ней занимает собрание, в которое входят 65 итальянских гравюр, напечатанных в виде разрозненных листов. Это репродукционные офорты, выполненные известными художниками и гравёрами в 1830–40-х гг. по изобразительным произведениям прославленных мастеров эпох Ренессанса и Барокко XV–XVIII вв. Все они представляют собой крупноформатные издания (увражи), снискавшие особую популярность в XVIII–XIX вв.

Работы подобного плана украшали интерьеры богатых домов, дворцов и усадеб. Они были популярны и востребованы в обществе. Репродукционная графика процветала на белорусско-литовских землях. В начале XIX в. в Виленском университете была основана кафедра графики, которая оказала большое влияние на развитие виленской художественной школы, функционировала до самого закрытия университета в 1832 г. и воспитала целую плеяду одарённых художников. Её преподаватели и студенты были тесно связаны с итальянской графической традицией, так как учились в лучших школах Рима, Флоренции, Милана. В свою очередь, многие итальянские художники работали как в Вильне, так и в других городах Великого княжества Литовского [2, с. 59–77]. Произведе-

ния итальянских мастеров находились в магнатских резиденциях, в собраниях костёлов и монастырей.

Итальянские гравюры гродненской коллекции можно условно представить комплексами, которые отражают образы Христа и Богоматери, а также святых и подвижников Католической Церкви.

В сюжетной линии преобладает образ Святой Девы Марии. И это не случайно. В итальянской живописи XV–XVI вв. Мария с Младенцем – камерный иконографический тип, имеющий много вариантов. Небольшие живописные или пластические изображения Богородицы с Младенцем Христом были обязательными не только в церковном интерьере, но и в домашнем обиходе. В XVI в. они были почти в каждом итальянском доме, независимо от его зажиточности. К лучшим образцам такого типа относятся произведения Андреа дель Сарто (1486–1531) (КП 4095/17 в коллекции ГТМИР).

Особенной популярностью пользовались так называемые вотивные изображения, показывающие коленопреклонённого перед Марией донатора в окружении святых, которые были покровителями заказчика картины (“Святое Семейство” круга Беллини). Выбор святых не определялся каноном, это могли быть люди, жившие с разницей в несколько веков. При этом святые разных времён предстают вместе (КП 4095/26). Существовало много причин для включения того или иного святого в иконографический сюжет: он мог быть патроном той церкви, для которой заказано данное произведение, или города, в котором эта церковь находилась. Произведения, созданные для монастырей, нередко включали изображение основателя монашеского ордена и святых этого ордена [1, s. 55–58].

Интересно расширенное представление Мадонны с Младенцем на облаках в духовном собеседовании с ангелом, выполненное по сюжету мастера эпохи барокко Джованни Гверчино (1591–1666). Здесь Младенец Христос запечатлён со щеглом, сидящим на Его протянутой руке. Этот мотив, представляющий Младенца с небольшой птичкой, широко использовался мастерами итальянской школы живописи (КП 4095/18).

Другим не менее распространённым в западноевропейском искусстве сюжетом является образ Святой Марии с двумя младенцами, который включает изображение Иисуса и св. Иоанна Крестителя. Он получил распространение главным образом в эпоху Возрождения в связи с почитанием двух младенцев, восходящим к рассказу Псевдо-Бонавентуры о том, как Иосиф с Марией и Младенцем Христом остановились по возвращении из Египта у двоюродной сестры Марии – Елизаветы и как младенец Иоанн преклонил колени перед Младенцем Христом. Вершиной иконографического выражения мистического смысла встречи двух младенцев стали произведения, созданные Сандро Боттичелли (1445–1510) (КП 4095/9).

Существенную часть иконографии Марии составляют изображения событий из Её жизни. Среди наиболее важных иконографических типов, связанных с земной и небесной судьбой Марии, являются Благовещение, Вознесение Марии, сцены Рождества Христова (КП 4095/40,47,35-37). Иногда в сцену Рождества вводится коленопреклонённый младенец Иоанн Креститель, как в тондо (тондо – сокращение от итал. *Rotondo* – круглый) автора круга Доменико Гирландайо (1449 – 1494) (КП 4095/21). Подобные картины в форме круга были очень популярны в ренессансной Италии.

Наряду с иконографическими типами Марии, в центре внимания западноевропейской художников была тема Страстей Господних, во-первых, по причине её удачной созвучности с художественным выражением стиля барокко и, во-вторых, из-за её востребованности как одной из форм благочестия в реформаторскую эпоху послетридентского Костёла во второй половине XVI–XVIII вв. (Тридентский собор, 1545–1563 гг.).

Наиболее популярный в это время сюжет – “Христос в терновой короне”. Его широкое распространение объясняется тем, что он находится в основе молитвенного размышления первой из четырнадцати остановок Крестного Пути, который совершается, начиная с XVII в., в каждом костёле перед Пасхой. Сюжет “Ессе Homo!” передает момент, когда Пилат, представляя измученного Христа толпе, произнёс фразу: “Ессе Homo!” (“Се, Человек!”, Иоанн 19, 5). Иконы этого типа были известны в Италии с XIV в., где они функционировали в рамках частной религиозной практики, служили образами для размышления тайн веры в пространстве каплицы или жилища. На выставке этот сюжет отражают гравюры, выполненные по произведениям итальянских художников: Фра Бартоломмео (1472–1517) (КП 4095/3); Оттавио Ваннини (1585–1667) (КП 4095/6); мастера круга Антонио Корреджо (1489–1534) и др.

В коллекции также широко представлены образы святых и подвижников Католической Церкви, в том числе святые Франциск (1182–1226) и Доминик (1170–1221) – основатели нищенствующих орденов. Св. Франциск явил первые известные и официально засвидетельствованные стигматы на своём теле – знаки Христовых ран. Это знаменательное событие в истории Католической Церкви отражено в сюжете гравюры, выполненной по картине неизвестного художника – “Святой Франциск получает стигматы” (КП 4095/39). На гравюре, выполненной по сюжету Карло Дольчи (1616 – 1686) (“Св. Доминик в Сеговийской пещере” (КП 4095/51), представлена сцена покаяния Доминика. Его нимб украшает звезда, которая напоминает о чуде восхождения над его головой звезды в момент крещения.

И, безусловно, особенно значимая для белорусско-литовских земель работа – гравюра с изображением св. Казимира (1458–1484), который был главным патроном Великого княжества Литовского, а в настоящее время является небесным заступником Гродненской Римско-Католической диоцезии. Офорт (КП 4095/52) выполнен по известному портрету кисти Карло Дольчи, который хранится в Государственном музее изобразительных искусств имени А. С. Пушкина в Москве.

В 2015–2016 гг. офорты были представлены вниманию литовскому посетителю в Тракайском историческом музее, Шауляйском музее “Аушрос”, Национальном музее “Дворец великих князей литовских”. В 2016 г. проект под названием “Божае адкрыццё ў зямных вобразах. Хрысціянскія сюжэты ў італьянскіх гравюрах XIX стагоддзя” получил Диплом II степени III Национального форума “Музеи Беларуси” в номинации “За лучший музейный проект”.

### Литература

1. Kalinowski, K. "Galeria Hispańska" Muzeum Narodowego w Poznaniu / K. Kalinowski. – Poznań : Muzeum Narodowe w Poznaniu, 1998. – 76 s.
2. Karpowicz, M. Artyści włoscy w Wilnie w XVII wieku / M. Karpowicz // Kultura artystyczna na Księstwie Litewskiego w epoce baroku / pod red. J. Kowalczyka. – Warszawa : Instytut Kultury, 1995. – S. 59–77.

## ИСТОРИЯ ПОЯВЛЕНИЯ ЧАСОВ ОБЩЕГО ПОЛЬЗОВАНИЯ В ГОРОДЕ МОГИЛЕВЕ

**Горбацкий Александр Владимирович**

краевед (г. Могилев, Беларусь)

*В статье предпринята попытка исследования истории появления часов общего пользования в городе Могилеве, основанная на анализе ряда краеведческих материалов и собственных наблюдений.*

В начале статьи хочу обратить внимание, что несмотря на большую важность часов, относящихся к категории «приборов времени» [1, с. 5], в жизни города, история их появления в Могилеве практически не изучена.

Первые часы общего пользования появились в Могилеве в 1686 г., они были установлены в 3-м ярусе колокольни Богоявленского собора, их соорудил местный умелец-монах Макарий. Часы безупречно работали до 1810 г. [2]. В 1810 г. пожар, начавшийся на Торговой площади, охватил весь Нагорный посад. «От такого жара загорелась и колокольня, расплавились колокола... Дорогие часы также обгорели и упали окончательно поврежденные» [3]. Через 40 лет началось восстановление Богоявленского собора и колокольни, однако часы не восстановили [2]. Следующие часы общего пользования появились на фасаде костела Св. Ксаверия иезуитского коллегиума почти через 40 лет. Точные даты строительства костела установить достаточно сложно, так, в паспорте, составленном 8 мая 1940 г. Экспедицией по учету памятников искусства под руководством Винера, указано: дата начала работ – 1675 г., дата окончания работ-1680 г. [4]. В коллекции документов областного краеведческого музея указаны: дата закладки каменного костела 1699 г., дата окончания строительства – 1723 г. [5]. В 1725 г. храм был освящен как костел Св. Франциска Ксаверия [5]. Эту дату и принято считать датой установки часов на этом костеле [2]. После выдворения иезуитов костел перестроили в православную Воскресенскую церковь, в 1848 г. часы сняли, но сохранили. В 1858 г. при перестройке городской ратуши эти часы установили на башне ратуши, где они прослужили еще 83 года, где и погибли в 1941 г. после сильного обстрела [2].

Как измерялось время в Могилеве можно только догадываться. Простые люди скорее всего ориентировались на природные явления, звон колоколов, а знать и грамотное духовенство скорее всего использовало солнечные часы, водяные часы либо песочные. Наиболее древние из них, упоминаемые еще в библии – солнечные. Они были весьма распространены, но действовали только в солнечную погоду. В Могилеве их было установлено немало, как горизонтальных, так и на фасадах зданий. Своеобразные солнечные часы-памятник описываются краеведом Э. Бальчевским в заметке Гармата-гадзіннік в газете «Магілёўская праўда». После победы в войне 1812 г., штаб 1-й Русской армии разместился в бывшей иезуитской коллегии в Могилеве. По инициативе начальника артиллерии Л.М. Яшвили с согласия командующего армией М.Б. Барклай-де-Толли, на Торговой площади был установлен памятный знак в честь победы в Отечественной Войне 1812 г. Трофейная французская пушка с буквой N на стволе была закреплена вертикально, на конце ствола была установлена бронзовая табличка с выгравированным циферблатом и стержнем посередине. В ясный день там показывалось время, и так в течении

40 лет. Однако, в 60-е годы 19 в. Торговую площадь ликвидировали, площадь стала Губернаторской, посередине посадили круглый сквер, названный Беклемищевским. Когда деревья разрослись, пушку они затенили, часы перестали «работать». Некий ухажь отломил от часов стержень. Со времени установки часы простояли 128 лет. В 1938 г. площадь замостили камнем, сквер срезали, а вот памятному знаку места не нашлось. Видимо, судьба пушки завершилась во Вторчермете [6].

История еще одних старинных солнечных часов творилась буквально на моих глазах. Дело в том, что в 1950–70-е гг. я жил в начале в доме на ул. Ленинской, 40, а потом в Доме Буденного. Здесь в доме на углу ул. Ленинской и пер. Мигая (Лютеранского) в начале XX в. было построено в стиле модерн здание кредитного товарищества. Скошенный угол двухэтажного здания завершился аттиком сложного профиля с окном-люнетом в центре. На 2 этаже полукруглый балкон с балюстрадой, который поддерживают консоли с полу-фигурами атлантов. В этом окне-люнете были устроены солнечные часы.

В 1950-х гг. в Могилеве были установлены похожие на барабан часы. Привод их был устроен по сетям телефонной станции, они шли неточно, настроить их не смогли, так они и исчезли [2]. Сегодня часов общего пользования в Могилеве предостаточно, но хочу обратить внимание на следующие. Часы на башне дома на углу улиц Первомайской и Лазаренко были установлены в 1967 г., проработали несколько лет и остановились. По сути по новой их сделал уникальный мастер Геннадий Васильевич Головчик. Для их изготовления он использовал детали утилизированных самолетов ТУ-22. А в 2002 г. Головчик изготовил и установил уникальные часы на ратушной башне, причем необходимые детали он вытачивал на Крамете. Напряженная творческая работа заняла 8 месяцев.

### Литература

1. Дроздов Ф. В. Приборы времени. М., 1940.
2. Э. Бальчевский. Городские часы / Э. Бальчевский// «Могилевская правда». – 21.02.1990. – № 36.
3. Ю. Трубницкий. Могилевская хроника
4. Воскресенская церковь (Бывший костел Св. Ксаверия)// Паспорт № 50. Составлен экспедицией по учету памятников искусств по Могилевской области.- Могилев, 1940.
5. Коллекция документов Могилевского краеведческого музея.
6. Э. Бальчевский. Гармата- гадзіннік / Э. Бальчевский// «Могилевская правда». – 13.12.1988. – № 217.

УДК 32

## **ЖИТИЕ ПРЕПОДОБНОГО АВРАМИЯ (АВРААМИЯ) СМОЛЕНСКОГО КАК ИСТОЧНИК ДОМИНИРУЮЩИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ДРЕВНЕРУССКОГО ПРАВОСЛАВНОГО МОНАШЕСТВА О СПРАВЕДЛИВОСТИ**

**Козыренко Римма Николаевна**

Учреждение образования «Могилевский институт Министерства внутренних дел Республики Беларусь» (г. Могилев, Беларусь)

*В статье анализируются доминирующие представления православного монашества в Древнерусском государстве о справедливости, отраженные в*

*«Житии преподобного Авраамия (Авраамия) Смоленского» – одним из источников отечественной агиографической литературы.*

Формирование объективного отношения современного белорусского общества к историческому прошлому является одним из интересов национальной безопасности белорусского государства [1]. В этой связи представляет особую актуальность изучение генезиса и эволюции идеи справедливости на различных этапах развития отечественной общественно-политической мысли, ибо данная идея является одной из основных идей государственной идеологии Республики Беларусь.

Основопологающим периодом генезиса и эволюции представлений о справедливости в отечественной общественно-политической мысли является период вхождения белорусских земель в состав Киевской Руси (IX–XIII вв.).

С крещением Киевской Руси ключевым, архетипическим компонентом древнерусской цивилизации становилась глубокая вера в то, что правда, добро и справедливость <...> в конечном счете восторжествуют на Руси сами собой, даже без приложения каких-либо личных усилий, по предопределению, благодаря лишь святости Русской земли [2, с. 66].

Представления о справедливости в рассматриваемый период развития отечественной общественно-политической мысли складывались в русле библейского учения, авторитета отцов церкви, религиозных идеалов и христианской традиции. В этот период одним из важнейших источников доминирующих представлений о справедливости становятся известные на Беларуси с конца XII в. жития (агиографическая литература) – созданная древнерусскими церковными деятелями церковная религиозно-биографическая литература, в которой описывается жизнь святых, подвиги и страдания канонизированных церковью людей [3 ЭИБ, т. 1, с. 34].

Одним из таких произведений, содержащим доминирующие представления православного монашества о справедливости, является Житие преподобного Авраамия (Авраамия) Смоленского (сер. XII в. – 1224) – русского святого, юродивого, аскета, проповедника покаяния и грядущего Страшного суда, составленное его учеником, преподобным Ефремом в 1224–1237 гг. (далее – Житие) [4].

Особенности данного источника представлений о справедливости обусловлены ролью православного монашества в общественно-политической жизни Киевской Руси. По мнению русского дореволюционного историка П.Н. Милюкова, «новая вера с самого начала перешла на Русь с чертами аскетизма; христианский идеал выдвинут был специально иноческий, монашеский. <...> Естественно, что монашество стало казаться необходимым условием христианского совершенства.» [5, с. 16]. Идеал святости и подвига вырабатывается в первую очередь в монашеской среде [6].

Наиболее отчетливо доминирующие представления православного монашества о справедливости отражены в эпизодах Жития, повествующих о пребывании Авраамия в расположенных на территории Смоленского княжества монастырях Святой Богородицы и Честного Креста.

Так, после пострига в монастыре Святой Богородицы Авраамий «кормился словом Божиим», «изучая и вдумываясь в святые боговдохновенные книги с их житиями и поучениями <...> и просвещая свою душу и помыслы», «и многие

миряне приходили, чтобы он утешил их чтением святых книг» [4]. Авраамий «по благодати Христовой утешал приходящих и пленял их душу и разум» [4], распространяя свой вариант христианского вероучения, «содержание которого – плод личного религиозного призвания» [7]. Также он ежедневно служил Божественную литургию «и не оставил церковных правил и Божественной литургии, и своего подвига» [4].

Такое положение дел вызывало в течение нескольких лет негодование местного духовенства: «Поносили меня, бесчестили как злодея» [4]. В результате Авраамий был изгнан из монастыря Святой Богородицы в монастырь Честного Креста, из которого книжное учение Авраамия еще больше стало распространяться среди населения.

Автор Жития, описывая пребывание Авраамия в монастыре Честного Креста, отмечает, что по божьей Благодати Авраамий «мог <...> также толковать книги <...> потому что ничто в божественных писаниях не утаилось от него» [4]. При этом Авраамий считал справедливым излагать собственное понимание христианской веры представителям всех слоев древнерусского общества, «обращаясь ко всем, к малым и к великим, к рабам и свободным, и к ремесленникам», «многие несведущие люди, слушая его, понимали все, что он сказал» [4].

Как сообщается в Житии, несмотря на то, что среди духовенства и светского общества не было единства мнений относительно сущности и значения книжного учения Авраамия Смоленского, он был предан суду, который производили церковные иерархи с князем и вельможами: «...собрались все на двор владыки, игумены и попы, и чернецы, князья и бояре, дьяконы и все церковнослужители» [4]. Однако представители светской власти, «проверив все и убедившись, что нет никакой неправды [читай: несправедливости. – Р.К.], но лгут все на него» [4], не согласились с обвинением, выдвинутым Авраамию духовенством, и отказались вершить суд, заявив: «... а мы неповинны в том, что вы на него наговариваете» [4].

Суд гонителей Авраамия автор Жития оценивает как несправедливый, сообщая, что «**несправедливо** на блаженного Авраамия воздвигли преследование», «ведь его сильно унижают, **несправедливо** хуля» [подчеркнуто нами. – Р.К.] [4]. Таким образом, в Житии представления православного монашества о справедливости описываются через образ несправедливого суда духовенства над православным монахом, распространявшим в древнерусском обществе в целях его духовного воспитания интерпретированное в русле христианской догматики (в Житии сообщается, что Авраамий был знаком с трудами Иоанна Златоуста и других христианских мыслителей) собственное религиозное учение.

О содержании представлений Авраамия Смоленского о воздающей по делам в мирской и духовной жизни Божественной справедливости свидетельствуют его суждения о Страшном суде, изложенные в соответствии с Библией и учением Иоанна Златоуста: «Тогда будет слава, и честь, и радость всем праведным, грешным же – вечная мука» [4].

Автор Жития, отстаивая право православного монашества на собственное постижение смысла христианского вероучения, его творческое расширенное толкование и широкое распространение в целях сходного понимания всеми слоями населения Древнерусского государства, изложил свои представления

о справедливости как о нормативной основе взаимоотношений среди православного духовенства, а также как о принципе осуществления княжеского правосудия и важном инструменте обеспечения нормального функционирования древнерусского общества. Изложенные в Житии представления православного монашества о справедливости отождествляются с идеалом монашеского подвига в целях широкого распространения в древнерусском обществе христианской религии.

Изучение этих представлений способствует выявлению сущности идеи справедливости в социально-политических воззрениях отечественных мыслителей периода раннего Средневековья.

### Литература

1. Год исторической памяти // БелТА. – 2022. – Режим доступа: <https://www.belta.by/all-rubric-news/viewSuzet/god-istoricheskoy-pamjati-480/>. – Дата доступа: 28.03.2021.
2. Культурология: теория и история культуры : учеб. пособие / И.Е. Ширшов [и др.]; под общ. ред. И.Е. Ширшова. Изд. 2-е, испр. и перераб. – Мн.: Экоперспектива, 2010. – 543 с.
3. Мельнікаў, А.А. Агіяграфічная літаратура / А.А. Мельнікаў // Энциклапедыя гісторыі Беларусі: у 6 т. / Беларус. Энцикл. ; рэдкал. : М. В. Біч [і інш.], – Мінск, 1993. – Т. 1. – С. 34.
4. Полное Житие преподобного Авраамия (Авраамия) Смоленского // Азбука веры [Электронный ресурс]. – 2022. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/days/sv-avraamij-smolenskij>. – Дата доступа: 29.03.2022.
5. Милюков, П.Н. Очерки по истории русской культуры: в 3 т. / П. Н. Милюков. – М.: Прогресс, 1994. – Т. 2 : Вера. Творчество. Образование. – 496 с.
6. Астэр, И.В. Социокультурный феномен православного монашества / И.В. Астэр // Киберленка.ру. [Электронный ресурс] – 2022. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/sotsiokulturnyy-fenomen-pravoslavnogo-monashestva/viewer>. – Дата доступа: 30.03.2022.
7. Федотов, Г.П. Христианство Киевской Руси. X – XIII вв. / Г.П. Федотов // Русская религиозность / Г.П. Федотов // Азбука веры [Электронный ресурс]. – 2022. – Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Georgij\\_Fedotov/russkaja-religioznost/1\\_10](https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Fedotov/russkaja-religioznost/1_10). – Дата доступа: 29.03.2022.

УДК 2

## ГАДАТЕЛЬНЫЙ ТЕКСТ В ХАМАИЛЕ КОНЦА XIX в.<sup>1</sup>

**Коршунова Янина Александровна**

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

*В статье представлены результаты исследования гадательного текста (алифового фала) из хамаила конца XIX в. коллекции Национальной библиотеки Беларуси. Изложено содержание данного текста, выделены его особенности и реконструированы основные идеи.*

Рукописное наследие белорусских татар-мусульман представляет собой важный источник информации об особенностях их традиционной культуры и религиозных представлений, соответствующих тому или иному периоду истории данной этнорелигиозной общности. В некоторых рукописных книгах белорусских татар – хамаилах<sup>2</sup> – встречаются тексты, предназначенные для гадания и определения судьбы человека. К таковым относятся *фалы* (от араб.

<sup>1</sup> Исследование выполнено за счет средств гранта ректора Белорусского государственного университета для выполнения научно-исследовательских работ в рамках подготовки диссертации на соискание ученой степени кандидата наук.

<sup>2</sup> Подробнее об арабографических рукописях белорусских татар и их типах см. 1 и 4.

fal – гадание, предзнаменование), с помощью которых пытались обнаружить те опасности, с которыми может столкнуться человек, выяснить причины и возможные следствия той или иной болезни, определить сущность, которая принесит болезнь.

«Открытие фала» было занятием *фалдеев (фалджеев)* – знахарей в среде татар-мусульман, чью помощь применяли в лечении (часто – в лечении душевнобольных) и в решении других жизненных проблем [3, с. 453]. Фалдеи были в некотором смысле «вне веры», поскольку их деятельность была связана с магией и взаимодействием с различного рода силами [2, с. 216]. Отношение к самим фалдеям было неоднозначным, поскольку, несмотря на обращение к ним за помощью, это занятие рассматривалось как «предосудительное с религиозной точки зрения и, кроме того, очень опасное не только для самого целителя, но и для его близких» [3, с. 453].

При подготовке данной публикации был использован текст из *хамаила 11Н//130(026)*<sup>1</sup>, относящегося к концу XIX в. и записанном на белорусско-польском, арабском и тюркском языках. Хамаил хранится в коллекции Национальной библиотеки Беларуси. Согласно М.В. Тарелко, данная рукопись является лечебником [4, с. 20]. В хамаиле приводится множество описаний способов избавления от различных проблем со здоровьем: бессонница (в т.ч. у детей), боль в глазах, зубная боль, боль в животе, сердечная боль, боль в горле, тяжелые роды, кровь из носа и мн. др. Кроме того, в рукописи есть рекомендации по лечению домашнего скота, защите от чар, *фереев* (злых духов в традиционных представлениях белорусских татар), шайтана и других негативных сил, талисманы для разных целей и т.д.

В конце хамаила, начиная со страницы 19b<sup>2</sup>, записан *алифовый фал*. В нем представлен способ гадания с помощью букв арабского алфавита и счета черточек (в рукописи они называются «*кресками*»): в зависимости от их количества определяется день недели и время начала болезни. Также указываются возможные причины ее возникновения, продолжительность и способы лечения. Сам текст начинается с пояснения, что это – алифовый фал, который «*нужно знать*» (19b), и, если по нему считать, следует смотреть, в какой день и в какое время заболел человек. Также написано, что путем гадания можно вычислить, как зовут *ферея*, который вызвал болезнь, где он живет и как приносить болезнь.

Согласно содержанию текста, если в результате гадания остается одна черточка («*креска*»), то болезнь начинается в субботу, две – в воскресенье, три – в понедельник, четыре – во вторник, пять – в среду, шесть – в четверг, семь – в пятницу.

Для каждого из дней болезнь различается. В субботу боль появляется в пальцах и в голове (19b). В воскресенье она возникает в шее и в груди, также появляется ломота в спине и «*горит*» в животе (20a). В понедельник боль бывает в голове, в сердце, в руке, будто «*горит*» в кишках (20b). Во вторник от страха внутри возникает тяжесть, появляется «*ферейская болезнь*», чему может быть

<sup>1</sup> В данной публикации приводится пересказ текста на русском языке.

<sup>2</sup> Страницы с цитатами, также переведенными мной на русский язык, указываются в соответствии с нумерацией страниц в хамаиле 11Н//130(026).

много причин (21a). В среду болезнь приносит ферей: человек будто пугается, и такая болезнь длится семь дней (21a-21b). В четверг «будет печь в кишках» и появляется испуг (21b). В пятницу печет в груди от страха, а по прошествии примерно десяти-пятнадцати дней больной выздоравливает (22a).

Несмотря на то, что перечисленные недуги могут существенно отличаться друг от друга, описанные в фале способы лечения во многом схожи: в каждом случае написано, что нужно резать овцу/козу и/или курицу/петуха определенного цвета (упоминались желтый, серый («сивый»), белый, черный цвета), чтобы использовать их кровь для написания слов *дуа*<sup>1</sup>, указанных в тексте (в четверг их нужно написать еще и шафраном (21b)). Чаще всего два рекомендуется носить с собой (но могут быть и другие варианты – например, на странице 20a указано «*дуа написав, курить их, и пить, и носить, и над больным палить, и тело мыть – будет здоров*»). В некоторых случаях в дополнение к этому нужно отдать три свечи в мечеть (в субботу, в воскресенье, во вторник (19b; 20a; 21a)) и/или зажечь свечи, чтобы вдыхать их дым («*курить*») (в воскресенье, в понедельник, в четверг, в пятницу (20a; 20b; 21b; 22a)). Также встречается рекомендация варить в несоленой воде хлебцы из ячменя или жита (в воскресенье, в пятницу (20a; 22a)), дать садак<sup>2</sup> (во вторник (21a)).

В то же время самым важным средством, гарантирующим положительный исход действий, которые предпринимаются для исцеления человека, является адресация просьбы о помощи к Богу через два. Сами два в тексте содержат *басмалу*<sup>3</sup>, т.е. обращение к Аллаху, что в понимании человека, их использующего, должно привести к достижению цели – «*Аллах поможет*» (19b), «*Аллах здоровье даст*» (20b). Таким образом, на примере алифового фала из исследованного хамаила можно увидеть, как монотеистические идеи соединяются с верованиями, характерными для домонотеизма. Такое сочетание разнотипных представлений позволяло людям, использующими рекомендации из текста, пытаться решить свои повседневные проблемы наличными средствами, освящая свои действия именем Бога и его волей.

## Литература

1. Антонович, А. К. Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система / А. К. Антонович. – Вильнюс, 1968. – 418 с.
2. Дзекан, М. Кахин? Шаман? Колдун? Как стать фалджем (по хамаилу Александровича) / М. Дзекан // *Tiurkų istorija ir kultūra Lietuvoje*. – Vilnius : Vilniaus universiteto leidykla, 2014. – С. 213–226.
3. Сынкova, И. А. Календарно-астрологические тексты в контексте традиционной культуры белорусских татар / И. А. Сынкova // *Христианство как интегрирующий фактор мировой культуры. Сборник докладов XXIV международных Кирилло-Мефодиевских чтений / ред. С.И. Шатравский, священник С.Рогольский*. – Минск : Христианский образовательный центр имени свв. Мефодия и Кирилла, 2019. – С. 452–456.
4. Тарэлка, М.У. Рукапісы татараў Беларусі канца XVII – пачатку XX стагоддзя з дзяржаўных і грамадскіх кнігазбораў краіны: каталог / склад.: М. У. Тарэлка. – Мінск : Беларуская навука, 2015. – 190 с.

<sup>1</sup> Два – это мольба о помощи к Аллаху, которая может быть произнесена в любой жизненной ситуации. В тексте в качестве два могут указываться повторяющиеся слова или словосочетания на арабском языке.

<sup>2</sup> Садака – это добровольная милостыня в исламе, которая не является обязательной.

<sup>3</sup> Басмала – фраза, которая с арабского языка переводится как «во имя (с именем) Аллаха, Милостивого, Милосердного».

## ТЕЛЕСНОСТЬ КАК ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ В ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Краснова Алина Георгиевна

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

*В статье рассматриваются три различных уровня, на которых телесность может рассматриваться как предмет исследования в психологии религии. Автор выделяет уровень концептуальный, уровень представлений и уровень переживаний. Данные уровни различаются в зависимости от контекста, в который помещена телесность человека в конкретном исследовании.*

Телесное бытие человека представляет собой предмет научного изучения многих наук, и как самостоятельный предмет, и как один из компонентов сложных предметных областей. К таковой, на наш взгляд, относится как раз психология религии – здесь телесность человека представляет собой предметную область исследования, связанную с той или иной стороной религиозной жизни человека, человеческого бытия в религии.

Как представляется, телесность как предмет исследования в психологии религии может быть рассмотрен на трех уровнях:

1. Телесность как концепт. На концептуальном уровне телесность является частью религиозных представлений о природе человека в целом. В различных религиозных системах эти представления могут быть совершенно различными, вплоть до противоположных, и это в свою очередь существенно влияет на общее представление о природе человека и, далее, на остальные элементы этой системы – представления о душе и смысле человеческой жизни, концепции бессмертия и загробной жизни, а также на систему религиозных запретов и предписаний. То есть, здесь мы видим, что представления о телесности взаимобуславливают не только систему религиозных взглядов на уровне общей концепции, но и влияют на идеологическую составляющую культа. Так, например, в христианстве представления о том, что греховные страсти действуют легче всего через человеческую телесность, в то время как тело является неотъемлемым элементом человеческой природы, привели к формированию специфических аскетических практик. Эти практики, в свою очередь, представляют собой не только традицию духовного делания, передающуюся от старца (духовного наставника) к ученикам, и не только традицию религиозно-культурную (система церковно-установленных постов в течение всего календарного года), но и некоторую систематическую концепцию, неразрывно связанную с христианским богословием, органично сочетающую в себе элементы христианской антропологии, сотериологии и христологии. Данный уровень изучения, как видим, сближает психологию религии со смежными науками, например, с религиозной антропологией, и есть современные примеры таких исследований [3]. Для психологии религии здесь может представлять интерес психологический компонент религиозного учения, касающийся телесности человека, так как он влияет на мировоззренческие основы последователей учения, а далее на их образ жизни и поведение. Так, известный факт: в концепции религиозной организации «Сви-

детели Иеговы» идея о том, что кровь является символом жизни и потому священна, приводит к запрету на осуществление адептами процедуры переливания крови, что в некоторых случаях может повлечь смерть тела.

2. Телесность как представление. В области общей психологии и психологии личности изучение телесности как элемента системы представлений человека о мире и о себе – подход традиционный и достаточно популярный. Однако специфических исследований, посвященных таким представлениям человека в психологии религии, не так много. Телесность человека как представление является частью его самоидентификации, самоотношения и его взаимоотношений с миром в целом. Об этом говорят результаты многих исследований. Например, проведенная недавно британскими учеными серия экспериментов выявила, что индивидуальные особенности внутренних «самопортретов» людей (того, как люди описывали собственную внешность) были связаны с социальной самооценкой и отражали представление человека о собственных психологических чертах, так что эти образы в большинстве случаев представляли собой взятые и преувеличенные ментальные образы самих себя [4, с. 2]. Человек не столько проживает свою телесность, сколько приобретает в течение жизни устойчивое представление о ней, а оно, в свою очередь, обуславливает не только психологические характеристики личности и её поведение, но и в целом влияет на экзистенциальные основы бытия человека. Так, по словам Г. Марсея, «мое тело есть такая точка отсчета, по отношению к которой полагают себя все формы существующего, и именно здесь располагается демаркационная линия, отделяющая существование от несуществования» [2, с. 14]. Представления человека о своём теле во многом бессознательны, однако, влияют на многие другие его представления, в том числе о собственных чувствах и переживаниях, о должном и не должном и т.д. Эти представления могут совершенно не отражать реальной картины бытия, и даже исказить её, более того, могут и вовсе не относиться к телесности как таковой, а лишь к представлениям о собственном теле, его функциях, о его «ущербности» или «красоте» и т.д. Человек религиозный в представлениях о собственном теле не только зависит от воспринятой им концептуальной религиозной картины, но встраивает их в систему религиозных отношений, и это требует, на наш взгляд, специального изучения.

3. Телесность как переживание. В психологии религии телесные переживания изучаются в основном в связи с участием человека в религиозном культе. Прежде всего, конечно, это участие телесное, поскольку человек вовлечен в отправление культа видимым образом, и однако это не только затрагивает поведение, но и психику в целом – сферу мыслей, эмоций, чувств, желаний и т.д. Имеющиеся исследования этого уровня во многом посвящены различным состояниям сознания и психическим переживаниям, которые человек испытывает в религии в целом и при отправлении религиозного культа в частности. Эта область более всего привлекает исследователей, поскольку эти состояния носят некоторый необычный характер и могут говорить о специфике именно религиозных переживаний, не наблюдаемых в других сферах бытия человека. Так что данные состояния являются некоторыми индикаторами специфики религиозного сознания в целом, могущего породить необычные формы своего бытия, которые сам человек расценивает как «сверхъестественные», «мистические», «таинственные» и т.д. Примеров исследований дан-

ного уровня достаточно много, таких как, например, исследование Базлева М.М. [1, с. 53] – в нём делается вывод о том, что тело в структуре религиозных переживаний является одним из ключевых катализаторов реорганизации духовной жизни.

Заключая наше размышление об уровнях рассмотрения телесности как предмета психологии религии, можно отметить, что телесность является в некотором смысле парадоксальным предметом: мы можем рассмотреть телесность как концепт, как представление или как переживание, как если бы это было нечто отвлеченное от нашей непосредственной жизни. Феноменологически, мы должны произвести в своем роде процедуру эпохе, ведь и мы, как исследователи, также обладаем телом, обуславливающим наши собственные концепты, представления и переживания телесности.

### Литература

1. Базлев М.М. Тело в «Духовных упражнениях» Игнатия Лойолы // Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. 2017. № 27. С. 51-54.
2. Марсель Г. Опыт конкретной философии / пер. с фр. В. П. Большакова и В. П. Визгина; общ. ред., послесл. и примеч. В. П. Визгина. – М.: Республика, 2004. – 224 с.
3. Рыжакова С.И. Corpus totum – corpus fractum – corpus mysticum: Тело и его части в религии и культуре // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2022. № 1. С. 11–29. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-1-11-29
4. Lara Maister, Sophie De Beukelaer, Matthew R. Longo, Manos Tsakiris. The Self in the Mind's Eye: Revealing How We Truly See Ourselves Through Reverse Correlation // Psychological Science. Volume: 32 issue: 12, page(s): 1965-1978. DOI: <https://doi.org/10.1177/09567976211018618>

УДК 821.161.1–31\*А.М.Горький:27–31

## ВЕРА В БОГА И ВЕРА В ЧЕЛОВЕКА: ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ ИНТЕНЦИИ В ПОВЕСТИ А. М. ГОРЬКОГО «ИСПОВЕДЬ»

Малахов Данила Владимирович

Институт философии НАН Беларуси (г. Минск, Беларусь)

*В тезисах рассматриваются христологические основания феномена «веры в человека» А.М. Горького. Выявляются онтологические основания богостроительного акта, носителем которого выступает народ. Акцентируются ветхозаветная составляющая акта, а также перспективы его событийно-исторического осмысления.*

Произведение, в котором размышления А.М. Горького об исторических путях христианской Руси и о Христе принимают форму философско-богословской рефлексии, принято считать повесть «Исповедь» (1908). Как известно, слово «религия» подразумевает «восстановление связи» между Богом и человеком, а также интеллигибельные формы её фиксирования в культуре и социуме. Вследствие этого представляется, что в отношении христологических интенций Горького говорить о *религии* в принципе возможно, в том числе о религии *еретической*, как справедливо настаивает М. Агурский [1], но акцентируя при этом феномен *веры*, которая предполагает интуитивный, «живой» и эмоционально насыщенный акт действенного познания и утверждения своего предмета. Что может означать вера в человека у Горького и в каких смысловых формах она коррелируется с верой в Бога?

В «Исповеди» Горький ставит под сомнение *самосущность*, или субстанциальность, Христа как *только божественного духа*, на основе знания которого и по благодати которого общество устанавливает законы своего существования. Собственно, вопрос о божественной «законосообразности» общественного устройства есть основной экзистенциальный вопрос героя «Исповеди» Матвея: в каком смысле закон общественного бытия укоренён в *самом* Боге, а не в расхожих и традиционных представлениях о Нём? Фундаментальной экзистенциальной проблемой героя при этом становится растущее понимание того, что дух Христа может быть «человечен» лишь *вне* той исторической формы, в которой создан и реализуем закон общественного бытия. Т.е. классическое богословие к интенциям Горького неприменимо: в «Исповеди» Христос предстаёт *целью* общественного бытия, но отнюдь не в качестве предвечного и преданного ему Спасителя или идеала и законодателя; целью выступает не «внешнее» познание Христа как духа и уподобление Ему, а *действие* – Его, Христа, «учреждение», «созидание», «рождение» в акте того, что Горький именует *любовным стремлением народной души и мысли к рождению Христа* [2, с. 337]. С богословской точки зрения идея дерзостна и нова, поскольку не Христос рождается внутри человека (как это полагается и взывается ещё у ап. Павла), но сам человек, вернее, устремление *духа/мысли/жизни Народа* становится истоком рождения в мир Христа как *Бога*.

Примечательно, что «автором», или «богословом», данной идеи выступает у Горького бывший православный священник по имени Иона – человек в своей вере истовый, откровенный и искренне любящий людей. В повести Горьким сделана незначительная на первый взгляд оговорка: прозвище Ионы, данное ему учителем в рабочем посёлке Михаилом, звучит как «Иегудиил» (сам Иона представляется Матвеем именно этим именем) и происходит от еврейского имени Иегуди. Более того, в манере поведения и разговора Ионы–Иегудиила легко узнаётся влюблённый в жизнь и людей и хорошо знающий их хасидский наставник, еврейский мудрец или же «пророк Иона», говорящий к *новой* Ниневии – Руси теми словами и в той манере, как это виделось необходимым самому Горькому. Образ этого человека, насколько нам известно, не вводится в аналитику религиозно-философских позиций Горького в качестве их смыслового конституента; между тем, его значение трудно переоценить. Христологическая «весть» Ионы–Иегудиила, прочитанная в подобном ключе и в горизонте истории, является *по существу* истинной, ведь Иисус Христос как Богочеловек действительно рождается *от* народа и *в* народе Израиля, их совместные судьбы трагичны и нерасторжимы. Не в этом ли следует видеть смысловое зерно вести горьковского «пророка Ионы» и фундаментальную религиозную интенцию самого Горького: Христос должен родиться (или возродиться – «как птица Феникс» [2, с. 336]) *от* духа русского народа как его, народа, «юный бог» [2, с. 337]?

Художественное описание *ожидания того, кто должен придти* указывает на событийно-исторический план «мессианского чаяния», в котором Христос как «юный бог» русского народа предстаёт как «грядущий» ему; рождённый любовным и немислимым по силе устремлением народа, Христос становится его духовным телосом, своего рода субстанцией свободного и справедливого общественного бытия. Данное предположение подтверждается словами учителя рабо-

чих и их детей Михаила – *учителя* в нарицательном смысле этого слова: «Будет время – вся воля народа вновь сольётся в одной точке; тогда в ней должна возникнуть необоримая и чудесная сила, и – воскреснет бог! Он-то и есть тот, которого вы ... ждёте!» [2, с. 351]. Следует уточнить, что «христология» Горького никоим образом не подобна «теургии» – известному интеллектуально-эстетическому феномену символистов и таких философов, как, скажем, Дмитрий Мережковский. «Рождение Христа» у Горького не имеет ничего общего с той интеллектуально-медиумической формой, исходя из которой понимали акт «богостротельства» отдельные философы Серебряного века. Рождающей силой и атрибутивной чертой народного духа у Горького выступает не мышление, а *мысль*, которая «Сама себя испытует, ... родит вас от избытка сил и кормит вас – своею же силой» [3, с. 422]. В «Исповеди» мысль являет себя не в качестве метафизического первоначала сущего, «Нуса» платонической и неоплатонической традиций или Логоса-Слова. Онтологическая граница, проходящая по линии «Мысль–Человек», стирается в динамическом историческом континууме «Народ–Мысль», где мысль (Горький использует также слово «дух») порождает веру, которая, в свою очередь, направляет преизбыток *осознанных* жизненных сил народа к деянию боготворчества/богорождения [2, с. 330]. В повести данная интенция получает художественное воплощение в финальной сцене исцеления девушки во время крестного хода (данный момент ускользает от анализа М. Агурского, утверждающего, что Горький «не только не принимал социальную или политическую систему», но и «не принимал существующий мир в целом» [1, с. 55]).

Таким образом, в «Исповеди» возникает действенная триада «мысль–вера–деяние», к которой в каждом отдельном человеке призывается народ, при этом целью разворачивания триады выступает рождение, или созидание, Христа как Бога народной любви, а не Бога общественного законодательства. Должны ли мы в интерпретациях действенного значения идей Горького ограничиваться хронологией событий, сопровождавших его собственную жизнь и «мессианские чаяния» или же, следуя словам героев повести о *будущности* религии «очеловеченного» *душой и мыслью народа* Христа, искать возможного подтверждения идей Горького в событиях, следовавших и после его собственной жизни, т.е. после «канунов» Октябрьской революции, самой революции и начала коммунистического строительства? С нашей точки зрения, конечный смысл и историко-событийная «воплощаемость» христологических интенций Горького лежит *вперед* его жизни – в событии Великой Отечественной войны как предельного деяния духа советского народа. Христологические контексты этого события были изложены нами в недавно опубликованной работе [4], посвящённой *единству* Великой Отечественной войны и Холокоста, в контексте которого художественный образ «вестника» Ионы–Иегудила представляется фундаментальным богословским воплощением прозрений Горьким исторических судеб народов и *взаимной веры* Бога и человека, понятого как Народ, в порождающие и обновляющие их силы.

## Литература

1. Агурский, М. Великий еретик (Горький как религиозный мыслитель) / М. Агурский // Вопросы философии. – 1991. – № 8. – С. 54–74.
2. Горький, А. М. Исповедь / А. М. Горький // Собр. соч. в 30 т. – М. : Госуд. изд-во художественной литературы, 1950. – Т. 8. – С. 211–378.

3. Горький, А. М. Человек / А. М. Горький // Собр. соч. в 16 т. – М. : Правда, 1979. – Т. 3. – С. 417–423.

4. Малахов, Д. В. Мыслимость Откровения: к событию Шоа / Д. В. Малахов // Reflexio. – 2021. – № 1(14). – С. 38–82.

УДК 94(476)

## К ВОПРОСУ О МЕСТЕ ПОГРЕБЕНИЯ ТОРВАЛЬДА ПУТЕШЕСТВЕННИКА

**Мандрик Светлана Владимировна**

Белорусский государственный аграрный технический университет  
(г. Минск Беларусь)

**Горанский Андрей Олегович**

Минское духовное училище (г. Минск, Беларусь)

*В предлагаемой статье предпринимается попытка приведения в согласованную систему данных источников о месте погребения исландского путешественника Торвальда Кодрансона в Полоцкой земле и их интерпретаций исследователями.*

В настоящее время сведения скандинавских источников широко используются исследователями истории Беларуси. Однако до их пор имеются определенные проблемы в их интерпретации. В «Саге о крещении» повествуется:

Þorvaldr andaðiz í Rúzia, skamt frá  
Pallteskju. Þar er hann grafinn í fjalli einu,  
at kirkju Jóhannis baptistæ, ok kalla þeir  
hann helgan. Svá segir Brandr enn víðförli:  
„Hefk þar komit, es Þorvalde  
Kodrásns syne Kristr hvíldar lér;  
Þar's heilagr grafenn í háfjalle  
upp í Drafnæ at Jóhanskirkjo”.  
Stefnir fór þá norðr í Danmörk”

Торвальд умер на Руси, недалеко  
от Полоцка. Там он погребен на одной  
горе у церкви Иоанна Крестителя, и они  
называют его святым. Так говорит Бранд  
Путешественник:

«Пришел я туда, где Торвальду, сыну  
Кодрана, Христос дарует покой. Там он  
похоронен на высокой горе, вверх по  
Дравну [7, с. 22] подле церкви Иоанна».

Стефнир направился тогда на север  
в Данию [3, с. 101–103].

Это казалось бы простое сообщение вызывает трудности относительно локализации места захоронения миссионера. Ключевым в данном случае является слово «Dröfn/Drafnæ». Т. Н. Джаксон считает, что это название реки, которую она вслед за В. О. Ушинским [8, с. 71–72] локализует в окрестностях Браслава, где имеется несколько водоемов с подобными названиями: озеро Дривяты, Дрисвяты, Дерьба и река Друйка [7, с. 22], а на одном из озер существует остров Монастырь. Наиболее вероятным исследовательница считает погребение Торвальда на берегу озера Дерьба, где существует древнее городище XI–XIII вв. около деревни Масковичи, на котором несколько столетий жили викинги и их потомки [1, с. 138–140].

Решая вопрос о месте погребения Торвальда и расположении церкви Иоанна Предтечи, скорее всего, следует согласиться с филологическими изысканиями Т. Н. Джаксон о том, что сочетание «upp í» часто используется для обозначения движения вверх по течению реки или вглубь суши от побережья. Таким образом

делается вывод о том, что «Dröfn» – это название реки, а не горы [1, с. 137]. Также указывается, что само это слово имеет значение «капля воды», а в поэтическом языке – «волна, волнующееся море» [10, р. 108].

Однако, на наш взгляд, следует также обратить внимание на мнения других исследователей о том, что деятельность Торвальда была связана именно с Полоцком. Они считают, что ставший местом упокоения миссионера монастырь с церковью Иоанна Крестителя находился на острове Западной Двины напротив Верхнего Замка. Такой монастырь действительно существовал на указанном месте. Он впервые появляется на страницах документов до 1350 г. или в 1377–1381 гг. [4, вып. 1, с. 42].

Скорее всего, можно объединить филологические изыскания Т. Джаксон с предположением гомельской исследовательницы М. Самоновой [6, с. 76–77], о том, что выражения источников «í fjalli einu» («на одной горе») и «í háfjalle» («на высокой горе») [5, с. 189] указывают на местность в Полоцке, которая называлась Черная гора, находилась у впадения Полоты в Западную Двину и была сакральным центром древнего города. В середине XI в. тут был построен Софийский собор, а в XIV в. размещен Замок. В 1563 г., после постройки Нижнего Замка, за Черной горой закрепилось название Верхний Замок [2, с. 76–77]. Исследовательница также считает, что выражение «skamt frá Pallteskju» («недалеко от Полоцка») указывает на укрепленную часть древнего города – детинец и окольный город. В конце X в. собственно «город» находился на древнем городище Полоцка в 0,8 км от устья Полоты, а окольный город – между этим городищем и Черной горой [2, с. 113]. Таким образом, в Полоцке на момент смерти Торвальда существовали река, гора на ее берегу, а напротив нее остров, на котором уже тогда мог существовать монастырь с церковью Иоанна Предтечи. Лингвист Б. Струминский полагает, что название «Dröfn/Drafnе» передает славянское слово «травен» – «травянистый (остров)» [5, с. 277–278]. В настоящее время этот остров практически перестал существовать, превратившись в изгиб берега Западной Двины. О нем напоминает небольшой ручей, впадающий в реку у моста по улице Богдановича.

Г. Штыхов считал этот монастырь одним из древнейших в Полоцке наряду со Спасо-Евфросиньевской и Богородицкой обителями. Он также полагал, что некоторые монастырские постройки могли существовать тут уже в XII в., когда Полоцк посетил Бранд Путешественник, на которого ссылается автор «Саги о крещении». Во время раскопок, проведенных в 1963 г. в восточной части Острова, были найдены остатки горшков и плинфы XI–XIII вв. Г. Штыхов отмечает, что напротив Острова, там, где в настоящее время расположен Курган Бессмертия, находился холм, на котором располагался невысокий вал, отделявший мыс от napольной части, который придавал ему вид городища. Рядом с этим холмом размещалась группа курганов, в которых могли быть древние погребения по-лчан. Допустимо, в качестве варианта, что этот холм можно отождествить с «высокой горой», под которой, согласно источнику, был погребен Торвальд [9].

На то, что погребение Торвальда (т. е. монастырь Иоанна Крестителя) следует искать именно в непосредственной близости от Полоцка, а не где-то на территории Полоцкой земли вообще, указывает известная последовательность христианизации в Северной и Восточной Европе, которую можно описать схемой: князь – дружина – город – сельская местность.

## Литература

1. Джаксон, Т. Н. Austr í Góðum: древнерусские топонимы в древнескандинавских источниках / Т. Н. Джаксон. – М.: Языки русской культуры, 2001. – 208 с.
2. Древнейшие города Беларуси. Полоцк. – Мн., 2012. – 743 с.
3. Древнерусские города в древнескандинавской письменности: тексты, перевод, комментарий / Сост. Г. В. Глазырина, Т. Н. Джаксон. – М., 1987. – 210 с.
4. Полоцкие грамоты / Сост. А. Л. Хорошкевич. – М., 1977. – Вып. 1. – 2 28 с.
5. Пряди истории: Исландские саги о Древней Руси и Скандинавии / Пер. с древнеисландского И. Б. Губанов, В. О. Казанский, М. В. Панкратова, Ю. А. Полуэктов. – М.: Водолей Publishers, 2008. – 320 с.
6. Самонова, М. «Пришел я туда, где Торвальду, сыну Кодрана, Христос дарует покой»: к вопросу об участии скандинавов в христианизации Полоцка / М. Самонова // Релігії і вірування Русі (IX–XVI століття). Матеріали VIII Міжнародної наукової конференції, Львів, 15–18 листопада 2017 р. – Краків, 2018. – С. 85–92.
7. Сапунов, А. П. Сказание исландских или скандинавских саг о Полоцке, князьях полоцких и р. Западной Двине / А. П. Сапунов // Полоцко-Витебская старина. – Витебск, 1916. – Т. IV. – Вып. 3. – С. 1–33.
8. Ушинкас, В. О. О древнем Браславе / В. О. Ушинкас // К 1125-летию Полоцка. Конференция «История и археология Полоцка и Полоцкой земли». – Полоцк, 1987. – С. 71–72.
9. Штыхов, Г. В. Древний Полоцк (IX–XIII вв.) / Г. В. Штыхов. – Минск: Наука и техника, 1975. – 136 с.
10. Cleasby, R. An Icelandic-English Dictionary / R. Cleasby, M. A. Gudbrand Vigfusson. – Oxford, 1957. – 780 p.

УДК 930.255

### **ВОССТАНОВЛЕНИЕ ЦЕРКВИ СВЯТОГО ДУХА В г. МИНСКЕ: ОБЗОР ПРОЕКТНЫХ ДОКУМЕНТОВ ФОНДОВ БЕЛОРУССКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО АРХИВА НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКОЙ ДОКУМЕНТАЦИИ**

**Мосейчук Людмила Ивановна, Запартыко Александр Михайлович**  
Учреждение «Белорусский государственный архив научно-технической  
документации» (г. Минск, Беларусь)

*Статья посвящена краткому обзору фондов БГАНТД, которые содержат документы учета проектных и научно-исследовательских работ по реставрации памятников истории и архитектуры Беларуси. На примере восстановленной церкви Святого Духа в г. Минске описываются основные этапы подготовительных работ и рассматривается состав проектной документации здания.*

В г. Минске расположены объекты религиозного назначения (церкви, костелы, синагога и мечеть). Судьба каждого уникальна и неповторима. Сохранение объектов культурного наследия в Минске – чрезвычайно важная и ответственная задача, о чем свидетельствуют документы, хранящиеся в фондах Белорусского государственного архива научно-технической документации (далее – БГАНТД).

В первую очередь, это документы фондов № 91 Арендное предприятие «Белорусский реставрационно-проектный институт» (697 ед. хр., 1960, 1968–1994 гг.), № 184 «Кооперативный проектный институт «Инкопроект» при Государственном комитете по архитектуре и строительству БССР» (73 ед. хр., 1988–1991 гг.) и № 218 Проектного предприятия «Творческая мастерская за-

служенного архитектора БССР Л. Н. Погорелова» Общественного объединения «Белорусский союз архитекторов» (102 ед. хр., 1992–2002, 2004–2005 гг.).

Все вышеперечисленные организации занимались разработкой и осуществлением специальных строительно-монтажных, проектных и научно-исследовательских работ по реставрации памятников истории и архитектуры Беларуси.

В материалах фондов хранятся планы и проекты ремонтно-реставрационных, восстановительных и строительных работ по Петропавловской церкви [Ф. 91, оп. 1, д. 416–418], Кафедральному собору в г. Минске [Ф. 91, оп. 1, д. 102–107, 445–447], костелу Святого Роха в г. Минске [Ф. 91, оп. 1, д. 436–437], памятнику архитектуры XVII в. – церкви Святого Духа (бывшей церкви базилианского монастыря) в г. Минске [Ф. 184, оп. 1, д. 52–72], «Храму памятнику в честь всех Святых» по ул. Калиновского в г. Минске [Ф. 218, оп. 1, д. 52–86].

В данной статье, на примере восстановления церкви Святого Духа в г. Минске по документам фонда 184 «Кооперативный проектный институт «Инкопроект» при Государственном комитете по архитектуре и строительству БССР», хотелось бы рассмотреть основные разделы проектной документации объектов реконструкции и реставрации.

В XVII–XVIII вв. это был главный храм греко-католического монастыря ордена базилиан. Его богатый пластичной фасад (храм был возведен в 1616, по другим данным, в 1636 г.) вобрал в себя элементы готики, ренессанса и барокко, прежде украшала уникальная монументально-декоративная фресковая живопись на темы жития святых – своеобразный иконостас, вынесенный наружу. В 1795 г. новые российские власти закрыли униатский монастырь, а церковь Святого Духа передали под кафедральный православный Петропавловский собор. После нескольких перестроек XIX в. храм приобрел псевдорусские формы. В 1930 г. Петропавловский собор был закрыт, а в 1936 г. – взорван. На его месте находился передвижной зверинец, а после войны – овощной магазин и пивной ларек [1].

Новый этап в истории церкви Святого Духа в г. Минске начинается в 1970-е гг. Это время связано с интенсивным изучением памятника и публикацией материалов по его истории. В начале 1980 г. общественностью города и республики был поставлен вопрос о необходимости восстановления этого уникального памятника архитектуры [2, л. 21].

Заказчиком на восстановление здания фасада церкви Святого Духа в г. Минске выступила Белгосфилармония, которая изначально рассчитывала использовать его под детскую филармонию [3, л. 3].

Первым этапом работ по восстановлению памятника явились археологические исследования. Археологическое изучение велось специалистами института «Белспецпроектреставрация» и Института истории АН БССР. Исследование продолжалось в течение последней декады июня – августе 1989 г. [3, л. 3]. В результате раскопок были изучены фундаменты главного фасада церкви Святого Духа и Петропавловского собора и остатки здания мужского базилианского монастыря XVII в., примыкавшего к южному боковому фасаду церкви. Сами памятники не сохранились [4].

По итогу раскопок был подготовлен «Отчет об архетиктурно-археологических исследованиях памятника архитектуры XVII в. – церкви Святого Духа в г. Минске (июнь – август 1989 г. » [4]. Документ включает подробный отчет о проведенном научном изыскании. Подробно описан ход исследования [4, л. 7–42],

стратиграфия культурного пласта [4, л. 43–45], раскрыты архитектурные особенности памятника [4, л. 46–52], подробно охарактеризованы археологические находки [4, л. 53–66], сделана их коллекционная опись [4, л. 67–102], проведена фотофиксация памятника и археологических находок [4, л. 103–205]. Документ в БГАНТД имеет статус «особо ценный».

Параллельно с археологическими исследованиями были проведенные комплексные научные историко-архивные и библиографические изыскания с приложением документов из Центрального государственного исторического архива БССР (современное название – Национальный исторический архив Беларуси) 136 фонда [2, л. 50–63]. На основании представленных научных разработок в 1991 г. была составлена проектная документация строительства/восстановления объекта «Памятник архитектуры XVII в. бывшая церковь Базилианского монастыря г. Минска» [5, л. 2–32].

В этом же году по рабочим чертежам была составлена смета на реставрацию объекта «Памятник архитектуры XVII в. бывшая церковь Базилианского монастыря г. Минска» [5, л. 3]. В сметной документации определена стоимость строительных, ремонтных, реставрационных и других работ. Сводный сметно-финансовый расчет реставрации составил 4390,65 тыс. руб. [7, л. 1].

Данный короткий обзор архивных документов свидетельствует о том, что информация, хранящаяся в фондах БГАНТД представляет интерес для широкого круга исследователей: историков, культурологов, архитекторов, инженеров, проектировщиков и реставраторов. Информация из вышеперечисленных фондов об одном из уникальных объектов г. Минска церкви Святого Духа дополнит экскурсионные рассказы, лекции и специальные курсы по таким направлениям как «история церкви», «религиоведение», «история религии» и другие.

### **Литература**

1. Бывшая церковь Святого Духа (детская филармония) в г. Минске. // Planeta Belarus [Электронный ресурс]. – 2018. – Режим доступа: <https://planetabelarus.by/sights/byvshaya-tserkov-svyatogo-dukha-detskaya-filarmoniya-v-minske/> – Дата доступа: 01.03.2022.

2. Белорусский государственный архив научно-технической документации (БГАНТД). – Ф. 184. – Оп. 1. – Д. 53.

3. БГАНТД. – Ф. 184. – Оп. 1. – Д. 52.

4. БГАНТД. – Ф. 184. – Оп. 1. – Д. 57.

5. БГАНТД. – Ф. 184. – Оп. 1. – Д. 71.

6. БГАНТД. – Ф. 184. – Оп. 1. – Д. 68.

7. БГАНТД. – Ф. 184. – Оп. 1. – Д. 70.

УДК: 11+124.43:218

## **МИФ О «ЧЕЛОВЕКЕ»: МЕТАМОРФОЗЫ ЦЕЛОСТНОСТИ И СТРЕМЛЕНИЕ К ИДЕАЛУ**

**Петев Николай Иванович**

Владимирский государственный университет имени А. Г. и Н. Г. Столетовых  
(г. Владимир, Россия)

*Данная работа посвящена проблеме становления и специфике внутренних метаморфозов такого понятия как «Человек», которое представляет*

*собой динамично изменяющийся феномен. Социокультурные условия, а также интеллектуально-техническое развитие формируют в социуме некий миф об идеальном человеке, который становится экзистенциальным критерием для представителей общества того или иного времени.*

Понятие «Человек» является настолько абстрактным и общим, что невозможно дать ему чёткую, всеобъемлющую и однозначную дефиницию. Данный вопрос определения как экзистенциальная проблема, которая требует своего решения, остаётся актуальным и в наше время. Как религиозная, так и интеллектуальная (философская и научная) мысли стремятся найти ответ на онтологическое вопрошание о том, что же такое «Человек». Человек на протяжении всей своей истории ощущает некоторую незаконченность самого себя, неполноту и несовершенство. Он находится в состоянии фрустрации, которое вызвано идеей о собственной незавершённости/несостоятельности. Человеку всегда чего-то недостаёт для того, чтобы приобрести желаемую экзистенциальную законченность. Для устранения эскалации довлеющего чувства отсутствия целостности был сформирован миф о «Человеке» – концепция, отражающая гипотетическую идею об идеальной и законченной онтологической единице. Данная мифологема имеет свои истоки непосредственно в сфере религиозного, но с развитием рациональности происходит её транспозиция в область интеллекта и науки. Миф о «Человеке» не исчезает с развитием человеческой цивилизации (в том числе в рамках становления и актуализации идей агностицизма и атеизма), но обретает новые формы. Новые (рационализированные) инварианты не только не подвергаются процессу девальвации сакрального, но даже приобретают, хотя и имманентно, статус нуминизного.<sup>1</sup>

Для архаичного сознания была доминирующая идея универсальности человека, которая берёт начало из религиозного миропонимания, в частности из положений космологии и космогонии. Чтобы стать подлинным человеком, необходимо быть похожим на мифическую модель, то есть быть тотальным (всеобщим) [6, с. 20, 75-76]. Конечно, в данном случае речь идёт не собственно о понятии «Человека» в современном понимании, но скорее об аналогичном статусе, который присутствовал в рамках существования в группе (общине, племени и т.д.).<sup>2</sup> Становление данной концепции на Западе связано с развитием гуманистических (антропологических), социальных и политических идей Античности. Сократ совершает антропологический поворот в философии, тем самым актуализируя проблемы человека, отходя от натурфилософской доминанты. Нравственность становится аспектом, который характеризует истинную личность и настоящего «Человека». Платон и Аристотель также продолжали формировать образ «Человека», разрабатывая критерии этого самого человека, в частности в рамках учения о добродетелях. Школы

<sup>1</sup> Может наличествовать внешнее отсутствие собственно религиозного. Объект традиционно нуминозного отношения заменяется иным, например человеком или продуктом его деятельности. Такая транспозиция придаёт новую форму религиозному поклонению в форме современной мифологии.

<sup>2</sup> Скрипник А.П. отмечал, что первобытная культура доступными ей способами создавала образ человека, требуя поддерживать его усилиями, как индивида, так и окружающих, при этом злом считалось всё, что уменьшает мощь родовой «субстанции», а причастность к ней стала основанием понятия человеческого достоинства [4, с. 34].

скептиков, стоиков и эпикурейцев концентрировали своё внимание именно на вопросах человека. Можно сказать, что именно в Античности начинает формироваться то понятие, которое известно как «Человек», и оформляется представление о некоей несостоятельности индивида как онтологической единицы, что требует от него волевого напряжения для достижения установленного идеала.

Если в Античности миф о «Человеке» формируется на основе гуманистических, натурфилософских, политических и прочих основах, то совершенно иное положение вещей характерно для Средневековья, особенно для периода апологетики и патристики. Главной отличительной чертой «Человека» в новом инварианте мифа становится вера. Именно эта способность (т.е. верить) отличает его как высшее творение Бога от животного и природы. Разум же носит вторичный характер. Если даже признаётся его относительная значимость, он подчиняется вере. Именно она, в совокупности с соблюдением норм и правил поведения христианина, является тем аспектом, который обеспечивает восхождение человека к изначальному, целостному и совершенному состоянию. В период схоластики монополия веры ослабевает, уступая место разуму.<sup>1</sup>

Следующий виток развития мифа о «Человеке» выпадает на период Возрождения, когда религия уступает место идеям гуманизма, натурфилософии и реформации. Новыми критериями идеальности человека становятся такие понятия как гуманизм, свобода воли, руководство разумом, гармония с природой, творческая деятельность и т.д. Религия всё также имеет определённую долю авторитета в обществе, поэтому миф о «Человеке» на данном этапе не лишён религиозного компонента. Последнее скорее имеет вторичное значение, ведь ему пришлось отдать часть своей «власти» гуманистическим и натурфилософским аспектам. Ярким примером является идея о двух природах человека: человеческой<sup>2</sup> и божественной. Натурфилософские тенденции (идеи Н. Коперника, Дж. Бруно, Г. Галилея) ещё больше подорвали авторитетность религии, а в совокупности с гуманистическими концепциями заложили обоснование исключения внешней силы (Бога) как доминирующей парадигмы в формировании «Человека». Ему более не нужно обращаться к религии, которая формировала зависимый от неё прототип. Благодаря сформированным концепциям пантеизма и деизма, человек смог обратиться к самому себе и природе как источникам искомой идеальности. Его совершенство и целостность не зависят от внешнего источника, а только от собственных усилий, которые реализуются через свободу воли и творческую деятельность.

Как итог такой транспозиции, миф о «Человеке» принимает радикальный (и даже репрессивный) характер в эпоху Просвещения. Человек уже обладает всеми необходимыми качествами, чтобы быть целостным и совершенным, поэтому необходима лишь небольшая корректировка самого человека и внешней

<sup>1</sup> Абеляр П. отмечал, что «нельзя верить в нечто, если прежде не понять, и смешно, что кто-то проповедует то, чего ни он сам, ни те, кого он учил, не могут постичь интеллектом» [1, с. 103].

<sup>2</sup> Более того, Пико делла Мирандола Дж. указывал, что Христос будет судить человека не только в его человеческой природе, но и в соответствии с ней [3, с. 35]. При таком положении вещей у религии принудительно отчуждается даже та область, которая изначально была сферой её монополии – эсхатология.

среды. Ему уже даже не нужна природа как источник понимания самого себя. Благодаря знаниям и науки, которые есть продукт его деятельности, он не нуждается ни в каком внешнем источнике совершенства. Даже природа подвергается репрессивному и редукционному взгляду, ведь человек теперь должен стать её господином, используя и переделывая её с помощью науки [2, с. 217, 251]. Религия и Бог теряют свою авторитетность, а иногда и исключаются из онтологических представлений как релятивные и рудиментарные феномены. Единственная проблема, которая стояла перед индивидом, дабы реализовать установленную идеальность – поиск эффективного научного метода. Именно этот проблемный аспект сохраняет за мифом о «Человеке» статус мифологеми как реальности особого порядка. Парадокс данного этапа развития этого мифа заключается в том, что при всей идеологической и гносеологической позитивности утверждается пессимистическое осознание экзистенции, в частности по причине сведения всего мироздания и процессов в нём к механическому детерминизму.

Следующий этап развития мифа о «Человеке» связано со становлением массового сознания и общества. Главным критерием «Человека» становится способность к потреблению. Ещё Фромм Э. отмечал, безграничное стремление человека к всеобщему потреблению [5, с. 99-100]. Чем больше возможностей потребления, тем более элитарный статус имеет индивид. В подобном положении вещей обретение целостности и идеальности происходит не путём личностного развития, а возможностями потреблением продукта, который символически репрезентует вышеуказанные качества.

Последний этап связан с концепцией пост-человека и идеями трансгуманизма. Гипотетически предполагается, что научно-технические изменения смогут улучшить как телесные, так и интеллектуальные основы экзистенции [7, с. 21]. Совершенство и целостность достигаются не путём развития собственно «Человеческого» компонента, а интегрирования элементов изначально ему не свойственных, хотя и являющихся продуктом его деятельности. Таким образом, миф о «Человеке» изживает себя, развенчивается и дискредитируется. Он является неким фундаментом для новой мифологеми, а именно о «Пост-человеке», который по своему содержанию является отрицанием своего мифа-предшественника.

## Литература

1. Абельяр П. Теологические трактаты / П. Абельяр. – М.: Канон+, 2010. – 640 с.
2. Бэкон. Ф. Сочинения. В 2-х томах. Т. I. / Ф. Бэкон. – М.: Мысль, 1971. – 590 с.
3. Пико делла Мирандола Дж. Девятьсот тезисов. Тезисы 1-400: Четыреста суждений по учениям халдеев, арабов, евреев, греков, египтян и по мнениям латинян / Дж. Пико делла Мирандола. – СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2010. – 259 с.
4. Скрипник А. П. Моральное зло в истории этики и культуры / А. П. Скрипник. – М.: Политиздат, 1992. – 351 с.
5. Фромм Э. Отделение от себя / Э. Фромм // Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса». – М.: Алгоритм, 2009. – с. 97-104
6. Элиаде М. Тайные Общества. Обряды инициации и посвящения / М. Элиаде. – СПб.: Университетская книга, 1999. – 356 с.
7. Bostrom N. A History of Transhumanist Thought. Journal of Evolution and Technology – Vol. 14 – I. 1. – 2005. pp. 1-25 URL: <http://jetpress.org/volume14/bostrom.html> . – Дата доступа: 29.03.2022.

## ДУХОВНЫЙ И СИМВОЛИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ИКОНЫ А. РУБЛЕВА «ТРОИЦА»

Понкратьева Светлана Владимировна  
Средняя школа № 5 г. Могилева (Могилев, Беларусь)

*В статье рассматривается отношение к иконе А. Рублёва «Троица», как к изображению священных для православных христиан образов. Представление об иконописи как достоянии мировой художественной и духовной культуры на уроках по учебному предмету «Искусство (отечественная и мировая художественная культура)».*

Мы часто задумываемся над вопросом, какую роль в религии играет искусство. И изучая историю изобразительного искусства понимаем, что существует не мало произведений на религиозные темы. Миры великих шедевров будут непонятны для человека, если не знаешь библейские сюжеты. И поэтому для меня, как учителя, на уроке ставится задача показать учащимся как религия и искусство взаимосвязаны крепкими и глубокими традициями и корнями. Искусство и религия способствует духовному раскрытию учащегося и развитию его творческого потенциала. И мы приходим к ответу, что и религия, и искусство обладают уникальной способностью впитывать всё лучшее, что когда-то было создано человеческим творчеством. Лучшим украшением человека и окружающего мира, по православной традиции, признаётся духовная красота.

Значимый вклад в религиозную культуру и искусство внесли выдающиеся художники, создавая образцы церковного искусства, которым является иконопись. Поэтому православные храмы украшены иконами – образами святости, то есть духовной красоты. Икона в переводе с греческого означает «образ», предмет поклонения – живописное изображение Бога, святого или святых. Русский философ Е. Н. Трубецкой в 1915 г. писал об иконе: «Иконопись выражает собой глубочайшее, что есть в древнерусской культуре; более того, мы имеем в ней одно из величайших мировых сокровищ религиозного искусства, и, однако, до самого последнего времени икона была совершенно непонятной русскому образованному человеку. Он равнодушно проходил мимо неё, не удостоивая её даже мимолётного внимания» [5, с. 5]. Но как научить учащегося на уроках искусства и в жизни понимать, а значит, и любить икону? Для решения этой цели предлагается учащимся для изучения одно из известных и таинственных произведений мировой живописи – икона Андрея Рублёва «Троица».

Каждая икона имеет догматический смысл, нравственно-идеологическую проповедь и живописно-художественные осмысление. Художественный образ должен возносить мысли верующего к небу, к созерцанию «чистых идей».

Знакомство над пониманием иконы начинается со знакомства с исторической канвой рублевского шедевра «Троицы» – библейская легенда о явлении бога Аврааму и его жене Сарре под видом трех мужей; об угощении, приготовленном для них пожилыми супругами под сенью дуба и состоявшем из заколотого тельца, лепешек, молока и сливок; о предсказанном Аврааму рождении сына.

Для более эмоционального прочтения и восприятия иконы А. Рублева «Троица», я предлагаю проанализировать как расшифровывается символика иконографии:

- единичность на иконе передана тем, что фигуры ангелов написаны совершенно однотипными, и все они наделены равным достоинством:

- каждый из ангелов держит в руке жезл – в ознаменование божественной власти;

- дерево – мамврийский дуб – превратилось у Рублева в древо жизни и стало указанием на живоначалность Троицы;

- гора воплощает святость Троицы, а дом – Божие Домостроительство [1, с. 12].

В статье «Русское искусство» Ветровой Г.Е. описание позволяет нам зрителям проникнуть внутрь иконы и насладиться великолепием изображения: «Каждый мазок и каждая линия проведены трепетной рукой. Цвет не составляется заранее. Одна краска просвечивает сквозь другую, и одежды боковых Ангелов, подобных которым нет на земле, мерцают и переливаются. А в одеждах среднего Ангела – созвучие густо-вишневого, золота и знаменитого рублевского «голубца» – чистой ляпис-лазури, самой драгоценной и очень любимой древними мастерами краски. Легкие и чистые сочетания цвета «подсмотрены» у русской природы – васильки в спелых хлебах, сизо-зеленые оттенки зреющей ржи, цвет летнего неба, золото солнечных лучей. Лица Ангелов под пышными шапками волос и похожи, и неуловимо разнятся. Вместе с кротостью в них есть «крепость», неодолимая внутренняя сила» [2, с. 10].

В учебной программе для VIII классов в разделе «Величие и гордость искусства Древней Руси» рассматривая на уроке икону А. Рублёва приходим к выводу, что образ Троицы – не только воплощение Троицеугобого Божества, но и образ веры, надежды и любви. Основная ценность урока искусства в том, что учащиеся, знакомясь с памятником русского искусства учатся читать символику иконописи, а значит и расширять интерес к познанию культуры, истории своей страны. А все это – чувство любви и уважения к своему народу, своей Родине.

Поэтому для меня, как для современного учителя, преподающего учебный предмет «Искусство (отечественная и мировая художественная культура)» аксиомой является утверждение, что осуществляемое в образовательном учреждении воспитание и обучение должно быть природосообразно и культуросообразно. Традиции необходимо черпать из культурного наследия, обладающего своей историей и многообразной самобытной культурой. Важно учитывать, что духовная составляющая культурного наследия напрямую взаимосвязана с религией.

## Литература

1. Алпатов М. Андрей Рублев. ИСКУССТВО / М. Алпатов. – М.: Просвещение, 1969.
2. Ветрова, Г. Е. Русское искусство: детская энциклопедия / Г. Е. Ветрова. – М.: Белый город, 2000. – 63 с.
3. Давыдова Н.В. Мастера: Книга для чтения по истории православной культуры. – М.: Попков, 2004.
4. Дмитриева Н.А. Краткая история искусств: Выпуск 1. От древнейших времен до XVI века. – М.: Искусство, 1986
5. Трубецкой Е. Н. Три очерка о русской иконе. – М., 1991. – С. 12.

## ОТРАЖЕНИЕ БАЛТСКОГО ЗМЕИНОГО КУЛЬТА В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ БЕЛОРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ И ФОЛЬКЛОРЕ

Самолазова Наталья Михайловна

Государственное учреждение образования  
«Средняя школа № 1 г. Круглое» (г. Круглое, Беларусь)

*На основе легенд и преданий, существующих у белорусского народа, и возникших на их основе произведений литературы, автор статьи попыталась определить особенности змеинового культа, присущего балтским племенам и заимствованного впоследствии у них славянами.*

Несмотря на то, что славяне, появившиеся на территории Беларуси в результате «великого переселения народов», вытеснили, проживавших здесь балтов, следы длительного нахождения последних на белорусских землях сохранились в памятниках материальной и духовной культуры, религиозных верованиях. Примером такого наследия балтов можно считать и весьма распространенный среди славянского населения культ змей. Свидетельства о его существовании можно найти не только в трудах историков и этнографов, но также и в произведениях белорусской литературы и фольклоре.

Чаще всего змеиный культ у балтов был связан с «домашними змеями», которых почитали латыши и литовцы. У латышей – чусаках, особые змеи, которых они кормили на священных трапезах. У литовцев подобные трапезы устраивали жрецы жолтенес (заклинатели змей). После пира на исповеди, жрец, держа в руках змею, производил заклятие или призывал к исполнению желаний [3, с. 157–158].

«Домашние змеи» ассоциировались у балтов с духами-покровителями. Об этом свидетельствуют сохранившееся у жителей деревень, раскинувших вокруг Беловежской пущи, предание про ужа-домового: «Жил был в одном доме уж-домовой. Хозяин не обижал его, хозяйка, подоив корову, не забывала угостить теплым молоком, а дети принимали в совместные игры...». Дружно жила семья с ужом. Пока однажды дети, играя во дворе, не разворошили ужиное гнездо. Опечалился домовый и уполз в пущу. Там он встретился с гадюкой, которая решила помочь ужу и, в отместку за содеянное, отравила молоко в хозяйской кладовой. Вернулся уж домой и видит, что его гнездо дети по требованию отца поправили, а яйца вернули на место. В благодарность уж-домовой прошмыгнул в кладовую и опрокинул кувшины с отравленным молоком [2, с. 183–184].

Сведения о «домашних змеях» нашли отражение не только в фольклоре, но и в литературных произведениях. В поэме «Гражина», написанной уроженцем Новогрудчины поэтом Адамом Мицкевичем, об ужах, живущих в домах литовцев написано следующее:

«...А если уж вползает к нам в жилище,  
Ему во славу божию литвин  
Отвека не отказывает в пище:  
Пьют молоко, и ковш у них один.  
И, зла не причиняя, в колыбели

Гад на груди младенца мирно спит,  
Свернувшись в бронзовое ожерелье...» [4, с. 121].

В легендах сообщается о том, что и после принятия христианства литвины сохранили прежние верования, в том числе это касалось и змеиного культа: «Любит ужа литвин, по старой памяти дает ему в доме под печкой пристанище, кормит хлебом и молоком наравне с детьми... Когда умирает уж, литвин сильно горюет о нем, как о старом семьянине и друге, и вооружается им против всякой беды: снимает шкуру, вытапливает жир, с жира делает свечку и бережет ее на черный день. Нападет на литвина беда, начнет притеснять богатый сосед или недобрый человек, тогда литвин берется за свою свечку: зажжет ее, – хоть и днем, – свет ее разольется по всей Литве...пробудит ужей всех до единого, и спешат они на помощь, целое стадо пестрых ужей ползет на огонь свечки, а впереди всех выступает ужиный король» [2, с. 185].

Особое место в белорусском фольклоре занимают предания о змеином царе. Согласно представлениям балтов, опознать змеиного царя можно по золотым рожкам, которые тот носит на голове. Такие рожки имеются у разбойников, поэтому их никто не может поймать. Разбойники достают рожки змеиного царя на Воздвижение, в период, когда змеи собираются в одном месте, чтобы ползти на зимовье [2, с. 185–186].

Про особые свойства, которыми обладает корона ужиного короля, писал в своем произведении «Ужиная корона» Ян Борщевский. Главному герою повести ловчому Семену пан велел к празднику добыть птицу. Два дня ходил Семен по лесам, но ни перепелок, ни глухарей, ни тетеревов добыть не сумел, вернулся домой с пустыми руками. Сел на колоду и стал размышлять о своей нелегкой доле. И в этот момент из лесу вышел старик с черной собакой. И надоумил ловчего: «завтра 14 сентября (Воздвижение), так иди сегодня вечером на Лосиную гору, дороги тебе туда будет на целую ночь, ибо сам ведаешь, что эта гора отсюда недалеко, стоит она среди тёмных лесов. Подойдешь к ней как раз на восходе солнца и увидишь, что склоны её покрыты змеями. Не пугайся, они не повредят тебе; между ними встретишь Змеиного короля. Расстели перед ним белый платок, встань на колени и поклонись; он сбросит тебе на платок свою Золотую Корону и со всеми своими змеями отправится в зимние жилища...

Кали будет у тебя змеиная корона, то чёрный пёс, которого ты видишь перед собой, всегда, как только пойдешь на охоту, встретит тебя в лесу и будет тебе проводником, и каждый раз настреляешь столько дичи, сколько захочешь» [1, с. 66 – 67]. Заполучив корону, Семен стал самым удачливым охотником. И продолжалось так до тех пор, пока не прогневил ловчий Змеиного короля.

Таким образом, присущий балтским племенам, населявшим ранее территорию Беларуси, змеиный культ получил распространение и у славян, о чем свидетельствуют дошедшие до наших дней легенды и предания, а также возникшие на их основе литературные произведения.

## Литература

1. Баршчэўскі, Я. Шляхціц Завальяня, або Беларусь у фанатстычных апавяданнях / Я. Баршчэўскі. – Мінск : Маст. літ., 1990. – 383 с. : іл.
2. Легенды і паданні / [склад. М. Я. Грынблат і А. І. Гурскі; рэд. тома А. С. Фядосік]. – Мінск : Навука і тэхніка, 1983. – 544 с.

3. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т / гл. ред. С.А. Токарев. – М. : Советская Энциклопедия, 1987. – Т. 2: А–К. – 671 с. : ил.

4. Мицкевич, А. Стихотворения. Поэмы / А. Мицкевич. Библиотека всемирной литературы. Серия вторая. Том 96. – М. : Художественная литература, 1968. – 755 с.

УДК 93\476

## **ЯЗЫКОВОЙ ВОПРОС В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX в.**

**Самосюк Надежда Викторовна**

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

*В статье рассматривается политическое и социокультурное положение Католической церкви на белорусских землях во второй половине XIX в. – начале XX в. Именно в этот период возникает идея введения белорусского языка в деятельность Католической церкви. Инициатива проведения богослужений на родном языке исходила не от духовных и светских властей, а белорусской интеллигенции, стремящейся найти в Католической церкви опору для национально-культурного возрождения.*

Непосредственно идея об употреблении белорусского языка в практике Католической церкви начали появляться во второй половине XIX в. Необходимо отметить, что положение Католической церкви после восстания 1863 г. еще более усложнилось, так как общероссийские законы были дополнены рядом негласных распоряжений. Отдельные приходы и монастыри, оказывавшие помощь повстанцам, были закрыты. Даже крестные ходы во время религиозных праздников попадали под запрет, если вокруг костела не было высокой ограды. Перемещение, как епископов, так и рядовых священнослужителей, существенно ограничивалось.

В 1867 г. дипломатические отношения между римской курией и Российской империей были разорваны и восстановлены в только 1894 г. Перед восстановлением отношений была опубликована энциклика, в которой папа призывал католическое духовенство избегать враждебности с российскими властями.

В целом Католическая церковь не противилась введению национальных языков в проповеди и дополнительные богослужения. В пределах Российской империи польский язык позиционировался как родной язык католического населения. Еще в 1869 г. была предпринята попытка введения русского языка в католическое богослужение. Тогда был переведен молитвенник с польского на русский язык. Предполагалось, что это издание будет использоваться в преподавании католической религии, однако священнослужители встретили его в большинстве без энтузиазма.

В 1884 г. римский папа Лев XIII опубликовал послание к польскому епископату, в котором призывал католическое духовенство к сотрудничеству с властями и к поддержке монархических режимов в России, Германии, Австро-Венгрии. Папа призывал к повиновению и послушанию царским властям католиков, проживаю-

щих на территории Российской империи [1, с. 103]. Католическое духовенство от конфронтации перешло к сотрудничеству с российскими властями. Белорусская исследовательница Т.П. Короткая делает вывод о том, что иерархи католической церкви фактически служили царским властям, так как получали из казны денежные дотации [2, с. 31].

Несмотря на сложные взаимоотношения между властями и католическим духовенством, во время первой русской революции папа Пий X обратился к католическому духовенству с энцикликой, в которой призывал верующих быть верными царю [4, с. 219].

Указ от 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» изменил положение Католической церкви в Российской империи в лучшую сторону. На белорусских землях начался переход из православия в католицизм, а также возвращение в униатство. Начали открываться закрытые после восстания монастыри, костелы, активизировалась издательская деятельность Католической деятельности. В католической литературе все еще существовала тенденция идентифицировать национальность и религиозную принадлежность.

В этот период среди белорусского дворянства выдвигается фигура графа И. К. Корвин-Милевского, призывающего помещиков объединяться вне зависимости от вероисповедания. Граф в своих многочисленных посланиях настаивает на том, чтобы католические и православные священники объединяли свои усилия в религиозном просвещении населения. И. К. Корвин-Милевский признавал необходимость проявления лояльности со стороны римско-католического духовенства по отношению к правительству Российской империи, так как это поможет избежать революционных потрясений в дальнейшем [3, с. 1–15].

В 1907 г. между представителями римской курии и царского правительства начались переговоры о признании возможным вести богослужения на белорусском и украинском языках, а не только на русском и польском. Обсуждался проект о необходимости подготовки католических священнослужителей из русских, белорусов и литовцев непосредственно в Риме. Однако начиная с 10-х гг. XX в. наметилось ухудшение взаимоотношений Ватикана и Российской империи, в связи с ориентацией папства на прогерманский политический блок. Так, в 1912 г. и 1913 г. России были предъявлены меморандумы с требованиями о расширении деятельности Католической церкви. Правительство главенствующую роль в религиозной сфере отводило Русской православной церкви. Многочисленные законы империи защищали ее права в ущерб другим вероисповеданиям. Так, миссионерская деятельность была разрешена только Православной церкви. Смешанный брак признавался действительным только, если таинство венчания совершал православный священник. Кроме того, католическое духовенство и население если не напрямую поддерживало, то сочувствующе относилось к польскому национально-освободительному движению.

В этот период в либеральной среде начинают высказываться идеи, согласно которым католицизм является истинной религией белорусского народа, которая будет способствовать национальному возрождению. Подобные идеи получили свое отражение в газете «Belarus», выходившей латинским шрифтом в Вильне с 1913 по 1915 г. Газета адресовалась белорусам-католикам. На страницах этого издания печатались жития святых, рассказы религиозно-нравственного ха-

рактера, наиболее значимые события жизни отдельных приходов. В отдельных материалах критиковалась идея об идентичности понятий «поляк» и «католик». Необходимо отметить, что в издании постоянно звучали призывы к тому, чтобы богослужения проходили на белорусском языке как родном и понятном для населения. На страницах газеты обсуждались вопросы истории белорусских земель. В подобных материалах отстаивалась точка зрения, что белорусский язык господствовал на белорусских землях до разделов Речи Посполитой [2, с. 40–41].

Таким образом, можно сделать вывод, что введение белорусского языка в жизнь Католической церкви на белорусских землях не было инициировано ни духовными, ни светскими властями. В рассматриваемый период Католическая церковь находилась в сложном положении, которое во многом можно определить как кризисное. Вместе с тем, внешние обстоятельства, в том числе, давление со стороны правительственных властей способствовало пересмотру существующих позиций, и, как результат, выходу из кризиса. В начале XX в. введение белорусского языка в деятельность Католической церкви выступало не как план реорганизации жизни приходов, а как программа национальных сил.

### Літэратура

1. Григулевич, И.Р. Палство. Век XX. / И.Р. Григулевич. – 2-е изд. – М. : Политиздат, 1981. – 532 с.
2. Короткая, Т.П. Католицизм в Белоруссии: традиционализм и приспособленчество / Е.С. Прокошина, К.К. Койта, Т.П. Короткая [и др.] ; под ред А.С. Майхровича, Е.С. Прокошиной. – Минск : Наука и техника, 1987. – 240 с.
3. Корвин-Милевский, И.К. О реформе римско-католического духовенства в Северо-Западном крае / И.К. Корвин-Милевский, граф. – Вильна : б. и., 1911. – 15 с.
4. Шейнман, М.М. Ватикан и католицизм в конце XIX – начале XX в. / М.М. Шейнман. – М. : Политиздат, 1958. – 278 с.

УДК 37(476)(091)“16”

## ПОСТАЦЬ К. ЛЫШЧЫНСКАГА Ў ГІСТОРЫІ АЙЧЫННАЙ АДУКАЦЫІ (1660–80-я гг.)

**Самусік Андрэй Фёдаравіч**

Беларускі дзяржаўны эканамічны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

*Артыкул прысвечаны К. Лышчынскаму – вядомаму беларускаму атэісту XVII ст. Увага сканцэнтравана на атрыманай ім у маладосці адукацыі, а таксама на выкладчыцкай дзейнасці ў Лышчыцкай школе, у якой ён рэарганізаваў вучэбны працэс адпаведна сваім рацыяналістычным поглядам.*

Апошняя трэць XVII ст. стала часам заняпаду езуіцкай педагагічнай сістэмы. Якасць выкладання ў школах ордэна пашагаршалася, а змест вучэбных праграм састарэў і не адпавядаў ні патрэбам грамадства, ні навуковым адкрыццям таго часу. Агульная расчараванасць езуітамі мела вынікам ажыўленне спроб стварэння альтэрнатыўных адукацыйных сістэм [7, с. 29-30]. Прадпрымалі іх не толькі іншыя манаскія ордэны ці асветныя арганізацыі, але і адукаваныя асобы з прывіліяваных саслоўяў, якія адчувалі сабе адказнымі перад грамадствам ды сваімі падданымі. Яскравым прыкладам тут з’яўляецца постаць К. Лышчынскага. У гістарыяграфіі традыцыйна акцэнт робіцца на яго атэістычных поглядах і

судовым працэсе, асудзіўшым мысліцеля на смерць у 1689 г. Але маецца ў гэтай гісторыі і важны адукацыйны аспект, які дагэтуль абыйдзены ўвагай даследчыкаў.

Сам К. Лышчынскі атрымаў якасную адукацыю. Ён скончыў калегіум у Брэсце, пасля якога вучыўся ў Віленскай езуіцкай акадэміі, альбо ў Кракаўскай акадэміі. Версія наконт апошняй узнікла па той прычыне, што менавіта ў Кракаве 7 снежня 1658 г. К. Лышчынскі быў залічаны ў навіцыят і праз год знаходжання ў ім уступіў у ордэн. Пры гэтым, цалкам верагодна і яго навучанне ў Віленскай акадэміі (з канца 1640-х гг.), але яно магло працягвацца толькі да захопу горада ў 1655 г. Пасля ж службы ў арміі (магчыма ў гусаркім палку) ён і з'ехаў у Кракаў. Адбыўшага навіцыят С. Лышчынскага, адправілі ў Каліш, дзе ён спачатку ўдасканальваў свае веды ў рыторыцы (1661-1662; настаўнік – Я. Квяткевіч, які ў пачатку 1650-х гг. працаваў настаўнікам у Брэсцкім калегіюме), а потым стаў вывучаць у мясцовай філасофскай студыі пад кіраўніцтвам Я. Мараўскага логіку (1662), фізіку (1663) і метафізіку (1664). Пасля завяршэння вучобы ў 1665 г. яго накіравалі ў Брэст для ўдзелу ў аднаўленні тутэйшага калегіума (вёў заняткі ў граматычным класе), дзе ён хутка стаў віцэ-рэктарам і адказным за гаспадарчую частку. Апошнім этапам яго знаходжання ў езуіцкім ордэне стала вучоба ў тэалагічнай студыі пры Львоўскай акадэміі, якую ён не скончыў, бо з-за жучаньбы 21 чэрвеня 1666 г. на Я. Жаліхоўскай пакінуў ордэн [4, с. 174 ; 9, с. 7-11].

Пасля разрыву сваіх адносін з езуітамі К. Лышчынскі вярнуўся на Радзіму – неаднаразова абіраўся паслом ад Брэсцкага ваяводства на соймы (1669, 1670, 1672, 1674), а ў 1682 г. быў прызначаны на пасаду падсудка брэсцкага. Жыў ён, пры гэтым, у радавым маёнтку Лышчыцы пад Брэстам, дзе з канца 1660-х гг. выкладаў у мясцовай парафіяльнай школе, якую наведвалі дзеці мясцовых сялян і вакольнай незаможнай шляхты. Аналіз ацалелай дакументальнай спадчыны гэтага мысліцеля сведчыць, што ён ставіў пад сумнеў усю традыцыйную арганізацыю навучання, а таму паспрабаваў рэалізаваць у ёй уласны погляд на належную пабудову свецкай адукацыі. У задуманай справе яму дапамагала выдатная эрудыраванасць, якую падкрэслівалі нават яго пратыўнікі на судзе – яны заяўлялі, што абвінавачаны абладаў: “вытанчанай едкостю слоў, сабраных з розных аўтараў... не простым ці выпадковым чынам, але... дыялектычнымі доказамі, довадамі, паслядоўнасцю і высновамі абгрунтоўваў свае сцвярджэнні, выводзячы з вялікага вялікія высновы, а з меншага меншыя...” [2, с. 142 ; 9, с. 11-13].

Прыступіўшы да выкладання, К. Лышчынскі адразу ж выключыў з вучэбнай праграмы засваенне па катэхізісу ды Св. Пісанню хрысціянскай маралі. Аб яго асабістым стаўленні да яе можна судзіць па таму, што ён даў згоду на брак уласнай дачы з блізім сваяком шляхцічам Дабраніжскім, а калі біскуп луцкі Я. Вітвіцкі асудзіў гэты шлюб, заявіў, што той не павінны ўмешвацца, бо гэта справа свецкая ды грамадзянская (іерарх за падобную крамолу адлучыў К. Лышчынскага ад царквы 30 жніўня 1686 г.). Верагодна К. Лышчынскі паўплываў і на агучанае ў завяшчанні рашэнне свайго старэйшага брата Мацвея (быў цяжка паранены ў час вайны і памёр ва ўзросце 40 год) аб пахаванні без выканання адпаведных царкоўных рытуалаў, бо: “акрамя смерці няма нічога”. Не дзіўна таму, і яго адмаўленне патрыстыкі з успрыманнем сентэнцый (урыўкаў) з твораў класічных аўтараў ды “айцоў царквы”, як вышэйшых крыніц ведаў. У напісанай К. Лышчынскім эпітафіі на ўласнае надмагілле катэгарычна абвяшчалася, што:

“Разважлівае вучэнне мудрацоў – свядомы падман”. Рэлігію ён называў сістэмай старадаўніх памылак і састарэлых недарэчнасцей. Цікава і яго ўспрыманне ў гэтай сувязі Старога і Новага Запаветаў, якія, згодна яму, уяўлялі сабою скажонае тэалагамі апісанне дахрысціянскай чалавечай гісторыі [4, с. 190 ; 6, с. 33, 35-36].

У аснову ж вучэбна-выхаваўчага працэсу ў Лышчыцкай школе К. Лышчынскі заклаў рацыяналістычны падыход да пазнання Сусвету – ён сцвярджаў, што той існуе адпаведна законам прыроды, а не боскім заповетам. На судзе з гэтай нагоды, дарэчы, яго абвінавачвалі ў тым, што ён: “усё выводзіў з прыроды” у тым ліку і прычынамі ўсіх з’яў, як звычайных, так і незвычайных, лічыў яе ўздзеянне на навакольны свет, бо: “Прырода прычына самой сябе, развіваецца па прыродных законах, і ёй не патрэбна ніякая звышнатуральная сіла”. Лагічным працягам гэтага сцвярджэння было і разуменне чалавека, у якасці прыроднай істоты, а Бог толькі: “Стварэнне чалавечага розуму...”. Даводзіў К. Лышчынскі сваім вучням і ідэю аб тым, што раз чалавек, як і ўсё жывое ў прыродзе смяротны, то і яго душа таксама не бессмяротна і гіне разам з целам. У такім выпадку – не існуе ні Раю, ні Пекла, ні Чысцілішча разам з нібыта жывучымі там боскімі і д’ябльскімі істотамі. Не будзе, па яго ўляўленнях, і Страшнага Суда з пакараннем грэшнікаў, а таму трэба пры зямным жыцці паводзіць сабе належным чынам і строга караць злачыніцаў. Свецкая мараль у яго арганічна дапаўнялася грамадзянскай адказнасцю – дасягненне ўсеагульнай справядлівасці ў дзяржаве магчыма, адпаведна К. Лышчынскаму, пры ўмове, што яно будзе: “Без правіцеля, горад без начальнікаў, народ без гаспадара, храмы без святароў, капітолій без суддзяў” [3, арк. 94Задв. ; 2, с. 143-145 ; 5, с. 245-248].

Выкладаліся ж ім выхаванцам найперш карысныя для жыцця прадметы: чытанне і пісьмо на польскай ды народнагутарковай мовах, асновы ліку, прыродазнаўства і г.д. З гэтай нагоды ён нават замяняў надпіс над уваходам у школьны будынак – узамен скажонага сцвярджэння старажытнагрэчаскага філосафа Пратагора: “Калі сярод філосафаў уздымаецца пытанне наконт вывучэння багоў, то лепш прызнаць, што мы аб гэтым нічога не ведаем” з’явілася фраза: “Не ведаючы матэматыцы ды не войдзе” [6, с. 32 ; 10, с. 5-10]. Гэта быў яўна “камень у агарод” езуітаў, якія грэбавалі дакладнымі навукамі. Па дадзеных Т. Бліновай асобным курсам з 12 школ ордэна ў Беларусі матэматыка зрэдку ў тыя часы выкладалася толькі ў Полацку, Нясвіжы, Воршы ды Пінску [1, с. 291-297].

Не выклікае сумненняў, што азначаныя захады К. Лышчынскага ў галіне адукацыі непакоілі езуітаў не менш, чым яго тэарэтычныя атэістычныя разважанні. Сведчыць аб гэтым і адно з абвінавачванняў К. Лышчынскага: “заражаў навукай, як ядавітай атрутай, ...бязвінны розум маладых і сталых людзей”. Той жа факт, што на судзе цэлы шэраг прадстаўнікоў правячай эліты (ваявода смаленскі С.К. Пясочынскі, пісар ВКЛ А.К. Гелгут, пісар земскі брэсцкі Л.К. Пацей) заступіліся за яго даказвае наяўнасць у яе асяроддзі тых, хто ставіў правы шляхціца на ўласнае светаўспрыманне і адукацыйную ініцыятыву вышэй за хрысціянскія дагматы ды аўтарытэт езуітаў у педагагічнай сферы [4, с. 178-179, 184; 8, с. 134].

### Літаратура

1. Блінова, Т.Б. Иезуиты в Беларуси (Их роль в организации образования и просвещения) / Т.Б. Блінова. – Гродно : ГрГУ, 2002. – 425 с.
2. Из истории свободомыслия и атеизма в Белоруссии Минск / под ред. Е.М. Бабосова [и др.]. – Минск : Наука и техника,, 1978. – 344 с.

3. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі ў Мінску (НГАБ у Мінску). – Ф. 1705. Воп. 1. Спр. 22.
4. Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. / сост. В.В. Дубровский [и др.]. – Минск : Наука и техника, 1991. – 319 с.
5. Пракошына, К.С. Лышчынскі Казімір / К.С. Пракошына // Мысліцелі і асветнікі Беларусі : Энцикл. даведнік / гал. рэд. Б.І. Сачанка. – Мінск : БелЭн, 1995. – С. 245-249.
6. Прокошина, Е.С. Казимир Лышинский / Е.С. Прокошина, В.Ф. Шалькевич. – Минск : Беларусь, 1986. – 94 с.
7. Самусік, А.Ф. Адукацыйная дзейнасць езуітаў у Беларусі ў другой палове XVII ст. / А.Ф. Самусік // Гістарычна-археалагічны зборнік. – 2020. – Вып. 35. – С. 28-32.
8. Шалькевіч, В.Ф. Гісторыя палітычнай і прававой думкі Беларусі / В.Ф. Шалькевіч. – Мінск : Маладзёжнае навуковае супольніцтва, 2002. – 247 с.
9. Nowicki, A. Kazimierz Łyszczuński : 1634-1689 / A. Nowicki. – Łódź : Wyd-wo Towarzystwa Krzewienia Kultury Świeckiej, 1989. – 80 s.
10. Seyler, J.D. Acta Lyszczynskiana. Das ist : Ausführliche Nachricht von dem Leben, Schriften und Schicksalen des berühmigten Polnischen Atheisten Casimir Lyszczynski / J.D. Seyler. – Königsberg : Gedruckt M.E. Dorn, 1740. – 32 s.

УДК 008

## **ИСПОВЕДЬ: ОТ ХРИСТИАНСКОГО ТАИНСТВА К ФЕНОМЕНУ КУЛЬТУРЫ**

**Сачков Илья Сергеевич**

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

*Рассматривается эволюция исповеди от христианского таинства к литературному жанру и феномену культуры. Приводятся наиболее известные примеры исповедального слова в европейской, русской и белорусской литературе.*

Феномен исповеди исследуется различными гуманитарными науками. В теологии исповедь понимается как одно из церковных таинств, как покаяние, суть которого заключается в признании в совершении греха, изменение сознания («сердца») человека. С точки зрения этики исповедь характеризуется как форма изменения внутреннего мира человека, его системы ценностей, моральных принципов и установок, признание человеком ошибочности своих действий, поступков. В философской антропологии исповедь рассматривается как способ самосознания, Я человека, внутренних переживаний, поиск себя, своей духовной идентичности и смысла жизни. Для литературоведения исповедь представляет собой уникальное произведение, которое исследуется как жанр художественной литературы со специфическими особенностями. Для культурологии исповедь – один из феноменов культуры, который связан с развитием личности, личного самосознания.

Безусловно, корни исповеди лежат в истории христианства. Основная форма исповеди не менялась веками, хотя в ранней церкви исповеди совершались публично. Кающийся должен покаяться в смертных грехах, чтобы восстановить свою связь с Божьей благодатью и не заслужить ад.

В 397–398 годах н.э. появляются тринадцать сочинений, написанных монахом Августином и рассказывающих о его жизни и обращении в христианство.

Они известны нам под общим названием «Исповедь» [2] и считаются первой автобиографией в истории литературы. В центре этого произведения – грешник, который раскрывается перед читателем, перед лицом людей и Бога кается во всех совершённых грехах (или в том, что он таковыми считает, так, например, учение в детстве греческого из-под палки тоже приравнивается к греху).

Августин предпринимает первую в истории европейской культуры попытку общения с самим собой как с другим и едва ли не первым пишет о вечном, нескончаемом одиночестве человеческой души. Единственный выход из этого мучительного одиночества он видит в любви к Богу. Только эта любовь может нести утешение, ведь несчастье проистекает от любви к тому, что смертно.

Дальнейшее своё развитие жанр получает в «Исповеди» одного из самых известных французов эпохи Просвещения – Жан-Жака Руссо [3]. Это, безусловно, автобиографическое произведение, хотя многие исследователи жизни и творчества Руссо указывают на неточности в тексте (по сравнению с реальной биографией), которое носит исповедальный характер в той части, где Руссо откровенно признаётся в своих грехах, сообщает читателю о своих пороках и тайных мыслях. При всей откровенности Руссо, его исповедь всё больше становится психологическим и отчасти идеологическим романом. Искренность Руссо в изображении движений внутренней жизни отходит на второй план, уступая место богатой событийной канве произведения. Разрыв между внутренним и внешним становится характерным для жанра исповеди. Событийная достоверность рассказываемого для писателя не так важна, как достоверность «внутренняя».

В русской культуре особое место занимает «Исповедь» Л.Н. Толстого [5]. Толстой проповедует свой вариант христианства, приведший к конфликту писателя и церкви, которая предала его анафеме. Толстовство проповедовало, главным образом, непротivление злу насилием, из которого проистекал и пацифизм его последователей, и их вегетарианство. При всей своей искренности и автобиографичности, «Исповедь» Толстого – это скорее памфлет, произведение, подводящее некую идеологическую базу под будущее толстовство.

В белорусской литературе интересным примером жанра исповеди является работа К. Сваяка «Дзея маёй мыслі, сэрца і волі». Желание фиксации и последующего анализа событий собственной жизни первоначально объясняется стремлением писателя стать лучше, совершеннее: «Берусь вноў за реформу сваяго характэра». Традиционно подобная творческая установка является отличительной особенностью жанра дневника. Однако в дальнейшем целеустановка дневника, словно не выдержав внутреннего напряжения, присущего произведению, видоизменяется, уступая свое место сугубо исповедальной. «Я хотел бы найти какой-нибудь смысл жизни своей...» – пишет автор, что сразу же ставит его произведение в один типологический ряд с иными литературными исповедями [4, с. 62].

Отчетливо прослеживается в «Дзеі...» и влияние «Исповеди» Августина. Так, например, в своем произведении К. Сваяк воспроизводит классическую для исповеди ситуацию прихода человека к Богу: «Помню удивительный момент. Я приехал в Вильнюс с дорогим своим отцом. Зашли в кафедральный костел, отец ради Бога, а я сам не знаю для чего: молиться я не мог... Сердце мое тревожно забилось... Показалось мне, что судьба моя не только от меня зависит...

Я хотел высокого понимания и больших поступков. Мысль моя, однако, успокаивалась, видя свою слабость и изменчивость... Я молился» [4, с. 83].

Особое место в пространстве белорусской литературы занимает «Дзённік» К. Чорного, который носит исповедальный характер. Он отражает непривычную для этого писателя систему взглядов на мир. На нескольких десятках страниц отразилась вся драма человека, которому жизненные обстоятельства не позволили реализовать его талант. «Дзённік», отразивший сокровенные взгляды писателя, идущие вразрез с официальной идеологией его времени, на долгие годы был изъят из литературного обращения. Жизненная и творческая драма К. Чорного – это яркая иллюстрация судьбы многих десятков писателей, ставших жертвами сталинских репрессий 1930-х годов. Его исповедь – это форма несостоявшейся самореализации.

Исповедальная литература не ограничивается приведенными примерами. Нужно отметить, что культуре эпохи постмодерна наблюдался новый бум на исповедальность. А в массовой культуре второй половины XX века и в современности исповедальность стала основой возникновения многочисленных ток-шоу, реалити-шоу и прочих жанров, что повлияло, в том числе, и на формы современного образовательного процесса [1].

В целом можно отметить, что исповедь стала не только феноменом литературы. Она стимулировала развитие саморефлексии, самосознания человека, что связано с развитием личности, личного сознания в европейской, русской и белорусской культуре.

### Литература

1. Аленькова, Ю. В. Проблемы развития высшего образования в контексте аксиосферы массовой культуры / Ю. В. Аленькова // София. – 2017. – № 2 – С. 3-7.
2. Августин, А. Исповедь / Аврелий Августин. – Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2008. – 400 с.
3. Руссо, Ж. Ж. Исповедь / Ж. Ж. Руссо. – Москва: АСТ, 2022. – 768 с.
4. Сваяк, К. Выбранные творы / К. Сваяк. – Мінск: Кнігазбор, 2010. – 472 с.
5. Толстой, Л. Н. Исповедь. О жизни / Л. Н. Толстой. – Москва: Азбука, 2020. – 288 с.

УДК 008

## КУЛЬТУРНАЯ КАТЕГОРИЯ ГРЕХОВНОСТИ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ТВОРЧЕСТВЕ ФРАНЦУЗСКОГО РЕАЛИСТА XIX ВЕКА ПАСКАЛЯ ДАНЬЯН-БУВРЕ

Семухина Елена Александровна

Саратовский государственный технический университет им. Ю. А. Гагарина  
(г. Саратов, Россия)

*В статье рассматривается репрезентация культурной категории греховности в двух значимых работах французского художника П. Даньян-Бувре, относящихся к концу XIX века.*

В XIX веке во Франции наблюдалось значительное снижение интереса к вопросам веры, начавшееся еще в конце XVIII в связи с развитием революционных идей и кампанией по «дехристианизации» Франции, т.е. насильственного

упразднения католической религии и введения т.н. «культа разума». Кроме того, свое разрушительное влияние оказала также индустриализация и организация городской жизни, как справедливо отмечает П. Ремон: «*Le travail industriel, l'usine ou la manufacture, la ville ont eu sur la fidélité religieuse des populations urbaines des effets négatifs*» [3, с. 203] / *Работа в промышленности, на заводе или мануфактуре, городская жизнь, оказали негативное влияние на приверженность религии* (перевод наш. – Е.С.).

Придя к власти, республиканцы направили значительные усилия на реализацию светской модели государства. В 1880 году были запрещены все собрания религиозного характера, в период с 1882 по 1886 г. начальная школа и весь школьный персонал был секуляризирован. В такой обстановке демонстрация религиозного чувства становилась проблематичной [2], однако большинство французов все же оставались католиками, часто при этом не практикуя религиозных обрядов.

Тем не менее тема религии по-прежнему оставалась интересной для ряда французских художников. К их числу относится Паскаль Даньян-Бувре (1852-1929), ученик Жерома и Кабанеля, известный реалист, портретист, чьи работы снискали интерес публики и выставлялись в Парижском салоне с 1875 года, а сегодня хранятся в художественных музеях Лувра и Орсе. Рассмотрим подробнее его работы «Просфоры» (1885 г.) и «Отпущение грехов в Бретани» (1886 г.).



«Просфоры», 1885 г.



«Отпущение грехов в Бретани», 1886 г.

С большим реализмом на картине «Просфоры» изображена сцена, происходящая в конце мессы, когда верующим после причастия раздают просфоры. Мальчик-алтарник проходит с корзиной вдоль рядов, где сидят, в основном, не-

молодые женщины, одетые в черное. Судя по бедной одежде прихожанок и состоянию стен, давно не знавших ремонта, действие происходит в сельской церкви. Очевидно, что она осталась в стороне от реконструкции культовых зданий, на которые в первой половине XIX века (при режиме Конкордата Наполеона) во Франции выделялись значительные средства.

На картине «Отпущение грехов в Бретани» изображен крестный ход вдоль стены храма. Прихожане в темных бедных одеждах сосредоточены на своих мыслях, их лица серьезны. Художник с предельным вниманием и талантом портретиста представляет нам жителей французской глубинки. В процессии принимают участие по большей части немолодые женщины, мы видим только троих мужчин.

Подчеркнем, что на обеих картинах внимание художника сосредоточено на простых людях, а не служителях церкви или торжественных моментах службы. При этом перед зрителем находятся, в основном, женщины. Действительно, историки отмечают XIX век как период «феминизации» католицизма. Этот факт объясняется тем, что социальная активность женщины была возможна только в церкви [1, с. 48]. Изображенные на картине «Просфоры» дети также не случайно: художник подчеркивает, что в маленьких городках и селах дети приобщаются к религии, в отличие от больших городов (с 1882 года официально катехизация больше не проводилась в школах).

Интересной представляется репрезентация в картинах такой культурной категории, как греховность. Обе картины по своему сюжету связаны с причастием, отпущением грехов. Идея о том, что, отказавшись от религии, французское общество остается без благотворного влияния причастия, в состоянии греховности, судя по всему не отпускает художника. Паскаль Даньян-Бувре, известный своим умением писать юмористические портреты, на рассматриваемых картинах предельно серьезно и уважительно отражает черты лиц прихожан.

Представляется несчастливым выбор мастером контрастных тонов. Темные одежды молящихся репрезентируют идею скромности, бедности, греховности земной жизни. А светлые стены храма на картине «Просфоры» – обещание и надежду на лучшую жизнь в вере. Подчеркнем также светящиеся оттенки, используемые П. Даньян-Бувре для изображения лиц прихожан. Верующие сосредоточены на молитве, их взгляды направлены вниз или на страницы Библии, однако на каждом лице мы видим печать благодати после причастия. У немолодых женщин свежий цвет лица, и, хотя не все они красивы, что отмечает реалистичная кисть художника, но каждая привлекательна своей добротой и скромностью.

Лицо немолодого мужчины на переднем плане картины «Отпущение грехов в Бретани» наполнено страданием. Очевидно, исповедь и причастие, произвели на него глубокое впечатление, он все еще погружен в переживание греховности. В этой картине светлым контрастом служат не только светящиеся серьезные лица прихожан, но и белые национальные бретонские головные уборы женщин (бигудины или куаффы). Своим белым ореолом они напоминают о нимбах над головами святых. Так художник языком символов говорит зрителю о произошедших в душе прихожан изменениях после отпущения грехов.

В целом представляется, что тема религии в творчестве французских художников XIX века занимает не столь значительное место, что связано с государ-

ственной политикой того периода. Однако, очевидно, что французскую интеллигенцию не отпускает воспринятое от предков религиозное чувство, в том числе идеи о греховности и необходимости отпущения грехов. Часто выражение этих идей осуществляется неявно, что делает культурную категорию греховности имплицитно представленной в художественных, литературных и других видах произведений.

### Литература

1. Cholvy, G. Être chrétien en France au XIXe siècle, 1790-1914 / G. Cholvy. – Le Seuil, 1997. – 177 p.
2. Jablonka, I. Être catholique à la fin du XIXe siècle. [Electronic resource] / I. Jablonka. – Mode of access: <https://histoire-image.org/fr/etudes/etre-catholique-fin-xixe-siecle>. – Date of access: 23.02.22.
3. Rémond, R. Le XIXe siècle, 1815-1914 / R. Rémond. – Le Seuil, 1974. – 256 p.

УДК 293.21

## РЭФЛЕКСЫ ІНДАЕЎРАПЕЙСКОЙ ВЫШЭЙШАЙ МІФАЛОГІІ Ў БЕЛАРУСКАЙ МІФАПАЭТЫЧНАЙ ТРАДЫЦЫІ

Скварчэўскі Дзмітрый Вячаслававіч

Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

*На падставе звестак кампаратыўнай міфалогіі выплываюцца вобразы і тэонімы індаеўрапейскіх багоў, якія захаваліся ў беларускай міфапаэтычнай традыцыі. Прыведзеныя прыклады дазваляюць сцвярджаць пра захаванасць у беларускім фальклоры архаічнага пласта вышэйшай міфалогіі і падаюць перспектывыя напрамкі рэканструкцыі асобных сюжэтаў тутэйшых міфаў пра багоў.*

У шматлікіх даследаваннях даволі падрабязна разглядаецца так званая ніжэйшая міфалогія і дэманалогія беларусаў, сукупнасць народных уяўленняў пра духаў прыроднай і культурнай прасторы. Разам з гэтым даследаванні амаль не разглядаюць беларускую вышэйшую міфалогію. Склалася стэрэатыпнае ўяўленне пра яе адсутнасць ці неразвітасць, альбо мы сутыкаемся з іншай праблемай, калі ў навуковых і навуко-папулярных публікацыях пераважна фігуруюць фантомы “кабінетнай міфалогіі” (напрыклад, багі ў творах Паўла Шпілеўскага) і іншыя разнастайныя фальсіфікаты, а таксама без належнай крытыкі да беларускай міфалогіі далучаюць багоў, вядомых з гістарычных крыніц іншых этнакультурных супольнасцяў (багі заходніх і балтыйскіх славян, кіеўскага пантэона Уладзіміра), хаця іх шанаванне на беларускіх землях не пацвярджаецца надзейнымі крыніцамі. У той жа час даследчыкамі ў нязначнай ступені прадпрымаліся спробы выкарыстаць сучасныя напрацоўкі кампаратыўнай міфалогіі з мэтай іх параўнання з адпаведнымі беларускімі звесткамі, хаця сучасныя навуковыя рэканструкцыі агульнага кола індаеўрапейскага багоў маюць высокую ступень дакладнасці. Адпаведна, тыпалагічныя і лінгвістычныя прамяы адпаведнікі дазваляюць рэканструяваць асобныя вобразы і сюжэты беларускай вышэйшай міфалогіі без выкарыстання розных міфалагічных фантомаў. Спроба рэалізаваць такі падыход ужо прадпрымалася намі ва ўласным даследаванні [3].

У дадзенай працы выкарыстаны публікацыі англійскага філолага Марціна Уэста [5] і амерыканскіх індаеўрапеістаў Джэймса Мэлары і Дугласа Адамса

[4], у якіх адлюстраваны найноўшыя рэканструкцыі індаеўрапейскай міфалогіі. На грунце гэтых даследаванняў мы вылучым некаторыя з асноўных вобразаў індаеўрапейскіх багоў і тэонімы, якія прасочваюцца ў беларускай міфапаэтычнай традыцыі.

\**Dyēus Phātér* – вярхоўны бог праіндаеўрапейцаў, увасабленне светлага дзённага неба, імя якога літаральна значыць ‘Неба Бацька’. Адметна, што ў выніку хрысціянізацыі імя індаеўрапейскага вярхоўнага бога стала выкарыстоўвацца ў хрысціянскай традыцыі для пазначэння Бога (лац. *Deus*, літ. *Dievas*, лат. *Dievs*). Для беларускага традыцыйнага светапогляда таксама характэрна абагаўленне самога неба. Сляды такога ўспрымання заўважны ў “Гісторыі пра Варлаама і Іасафа” (1637 г., выданне Куцеінскай друкарні): “Которые небо розумеють быти богомъ, блудят” [1, с. 48]. Падобнае ўяўленне сустракаем і ў беларускім фальклоры. Казімір Машынскі адзначаў, што калі сяляне казалі нешта непрыстойнае пры святле Сонца, то прасілі прабачэння: “Шануючы неба, і зямлі, і сонца, і вайшай асобы”. Гэта дзеля таго, каб неба, зямля і сонца прабачылі людзям, што лаюцца, пры гэтым, неба ў такім выпадку азначае Бога [2, с. 184]. Як лічыцца, вобраз Бацькі Неба і яго функцыі з цягам часу ў міфалогіях індаеўрапейскіх народаў зліўся з Грымонтнікам. З вобразам вярхоўнага нябеснага бовства таксама звязаны шматлікія беларускія народныя паданні пра падарожнага Бога.

\**Dʰéǵʰōm Méh₂tēr* – жаночае бовства, пара нябеснага бога, імя якой літаральна значыць ‘Зямля Маці’. У беларускім фальклоры мы сустракаем вялікую колькасць згадак пра яе, пры гэтым захавалася яе пачатковае імя – Маці Зямля, ці проста Зямля. Падобна на тое, што яна была самай шанаванай багіняй у нашай традыцыі, культ якой узыходзіць да часоў індаеўрапейскага адзінства. Яна маці і апякунка ўсяго жывога, адказвала не толькі за нараджэнне, плоднасць і урадлівасць, але і была апякункай памерлых.

\**Perkwunos* – бог навальніцы, кіруе атмасфернымі з’явамі і забяспечвае зямлю апладняльнай вільгацю, замагаецца са змеем, каб выпусціць схаваныя воды. У індаеўрапейскай традыцыі ён выступае як нябеснае бовства і пераемнік Бацькі Неба, таму Грымонтнік набывае функцыі ўладара свету, а таксама можа выступаць у якасці творцы. Адметна, што ўяўленні пра бога навальніцы добра захаваліся ў беларускай міфапаэтычнай традыцыі разам з арыгінальным тэонімам (Пярун).

\**H₂éwsōs* – багіня зары, імя якой уласна і значыць ‘Зара’. Паводле лінгвістычных рэканструкцый, тэонім паходзіць ад караня \**h₂(e)wes-* ‘ззяць’, “палаць”. Яна ўяўляецца дачкой Бацькі Неба, адчыняе нябесную браму, выпраўляе сонца ў дарогу, асвятляе шлях, праганяе цемру і злых духаў і абуджае ўсё жывое. Яе вобраз таксама прасочваецца ў беларускіх замовах, каляндарна-абрадавых і вясельных песнях, загадках. Уласнае імя, Зара, этымалагічна не ўзыходзіць да агульнаіндаеўрапейскага караня, аднак дакладна адпавядае яму семантычна: славянскае слова ‘зара’ этымалагічна звязана з літоўскімі словамі *žerėti*, *žerėti* ‘зіхаець, блішчаць’, *žerūoti* ‘тлець, свяціцца’. Фальклорныя эпітэты зары ‘ясная’, ‘вогненная’ адпавядаюць гэтаму сэнсаваму шэрагу. Беларуская Зара, паводле функцый і апісанняў, таксама ўзыходзіць да вобраза індаеўрапейскай багіні.

\**Meh₁not* і \**Seh₂ul* – бовствы, што ўвасабляюць нябесныя свяцілы Месяц і Сонца з адпаведным значэннем імёнаў. Гэта шлюбная пара, якая фігуруе ў міфе

пра “Нябеснае вяселле”. Дадзены архаічны сюжэт сустракаецца ў вясельным гімне ў “Рыгведзе” (X, 85). Даследчыкі адносяць фармаванне міфа да пачатку бронзавага веку. Гэты міф распавядае пра ідэальнае вяселле, прадстаўляе мадэль, якой мусяць адпавядаць вяселлі на зямлі. Месяц і Сонца выступаюць апякунамі шлюбавых. У беларускім фальклоры рэфлексы гэтага міфа выяўляюцца ў вясельных і каляндарна-абрадавых тэкстах, загадках, паданнях. Сляды шанавання свяцілаў і абагаўлення Сонца і Месяца таксама выразна прасочваюцца ў фальклоры.

Гэта толькі некалькі прыкладаў, якія добра ілюструюць захаванасць архаічнага пласта агульнаіндаеўрапейскай вышэйшай міфалогіі ў беларускай традыцыі. Дзякуючы гэтаму мы можам вылучыць перспектыўныя напрамкі рэканструкцыі беларускай вышэйшай міфалогіі. Згаданыя прыклады паказваюць, што тоеснасць тэонімаў і вобразаў багоў выяўляецца наступным чынам.

1) Поўныя адпаведнікі, калі ў беларускай міфапаэтычнай традыцыі захоўваецца пачатковае індаеўрапейскае імя, вобраз і функцыі боства. Напрыклад, \*D<sup>h</sup>éǵom M<sup>h</sup>₂tēr (Маці Зямля), \*Perkwunos (Пярун), \*M<sup>h</sup>₁not (Месяц) і \*Seh₂ul (Сонца) і інш.

2) Семантычныя адпаведнасць тэоніма пры страце яго пачатковай формы, але з захаваннем вобразу і функцыі. Напрыклад, \*Dy<sup>e</sup>ús P<sup>h</sup>atér (Неба), \*H<sup>₂</sup>éwsōs (Зара) і інш.

3) Дакладныя адпаведнікі паводле вобразу і функцыі, але пры страце тэоніма. Падобныя прыклады засталіся па-за разглядам, аднак тут можна згадаць блізныя боствы, багіню долі і інш.

### Літаратура

1. Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Вып. 16 / Акад. навук Беларус. ССР, Ін-т мовазнаўства; склад. А. М. Булыка [і інш.], гал. рэд. А. І. Жураўскі. – Мінск : Беларус. навука, 1997. – 359 с.
2. Машынскі 2014 – Машынскі, К. Усходняе Палессе / К. Машынскі; уклад., прадм., камент. У. Васілевіча; пер. Л. Салавей. – Мінск: Беларуская навука, 2014. – 528 с.
3. Скварчэўскі, Зм. Па слядах багоў: нарысы беларускай міфалогіі / Зм. Скварчэўскі. – Мінск : Медысонт, 2019. – 157 с.
4. Mallory, J. P., Adams, D. Q. The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World / J. P. Mallory, D. Q. Adams. – Oxford: University Press, 2006. – 731 p.
5. West, M. L. Indo-European Poetry and Myth / M. L. West. – Oxford: University Press, 2007. – 525 p.

УДК 81;2

## ЯЗЫКОВАЯ КАРТИНА МИРА И ПРОБЛЕМА МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ОБЩЕНИЯ

Уткевич Ольга Ивановна

Витебский государственный технологический университет

(г. Витебск, Беларусь)

*В работе рассмотрено соотношение национальных картин мира, возникающих у носителей различных языков. Анализируется возможность наладить продуктивный межкультурный и межрелигиозный диалог представителям разных культур и конфессий, достичь взаимопонимания, несмотря на лингвистические особенности мировосприятия.*

Многие представители цивилизационного направления в истории и культурологии, такие, как Н. Данилевский, А. Тойнби, О. Шпенглер С. Хантингтон обращают внимание на исключительно важную и даже приоритетную роль религий в формировании национальных особенностей различных народов и государств. Характеризуя цивилизации, многие авторы рассматривают их именно в конфессиональном аспекте. В соответствии с мировыми религиями, обычно выделяют восточно-христианскую (православную), западно-христианскую (католическую), исламскую, индуистскую, конфуцианскую цивилизации. Именно религиозная традиция в древности объединяла разрозненные племена в единое целое, и до сих пор, несмотря на секуляризационные процессы в современном мире, число верующих людей возрастает, а значительная часть нерелигиозного населения идентифицирует свою культурную принадлежность с конфессиональной парадигмой, актуальной для их народа. Поэтому можно утверждать, что диалог и взаимопонимание между представителями различных религиозных конфессий важен для налаживания и нормализации межцивилизационных отношений в целом.

Предварительно необходимо отметить, что апологеты теории культурно-исторических типов полагают, что межкультурное и межрелигиозное общение в целом носят негативный характер. Все дело в том, что подобного рода общение должно основываться на единой аксиологической базе, а так называемые общечеловеческие ценности, которые могли бы являться такой базой, – не более, чем умозрительная фикция. Реально существуют только лишь национальные ценности. Однако будем считать, что при определенных обстоятельствах возможно и позитивное межкультурное общение. Важно понимать, что не только социальная, но и культурная среда влияет на процесс становления человека, в том числе играет значительную роль в способе восприятия окружающей действительности, представляя собой своеобразное социально-гносеологическое поле. Особо подчеркнем, что влияние культурной составляющей процессов восприятия особенно отчетливо видно в том случае, когда мы общаемся с людьми, принадлежащими к другим типам религии и культуры.

В современной социологии и психологии широкое распространение получило понятие «языковая картина мира». В рамках номиналистского подхода предполагается, что процесс восприятия человеком окружающего мира совершается автономно, а язык, на котором люди разговаривают, не имеет никакого реального отношения к данному процессу. Он представляет собой всего лишь внешнюю форму выражения человеческой мысли, то есть, по существу, является конвенцией. Именно благодаря этому, в ходе мыслительной деятельности в сознании всех людей формируются тождественные образы реальности, причем эти образы могут быть выражены различными путями на разных языках. Следовательно, любая человеческая мысль может быть выражена на любом языке, несмотря на то, что в одной языковой системе для ее выражения потребуется больше, а в другой – меньше слов. Таким образом, в рамках данного учения, наличие разных языков совершенно не означает того, что у людей, являющихся их носителями, существуют различные перцептуальные миры. Релятивистская концепция предполагает, что язык, на котором мы говорим, а в особенности структура этого языка, определяет мышление, восприятие реальности, стереотипы человеческого

поведения и многое другое. Более того, язык определяет власть человека над внешним миром. Именно об этом говорится в первой книге Библии «Бытие». Бог позволяет человеку дать название всем живым существам, тем самым вручая ему власть над этими существами.

На наш взгляд, обе описанные концепции содержат определенную долю истины. Говоря о первой, необходимо отметить, что, по мнению современного лингвиста Д. Дэвидсона, конвенциональность имеет большое значение. Он выделяет три типа языковой конвенциональности. Во-первых, связь произносимого с намерениями говорящего; во-вторых, конвенциональный характер имеет предложение в целом; в-третьих, очевидна связь конкретных слов с экзистенцией [1, с. 213]. Номиналистская теория основывается на понимании условных звуковых сочетаний – слов. Действительно, подобного рода языковые единицы существуют, в наибольшей степени они распространены в науке. Это – термины. Релятивистская же теория, напротив, основывается на онтологическом понимании языковых единиц. Такие слова являются именами. Отметим, что в рамках межрелигиозного общения используются как раз имена. При общении же на обыденном уровне термины если и используются, то крайне редко. Языковая картина мира в этом случае основывается практически полностью на именах. Последние также играют основополагающую роль в религии и культуре.

Первые попытки описания взаимосвязи языка и культуры были предприняты в трудах В. Гумбольдта, который указывал на социальный характер языка, являющегося результатом длительного общественного употребления. Человек понимает свою собственную речь постольку, поскольку опытным путем устанавливает, что его слова правильно понимают также и другие люди. Из положения об онтологической сущности имен следует положение об активной роли конкретных языков в формировании модели мира. Различные модели мира, зафиксированные в разных языках, представляют собой, в первую очередь, разные онтологические сущности бытия. Кроме того, в силу диалектической взаимосвязи языка и мышления, они являются различными способами и путями, на которых осуществляется превращение действительности в человеческие мысли.

Для того, чтобы понять другую религию и культуру, принять ее на глубинном уровне, необходимо вжиться, вращаться в нее, а не читать или рассуждать о ней. Поэтому наша интерпретация самых простых и очевидных вещей является обязательно культурно окрашенной. Специфические особенности национального языка, в которых зафиксирован общественно-исторический опыт определенной общности людей, создает не какую-то неповторимую картину мира, а лишь специфическую окраску этого мира. Мировые религии распространены среди носителей самых разных языков и культур. Поэтому важно понимать, что между языком, религиозным сознанием и реальным миром стоит человек, носитель языка и культуры. Именно он воспринимает и осознывает мир посредством органов чувств, создает на этой основе представления о мире. Они, в свою очередь, рационально осмысливаются в понятиях, суждениях и умозаключениях, а метафизически – в религиозных догматах. Таким образом, между реальным миром и языком стоит мышление.

Слово отражает не сам предмет или явление окружающего мира, а то, как человек видит его, через призму той картины мира, которая существует в его

сознании и которая детерминирована его культурой. Ведь сознание каждого человека формируется как под воздействием его индивидуального опыта, так и в результате инкультурации, которая для многих людей подразумевает и приобщение к ценностям определенной религии.

Таким образом, можно сделать вывод, что взаимоотношения между представителями различных религиозных конфессий и носителями определенной национально-языковой картины мира, так или иначе попадают в плоскость межличностного общения, где данные противоречия обсуждаются и преодолеваются внутренней интенцией к диалогу с другим.

### Литература

1. Дэвидсон, Д. Общение и конвенциональность // Философия, логика, язык / Д. Дэвидсон. – Москва : Прогресс, 1987. – С. 213 – 233.

УДК 2

## РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

**Ушакова Елена Владимировна**

Средняя школа № 2 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)

*В статье рассматриваются вопросы понимания места религии в культуре, взаимодействия религии с другими формами культуры: искусством, моралью, философией.*

Религия является одним из важных измерений культуры. Она является фактором, который определяет категориальные структуры и особенности менталитета. Многие культурные процессы протекают под существенным влиянием религии. Религиозная традиция формирует ценностную систему, духовно ориентирует человека, предлагает интерпретацию бытия. Именно религия организует иерархию ценностей, во многом обуславливает сакральное измерение культурного пространства.

Можно выделить два основных подхода к пониманию места религии в культуре. Условно их можно назвать горизонтальным подходом и вертикальным подходом.

В горизонтальном измерении религия – это одна из сфер культуры, которая имеет самостоятельную ценность наряду с такими ее формами, как искусство, мораль, философия. В рамках такого подхода подчеркиваются функциональные аспекты религии.

Вертикальный подход исходит из принципа иерархического строения культуры. Религия рассматривается как основание всей действительной культуры, которая вырастает из культа, стремления к абсолютным ценностям, соединению с Высшей Реальностью. В концепции П.А. Флоренского, вся культура ведет свое происхождение из культа.

Таким образом, религия придает культуре векторное и иерархическое измерение. Под ее воздействием жизнь человека приобретает направленность за непосредственные земные пределы, направляется к Высшему Бытию. Человеческое существование приобретает высший смысл и абсолютное измерение.

Религия взаимодействует с другими формами культуры: искусством, моралью, философией. Рассмотрим взаимоотношения религии и искусства. Многие элементы являются общими для эстетического и религиозного опыта. Оба являются способами постижения и интерпретации реальности. Как эстетическое, так и религиозное миропонимание предоставляет собой прямое, не концептуальное постижение реальности и зависит от вдохновения, таланта и других форм одаренности. Близость религии и искусства проявляется в особой эмоциональности, субъективности, устремленности к совершенству, использовании созерцательных и медитативных приемов. Существенные различия религии и искусства могут проявляться в характере утверждаемых ценностей, в средствах выражения, особенностях и целях творческого акта.

Религиозные основания культуры находят воплощение в художественном творчестве. Не только обращение мастеров культуры к определенным мотивам, темам, образам, но и духовная направленность их творчества во многом определяется религиозным контекстом. Культурная традиция с необходимостью обуславливает творческие проявления художника, определяет духовные измерения, тематику и образный строй произведений.

Не менее сложными представляются взаимоотношения религии и морали. Их объединяют нормативность, оценочность, функциональность. Традиционно взаимодействие религии и морали можно объяснить на основе подчиненности морали религии. В данном случае религия выступает в качестве общей санкции, легитимации по отношению к моральной системе. Мораль не может не опираться на святыни, на нечто безусловное, сверхзначимое. Поэтому в рамках богословского подхода мораль может рассматриваться как прикладное по отношению к религии явление. При этом мораль может иметь тенденцию к поглощению религии, «приближения» божественного, сакрального к земному, к человеческим взаимоотношениям.

### **Литература**

1. Традиционные вероисповедания и новые религиозные движения в Беларуси: учебное пособие / под ред. А.И. Осипова. Мн., 2000.
2. Христианство. Словарь. – М., 1994.
3. Яблоков И.Н. Религиоведение / И. Н. Яблоков. – М., 1998.

УДК 903.2.02.(476.4)

## **АНТРОПОМОРФНЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ НА СТЕННЫХ ПЕЧНЫХ ИЗРАЗЦАХ МОГИЛЕВСКОГО ПОДНЕПРОВЬЯ**

**Шуткова Надежда Петровна**

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

*В статье рассматриваются антропоморфные религиозные сюжеты на стенных печных изразцах Могилевского Поднепровья, представленные изображениями святого Юрия (Георгия), архангела Михаила и «путто».*

Антропоморфные религиозные изображения на печных изразцах встречаются достаточно редко. Коллекции материалов, собранные в ходе археологических

раскопок и работ на территории Могилевского Поднепровья, позволяют выделить небольшую группу артефактов с такими изображениями<sup>1</sup>. В данной работе будут рассмотрены такие изображения только на стенных изразцах. Артефакты хранятся в фондах Мстиславского районного историко-археологического музея (МРИАМ), Музея истории Могилева (МИМ), в фондохранилище археологической лаборатории МГУ имени А.А. Кулешова (ФАЛ) и фондохранилище Института истории НАН Беларуси (ФИИ).

Все стенные изразцы с антропоморфными религиозными изображениями облицовывали печи типа I [5, с. 11]. Причем, такие изображения могли выступать как в качестве основного элемента сюжета, так и в качестве дополнительного.

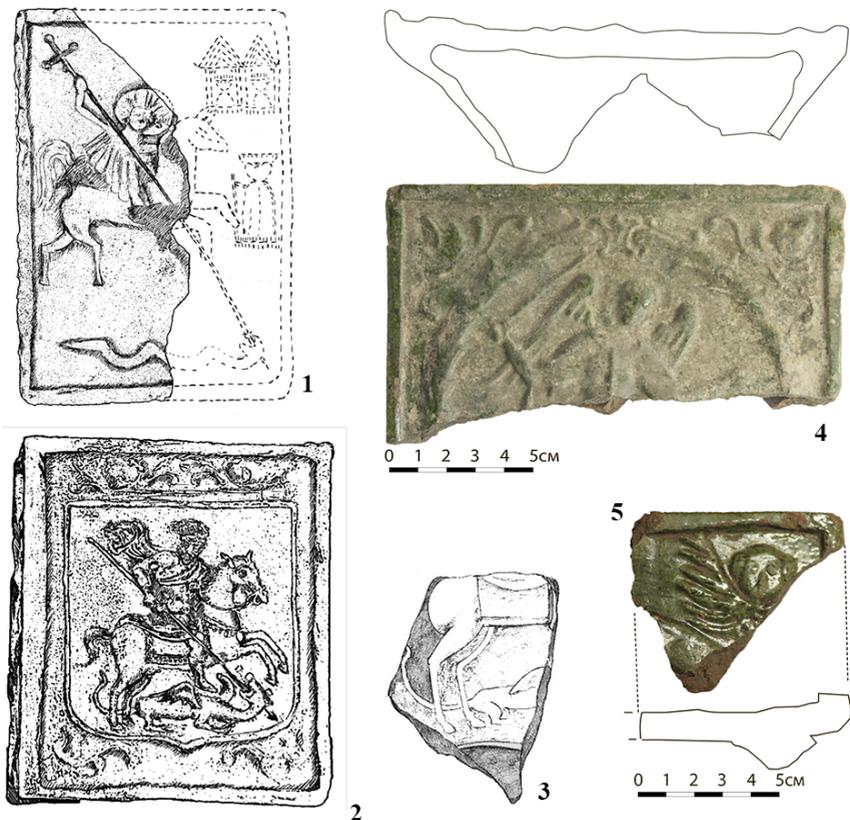
Изразцы с рельефным изображением св. Юрия (Георгия) на коне, борющегося с драконом (змием), являются самыми распространенными в регионе. Они встречены в Могилеве, Мстиславле и Славгороде [4, с. 62-67]. Сюжет с изображением св. Юрия (Георгия) на всех изразцах является центральным. В качестве дополнительных элементов для могилевских изразцов можно выделить геральдический щит, в который вписано изображение, и растительные элементы (Рис. 1:2). Для мстиславских – наличие других антропоморфных элементов (принцесса; король и королева, наблюдающие из отдаленных башен) (Рис. 1:1). Вариант изображения могилевского изразца отличается от мстиславского тем, что св. Юрий представлен, скорее, как воин и имеет больше светских черт, чем мстиславский с нимбом над головой. По стратиграфии культурного слоя могилевские изразцы датируются серединой – второй половиной XVII в. [1, Фота 41]. Славгородский изразец был найден у прилегающей к Замковой горе территории, поэтому не имеет привязки к культурному слою [3, с. 10]. По аналогам из Могилева и Мстиславля может быть также датирован серединой – второй половиной XVII в.

На территории Заднепровского посада Могилева найден фрагмент зеленополивного изразца с рельефным изображением архангела Михаила. Симметричные растительные элементы заполняют остальную часть пластины. Архангел изображен с крыльями и нимбом над головой, держит в правой руке меч и облачен в доспехи (Рис. 1:4). Датируется изразец серединой – второй половиной XVII в. [2, с. 13, Фота 33].

Изразцы с рельефным изображением ангела с крыльями (путто) встречены на кричевских, мстиславских и могилевских стенных изразцах (Рис. 1:5). Следует отметить, что изображение «путто» выступало в качестве дополнительного элемента сюжета, украшая два верхних угла стенового изразца. Хронологически все материалы с таким изображением вписывается в рамки XVII в.

Таким образом, среди антропоморфных религиозных изображений на стенных печных изразцах Могилевского Поднепровья встречены изображения св. Юрия (Георгия), архангела Михаила, «путто». В основе своей материалы относятся к середине – второй половине XVII в. Лицевые пластины изразцов с такими изображениями оставались терракотовыми, имеют следы побелки или покрывались зеленой поливой.

<sup>1</sup> Автор выражает благодарность И.А. Марзалюку, О.А. Трусову, Е.П. Королёвой за возможность работы с отчетами и материалом археологических исследований. В публикации также использованы материалы из археологических раскопок М.А. Ткачева.



**Рис. 1.** 1 – фрагмент терракотового стенового изразца с изображением св. Юрия (Георгия) из Мстислава (МРИАМ КП 1386); 2 – терракотовый стеновой изразец с изображением св. Юрия (Георгия) из Могилева (МИМ КП 524) Фото сделано И.А. Марзалиюком; 3 – фрагмент терракотового стенового изразца с изображением св. Юрия (Георгия) из Славгорода (ФАЛ инд. № 67); фрагмент зеленополивного стенового изразца с изображением архангела Михаила из Могилева (ФАЛ инд.№72); фрагмент зеленополивного стенового изразца с изображением «путто» из Кричева. Фото сделано Н.П. Шутковой (ФИИ 1976 г., инд. № 236)

### Литература

1. Марзалиук, И. А. Реконструкция с реставрацией драмтеатра в г. Могилёве в 1992 г. : археолог. исслед. / И. А. Марзалиук // ЦНА НАН Беларуси. ФАНД. – Арх. № 1413.
2. Марзалиук, I. A. Справаздачка аб археалагічным наглядзе на тэрыторыі Магілёва на аб'екце «Рэканструкцыя вуліцы Лазарэнка на ўчастку ад 2-га Кузнэцкага завулка да вуліцы Першамайскай у Магілёве» у 2007 г. / I. A. Марзалиук / ЦНА НАН Беларусі. ФАНД. – Арх. № 2524.
3. Шуткова, Е.П. Отчет об археологических раскопках на городище Замковая Гора в г. Славгороде Могилевская область / Е. П. Шуткова // ЦНА НАН Беларусі. ФАНД. – Арх. № 3212.
4. Шуткова, Н. П. Изображения св. Юрия (Георгия) на печных изразцах Могилевского Поднепровья и Посожья (в Центрально- и Восточноевропейском контексте) / Н. П. Шуткова // Современные проблемы гуманитарных и естественных наук : материалы XXIV Междунар. науч.-практ.

конф., Москва, 1–2 октября 2015 г. – М. : Изд-во «Ин-т стратег. исследований» : Перо, 2015. – С. 62–67.

5. Шуткова, Н.П. Изразцовые печные наборы XV – XVIII вв. с территории Могилевского Поднепровья и Посожья (технология изготовления, типология, хронология). Автореф. на соискание ученой степени канд. ист. Наук по специальности 07.00.06 – Археология. / Н.П. Шуткова. Могилев, 2017 – 23 с.

УДК 903.2.02.(476.4)

## **АНТРОПОМОРФНЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ НА ПОЯСКОВЫХ ИЗРАЗЦАХ И ИЗРАЗЦАХ-КОРОНКАХ С ТЕРРИТОРИИ МОГИЛЕВСКОГО ПОДНЕПРОВЬЯ**

**Шуткова Надежда Петровна**

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

*В статье рассматриваются антропоморфные религиозные сюжеты на поясковых изразцах и изразцах-коронках с территории Могилевского Поднепровья.*

В коллекциях печных изразцов поясковые изразцы и изразцы-коронки не входят в число самых многочисленных находок. Поясковые печные изразцы не меняли ярусность печи, однако, могли менять ее объем. В зависимости от формы изгиба лицевой пластины среди материалов Могилевского Поднепровья выделены три варианта поясковых изразцов [5, с. 12]. Изразцы-коронки облицовывали самый верх печи.

В данной работе будут рассмотрены только поясковые изразцы и изразцы-коронки с антропоморфными религиозными изображениями, найденные в ходе археологических раскопок и работ на территории Могилевского Поднепровья<sup>1</sup>. Артефакты с таким сюжетом хранятся в фондах Мстиславского районного историко-археологического музея (МРИАМ), Музея истории Могилева (МИМ) и фондохранилище археологической лаборатории МГУ имени А.А. Кулешова (ФАЛ).

Поясковые изразцы и изразцы-коронки с антропоморфными религиозными изображениями облицовывали печи типа I [5, с. 12].

*Поясковые изразцы.* Все поясковые изразцы с антропоморфными религиозными изображениями относятся к варианту 2 [5, с. 12]. Изразцы этого варианта не имеют изгиба (плоская) лицевой пластины. Рельефный орнаментальный мотив представлен только изображениями «путто». Изразцы встречены в Мстиславле и Могилеве.

Мстиславский изразец – зеленополивной, с четким и высоким рельефным изображением (Рис. 1:1). Изображение сохранилось частично (архитектурная колонна и половина изображения «путто»). Среди дефектов лицевой пластины следует отметить сильную засорку поливы [4, с. 110]. Изразец датирован второй – третьей четвертью XVII в. [3, с. 105].

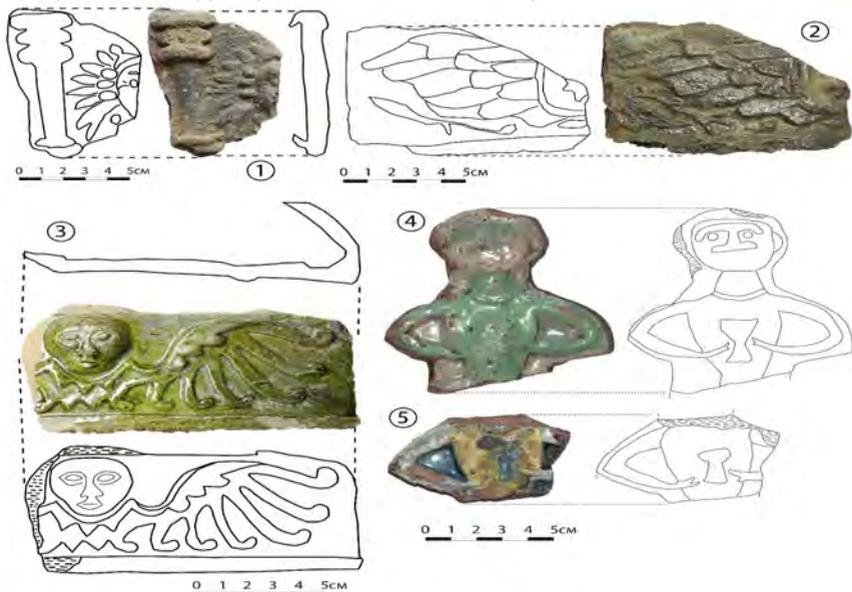
Могилевские поясковые изразцы с изображением «путто» сохранились фрагментарно (Рис. 1:2-3). Лицевая пластина изразцов покрыта зеленой поли-

<sup>1</sup> Автор выражает благодарность И.А. Марзалюку, О.А. Трусову за возможность работы с отчетами и материалом археологических исследований.

вой. Следует отметить, что один из артефактов побывал в огне, что привело к изменению оттенка и структуры поливы (Рис. 1:2). Второй – покрыт очень тонким слоем поливы, через которую просвечивает черепок изделия (Рис. 1:3). Хронологически изделия соотносятся с материалами середины – второй половины XVII в. [1, Фота 38].

*Изразцы-коронки.* Артефакты были собраны на территории Шкловского посада Могилева (Рис. 1:4-5). В конце XVII – XVIII в. на этой территории располагалась юрídика костела кармелитов [2, с. 3]. Коронки с рельефным (0,1-0,2 см) изображением ксендзов с чашами для причастия в руках являются очень редкой находкой. Оба изразца полихромные, покрыты непрозрачной поливой (эмалью). Один – белой и светло-зеленой, второй – белой, синей и желтой. На поливе обоих изделий хорошо заметен цек [4, с. 110]. Крепежный элемент не сохранился. Изразцы найдены в слое с материалами конца XVII – начала XVIII в. [2, с. 11].

Таким образом, антропоморфные религиозные сюжеты редко использовались в декоре лицевых пластин поясковых изразцов и изразцов-коронки. Основным сюжетом для поясковых изразцов стало изображение «путто». Изразцы-коронки с изображением ксендзов с чашами отражают скорее желание «заказчика» о создании оригинального печного набора, поскольку аналогов данным материалам на территории Могилевского Поднепровья нет.



**Рис. 1.** 1 – фрагмент зеленополивного пояскового изразца с изображением «путто» из Мстиславля (МРИАМ НВ 663); 2 – 3 фрагменты зеленополивных поясковых изразцов с изображением «путто» из Могилева (2 – ФАЛ инд. № 221; 3 – МИМ КП 1069); 4 – 5 фрагменты полихромных коронок из Могилева (ФАЛ 2007 г. инд. №5-6). Фотографии 4 – 5 сделаны И.А. Марзалоюком, фотографии 1 – 3 и прорисовки материала сделаны Н.П. Шутковой.

## Литература

1. Марзалюк, И. А. Реконструкция с реставрацией драмтеатра в г. Могилёве в 1992 г. : археолог. исслед. / И. А. Марзалюк // ЦНА НАН Беларуси. ФАНД. – Арх. № 1413. – Кн. 2–3 с. сп. фото, 72 с. альбом фото.
2. Марзалюк, І.А. Справаздача аб археалагічным наглядзе на аб'екце «Прыбудова адміністрацыйнага будынка з кафэ і крамай да будынка вучылішча культуры па вул. Ленінскай 23/12 з добраўпарадкаваннем прылеглай тэрыторыі» у 2007 г. / І. А. Марзалюк / ЦНА НАН Беларусі. ФАНД. – Арх. № 2523. – Тэкст с. 3–13, кал. воп. с. 14–17, спіс. с. 18, іл. с. 19–45, даведка с. 46.
3. Трусов, О.А. Археологический отчет о проведении археологических раскопок в г. Мстиславле в июне–июле 1983 г. / О. А. Трусов // ЦНА НАН Беларусі. ФАНД. – Арх. № 829. – Кн. 1.
4. Шуткова Н.П. Дефекты при изготовлении печных пластинчатых изразцов второй половины XVI – XVIII в. с территории Могилевского Поднепровья // 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. 110–112.
5. Шуткова, Н.П. Изразцовые печные наборы XV – XVIII вв. с территории Могилевского Поднепровья и Посожья (технология изготовления, типология, хронология). Автореф. на соискание ученой степени канд. ист. наук по специальности 07.00.06 – Археология. / Н.П. Шуткова. Могилев, 2017. – 26 с.

## РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

УДК 930

### **ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПОПЕЧИТЕЛЕЙ ВИЛЕНСКОГО УЧЕБНОГО ОКРУГА В ОЦЕНКЕ П. Н. ЖУКОВИЧА**

**Васюк Геннадий Владимирович,  
Ирха Екатерина Михайловна**

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

*В статье рассмотрены взгляды П.Н. Жуковича на систему образования в Виленском учебном округе первой трети XIX в. Авторы делают выводы о достаточно либеральных оценках историком данной проблемы и отмечают критический анализ деятельности попечителей Виленского учебного округа. Исходя из позиций западнорусизма П.Н. Жукович обращает внимание на полонизацию образования в Виленском учебном округе и попытки ее ограничения.*

Несмотря на то, что П.Н. Жукович занимался в основном изучением этноконфессиональных отношений в Речи Посполитой XVI–XVIII вв., круг интересов исследователя был достаточно широк и часто выходил за рамки своей основной проблематики. Среди разнообразных научных интересов ученого значительное место занимали вопросы образования на белорусских землях, присоединенных к Российской империи в результате разделов Речи Посполитой. Исследуя эту проблематику П.Н. Жукович исходил из установок западнорусизма и главную задачу исследования видел в укреплении позиций «русской школы в Северо-Западном крае».

П. Н. Жукович, работая в данном направлении, не проводил отдельного крупного исследования по истории образования, однако им опубликован ряд статей по этой проблематике. Публикации ученого размещены в журналах «Христианское чтение», «Исторический вестник», «Литовские епархиальные ведомости» [1–7].

Период либеральных реформ, среди которых важное место занимала реформа образования, целью которой было просвещение общества и подготовка кадров профессионального чиновничества, начался вскоре после восшествия на российский престол императора Александра I. В 1803 г. было создано Министерство народного просвещения, организовано шесть учебных округов во главе с университетами. Следовательно, университет стал высшим звеном в системе образования в Российской империи. Им руководил Совет университета, который строился на выборных началах: «ни попечитель, ни другой чиновник министерства не может вмешиваться и изменять программу преподавания, содержание и ход лекции – это находилось в компетенции совета профессоров. Первые 10 лет это положение устава не нарушалось» [8, с. 43].

Таким образом, университеты становятся в определенной степени чуждыми духу российского самодержавия, поскольку их значительная автономия соз-

давала своеобразные «университетские республики». Уставы университетов не были едиными и строились на основах западноевропейских образовательных систем.

Одним из шести учебных округов в Российской империи в начале XIX в. был Виленский учебный округ, в который вошли Гродненская, Витебская, Виленская, Подольская, Киевская, Минская, Могилевская, Волынская губернии, а на базе Главной Виленской школы был образован Императорский университет в Вильно, являвшийся центром учебного округа. Государственным представителем в округе являлся попечитель, который, согласно университетским уставам, был связующим звеном между Министерством народного просвещения и университетом и другими подчиненными ему учебными заведениями. Попечитель следил за исполнением устава университета, формально он не имел широких полномочий за контролем учебного процесса и кадровой политикой. Однако все зависело от того, «кто конкретно занимал этот пост» [9, с. 88].

По мнению П.Н. Жуковича, попечитель в Виленском учебном округе был одной из наиболее значимых фигур. В своих работах историк дает характеристику деятельности двух попечителей: князя Адама Чарторыйского (1803–1824 гг.), и сенатора Н.Н. Новосильцева (1824–1831 гг.). П.Н. Жукович противопоставляет их деятельность: первый попечитель – полонизатор [7, с. 375], второй – положил начало утверждению русского образования в Виленском учебном округе [7, с. 367]. Следует отметить, что ученый стремится дать объективные характеристики работы представителей государства в учебном округе и показывает их недостатки как администраторов.

П.Н. Жукович отмечает, что во время попечительства А. Чарторыйского в Виленском учебном округе «школа организована была по особому плану, составленному по старым польским образцам», что проявлялось господстве в учебных заведениях округа польского и латинского языков. Кроме того, большинство студентов Виленского университета и гимназий воспитывалось в духе польского патриотизма, а попечителя иногда представляли «как короля-восставителя Речи Посполитой» [7, с. 368].

Новую политику в области образования в Виленском учебном округе начал проводить «первый русский» попечитель округа Н. Н. Новосильцев [7]. При нем округ значительно уменьшился в размерах (в составе округа остались Виленская, Гродненская, Минская губернии). Новый попечитель усилил контроль за учебными заведениями, подчиненными католическому и униатскому монашеству. П.Н. Жукович отметил, что Н.Н. Новосильцев выступил против «бесконтрольного хозяйничанья монашества в своих школах» [7, с. 371], что особенно проявлялось в назначении ими преподавателей без согласования с ректором Виленского университета. Историк утверждает, что данная деятельность Н.Н. Новосильцева была направлена против тех руководителей монашеских орденов, которые были «нисколько не заинтересованы в успехах русской государственной политики, а русское правительство лишено было всяких средств – не только направлять их деятельность в интересах этой политики, но и ставить хоть какие преграды прямо враждебным ей течениям» [7, с. 372].

Усиливая контроль за деятельностью католических монашеских орденов Н.Н. Новосильцев оказывал покровительство униатскому базилианскому ордену, считая его полезным для «учебного дела и незамеченных в злоупотреблениях». Однако, П.Н. Жукович не согласен с подобной точкой зрения, называя поддержку попечителем базилиан «опасным для русского дела» [3, с. 334].

Католические и униатский духовные ордена вели образование на польском и латинском языках, П.Н. Жукович отмечает, что некоторые преподаватели вообще не знали русского языка [2, с. 613]. Как активный сторонник распространения русского языка и православной духовности, ученый глубоко был обеспокоен засильем, в его понимании, польских традиций и польского языка, которые способствовали подъему польского патриотизма и могли привести к сепаратизму. Главной заслугой попечителя округа Н. Н. Новосильцева, по мнению П.Н. Жуковича, является переход к преподаванию на русском языке некоторых учебных предметов (история, статистика, география) [7, с. 382]. Так же, историк отмечает его нерешительность и отсутствие настойчивости для того «чтобы привести в исполнение те немногие меры, которые им самим приняты были, по собственному ли почину, или по указаниям из Петербурга» [7, с. 390]. П.Н. Жукович упрекает Н.Н. Новосильцева в пренебрежении «к низшему народному образованию», а также в отсутствии русских учебных заведений для образования детей униатского духовенства [7, с. 395].

Таким образом, П.Н. Жукович в своих статьях проанализировал систему образования в первой трети XIX в. в Виленском учебном округе через деятельность его попечителей: А.Чарторыйского и Н.Н. Новосильцева. Историк показал их как ярких личностей, имеющих свой взгляд на содержание и развитие образования. Следует отметить, что ученый оценивает их деятельность с точки зрения пользы «для русского дела». Некоторые аспекты образования в Виленском учебном округе П.Н. Жуковичем не были рассмотрены.

### Литература

1. Жукович, П. Н. Об основании и устройстве главной духовной семинарии при Виленском университете (1803–1832) / П. Н. Жукович // Христианское чтение. – 1887. – № 3–4. – С. 237–286.
2. Жукович, П. Н. Сенатор Новосильцев и профессор Голуховский (Эпизод из истории Виленского университета 1823 – 1824 гг.) / П. Н. Жукович // Исторический вестник. – 1887. – Т. 29. – № 9. – С. 603–619.
3. Жукович, П. Н. Попечитель Новосильцев в сетях базилианской интриги / П. Н. Жукович // Литовские епархиальные ведомости. – 1888. – № 39. – С. 333–334.
4. Жукович, П. Н. Academia caesarea Romano-Catholica Ecclesiastica Petropolitana anno academico 1887-1888. Petropoli / 1887 (библиографическая заметка) / П. Н. Жукович // Литовские епархиальные ведомости. – 1888. – № 11. – С. 82–86.
5. Жукович, П. Н. О профессорах богословского факультета Виленского университета в настоящем столетии / П. Н. Жукович // Христианское чтение. – 1888. – № 3–4. – С. 367–409.
6. Жукович, П. Н. О профессорах богословского факультета Виленского университета в настоящем столетии / П. Н. Жукович // Христианское чтение. – 1888. – № 5–6. – С. 556–595.
7. Жукович, П. Н. Первый русский попечитель Виленского учебного округа / П. Н. Жукович // Христианское чтение. – 1892. – № 5–6. – С. 362–398.
8. Жуковская, Т. И. Университеты и университетские традиции в России: курс лекций / Т. И. Жуковская. – Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ. – 2011. – 140 с.
9. Ляхович, Е. С. Университеты в истории и культуре дореволюционной России / Е. С. Ляхович, А. С. Ревушкин. – Томск : Из-во Томского ун-та, 1998. – 580 с.

## **ОБСУЖДЕНИЕ ВОПРОСА О ПРЕПОДАВАНИИ ЗАКОНА БОЖИЯ ИНОСЛАВНЫМ ВОСПИТАННИКАМ В ЮНКЕРСКИХ УЧИЛИЩАХ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В КОНЦЕ 1870-х гг.**

**Гребенкин Алексей Николаевич**

Среднерусский институт управления – филиал РАНХиГС (г. Орел, Россия)

*В статье рассмотрены подходы к организации преподавания Закона Божия неправославным воспитанникам юнкерских училищ, разработанные в конце 1870-х гг.*

К концу правления Александра II события Январского восстания в Польше 1863–1864 гг. уже не воспринимались так же болезненно, как прежде. Это привело к постепенному пересмотру отношения к католикам и их религиозным нуждам. Особое внимание традиционно уделялось принципам духовно-нравственного воспитания в военно-учебных заведениях. В военных гимназиях даже в 1860-е гг. конфессиональная политика отличалась мягкостью, так как власть желала привлечь на свою сторону малолетних поляков, воспитывая их в духе преданности престолу. К концу 1870-х гг. на повестке дня оказался вопрос о пересмотре принципов религиозного воспитания в юнкерских училищах.

В 1860-е гг. Закон Божий преподавался юнкерам таким образом, «чтобы обучающиеся усвоили положительно догматическую часть *православной* (выделено нами. – А.Г.) веры и знали литургию» [1, с. 132]. Духовные нужды неправославных воспитанников долгое время оставались вне поля зрения как начальства, так и педагогов. Лишь в августе 1876 г. начальник Гельсингфорского пехотного юнкерского училища подполковник Н. А. Хрусталев обратился в Главное управление военно-учебных заведений с просьбой разъяснить, нужно ли приглашать законоучителей для инославных юнкеров и из каких сумм им следует платить жалованье. Нельзя не отметить, что к этому времени данный вопрос применительно к Гельсингфорскому училищу в значительной степени утратил свою актуальность, ибо доля финнов среди юнкеров сократилась с 52 % в 1865 г. до 16 % в 1876 г. [5, с. 114, 199]. Соответственно уменьшился и удельный вес лютеран, к числу которых в 1860-е гг. принадлежало более 40 % юнкеров [5, с. 119]. Что касается католиков, то их доля даже в 1860-е гг. не превышала 3 % [5, с. 119]. Тем не менее делу был дан ход. Генерал для особых поручений при управлении генерал-майор М. А. Нарбут подготовил записку, в которой изложил свой взгляд на организацию преподавания Закона Божьего инославным юнкерам. Он отмечал, что как католики, так и протестанты «при поступлении уже на службу должны удовлетворить достаточно обширной программе по Закону Божьему и являются в училища вполне ознакомленными как со священной историей Ветхого и Нового завета, так и догматами исповедуемых ими религий и обрядовой стороной своего богослужения» [4, Л. 5 – 5 об.]. Кроме того, юнкера приходили в училища в возрасте 18-20 лет, поэтому они не только хорошо знали догматы и особенности своей веры, но и, как правило, были твердо убеждены в преимуществах своих религий перед православием. Немаловажным был финансовый вопрос. Денежные средства

на преподавание Закона Божьего не выделялись, а училища не могли ассигновать необходимые суммы из своих скудных бюджетов. Наконец, далеко не каждое заведение имело возможность пригласить законоучителей по причине отсутствия католических и лютеранских церквей в тех городах, в которых дислоцировались училища. Исходя из этих соображений, Нарбут предлагал не делать обязательным преподавание Закона Божьего неправославным юнкерам, «предоставив усмотрению начальников юнкерских училищ, в зависимости от местных условий, приглашать или не приглашать законоучителей католического и лютеранского исповеданий» [4, Л. 6]. Вознаграждение законоучителям должно было выплачиваться из сумм, оставшихся в училищном бюджете. Если количество неправославных юнкеров не было большим, они должны были обучаться совместно со своими православными товарищами, изучая религию, «которую исповедует огромное большинство наших солдат, с которыми юнкера будут сталкиваться впоследствии не только как начальники, но и как учителя» [4, Л. 6 об. – 7]. В том же случае, когда в училище находилось много инославных юнкеров, их можно было свести в специальное отделение, «употребляя часы, назначенные на преподавание Закону Божьему, для занятий по русскому языку, в котором обыкновенно бывают особенно слабы юнкера из иноверцев» [4, Л. 7]. Нарбут советовал сообщить о принятом решении циркулярно всем юнкерским училищам, так как вопросы по поводу преподавания Закона Божьего иноверцам возникали почти везде.

Ответ начальнику Гельсингфорсского училища был дан на основании положений записки. Помощник начальника управления генерал-лейтенант Н. В. Корсаков, соглашаясь с Нарбутом в том, что вопрос о преподавании Закона Божьего лютеранам и католикам необходимо решить в отношении всех юнкерских училищ, приказал отложить его рассмотрение до возвращения из служебной поездки начальника управления генерал-адъютанта Н. В. Исакова. Тот же, вернувшись, положил записку Нарбута «под сукно».

К обсуждению концепции преподавания Закона Божьего инославным юнкерам вернулись в апреле 1877 г., когда командующий войсками Финляндского военного округа генерал от инфантерии граф Н. В. Адлерберг направил Н. В. Исакову ходатайство, в котором отмечал, что католики и протестанты находятся в юнкерских училищах безо всякого духовного назидания. Адлерберг, отмечая, что в Гельсингфорсском училище обучалось большое количество лютеран, предлагал организовать в этом заведении преподавание Закона Божия инославным воспитанникам «хотя бы в видах частной меры» [4, Л. 1 об.].

В мае 1877 г. Главное управление военно-учебных заведений запросило начальников всех юнкерских училищ, имеются ли в местах расположения училищ лица, способные заниматься преподаванием Закона Божьего воспитанникам католического и лютеранского исповеданий, какая сумма необходима для выплаты им жалованья и может ли она быть выделена из средств училища, а также в каком объеме следует вести преподавание.

Начальники Санкт-Петербургского, Тверского, Киевского и Виленского училищ полагали, что на изучение Закона Божьего следует отвести 2 часа в неделю. В Московском, Варшавском, Оренбургском и Чугуевском училищах пришли к выводу, что будет достаточно 1 часа. Руководители всех заведений

полагали, что преподавателей можно будет найти без труда, но вместе с тем отмечали, что изыскать из училищных бюджетов средства на их вознаграждение (от 60 до 360 р. в год) не представлялось возможным. Лишь в Иркутске настоятель костела дал согласие вести занятия безвозмездно. Преподавание должно было вестись на русском языке. По мнению начальника Московского пехотного юнкерского училища полковника Н. И. Галахова, обучение лютеран было нецелесообразным ввиду того, что «они поступают на службу уже после конфирмации, т.е. после публичного испытания в знании этого предмета» [4, Л. 10 об.].

Осенью 1877 г. обсуждение методики преподавания Закона Божия юнкерам-католикам началось в Александровском военном училище [3, Л. 1 – 11 об.]. Дальнейшее рассмотрение данного вопроса было поручено особой комиссии Главного управления военно-учебных заведений, в деятельности которой должны были принять участие и начальники училищ. Однако она не успела завершить свою работу. В 1880-е гг. отношение к католикам на государственном уровне изменилось в худшую сторону. Поэтому предложения, сформулированные в конце 1870-х гг., не были реализованы.

### Литература

1. Бобровский П.О. Юнкерские училища. Историческое обозрение их развития и деятельности. – Т. 1. – СПб. : Я.А. Исаков, 1872. – 264 с.
2. Краткая римско-католическая церковная история. – Вильна : А. Г. Сыркин, 1870. – 92 с.
3. Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА). – Ф. 725. – Оп. 15. – Д. 80.
4. РГВИА. – Ф. 725. – Оп. 15. – Д. 139.
5. Screen J.E.O. The Helsinki Yunker School, 1846-1879: A case study of officer training in the Russian Army. *Studia historica* 22. Suomen historiallinen seura, Helsinki: Painokaari, 1986. – 319 p.

УДК 2

## **ИЕЗУИТЫ НА МОГИЛЕВЩИНЕ: ИСТОРИЯ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ МСТИСЛАВСКОГО ИЕЗУИТСКОГО КОЛЛЕГИУМА**

**Кондратьева Анастасия Андреевна**

Средняя школа № 40 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)

*В данной статье рассмотрена деятельность иезуитов в области образования на территории Могилевской губернии, прослежена история функционирования Мстиславского коллегиума, показана организация процесса обучения и воспитания иезуитов. Особое внимание уделено отношению ордена иезуитов к системе образования и организации обучения.*

«Общество Иисуса» – монашеский орден Римско-католической церкви, созданный в 1540 году Игнатием Лойолой. В 1575 году в период вступления Стефана Батория на престол во многих городах и местечках Польши и ВКЛ появились монахи иезуитского ордена. Одной из задач ордена являлось восстановление и укрепление влияния католичества. Со временем он превратился в один из самых могущественных и влиятельных орденов.

Важным направлением деятельности «Общества Иисуса» являлась педагогическая деятельность. Члены ордена – иезуиты – рассматривали образование

как средство распространения католичества и активно занимались организацией учебных заведений. На территории Беларуси иезуиты появились в 70-е годы XVI века. Основной формой учебного заведения в «Обществе Иисуса» являлись коллегиумы.

Деятельность учебных заведений регламентировалась уставом. 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 коллегиума, который наблюдал за работой школы.

Коллегиум представлял собой комплекс зданий, включающих школу, храм, аптеку, пансион, музыкальную бурсу, жилища и хозяйственные постройки. Работали библиотеки, которые являлись центрами интеллектуальной жизни города. Коллегиум всегда располагался в городе, как правило, внутри городских стен и содержался за счет доходов с земельных владений, составляющих фундацію. Благодаря фундации он мог обеспечить бесплатность образования всех желающим независимо от сословия, конфессиональной и этнической принадлежности. Все это способствовало популярности иезуитов на территории Беларуси.

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]. В 1779 года преобразована в коллегиум.

Учебный год начинался 15 сентября. Каникулы: двухнедельные зимние и весенние во время Рождества Христова и на Пасху, летние – с 1 августа по 14 сентября. Обучение начиналось в 8 часов утра и длилось до 11 часов. Затем шел перерыв, который заканчивался в 13 часов. Далее занятия длились с 13 до 16 часов дня [1, с. 187].

Образование 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 театральные представления. Все это способствовало многостороннему развитию личности.

Воспитанники обучались грамоте, чтению. Преподавались такие предметы как латинский язык, Закон Божий, арифметика, история, география, поэзия и риторика. Изучая латинский язык, ученики во втором и третьем классе занимались переводами произведений античных авторов и пересказывали их. В школе при коллегиуме особое значение придавалось изучению французского, немецкого и русского языков. Также воспитанников знакомили с основами гигиены и народной медицины: как спасти утопшего, угоревшего, замерзшего и т.д.

Учителями Мстиславского коллегиума в разные годы были профессор инфимы Лаврентий Масльковский, профессор грамматики, синтаксиса и гре-

ческого языка Томас Можейковский, профессор поэзии и риторики Винцентий Шипилло, профессор грамматики Симон Головач, профессор поэзии и риторики Иоанн Лоевский. Риторике, французский язык и философию в конце XVIII века преподавал известный поэт, историк и педагог Никодим Мусницкий [3, с. 24].

Мстиславский коллегиум был одним из крупных в Восточной Беларуси. В 1802 году в нем обучались 142 ученика. В 1805–1806 гг. учились 150 учеников, в 1807 году – 103 ребенка [1, с. 141].

При коллегиуме с 1725 года действовал музыкальная бурса. Учили детей церковному музыкальному искусству три учителя: Юзеф Дзерожинский, Борис Азаров и Чыевский [3, с. 45].

О библиотеке Мстиславского коллегиума известно мало. Т. Б. Блинова приводит сведения из акта визитации Мстиславского монастыря за 1816 год в котором указано, что «коллегия имеет небольшую, но удовлетворяющую все потребности библиотеку» [1, с. 229]. С 1740 года действовала аптека при коллегиуме. Аптекарем был уроженец Германии – Георгий Зымон.

Один из самых известных выпускников Мстиславского коллегиума является белорусский философ, преподаватель и католический священник Аниол Довгирд (1776 – 1825).

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. 27 мая 1820 года иезуиты из Мстиславля уехали во Львов [1, с. 201]. В 1822–1831 годах в зданиях коллегиума размещалось уездное четырехклассное училище бернардинцев. В 1832 году комплекс передан православным. После Великой Отечественной войны в нем находился Дом культуры, затем школа – интернат для глухонемых детей. На сегодняшний день здание костела и коллегиума в Мстиславле пустуют, поскольку находится в полуразрушенном состоянии.

«Общество Иисуса» рассматривало обучение и воспитание молодого поколения как одну из приоритетных сфер своей деятельности и оказало огромное влияние на развитие культуры, способствовало развитию образования и просвещения, распространению западноевропейской культуры на белорусских землях. Достижение иезуитов в области образования заключается в том, что они обобщили педагогические идеи своей эпохи и представили их в учебном плане, который был воплощен в действие. Основанные учебные заведения давали доступное, бесплатное образование на высоком уровне.

## 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.

## **АКТУАЛЬНОСТЬ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СИСТЕМЫ ИЕЗУИТОВ В КОНТЕКСТЕ РАСКРЫТИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА**

**Мандрик Светлана Владимировна**

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

**Горанский Андрей Олегович**

Минское духовное училище (г. Минск, Беларусь)

*В данной статье хотелось бы обратиться с точки зрения раскрытия человеческого потенциала к образовательной системе Ордена иезуитов, которая была создана в XVI в. в исторических условиях контрреформации, достаточно успешно просуществовала до настоящего времени, оказала огромное влияние на многие образовательные традиции, принципы и методики, но до сих пор неоднозначно оценивается в исторической и педагогической исследовательской литературе.*

История педагогической мысли и образовательной практики предлагает достаточное количество образовательных систем достойных рассмотрения в контексте раскрытия человеческого потенциала. К сожалению, опыт иезуитов по сути чрезвычайно мало изучен, хотя представляет собой огромный интерес и практическую ценность. Попытаемся найти точки соприкосновения принципов и идей, заложенных в образовательную модель иезуитов, и современной образовательной проблематики, и на этом основании выявить ценные элементы указанной модели, которые остаются актуальными и применимыми в современном образовательном процессе.

Первой такой точкой соприкосновения является постулат образовательной доктрины иезуитов, основанный на положении христианской антропологии о том, что человек сотворен по образу Бога и призван уподобиться Ему. Следовательно, воспитание и образование человека должно быть направлены на раскрытие и развитие в нем дарованных Богом способностей и талантов, ибо в формировании целостной, гармоничной личности состоит цель педагогики [1, р. 141].

Успешность образовательной системы иезуитов заключалась в том, что они выстроили образовательный процесс таким образом, что цели обучающихся и учащихся пересекались и часто совпадали. Воспитанники иезуитских школ получали полноценное универсальное образование, которое можно применить в различных областях социальной практики (военной карьеры, гражданской службы, научных исследований). Выпускники иезуитских учебных заведений оказывались не просто эрудированными, но и хорошо образованными, часто свободно и нестандартно мыслящими людьми [2, с. 268]. Воспитанник иезуитов Рене Декарт подчеркивал, что научился распознавать «ложные учения», стал достаточно образован, «...чтобы не быть обманутым ни обещаниями какого-нибудь алхимика, ни предсказаниями астролога, ни проделками мага...» [3, т. 1, с. 255]. Такие специалисты были востребованы обществом на заре Нового времени в эпоху расцвета иезуитского образования, потребность в свободно нестандартно мыслящих активных членах общества остро ощущается и сейчас.

В настоящее время развитие общества и технический прогресс диктуют необходимость формирования целостной гуманитарно-технической культуры личности, в которой «гуманитарность» (культура «человекоразмерности») является пространством возникновения, роста и реализации человеческих потенций, сферой существования и утверждения жизненных, художественных, нравственных, религиозных ценностей» [4, с. 153]. Сформулированный иезуитами образовательный идеал имел своим источником в понимании сути учебного процесса, методик преподавания и содержания учебных планов гуманистическую педагогику. Весь образовательный процесс был ориентирован на воспитание «благородного мужа» – главное внимание уделялось развитию умственных способностей учащегося, памяти, воображения, интеллекта и воли. Орден иезуитов сделал гуманитарное (всеобъемлющее) образование приоритетной сферой деятельности, поскольку оно сообщает навыки логического мышления, формирует способность адекватного поведения в обществе; развивает навыки коммуникации, что является важным социальным качеством. Это было сделано исходя из основополагающей идеи о том, что именно такое образование позволяет человеку быть в полной мере человеком.

В условиях информационного общества гуманитарная подготовка современного специалиста в конечном счете формирует то, что определяет перспективы его успешности и личностного роста – то есть креативный потенциал индивида, являющийся фактором его конкурентоспособности в условиях глобального рынка труда.

Для рассматриваемой темы также чрезвычайно важно, что иезуиты понимали образование и как процесс нравственного совершенствования. Все упражнения, направленные к получению знаний и приобретению навыков представляли собой не просто холодную интеллектуальную «игру» с информацией, а именно «прочувствование» и даже «проживание» каждого информационного элемента. Недаром многие упражнения педагогической системы К. С. Станиславского близки к упражнениям иезуитов.

Успешность и адекватность потребностям современности любой образовательной системы тесно связана с прогрессивностью и новацией, с одной стороны, и сохранением традиций и преемственностью, с другой. Это напрямую относится и к раскрытию человеческого потенциала. С одной стороны, в образовательной системе иезуитов прослеживается творческая адаптация и преломление античного и средневекового наследия в образовательной сфере [5, с. 232]. С другой – теория и практика иезуитского образования предполагала постоянное обновление и устремленность в будущее. Один из наиболее известных деятелей Ордена иезуитов XVI в., Хуан Бонифаций (Juan Bonifacio) произнес такие слова: «Учить детей – значит обновлять мир» [6, с. 232].

Таким образом, мы можем утверждать, что образовательная система иезуитов показала свою эффективность именно с точки зрения человеческого потенциала. Это видно из областей знания, в которых преуспели выпускники иезуитских школ, а также из указания некоторых выдающихся людей, учившихся у иезуитов. Например, воспитанниками иезуитов были писатель, правовед и философ Шарль де Монтескье; философ, математик, механик, физик и физиолог, создатель аналитической геометрии и современной алгебраической символики Рене Декарт; создатель классической комедии Мольер; философ-просветитель

Вольтер и многие другие. Ученые иезуиты внесли вклад в изобретение часов с маятником, пантографа, барометра, рефракционного телескопа и микроскопа, успешно занимались оптикой, магнетизмом и электричеством. Они открыли полюсы Юпитера, туманность Андромеды и кольца Сатурна, создали теорию кровообращения, теоретически обосновали возможность полета, объяснили влияние Луны на приливы и выдвинули теорию волновой природы света, составили звездные карты южного полушария...

### Литература

1. Hughes, Th. S.J. Loyola and the Educational System of the Jesuits / Th. Hughes. – N. Y., 1912. 328 p.
2. Шмонин, Д. В. «Ratio studiorum» и парадоксы иезуитского образования / Д. В. Шмонин // Записки Горного института. – СПб., 2002. – Т. 152. – С. 266–268.
3. Декарт, Р. Сочинения: в 2 т. / Р. Декарт. – М. 1989–1994.
4. Шор, Ю. М. Гуманитарность культуры и проблема российской самобытности / Ю. М. Шор // Диалог культур и цивилизаций в глобальном мире: VII Межд. Лихачевские чтения, 24–25 мая 2007 года. – СПб: Изд-во СПбГУП, 2007. – С. 152–154.
5. Kot, S. Historia wychowania / S. Kot. – Warszawa: W-wo «Żak», 1994. – Т. I. – S. 228–241.
6. Там же.

УДК 94(476)

## РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ В ВЕЛИКОМ КНЯЖЕСТВЕ ЛИТОВСКОМ: РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ В УЧЕБНИКАХ ДЛЯ СРЕДНЕЙ ШКОЛЫ БЕЛАРУСИ

**Обухова Елена Николаевна**

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

*В статье рассмотрены особенности репрезентации религиозной истории белорусских земель в составе Великого Княжества Литовского в новейших учебных пособиях Республики Беларусь. Выявлены особенности характеристики авторами учебников положения православной церкви, описания роли католичества в общественно-культурных процессах, влияние других конфессий на культуру белорусских земель эпохи средневековья и Нового времени.*

Школьное образование является главным фактором формирования массового исторического сознания в условиях индустриального и постиндустриального общества. Именно из школьных учебников дети и подростки получают базисные знания по истории родной страны, которые во многом будут определять их отношение к историко-культурному наследию, духовно-нравственным ценностям белорусского народа. В настоящее время школьниками Республики Беларусь период истории белорусских земель в составе Великого Княжества Литовского изучается на второй (6-7 классы) и третьей (10-й класс) ступенях обучения.

Авторами учебника по истории Беларуси 6-го класса подчёркивалось, что вхождение белорусских земель в состав ВКЛ не нарушало их традиционного уклада и веры [1, с. 39]. Православие господствовало в духовной жизни населения ВКЛ, где его принимали даже представители знати и мещан на балтских землях. Литовские князья вплоть до конца XIV в. придерживались принципов религиозной терпимости в конфессиональной политике [1, с. 53-54, 57].

Отмечалось, что католицизм для жителей ВКЛ долго оставался чуждой религией, а для литовцев вообще ассоциировался с крестоносцами. После заключения Кревской унии католичество стало главной конфессией в ВКЛ, однако самой многочисленной конфессией оставалось православие, его позиции оставались сильными даже среди феодальной знати [1, с. 121]. Авторы упомянули о Флорентийской церковной унии, идея которой стала неактуальной после 1453 г.

В учебном пособии по истории Беларуси для учащихся 7-го класса отмечалось, что в первой половине XVI в. большинство жителей ВКЛ были православными, а великие князья литовские в целом благосклонно относились к Православной церкви, последнюю поддерживали крупные магнаты (К. Острожский, А. Ходкевич) [2, с. 33–34]. В отношении католичества было замечено, что данная конфессия господствовала в политической жизни ВКЛ: его исповедовали сами великие князья и представители самых влиятельных магнатских родов: Кезгайлы, Радзивиллы, Гаштольды, а также балтское население на северо-западе современной Беларуси. К положительным результатам распространения католичества были отнесены появление новых художественных стилей, популяризация западноевропейского образования, к отрицательным – неравенство в правах представителей католической и православной конфессий, особенно шляхты, что создавало напряжение в обществе [2, с. 36–37]. Учащимся рассказано о неудачной попытке заключения межконфессиональной унии в 1498 году, из-за чего последовал конфликт с Московским княжеством [2, с. 37]. Также учащиеся могли прочитать основные сведения про иудаизма и ислама в ВКЛ.

Говоря о Реформации (параграф 13) отмечалось, что её сторонниками в ВКЛ были шляхтичи, важную роль сыграли Николай Радзивилл Чёрный и Николай Радзивилл Рыжий. Большинство протестантской литературы выходило на польском языке, в связи с чем отдельно названы фамилии тех шляхтичей, которые издавали протестантскую литературу на старобелорусском языке – это были Лаврентий Крышковский и Василий Тяпинский.

Среди результатов Реформации были названы утрата богатых покровителей Православной церковью ВКЛ, расширение прав шляхетского сословия, развитие просвещения, книгопечатания и благотворительности в обществе, законодательное закрепление свободы христианского вероисповедания в Статутах ВКЛ 1566 и 1588 гг. [2, с. 90–91]. Отмечена специфика Контрреформации в ВКЛ, где деятельность Католической церкви была направлена не только за возвращение протестантов к католицизму, но и на обращение в него православных жителей ВКЛ [2, с. 91]. Рассмотрев деятельность иезуитов, авторы среди итогов Контрреформации выделили почти полное уничтожение протестантизма в ВКЛ и усиление роли Католической церкви.

В учебном пособии для 10-го класса отмечалось, что первые князья ВКЛ олекали православие, так как понимали, что поддержка православной церкви поможет им объединить восточнославянские земли. Повторялся тезис, что до Кревской унии 1385 г. православие было в ВКЛ господствующей конфессией и играло значительную роль в общественной жизни страны [3, с. 183]. Авторы учебника показали историю формирования Литовско-Новгородской митрополии, отдельно была представлена история заключения церковных уний ВКЛ с 1396 по 1498 гг. [3, с. 183–184, 186]. Отмечалось, что принятие католичества в качестве

государственной религии после Кревской унии обострило религиозные отношения в ВКЛ, ухудшило положение православного населения, а с другой стороны, принесло на белорусские земли новые явления в культуре [3, с. 186].

Реформационному движению в ВКЛ был посвящён целый параграф, в котором авторы подробно рассмотрели основы вероучения, биографии видных деятелей и особенности распространения идей кальвинизма и антитринитаризма на белорусских землях ВКЛ [3, с. 187–193]. Главным итогом Реформации в ВКЛ была названо её положительное влияние на развитие и сохранение религиозной терпимости в обществе, расширение культурных связей со странами Центральной и Западной Европы. Говоря о Контрреформации, авторы отмечали, что в ВКЛ Контрреформация была направлена не только против протестантизма, но и против православия, а вековые нормы религиозной терпимости не допустили в ВКЛ таких ужасных форм борьбы с некаатоликами, как в Западной Европе [3, с. 194].

Таким образом, религиозная жизнь ВКЛ в новейших белорусских учебниках для средней школы рассматривается в рамках трёх периодов: 1) XIII – конец XIV в. – период господства православия и лояльного отношения к нему великих князей литовских; 2) 1385 – первые десятилетия XVI в. – период, когда католичество стало государственной религией, однако большинство населения Беларуси оставалось православным, а великие князья литовские предпринимали попытки заключения церковной унии; 3) период Реформации и Контрреформации во второй половине XVI в., когда религиозная жизнь белорусских земель значительно трансформировалась, и православие окончательно потеряло сторонников среди привилегированного сословия ВКЛ.

### Литература

1. Бохан, Ю. Н. История Беларуси с древнейших времен до конца XV в. : учеб. пособие для 6-го кл. учреждений общ. сред. образования с рус. яз. обучения : в 2 ч. Ч. 2 / Ю. Н. Бохан, С. Н. Темушев. – Минск : Изд. центр БГУ, 2016. – 146 с. : ил.
2. История Беларуси, XVI–XVIII вв. : учеб. пособие для 7-го кл. учреждений общ. сред. образования с рус. яз. обучения / В. А. Воронин [и др.]. – Минск : Изд. центр БГУ, 2017. – 214 с. : ил.
3. Белозорович, В. А. История Беларуси с древнейших времен до конца XVIII в. : учеб. пособие для 10-го кл. учреждений общ. сред. образования с рус. языком обучения / В. А. Белозорович, С. А. Кудрявцева, А. В. Любый. – Минск : Изд. центр БГУ, 2020. – 271 с. : ил.

УДК 2-472

## О РЕЛИГИОЗНОМ ВОСПИТАНИИ В МОГИЛЕВСКОЙ ЦЕНТРАЛЬНОЙ ПОВИВАЛЬНОЙ ШКОЛЕ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX в.)

**Парфёнова Наталья Николаевна**

Могилевский государственный медицинский колледж  
(г. Могилёв, Беларусь)

*В статье рассматриваются вопросы религиозного образования воспитанниц первой на территории Беларуси повивальной школы в г. Могилёве (вторая половина XIX века). Подробно изложена учебная программа по «Закону Божию», порядок и правила поведения в стенах школы и за ее пределами.*

Открытие Могилёвской Центральной повивальной школы состоялось в 1865 году, она стала центром подготовки акушеров для Могилевской, Витебской и

Минской губернии. Центральная повивальная школа была учреждена на 50 учениц – пансионеров и на 25 вольнослушательниц. Жили в здании школы, на полном казенном содержании и, в последствие, должны были отработать, каждая в той губернии за чей счет содержались, по полтора года за каждый год обучения. Вольнослушательницы, без учета сословия и вероисповедания, проживали на частных квартирах и посещают школу только на время уроков и практических занятий, оплата для них составляла 13 руб в год [2].

Система воспитания должна была сделать из воспитанниц людей, послушных воле начальства, превратить в верноподданных православной церкви и государства. Особое место в этом процессе отводилось священнику, который стоял на одном уровне с директором школы и влиял на все стороны жизни учебного заведения. Для проведения любых мероприятий требовалось его разрешение и контроль содержания. По решению или доносу священника воспитанниц могли исключить из повивальной школы даже за незначительные поступки, но входящие в противоречие с православной религией и моралью. В качестве одного из дисциплинирующих средств выступало ношение специальной одинаковой для всех одежды, что облегчало надзор за воспитанницами не только в стенах учебного заведения, но и за их пределами, что в свою очередь, обязывало сами воспитанницы, внимательно относиться к вопросам благоприличия. В большинстве своем, кроме своекоштных, воспитанницы проживали в общежитии, а не на квартирах, что позволяло руководству и представителям церкви следить за их поведением и образом мысли.

В Могилевской центральной повивальной школе, в связи с образовательным уровнем поступающих воспитанниц, было разделение на 3 класса: один приготовительный и два специальных. Прием в школу производился в приготовительный класс, который формировался для облегчения поступления крестьянским девушкам, и был разделен на 2 отделения: низшее и высшее. Согласно такого разделения курс обучения в школе продолжался три или четыре года, исходя из того на какое отделение поступали [1]. Обязательным предметом, кроме общеобразовательных являлся «Закон Божий».

Программа I-го приготовительного отделения по закону Божьему включала утренние и вечерние молитвы, десять заповедей с разъяснениями и переводом на русское наречье, под руководством протоиерея Соколова, главнейшие церковные праздники Господские и Богородичные, с объяснением в память чего таковы установлены, 1-я часть катехизиса по начаткам Христианского учения, и Священную историю Ветхого завета, под руководством протоиерея Рудакова – 3 урока в неделю.

Программа II-го приготовительного отделения по закону Божьему предполагала изучение второй и третьей части краткого катехизиса, под руководством протоиерея Рудакова и из Церковного богослужения. Общее понятие о Церковном Богослужении и его необходимости, разделение Церковных служб, о главнейших принадлежностях церковной утвари и облачении, об утреннем и вечернем Богослужении и Божественной литургии подробно – 3 урока в неделю.

В Могилевской повивальной школе действовали следующие правила поведения [3]:

1. В 7 утра общая молитва, читаемая по очереди, затем завтрак и чай;
2. В 2 часа дня ученицы отправлялись на обед, перед любым приемом пищи была молитва. Во время приемов пищи обязательно соблюдение тишины.

3. В 10 часов, после вечерней молитвы, под надзором воспитательницы ученицы ложились спать, каждая на свою кровать, в комнатах должна была соблюдаться тишина.

4. Выходить из училища на богослужение и возвращаться должны были парно, не позволяя себе жалостей и нескромности.

5. Как во время пребывания в училище, так и во время выхода в город, воспитанницы по отношению к начальникам, учителям и сторонним лицам должны были соблюдать правила вежливости. Во взаимоотношениях между собой должны вести себя дружелюбно и искренне, избегать бранных слов, обидных прозвищ, как во время игры, так и вне нее. Шалостей и неправильных поступков подруг скрывать не должны, если произошло дознание. Если имели место поступки, унижающие звание учениц, об этом должны были донести руководству школы.

Особое значение придавалось религиозным и светским праздникам. Накануне воскресных и праздничных дней все воспитанницы должны были быть в Церкви на всенощном богослужении, а в самые эти дни на литургии занимать в храмах определенные для них места и слушать богослужение с особым вниманием и благоговением. Разговоры и перешептывание, как и выход из храма, без острой необходимости, запрещены. Во время всенощной и воскресные дни, ученицы подходили для поклонения св. Евангелию, а в праздники елеопомазания. Во время литургии, при пении «Тебе поем», когда совершалось пресуществление св. Даров, при пении молитвы Господней, при появлении св. Даров, после причащения священнослужителей – ученицы совершали земные поклоны.

Таким образом, содержание воспитательного процесса в Могилёвской Центральной повивальной школе имело выраженную социально-религиозную направленность в целях, прежде всего, обеспечения самодержавия широкой социальной поддержкой, воспитании обучающихся в духе православия и подготовке осуществления своего призвания в жизни.

### **Литература**

1. Опыт описания Могилевской губернии в историческом, физико-географическом, этнографическом, промышленном, сельскохозяйственном, лесном, учебном, медицинском и статистическом отношениях / сост. [с предисл.] и под ред. А.С. Дембовецкого. – Могилев, 1882 – 1884. – 3 т.
2. Отчет по Могилевской центральной повивальной школе за 1881 год / Могилев. центр. повив. шк. ; сост. Н. Мандельштам. – Могилев на Днепре: Тип. Элияшберга, 1882. – 32 с.
3. Отчет по Могилевской центральной повивальной школе за 1883 год / Могилев. центр. повив. шк. ; сост. С. Липинский. – Могилев на Днепре : Скоропечатня и литогр. Ш. Фридланда, 1884. – 32 с.

УДК 373.31

## **РАЗВИТИЕ ТОЛЕРАНТНОСТНОГО ОТНОШЕНИЯ К ДРУГОЙ РЕЛИГИИ В НАЧАЛЬНОЙ ШКОЛЕ**

**Пронина Наталья Андреевна**

Тульский государственный педагогический университет имени Л. Н. Толстого  
(г. Тула, Россия)

*В статье анализируется важность развития толерантного отношения к другой религии в начальной школе.*

Россия является многонациональной страной, где уживаются люди с разными укладами, традициями и обычаями, конфессиями. Образование несет очень большой потенциал формирования человеческой личности: ее взглядов, мировоззрения и мировосприятия. Именно в начальной школе, когда авторитет учителя очень высок, необходимо начинать развивать толерантное отношение у учащихся к представителям других религий.

Феномен толерантности стал предметом изучения многих ученых: социологов, психологов, педагогов. Среди них Л.Ю. Абдуллова [1], Е.И. Акимова [2], Т.И. Дрынкина [4] и др.

Мы вслед за М.Л. Ариповой будем понимать под толерантностью следующее: «собственный выбор и позиция, способствующие принятию другого и сохранению внутреннего равновесия системы (индивида, общества)» [3, с.13].

Структура толерантного отношения к другой религии содержит в себе следующие взаимозависимые и неразрывно связанные между собой компоненты: когнитивный (младшему школьнику необходимо предоставить информацию о различных религиях нашей страны и мира, познакомить с разными традициями на уроках и во внеклассной работе, сформировать толерантное сознание); эмоциональный (развивать толерантные чувства, качества и свойства личности, поощрять дружбу в классе между представителями всех конфессий); деятельностный (формировать толерантное поведение).

Уроки «Основы мировых религиозных культур» и «Окружающий мир» (программа «Школа России») позволяют сформировать у учащихся понимание себя как уникальной и неповторимой личности, со своими индивидуальными особенностями, развитие представления о других людях, и на этой основе сопоставить себя с окружающими, выделить сходство и различия с другими людьми, сообщать знания об окружающем мире в нашей стране, ее укладе, культуре, быте, истории, религии, сформировать представление о ведущих мировых религиях и основных человеческих ценностях и добродетелях.

Учителю необходимо сформировать в классе толерантное образовательное пространство, объясняя детям всю важность и необходимость хорошего отношения к другим людям независимо от их цвета волос, кожи, веры и национальности.

Педагогу необходимо быть самому компетентным в этих вопросах, поэтому очень важно повысить свою квалификацию и делать это на регулярной основе: заниматься самообразованием и читать психолого-педагогическую и методическую литературу, перенимать передовой педагогический опыт, посещать вебинары, мастер-классы и курсы повышения квалификации, обмениваться опытом с коллегами, посещать различные конференции.

Педагогу самому быть толерантным, придерживаться взглядов веротерпимости, не навязывать свои взгляды и мировосприятие, свою веру как единственно верную и правильную. Задача педагога состоит в том, чтобы познакомить учащихся с многообразием мировых религий, сформировать их человеческие ценности и мировоззрение.

Очень важно актуализировать мотивацию педагогического коллектива школы к организации толерантного пространства в детском коллективе.

Необходимо организовать деятельность учащихся на основе использования специальных методов, приемов и форм работы. Среди них проведение классных

часов, индивидуальных и групповых бесед, коллективных творческих дел, игр, викторин, выставок, праздников, проектов, просмотра и анализа документальных и художественных фильмов, презентаций, чтение и анализ художественных произведений. экскурсий.

Содержание деятельности по формированию толерантного отношения к другой религии должно включать в себя следующие компоненты: привитие детям уважительного отношения к другим людям независимо от их пола, нации, веры, цвета кожи; понимание детьми уникальности и неповторимости каждого человека; признание учащимися права каждого человека на самостоятельный выбор религии; повышения уровня знаний о добре и зле, ненасилии, толерантности, правах человека, толерантном поведении по отношению к другим людям; формирование навыков конструктивного общения с другими людьми, умения решать конфликты, возникающие на расовой и религиозной почве, формирования толерантных ценностей.

Также очень важно, чтобы семья подключилась к формированию толерантного отношения к другой религии. Именно в семье закладываются основы поведения к окружающим, мировоззрение и мировосприятие личности. Поэтому классному руководителю необходимо провести родительские собрания, посвященные проблеме толерантного отношения к другой религии и вопросам веротерпимости. Цель данных мероприятий-дать родителям понять важность таких взглядов у подрастающего поколения.

Педагог-психолог также может подключиться к формированию толерантного отношения к другой религии у детей младшего школьного возраста, используя такие методы работы, как беседы, психологические упражнения, среди них «Комплименты», «Чем мы похожи», «Волшебная лавка», тренинги на развитие навыков общения, толерантности, снятие эмоционального напряжения, предотвращение конфликтов, тестирование. Можно использовать следующие методики: опросник «Проблемы межэтнических отношений между детьми» И.Г. Рябовой, С.Н. Чаткиной, тест «Индекс толерантности» Г.У. Солдатовой, О.А. Кравцовой, О.Е. Хухлаева, Л.А. Шайгеровой, опросник ценностных ориентаций М. Рокича и др. Также необходимо провести работу с классными руководителями на выявления уровня толерантности при помощи таких методик, как «Диагностика определения уровня эмпатии, коммуникативной толерантности, конфликтности педагога» В.В. Бойко и И.М. Юсупова, «Деятельностная модель личностно- профессиональной позиции педагога как воспитателя» А.И. Григорьевой.

Таким образом, процесс формирования толерантного отношения к другой религии является длительным, непрерывным, сложным, многофакторным, непрерывным. Необходимо, чтобы все участники образовательного процесса приняли в нем активное участие, тогда он будет успешным.

### **Литература**

1. Абдуллова Л. Ю. Актуальные вопросы воспитания этнокультурной толерантности у младших школьников в условиях полиэтнической образовательной среды//Л.Ю. Абдуллова// Мир науки. Педагогика и психология. – 2018. – Том. 6. – № 3. – Режим доступа: <https://mir-nauki.com/PDF/68PDMN318.pdf>. – Дата доступа: 21.03.2022.
2. Акимова Е. И. Воспитание толерантности у старших дошкольников / Е. И. Акимова, О. В. Кузьмиченко, Е. В. Уютнова// Проблемы и перспективы развития образования: материалы VIII Междунар. науч. конф. (г. Краснодар, февраль 2016 г.). – Краснодар: Новация, 2016. – С. 95-97. – Режим доступа: <https://moluch.ru/conf/ped/archive/187/9744>. – Дата доступа: 21.03.2022.

3. Арипова М.Л. Современный мир и проблема толерантности / М.Л. Арипова // Проблемы педагогики. – 2018. – № 1(33). – С. 13–15.

4. Дрынкина Т.И. Феноменология толерантности/Т.И. Дрынкина// Толерантность в современном обществе: опыт междисциплинарных исследований: сборник научных статей / под научн. ред. М.В. Новикова, Н.В. Нижегородцевой. – Ярославль: Изд-во ЯГПУ, 2011. – С. 42–45.

УДК 130.2 : 81 : 2

## **ПРОБЛЕМЫ ПРЕПОДАВАНИЯ ОСНОВ РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ В РОССИЙСКИХ ШКОЛАХ<sup>1</sup>**

**Чернеевский Алексей Петрович**

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

*Доклад посвящен культурологическим и методологическим проблемам преподавания основ религиозной культуры младшим школьникам российских школ.*

В российских школах с 2010 года введен предмет «Основы религиозной культуры и светской этики» (далее – ОРКСЭ). Цель этого предмета – познакомить учеников начальной школы с различными религиями, представленными в культурном пространстве России. Это знакомство начинается в четвертом классе. Существует несколько модулей (по выбору), которые определяют предметную область изучения религий. Из них два модуля посвящены религиозной культуре и светской этике (не-конфессиональные) и четыре посвящены наиболее распространенным конфессиям на территории РФ: буддизм, иудаизм, православие, ислам.

В западных странах религия преподается в средних школах, опыт России в этом отношении не уникален [2, с. 8]. Проблемы, которые возникают в процессе преподавания предметов, связанных с религией в школах можно разделить на культурологические, методические и лично-профессиональные.

Культурологическая проблема преподавания религии является частным случаем общего вопроса любого религиоведческого исследования – проблема нейтральности [1]. Нейтральность научного религиоведческого исследования достигается с помощью дистанцирования от предмета, как на уровне мировоззренческом, так и на уровне научном – изучение социальных фактов, статистических данных, через философское обобщение. Полная нейтральность религиоведческого исследования недостижима, поскольку религия и наука являются базовыми категориями культуры, обладающими, хотя и разным уровнем легитимности, но реальным статусом. Например, десятилетия советского атеизма не уничтожили религию: в постсоветской России религия не воспринимается однозначно как пережиток прошлого.

Проблема нейтральности предмета ОРКСЭ решается, в первую очередь, через возможность выбора модуля предмета для учеников. Теоретически, такое разделение может привести к появлению различных «группировок» среди одно-

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта «Религиоведение и теология в образовательном пространстве Российской Федерации: на примере Санкт-Петербурга и Ленинградской области» № 21-011-44106\21

классников, например, православных и мусульман. На практике это происходит редко, поскольку выбор модуля предмета ОРКСЭ определяется культурными или этническими предпосылками. Например, в России модуль «основы буддийской культуры» редко выбирается в небуддийских регионах. Также, родители детей из религиозных семей склонны не доверять школьным учителям обучение исповедуемой ими религии, потому выбирают не конфессиональные модули. Выбор родителями модулей для класса средней школы обычно не встречает затруднений, если говорить о выборе *между модулями*. Трудности могут возникнуть в отношении материальной базы (учебники) или профессиональной подготовки учителей, которые могут знать какие-либо модули лучше или хуже. Учителя в школах понимают принцип культурологического подхода как принцип «рассказа о религиозных событиях», но не «о религии» или «об истинном Боге». В отношении культурологической нейтральности недостаточное религиозно-образовательное образование учителей парадоксально может иметь положительное влияние: учителя сами начинают изучать историю религий параллельно с преподаванием предмета, следовательно, проповедь одной религии маловероятна, кроме относительно редких случаев изначальной вовлеченности учителя в какую-либо конфессию. Ответственность за контролем конфессиональной вовлеченности учителя ложится на руководство школы.

Методические проблемы преподавания ОРКСЭ связаны в первую очередь с недостаточно совершенной (хотя и вполне разработанной) базой учебников и методических пособий. Учебники по ОРКСЭ должны быть не только интересными для десятилетнего ребенка, но и выдержанными в текстовом объеме (не бесконечно длинными) и культурологическими (вне-конфессиональными). Для решения таких задач необходима авторская, научная и художественная традиция написания учебников по истории религии для *младших школьников*, которая только формируется в России. Наибольшее количество положительных оценок получил учебник по основам православной культуры Андрея Кураева, который написан в большей степени для детей. Возможно, трудность в том, что православие более универсально в отношении народных культур, чем, например, буддизм. Следовательно, учебник по основам буддийской культуры *для детей* должен учитывать особенности местных национальных традиций. Можно поставить вопрос о написании нескольких учебников ОРКСЭ по основам буддийской культуры для различных регионов.

Проблема профессиональной подготовки преподавания ОРКСЭ связаны с тем, что учителя средней школы в России зачастую не имеют профессионального уровня ознакомления с историей религии – религиоведение не является обязательной дисциплиной в большинстве педагогических ВУЗов Российской Федерации. В Санкт-Петербурге и Ленинградской области проводятся курсы повышения квалификации для учителей начальных школ, читающих ОРКСЭ. Курс предполагает 144 часа обучения.

Основная задача педагога, преподающего предметы, связанные с религиозной культурой не только ознакомительная. Главная задача учителя – показать религии в их единстве. Учитель должен осознавать единую культурную функцию мировых и национальных религий. Большинство учебников по религиоведению состоят из теоретической и исторической части. Теоретическая часть

дает общее представление о социальной, культурной и др. функциях религии. В теоретической части дается рефлексивное, научное толкование религиозного феномена. В исторической части раскрывается специфика религиозной культуры для конкретной конфессии или вида верований. Такой подход не достаточен для того, чтобы показать религию как неотъемлемый элемент духовной жизни в истории и современности. Программа подготовки учителя ОРКСЭ должна содержать еще этическую часть, в которой психологическим (нерелигиозным) языком религия показывается как форма культуры, удовлетворяющая потребность в самопознании и духовной самоактуализации. Эта потребность универсальна для всех типов культур и мировоззрений. «Знакомство с культурными ценностями должно быть для младших школьников ярким, красочным, увлекательным, интересным, обращенным к их чувствам, эмоциям и опыту, а результатом должно стать освоение «технологии культуры», т. е. психологически полноценное представление (с соответствующей эмоциональной и рациональной оценкой) о жизни мусульманина, иудея, буддиста, христианина» [3, с. 105].

Таким образом, профессиональная подготовка учителей начальных классов, обучающихся детей религиозной культуре должна содержать не только классическую «теоретическую» часть, но также включать элементы этики и психологии, чтобы нерелигиозным языком показывать каким образом духовные потребности реализуются в истории и современности.

### **Литература**

1. Бронк А. О причинах невозможности беспредпосылочного и в этом смысле объективного изучения религии. Перевод с польского К. Новиковой // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. – 2011. – Вып. 5 (37). – С. 85–98.
2. Ожиганова А. Преподавание религии в школе: поиски нейтральности и культурные войны. Вводная статья // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. – № 4. – С. 7–29.
3. Шапошникова Т. Д. Культурологический контекст преподавания школьного предмета «Основы мировых религиозных культур и светской этики» // Отечественная и зарубежная педагогика. – 2015. – № 1(22). – С. 100–111.

# ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ В СИСТЕМЕ ОБЩЕГО СРЕДНЕГО И СРЕДНЕГО СПЕЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ. ШКОЛЬНОЕ КРАЕВЕДЕНИЕ. ДИЛЕММА СВЕТСКОСТИ И РЕЛИГИОЗНОСТИ

.....

УДК 2

## ПАМЯТНЫЕ МЕСТА ТЕТЕРИНО

**Блашко Анастасия Геннадьевна**

ГУО «Тетеринский учебно-педагогический комплекс детский сад – школа»  
(аг. Тетерино, Беларусь)

*Современное Тетерино – это агрогородок в Круляньском районе Могилевской области. Самое древнее поселение Круляньского района. Впервые упоминается в XIV столетии как первый на Круляньщине город, центр большой волости, в которую входила и часть современного Бельничского района. В деревне были построены три церкви – Николаевская, Спасская, Святой Богородицы, но прошли десятилетия, и к концу XIX века осталась только одна.*

В начале XV столетия Тетерино принадлежало мстиславскому князю Симеону Лугвеню Ольгердовичу, тому самому, который в 1380 году инициировал построение нынешнего Пустынского Свято-Успенского монастыря. В XVI столетии волостью управляла жена князя Великого княжества Литовского Александра, а в первой половине XVII оно перешло под власть канцлера того же Великого княжества Литовского Льва Сапегу.

В деревне были построены три церкви – Николаевская, Спасская, Святой Богородицы, но прошли десятилетия, и к концу XIX века осталась только одна [2]. До наших дней дошли акты описания XIX века тех церквей, по которым можно смоделировать их.

Акт описания Спасской Церкви в Тетерино 1822 года.

Церковь построена 70 лет назад, когда освящена нет сведений и документов. старая, деревянная из бруса, продолговатой фигуры на каменных фундаментах стоящая с двумя куполами, с железными крестами, с боковыми притворами и бабинцем (западный притвор храма). Имеет длину 10 сажений (21,34 м) и в ширину 8 сажений (17,07 м). Имеет при главном алтаре два боковых сакристия так же из бруса.

Вход в церковь от бабинца, двери одинарные на железных завесах с замком внутренним и висячим. В боковых стенах дверей – 4. Окна большие и в деревянных рамах – 4 из белого стекла. В центральном сводчатом куполе – 4 окна, по бокам главного алтаря и против самого алтаря – три округлых окна. В сакристиях по одному окну.

Иконостас перед главным алтарем старый трехъярусный рукописный, частично позолоченный с царскими вратами и боковыми дверями, сверху деревянный крест с распятием Иисуса.

Колокольня из деревянного бруса, двухъярусная на каменном фундаменте, квадратная 5\*5 сажней (10, 67\*10,67 м). Колокола: большой колокол 8 пудов (131,04 кг); два колокола по 1 пуду 20 фунтов (24,57 кг); три колокола по 1 пуду (16,38 кг); четыре колокола по 5 фунтов (2,05 кг).

В данный приход входили 145 дворов, это примерно 1170 жителей. Это были поселения Тетерино, Липск, Костюковичи, Храпы, Слободка, Халяпина, Чигири и Прудки [1, 166].

Акт описания Церкви Святой Богородицы 1822 года.

Церковь построена около 1744 года на средства прихожан и частично за счет пожертвованных других людей. Кем была конфирмована точных данных нет.

Церковь старая из деревянного бруса, с притворами и сакристиями, с двумя куполами. Центральный купол подбит жестью с железным крестом. Церковь имеет длину 7 сажень (14,94 м) и ширину 6,5 сажень (13,87 м). Вход в церковь – одинарные двери на железных завесах с пробоем и клямкой. Над бабинцем сводчатый хор.

Окна в церкви – три деревянных больших с белым стеклом. В центральном куполе под сводами 4 окна, в сакристии малое окно. Всего в церкви 16 окон.

Колокольня стоит на кладбище. Колокольня трехъярусная из бруса, с куполом и железным крестом. Колокола (5 штук): один 15 пудов (245,7 кг), один 4 пуда и 8 фунтов (68,8 кг), один 4 пуда (65,52 кг), один 15 фунтов (6,14 кг).

Фундуш церковной земли – 4 волюки (0,85 кв. км). Фундуш дан князем Огинским. Оригинал документа нет, копия была сделана в 1612 году Яном Огинским.

В данный приход входили 135 дворов, это примерно 1023 жителя. Это были поселения Тетерино, Храпы, Лихиничи, Михейково [1, 172].

Акт описания Николаевской Церкви в Тетерино 1822 года.

Церковь с притвором из деревянного бруса с двумя куполами. Длина церкви 6 сажень и 2 аршина (14, 22 м), ширина 5 сажень и 2 аршина (12,09 м). вход в церковь – дверь на железных завесах с внутренним замком. В церкви два окна, третье над хором. В куполе 4 окна. В пресбитерии два окна.

Как церковь, так и пресбитериум, сакристия и притвор вымощены досками.

Колокольня двухъярусная из деревянного бруса с крыльцом и ступеньками. Квадратная 3,5\*3,5 сажени (7,47\*7,47 м). на первом ярусе свирянок с двойными дверями, в нем три засека для засыпки церковного зерна. Колокола (4 шт): 11 пудов (180,18 кг), 1 пуд 20 фунтов (24,57 кг), 1 пуд 10 фунтов (20,47 кг), 1 пуд (16,38 кг).

Фундуш церковной земли – 4 волюки (0,85 кв. км). Фундуш отдан князем Сапегой подканцлером ВКЛ и княжной Иоганной Огинской из Нарушевичей. Школы и богадельни при церкви не было.

В данный приход входили 212 дворов, это около 1627 жителей. Это были поселения Тетерино, Улужье, Шешова, Кононовичи, Кунцы, Симоновичи, Шипягию [1, 171].

Исходя из анализа описаний церквей можно сделать вывод, что Тетерино было значимым местом православной жизни. Церковь всегда являлась духовным и культурным центром.

## Литература

1. Памяць. Круглянскі раён. – Мінск: «Беларуская энцыклапедыя», 1996. – 586 с.
2. «Про Беларусь» – отдых и туризм в Беларуси [Электронный ресурс] / ProBelarus. – Режим доступа: <https://probelarus.by/>. – Дата доступа: 03.03.2022.

УДК 2

### РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ МЛАДШИХ ШКОЛЬНИКОВ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ФАКУЛЬТАТИВНЫХ ЗАНЯТИЙ

**Брановицкая Юлия Станиславовна**

Гимназия № 1 г. Бобруйска (г. Бобруйск, Беларусь)

*В данной статье рассматривается вопрос о роли такой формы организации учебной деятельности как факультативное занятие, в осмыслении понятий религиозной направленности среди младших школьников.*

Роль религии в образовательной среде и характер взаимовлияния религии и образования нередко вызывает жаркие споры.

В Беларуси законодательно установлено светское образование [2]. Под светским обычно понимается секуляризованное, гражданское образование различных уровней и типов, находящееся под юридической опекой государства, а не религиозной организации, и – в той или иной мере – под публичным контролем. Важная черта светского образования – отсутствие в содержании религиозно-доктринальной доминанты. Принадлежность учителя и учащегося к какой-нибудь конфессии не является условием их участия в образовательном процессе. Преподаватель не является представителем религиозного объединения и не связан в своей профессиональной деятельности обязательствами перед ним. Поощряется критическое исследование преподаваемых знаний и, наоборот, не поощряется представление учащимся вероучения в качестве непререкаемой истины. Религиозное образование не ставит целью обращение учащихся в веру, переориентацию их религиозных убеждений, принятие ими этических конфессиональных норм поведения. Реализация данной формы образования предполагает отказ от включения в образовательный процесс культурных действий и открытых форм религиозного почитания, включая совместные молитвы.

После 1991 года из образования была исключена идеологическая составляющая. В 2003 году было подписано соглашение о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской Православной Церковью, в котором государством признавалось существенное влияние духовного потенциала, исторического опыта и многовекового культурного наследия Церкви. Это дало возможность в 2010 году в результате дискуссий и компромиссов ввести факультативные занятия «Основы православной культуры. Православные святыни восточных славян». Курс этого факультатива был призван раскрыть роль Православной Церкви в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа, формировать активную жизненную позицию учащихся, создать условия для приобщения учащихся к духовно-нравственным ценностям. Содержание программы пронизано темой православного

краеведения, которое предусматривает знакомство с историей создания храмов, монастырей, часовен, исторических памятников, с судьбами исторических лиц. Всё это позволило установить межпредметные связи с такими учебными предметами, как «Белорусская литература», «Русская литература», «Человек и мир», «Музыка», «Изобразительное искусство».

Родители учащихся сожалели, что факультатив включал в себя сведения только по православной культуре, ведь в Беларуси есть представители разных конфессий (20% из числа верующих). Поэтому на данный момент существует более десятка факультативных курсов для разных классов, которые позволяют говорить об основах других религий.

Факультативные занятия вели учителя школ. В 2021 году появился новый факультатив «Основы духовно-нравственной культуры и патриотизма», который предусматривает преподавание священнослужителями. Педагоги смогут преподавать этот факультатив только после прохождения специальных курсов. Кроме того, в соответствии с действующим законодательством, гарантирующим светскость в государственном образовании, православие и другие христианские конфессии, а также ислам, иудаизм и буддизм имеют возможность создания профессиональных учреждений начального, среднего, дополнительного образования (приходские, воскресные школы, центры, детские сады и т.п.), имеющих негосударственные организационно-правовые формы.

Религиозные традиции возвращаются в культурное пространство. Процесс секуляризации общественного сознания в обществе дошел до определенного момента, с которого началось возрождение религиозного понимания человека. Человеку стало недостаточно той уникальности, которая предполагается и закрепляется концепцией прав человека: он хочет найти свое место в иной системе координат, которую охотно предоставляет ему религиозная традиция [1]. В условиях сложной политической и экономической обстановки в мире всё большее количество людей обращается к вере. Вера поддерживает в сложные жизненные периоды, помогает найти в себе силы жить дальше. Кроме того, библейские заповеди не устаревают. Они учат почитать отца и мать, не убивать, не красть, не лгать, не желать чужого. С позиции веры можно объяснить детям многие литературные произведения прошлого века. Изучая рассказ Ивана Муравейко «Ложкой по лбу» в третьем классе можно объяснить, почему самый старший должен первым начинать трапезу. Изучая тему «Ефрасинья Полацкая» в курсе «Мая Радзіма – Беларусь» в четвертом классе можно объяснить, почему первые школы появились при монастырях и церквях.

Воспитательная функция религиозного образования просто огромна. На классные часы к нам приходят представители социально-просветительского учреждения «Центр поддержки семьи, материнства и детства «Покрова» г. Бобруйска». Учащиеся с интересом и вниманием смотрят фильмы о верующих людях, об отношении к богу. Увлечённо и эмоционально включаются в диалог о правильных и неправильных поступках человека.

Если раньше многие родители были не согласны отдавать детей на факультативы с религиозным уклоном, то теперь очень много желающих. Содействие воспитанию добра, трудолюбия, уважения и любви к ближнему помогает понять и принять мир в самые сложные моменты.

Таким образом, в современной белорусской школе прослеживается наличие светского подхода к изучению религиозных культур при возможности получения и религиозного образования.

### Литература

1. Адамский А. Религия стала инновационным проектом. Нужны ли религиозные школы? / А. Адамский [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://inauka.ru/>. – Дата доступа: 2.02.2022.
2. Старостенко, В.В. Религия и образование в Республике Беларусь в контексте национального законодательства о свободе совести / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарная навука (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2010. – № 2 (36). – С. 32–41.

УДК 1

## СУЩНОСТЬ ПОНЯТИЯ «СВОБОДА СОВЕСТИ»

Гризан Наталья Ерофеевна

Средняя школа № 40 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)

*Свобода совести была и остается одной из основных общечеловеческих ценностей, неотъемлемой частью личной свободы граждан. Понятие свободы совести сконцентрировало в себе идеи гуманизма, толерантности, свободы мировоззренческого выбора. В то же время это понятие имеет длительную историю формирования и развития.*

Формирование понятия свобода совести берет начало в эпоху господства религиозного мировоззрения. Вначале оно обозначало право исповедовать любую религию. С развитием общества, в результате демократических революций, церковь была отделена от государства, и человек получил право свободно выбирать религию. В XX столетии в законодательстве ряда стран закрепляется свобода вероисповедания и свобода атеизма. Свобода вероисповеданий и свобода атеизма составляют современное содержание свобода совести [2; 3, с. 234].

Свобода совести – это демократические права и свободы, которые гарантируют личности свободный выбор между религиозным и атеистическим мировоззрением. Содержание понятия свобода совести концентрируется в словах свобода и совесть. В таком контексте свобода включает в себя свободу личности, ее деятельность. Свобода совести одно из проявлений духовной свободы, сознательная реализация человеком своих идеалов. Второй составной частью понятия свобода совести является – совесть, самоконтроль личности, продукт общественного развития, регулятор нравственных отношений между людьми.

Каждый человек свободен в выборе атеистического или религиозного мировоззрения. Этот выбор не должен нарушать общественные нормы, наносить вред другим людям. Свобода совести – это возможность человека действовать в соответствии со своими убеждениями, представлениями о добре и зле, о справедливости и несправедливости. Свобода совести включает в себя моральную самооценку и самоконтроль личности над ее поступками и мыслями, находится в взаимосвязи с другими свободами. Права каждого человека иметь убеждения и поступать в соответствии с ними. Эта свобода может быть ограничена лишь необходимостью защиты прав и свобод других людей, требований морали и

общественной безопасности. Именно такое понимание свободы совести положено в основу международных актов по правам и свободам человека, а также Конституции Республики Беларусь, белорусского законодательства о свободе вероисповеданий и религиозных организациях.

Институт свободы совести включает четыре элемента: право исповедовать любую религию; право не исповедовать никакой религии; право отправлять религиозные культуры; право вести атеистическую пропаганду [1, с. 90-95].

Свобода совести как конституционный принцип, и норма государственно-права защищается гражданским, уголовным, административным и семейным правом. Является комплексным правовым институтом, совокупностью правовых норм, закрепляющих право граждан на свободное определение своего отношения к религии. Понятие свобода совести предстает как своеобразная социальная реакция на противоречия, которые на протяжении истории общества возникали в системах государство – религия; церковь – верующие, неверующие. Становление и развитие идеи и самого понятия свобода совести происходило в соотношении с такими критериями, как веротерпимость и свобода вероисповедания. Свобода совести была и остается одной из основных общечеловеческих ценностей, неотъемлемой частью личной свободы граждан. Понятие свободы совести сконцентрировало в себе идеи гуманизма, толерантности, свободы мировоззренческого выбора. В то же время это понятие имеет длительную историю формирования и развития.

### Литература

1. Савельев, В.Н. Свобода совести: история и теория / В. Н. Савельев. – М., 1991. – 144 с.
2. Старостенко, В. В. Свобода совести и светское государство / В. В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2018. – № 1 (51). – С. 37–41.
3. Старостенко, В. В. Религиоведение: учебник / В. В. Старостенко. – Минск : ИВЦ Минфина, 2008. – 288 с.

УДК 9:908

## **ПЕРСПЕКТИВЫ ШКОЛЬНОГО КРАЙЗНАЎСТВА Ў СВЯТЛЕ АНАЛІЗУ ДАНЫХ МЕТРЫЧНЫХ КНІГ КАТАЛІЦКАЙ КАНФЕСІІ СЯРЭДЗІНЫ XIX ст. (НА ПАДСТАВЕ МАТЭРЫЯЛАЎ ЦЭНТРАЛЬнай НАВУКОВАЙ БІБЛІЯТЭКІ імя Я. КОЛАСА)**

**Урублеўскі Вадзім Валер’евіч**

Цэнтральная навуковая бібліятэка (ЦНБ) імя Я. Коласа  
(г. Мінск, Беларусь)

*На падставе матэрыялаў калекцыі № 23 ЦНБ імя Я. Коласа разглядаюцца шляхі і магчымасці крайзнаўчай працы праз даследаванне метрычных кніг сярэдзіны XIX ст. Прадметам даследавання выступаюць метрычныя кнігі Параф’янаўскага каталіцкага касцёла (цяпер Докшыцкі раён Віцебскай вобласці) аб хросце, шлюбе і смерці за 1840-я гг. Робяцца высновы аб магчымасцях паглыблення ў гістарычны кантэкст пражывання людзей канкрэтнай лакацыі, іх прыватнае жыццё. Прасочваецца значэнне метрык хрысціянскіх*

*канфесій у асвятленні і асэнсаванні антрапалагічных працэсаў, рэгіянальнай гісторыі і генеалогіі насельніцтва рэгіёна.*

Адной з гістарычных крыніц, якая можа быць задзейнічана ў сферы школьнага краязнаўства, з'яўляецца метрычная кніга – дакументальная крыніца сакраментальнага характару, якая заводзілася ў справаводстве рэлігійных устаноў з мэтай фіксацыі падзей нараджэння, шлюба, смерці, разводу, пераходу ў іншую канфесію. Згаданыя з'явы складалі асобныя часткі стандартнай метрычнай кнігі. Найбольш папулярнымі раздзеламі для хрысціянскіх канфесій былі датычныя да Таямніц хрышчэння (аб народжаных) і вячання (аб шлюбаваных), свяшчэннадзейства адпявання (аб памерлых).

Самая ранняя хваля сістэматычнага вядзення метрычных кніг звязана з каталіцкай канфесіяй і адзначылася ў Беларусі ў першай палове XVII ст. Яе з'яўленне было выклікана дзейнасцю Віленскага сінода 1602 г., у канстытуцыях якога падкрэслівалася неабходнасць выканання дакументаў, прынятых Трыдэнцкім саборам 1563 г., і вызначаўся абавязак фіксацыі сакраментаў хрышчэння і шлюбу. У 1614 г. у “Рымскім рытуале” Папы Паўла V адзначалася неабходнасць вядзення і пастаяннага захавання кніг аб памерлых.

У той час як у Нацыянальным архіўным фондзе Рэспублікі Беларусь метрычныя кнігі каталіцкай канфесіі за XVII ст. прадстаўляюць у цэлым нязначны працэнт, то метрыкі за наступныя перыяды (XVIII – першая палова XX ст.) прадстаўлены заўважна лепшым чынам.

Фармуляр і мова складання метрычных запісаў каталіцкай канфесіі залежылі ад удасканалення сістэмы фіксацыі неабходнай інфармацыі і ад рэлігійна-палітычных падзей. У XVIII – пачатку XIX ст. запіс складаўся на латыні і ў адвольнай форме, у другой трэці XIX ст. – па-польску ў таблічным выглядзе, у сярэдзіне XIX і да рэвалюцыйных падзей 1917 г. – па-руску, у часы Заходняй Беларусі 1921–1939 гг. па-польску.

Памер фактычнай інфармацыі ў метрычным запісе, як правіла, залежыў ад эпохі, але да сярэдзіны XIX ст. засяродзіўся на даволі значным масіве разнастайных звестак. У сярэдзіне XIX ст. у зместавым плане метрычныя кнігі заключалі наступную інфармацыю.

У раздзеле аб народжаных падаваліся звесткі аб даце хрышчэння, асобе ксяндза, які здзейсніў абрад, наданні аднаго ці больш імён, статусе і імёнах бацькоў з іх прозвішчам і дзявочым прозвішчам маці; пазначалася дата і месца нараджэння, згадваліся хросныя бацькі (кумы), а таксама пара, якая была запрошана дадаткова (асістэнты). У раздзеле аб шлюбаваных адзначаліся тры папярэднія акты агалашэння, факт перадшлюбнага апытання (экзамена), называлася асоба ксяндза, далей адзначаліся імёны і прозвішчы жаніха і нявесты, іх сацыяльны статус, парадак шлюбаў, узрост, месца пражывання, бацька з прозвішчам і маці з дзявочым прозвішчам, асобныя запрошаныя сведкі вяселля. У раздзеле аб памерлых падавалася дата смерці, імя і прозвішча нябожчыка, узрост, месца пражывання, прычына смерці, дзе, калі і кім пахаваны. Важнай акалічнасцю быў пералік родных памерлага, які прыводзіўся праз пазначэнне бацькоў (для дзіцяці), мужа ці жонкі і дзяцей (для дарослага чалавека).

На захаванні аддзела рукапісаў ЦНБ у апісанай частцы калекцыі 23 больш за ўсё метрычных кніг належыць да канфесійнага справаводства Параф'янаўскай

рымска-каталіцкай парафіі з цэнтрам у мястэчку Параф'янава Вілейскага павета Мінскай (пасля 1843 г. Віленскай) губерні – 6 штук. Самая ранняя за 1800–1827 г. складзена на латыні (1 шт.), метрыкі за 1835–1851 г. па-польску (3 шт.), за 1915 г. па-руску (1 шт.), за 1916–1924 г. па-польску (1 шт.). У зместавым плане яны падзяляюцца на метрычныя кнігі аб хросце, шлюбе і смерці. У той час як большасць метрык уяўляюць сабой шнураваныя прыхадскія экзэмпляры, адзіная паслярэвалюцыйная метрыка комплексу, якая тычыцца прамежка часу ў 1916–1924 г. відавочна ўяўляе сабой нататкавы чарнавы экзэмпляр метрык аб шлюбе з імёнамі маладых, іх сацыяльным статусам і датамі трайнога перадшлюбнага агалашэння (дата шлюбу традыцыйна прыходзілася на трэцяе агалашэнне).

На сённяшні момант аддзел рукапісаў ЦНБ – трэцяе па значнасці сховішча метрычных кніг Параф'янаўскага касцёла пасля НГА Беларусі ў г. Мінск і НГА Беларусі ў г. Гродна. Усяго комплекс на дадзены момант складаецца з адзінак захавання за 1784–1937 г.

На прыкладзе метрычных кніг Параф'янаўскага касцёла сярэдзіны XIX ст. звернемся да асвятлення заканамернасцяў існавання яго парафіі, якія могуць быць цікавымі з пазіцыі краязнаўства.

Абрад хрышчэння ў межах парафіі праводзіўся пры дапамозе вады і алея. Маглі мець месца выпадкі асобнага хрышчэння вадой, якое праводзілася павівальнай бабкай па нямогласці дзіцёнка. Трайное агалашэнне перад заключэннем шлюба з'яўлялася абавязковай з'явай. Агалашэнні адбываліся пасля кожнай з трох перадшлюбных літургій перад сабраным народам і заключаліся ў абвяшчэнні падзеі шлюбу паміж канкрэтнымі жаніхом і нявестай. Адбывалася агалашэнне ў храме парафіі нявесты і першасны сэнс яго зводзіўся да высятлення магчымых перашкод да вячання. Таксама жаніх і нявеста падлягалі перадшлюбнаму экзамену, які пісьмова праводзіў асабіста ксёндз, з пералікам пытанняў, адным з якіх была наяўнасць або адсутнасць блізкай крэўнай ці духоўнай роднасці. Пахаванне нябожчыка адбывалася як з ксяндзом шляхам царкоўнага адпявання, так і без ксяндза шляхам завочнага адпявання. Такое магло быць магчыма ў сувязі з заразнасцю хваробы ад якой памёр нябожчык або немагчымасцю своечасова паведаміць пра смерць. У апошнім выпадку ўжывалася фармулёўка “bez wiedzy kościoła” [2, арк. 15].

У 1840-я г. метрычныя кнігі складаліся па-польску, аднак нельга сказаць, што ў Параф'янаўскай парафіі польская з'яўлялася асноўнай гутарковай мовай. У дачыненні да сацыяльных і геаграфічных дадзеных можна правесці больш выразную мяжу, звязаную з падзелам зафіксаванага насельніцтва на саслоўі і месцы жыхарства. У саслоўным плане выразна вылучаецца мясцовая маёмасная шляхта (Акушкі, Дамейкі, Дашкевічы, Замаскія, Кіякоўскія, Ляўковічы, Радзевічы, Рудаміны, Свентарэцкія, Шышкі і інш.), сярэдняя праслойка арэнднай шляхты, аднадворцаў і хлебапашцаў (Войнічы, Вярыгі, Гуды, Забароўскія, Палачанскія, Пянткоўскія, Рачыцкія, Станкевічы, Трацэўскія, Шантыры, Шышлы, Яцыны і г.д.) і прыгоннае сялянства (Вараныя, Кавалёнкі, Канашыцы, Каросцікі, Краўчонкі, Рудзікі, Скараходы, Януковічы, Янушкевічы і г.д.) [1–3].

Значным плюсам метрычнай кнігі, акрамя саслоўнасці, з'яўляецца геаграфічны фактар, а менавіта абсяг парафіі. Межы каталіцкіх парафіяў за гэты

перыяд, як правіла, акрэсліваліся толькі ў парафіяльнай дакументацыі. Метрычная кніга дазваляе дакладна вызначыць, якія населеныя пункты фарміравалі парафію. Праз шлюбныя метрыкі таксама можна даведацца да якіх парафій адносіліся тыя населеныя пункты, з якіх пры заключэнні шлюбаў паходзілі жаніхі. Так, у 1839–1841 г. зафіксавана 18 выпадкаў паходжання жаніхоў з Будслаўскай, Верхавіцкай, Докшыцкай, Дунілавіцкай, Глыбоцкай, Гняздзілаўскай, Порплішчаўскай, Сіцкай каталіцкіх і уніяцкіх парафій [1].

Узроставыя межы ў 1839–1841 г. для мужчын знаходзіліся ў дыяпазоне 17/51 год, для жанчын – 17/40 гадоў. Усяго за гэты прамежак зафіксавана 75 запісаў. Узростам ад 17 да 19 год адзначыліся 18 жаніхоў, ад 45 да 51 года – 7 жаніхоў, з якіх шасцёра былі ўдаўцамі. Ва ўзросце ад 17 да 19 год выйшла замуж 31 нявеста, ва ўзросце ад 37 да 40 год – 3 нявесты, дзьве з якіх былі ўдовамі.

Прычына смерці, адзначаная ў метрыках аб смерці, паказвае пра эпідэмічныя захворванні, а таксама выпадкі гвалтоўнай смерці. Часта ў якасці прычыны смерці адзначаліся праявы або стадыі працякання хваробы (гарачка, глісты, дыярэя, кашаль). Аднак мелі месца і канкрэтныя дыягназы (дызентэрыя, коклюш, скарлаціна, рак). У 1841 г. у парафіі адбылася эпідэмія воспы, якая забрала жыцці дзевяці дзяцей узростам ад 2 да 8 год з пяці населеных пунктаў. На 284 выпадкі толькі чатыры тычыліся гвалтоўнай смерці праз суіцыд (засіленне і патапленне) і няшчасны выпадак (пажар і выпадковае падзенне ў студню) [2, арк. 3 адв., 5, 7, 7 адв.].

Яшчэ адным немалаважным пытаннем, якое магчыма асвятліць у кантэксце школьнага краязнаўства, з’яўляецца факт вызначэння на якіх могілках хавалі чалавека. У Параф’янаўскай каталіцкай парафіі такія могілкі падзяляліся на публічныя афіцыйныя і прыватныя мясцовыя. Публічнымі з’яўляліся могілкі ў самім мястэчку Параф’янава, прыватнымі былі могілкі ў Бартламеёўцах, Боркаўшчыне, Брычэніках, Вярэньках, Глінішчах, Грынеўшчыне, Дзятках, Іванове, Кабялях, Лісавічах, Малым Сітцы, Новай Весі, Парэччы, Паўловічах, Плісках, Ракаўшчыне, Рапяхах, Свірках, Сітцы, Старой Весі, Струках, Целяшах, Чаркасах, Ямне. Аднак, у метрыках адзначаліся населеныя пункты, якія адносіліся да гэтых могілак.

Даныя метрычных кніг кожнай канфесіі даюць дастаткова шырокае кола гістарычнай інфармацыі асабістага, антрапанімічнага, геаграфічнага, сааслоўнага, дэмаграфічнага, нават медыцынскага і судова-крімінальнага кшталту. Па гэтай прычыне даследаванне матэрыялаў метрычных кніг школьнікамі пры папярэдняй падрыхтоўцы і стварэнні для гэтага належных умоў можна аднесці да перспектыўнага напрамку краязнаўчай дзейнасці ў сярэднеадукацыйных навуковых установах.

## Літаратура

1. ЦНБ імя Якуба Коласа. – Ф. 23. – Воп. 2. – Спр. 1058. – Метрычныя кнігі Параф’янаўскага касцёла аб шлюбе за 1835–1841 гг.
2. ЦНБ імя Якуба Коласа. – Ф. 23. – Воп. 2. – Спр. 1060. – Метрычныя кнігі Параф’янаўскага касцёла аб смерці за 1838–1851 гг.
3. ЦНБ імя Якуба Коласа. – Ф. 23. – Воп. 2. – Спр. 1062. – Метрычныя кнігі Параф’янаўскага касцёла аб хросце за 1846–1848 гг.

## ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ СТАРОСЕЛЬЯ

Гапеева Ирина Владимировна

Шкловский районный историко-краеведческий музей (г. Шклов, Беларусь)

*Знакомство с сохранившимися памятниками и памятными местами религиозного историко-культурного наследия Староселья.*

В населенном пункте Староселье Александрийского сельского совета к нашим дням сохранились некоторые духовные святыни, принадлежащие разным религиозным конфессиям и течениям. Некогда известное местечко Староселье Оршанского повета было центром Старосельской волости. В нем проживали христиане – православные, католики, протестанты, а также иудеи и мусульмане. За триста последних лет на территории Староселья находились когда-то три православные церкви, костел, синагога и молитвенные дома. Рядом со Старосельем, за рекой Березовкой и сейчас находятся православное, католическое и еврейское кладбища.

Староселье, прямо в центре приезжающих встречает Свято-Троицкой православной церковью, которая 19 августа 2008 года обрела новую жизнь. До этого времени апсида церкви входила в строение Старосельской участковой больницы и служила лечебным кабинетом.

По архивным данным построена церковь была в конце 19 века и служила верующим до начала 50-х гг. 20 века. Церковь была построена из дерева по типовому проекту. Произведение архитектуры ретроспективно-русского стиля. В интерьере господствовала просторность молитвенного зала, с открывавшимся полусферическим куполом светового барабана, опиравшегося через ветровое скопление на 4 столба. Апсида открывалась в зал широким арочным просветом [2, с. 286–287].

В 2008 году церковь отстроили с исторической точностью, только с заменой материала строения, используя кирпич и сайдинг, и сохранив апсиду церкви деревянной.

В 2009 году на звоннице церкви был восстановлен колокол, подаренный жителем Шклова Харлантьевым Сергеем и названный в честь дочери Анастасии. В том же году в церковь были переданы четыре православные иконы от Наливаева Анатолия Александровича, жителя г. Минска, нашего земляка со Шкловщины.

Когда-то на территории Староселья находился очень известный в округе римско-католический костел Наисвятейшей Троицы, построенный в местечке Староселье ещё в 18 столетии из дерева, под влиянием архитектурного стиля барокко. Также имеются сведения, что в 1839 году усилиями и на средства ксёндза в местечке Староселье построили уже каменный костёл Наисвятейшей Троицы. Храм имел небольшой купол с железным крестом. Размер костёла: длина 28 метров, ширина 15 метров. В 1875–1877 гг. костёл был отремонтирован, были установлены железные водостоки. Колокольня деревянная с 4 колоколами: один большой и три маленькие. Покровитель костела – Святой Станислав [3, с. 96].

В костеле звучал орган. По воспоминаниям старожилов Староселья, органом в костеле был дед известного поэта Могилевщины и Беларуси Аркадия Кулешова Фома Мильто, отец мамы поэта.

Главный алтарь состоял из иконы Божией Матери в серебряном обличии и позолоченных реликвий с мощами четырех святых. Второй алтарь – с иконой Святого Антона. Третий алтарь – с иконой Сердца Избавителя. Понтификат с частью Святого креста и мощами святых

Дом, в котором проживал ксёндз (плебания), был из соснового леса. Также имелись подвал, конюшня, сарай для телег, хлев для скота, пуня, амбар. Дом для костельной прислуги и дом для органиста были с соломенными крышами. В приходе костёла находились также каплицы в деревнях Дымаво, Рацево, Речки [3, с. 97].

В начале 20 столетия местечко Староселье посетил Люциан Хветька, священник, один из основателей белорусского католического движения, который печатался под псевдонимом Л. Малышевич. Ксендзом костёла Наисвятейшей Троицы в это время был Юзеф Верига.

“Кончыўся лес і адкрыўся прыгожы від. Ад дарогі пайшоў дол, а за поўварсту ўздымаўся ўзгорак, а на ўзгорку красаваўся касцёл, званы каторага чуваць былі, зазывалі на вячэрню малітву... Бачыў я ў Стараселлі шмат наехаўшых на фэст беларусаў. Як глянуў на народ каля касцёла, дык здалася мне, што з гораду столькі шмат панаехала: дзяўчаты ў капелюшах і модных строях, хлопцы ўсе ў крамным адзеты, толькі дзе-нідзе відаць сірмага ці хустка... Зацікавіўся я іхняй гаворкаю, прайшоўся раз-другі паміж імі, пачуў чыстую беларускую і трохі польскую” [4, с. 56–57].

Таким образом, католический костёл Наисвятейшей Троицы посещали католики с близлежащих поселений, со всей волости, а возможно и со всего Оршанского повета. Здание костёла было разрушено в 1939 году.

Католический приход в Староселье так и не возродился.

Недалеко от католического костёла на окраине деревни на возвышенности расположено гражданское кладбище. От деревни его отделяет правый приток реки Берёзовки. Неглубокий ров, а некогда въездная дорога на кладбища, вначале которой возвышались кованые железные ворота, разделял на православное и католическое кладбища. Католическое кладбище очень старое и пришло в запустение. Так как нынешние жители агрогородка Староселье православные, на католическом кладбище уже давно никого не хоронят. Однако среди зарослей кустарника, еще можно найти каменные кресты и надгробные плиты с надписями.

На католическом кладбище находится полуразрушенная, когда-то очень красивая каплица. Это культовое сооружение 18–19 веков, выстроенное в готическом стиле из красного кирпича. Этот памятник, истории и архитектуры, является уникальным для Староселья. В верхнем ярусе постройки с одной стороны православный, а с другой – католический кресты. В конце 90-х гг. 20 века над каплицей возвышался металлический православный крест.

В конце 19 – начале 20 века Староселье принадлежало Титову Льву Александровичу, действительному статному советнику. В это время он владел Старосельем, Борками, Берёзовкой [1, с. 112].

Титов Лев Александрович был православным. Известно то, что после смерти Титов и его жена были похоронены внутри каплицы. Еще до войны на стенах каплицы висели таблички с их именами. Можно предположить, что именно в то

время, когда местечко Староселье принадлежало Титову, в каплице и был установлен православный крест. Местные жители и сейчас называют каплицу – каплица Титова.

В местечке Староселье всегда проживало много евреев. В «Памятной книжке Могилёвской губернии на 1909 г.» в разделе «Иудейское духовенство Оршанского уезда» есть запись о том, что раввином в местечке Староселье был Нотель Танхелев Боярский. Приведённые выше данные свидетельствуют о том, что в местечке Староселье существовала еврейская синагога [5, с. 208].

На окраине деревни сохранилось еврейское кладбище. На территории кладбища была установлена каменная плита с надписью о захоронении здесь раввина, служащего культа в еврейской религиозной общине. Её установили последователи хасидов из Израиля, а также табличку с надписью на иврите:

*«Место, на котором ты стоишь, святая земля. Дом жизни, ушедшего раввина из Староселья. Здесь захоронен Раби Арон из Староселья, великий ученик Шнеура Залмана из Лади.... После смерти его учителя был раввином и наставником у тысяч. Ушел из жизни в 5589 году (1842)».*

Время от времени на могилу знаменитого раввина приезжают паломники хасидской школы из разных стран, что свидетельствуют о том, что еврейская община в местечке Староселье в 19–20-х веках была достаточно многочисленна и известна. Однако после трагических событий Великой Отечественной войны евреев в деревне не осталось.

В далеком и недалеком прошлом местечко Староселье всегда было многоконфессиональным, где дружно жили православные, католики, евреи.

### Литература

1. Дембовецкий, А. С. Опыт описания Могилёвской губернии: в 3 т. / А. С. Дембовецкий. – Могилёв, 1884. – Т. 2.
2. Кулагін, А. М. Праваслаўныя храмы Беларусі / А. М. Кулагін. – Мінск, 2008. – С. 586–587.
3. Кулагін, А. М. Каталіцыя храмы Беларусі / А. М. Кулагін – Мінск, 2008. – С. 459–560.
4. Малышэвіч, Л. З дарогі / Л. Малышэвіч // Наша вера. – 2004. – № 4. – С. 56–57.
5. Памятная книжка Могилёвской губернии на 1909 / Могилёв, 1909. – С. 204–210.

УДК 267

## ПРАВОСЛАВНЫЕ БРАТСТВА В БЕЛАРУСИ

Клепча Алла Петровна

Средняя школа № 5 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)

*Рассматривается роль религиозных организаций в истории христианства. Акцентируется внимание на роли православных братств в конфессиональной политике.*

Первые православные церковные братства возникли на территории Беларуси в XII столетии. В то время они были немногочисленны. При учреждении церковных братств за образец были взяты примеры христианской жизни первых времен, основанные на многочисленных заповедях Спасителя и апостолов. Под братствами понимают союзы, в которых люди соединяются как братья для достижения общих церковно-религиозных и благотворительных целей. Первое

упоминание о «братчине» свидетельствует Ипатьевская летопись под 1159 годом. В ней говорится о нахождении в городе Полоцке церковной братчины, которая справляла свой праздник на Петров день, при старой церкви Пресвятой Богородицы. В узком значении слово «братчина» – праздничный пир, устроенный в складчину, в дни рождественские или пасхальные, в дни двенадцатых праздников, в дни памяти святых, в честь которых построены храмы.

Братства как первые национально-религиозные и просветительские организации появились в XV–XVI вв. Активное наступление унии и католицизма в конце XVI столетия вызвало оживление братского движения и возникновение новых организаций. «Брацтвы сталі саюзамі людзей, готовых да канца пастаяць за веру сваіх продкаў, а разам з тым абараніць сваю этнічную адметнасць і культуру» [1, с. 57]. Они создавались при православных храмах и вели борьбу за национально-культурную независимость украинского и белорусского народов против католическо – иезуитской политики. Социальный состав братств был очень разнообразный: лица духовного звания и светские – шляхта, ремесленники, купцы, мастеровые. Главная роль в защите русской православной церкви принадлежала представителям высшего сословия – православных князей и крупных землевладельцев, которые получили особое название – патроны [2, с. 200]. Патроны наделялись особыми функциями и правами в отстаивании интересов православного населения. Одним из известнейших патронов был Константин Константинович Острожский, который до конца своих дней оставался верным приверженцем и защитником православия. К концу XVI в. в сложнейших условиях ополячивания и окатоличивания немногие князья смогли отстоять свою преданность православию и продолжать отстаивать интересы православного так называемого «тутэйшага» народа (белорусов и украинцев).

Братства делились на приходские, общегородские и земские. Они имели широкие права, утверждавшиеся королевскими привилегиями. В соответствии с ними братства могли строить новые церкви и восстанавливать старые, выбирать священнослужителей и игуменов, содержать богадельни, госпитали, школы и типографии, владеть движимым и недвижимым имуществом». «Акрамя таго, брацтвы былі вызвалены ад умяшальніцтва грамадскіх судоў, а падпарадкаваліся толькі каралеўскім» [1, с. 54]. Наиболее крупными и influentialными были Львовское и Виленское братства, которые оказывали решающее влияние на сознание белорусов и украинцев. Их роль в просвещении, образовании православного населения была огромна, на что обращалось внимание авторами уже начала XVII в. [5, с. 48-49].

До заключения Берестейской унии 1596 г. деятельность братств носила, главным образом, благотворительный и религиозно-просветительский характер. После заключения унии братства стали центрами сосредоточения религиозной жизни православных. В новых условиях права и привилегии братств постоянно нарушались. Земские и городские суды были переполнены жалобами и спорами из-за того, что братствам мешали возводить церкви, госпитали, богадельни, претендовали на их имущество. «Такая супярэчлівая сітуацыя стварылася перш за ўсе з-за палітыкі каралеўскай улады, якая, з аднаго боку, дакляравала брацтвам шырокія прывілеі і правы, а з другога – настойліва праводзіла лінію на поўную іх ліквідацыю у Вялікім Княстве Літоўскім» [1, с. 55]. В это время выдающиеся и

талантливые деятели православия начали составлять богословские сочинения против унии, призывать верующих отстаивать православную веру. Братства издавали полемическую, религиозную и богослужебную литературу, распространяли свои идеи и просвещали народ, боролись за сохранение исключительного права печатать свои книги на церковно-славянском языке.

Учреждение православных братств в Речи Посполитой нередко сопровождалось ограничением их юрисдикции. В жалованной грамоте моголевским мещанам Православной веры 21 марта 1597 года об учреждении при Спасском монастыре церковного братства имеется пояснение «Мають мещане наши Моголевские того братства уживати на вси потомные часы, згожаючиися во всем полугу веры и закону Русского, будучи в речах духовных под послушеством владыки теперешнего Полоцкого и напотом будучих, а в справах светских под владзюю вряду местного права Майдеборского мешкаючи и трываючи» [3, с. 172]. Текст грамоты отражает стремление Речи Посполитой поставить деятельность Моголевского братства в зависимость, как от полоцкого униата – архиепископа, так и от Польши, прикрывающих своё вмешательство в православную русскую жизнь моголевчан ссылкой на «дарованное» немецкое право.

Православное братство в Могилеве было основано в 1589 г. Константинопольским патриархом Иеремией II во время его визита в ВКЛ. Первоначально оно носило название Спасского. В 1618 г. монастырские постройки были заняты администрацией Полоцкого униатского архиепископа И. Кунцевича. После длительных переговоров с представителями королевской власти в 1633 г. членами братства разрешили постройку нового монастыря – Богоявленского. С этого момента братство получило новое название – Богоявленского. В XIX в. деятельность братства дважды прерывалась: с 1828 по 1866 г. и с 1877 по 1883 г. В деятельности братства в 1883-1917 гг. можно выделить несколько основных направлений: организация благотворительных концертов духовной музыки, обеспечение церковноприходских школ необходимой литературой, организация богаделен, приютов для детей-сирот [4].

К середине XIX в. братства были исключительно редким явлением, совсем немного их сохранилось в качестве чисто религиозных объединений, деятельность которых сводилась фактически к исполнению культа.

Главная заслуга православных братств, что в достаточно сложных исторических условиях они сумели защитить и отстоять право на свое существование, защитить православие от посягательств со стороны ордена иезуитов и правительства Речи Посполитой, сохранить основы православной культуры, духовности и самосознания.

## Литература

1. Кулажанка Лідзія. Служыць царкве і Радзіме. (Шляхі брацтва ў гонар Трох Віленскіх Мучнікаў) // Мінскіе Епархіяльныя Вядомасці –1997. – № 3.
2. Коялович, М. Чтения по истории Западной России. – СПб., 1884. – 200 с.
3. Акты Западной России. – СПб., 1851. – Т. 4.
4. «Моголевская губерния» (Государственные религиозные и общественные учреждения 1772–1917). – Минск: Беларусь, 2014.
5. Старостенко, В.В. "Лабиринт" Фомы Иевлевича: Из истории национально-культурной и религиозной жизни Могилёва и Беларуси конца XVI – первой половины XVII в. / В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А. А. Кулешова, 1998.

## **ПРАВОСЛАВНЫЕ БРАТСТВА КАК ФЕНОМЕН РАЗВИТИЯ КИЕВСКОЙ МИТРОПОЛИИ В XVI–XVII вв.**

**Кораблёв Юрий Юрьевич**

Средняя школа № 5 г. Могилёва (г. Могилев, Беларусь)

*Статья посвящена феномену православных церковных братств в Киевской митрополии ВКЛ и Речи Посполитой XVI–XVII вв. Определяются цели, задачи, идейные основания и достижения данных организаций.*

По прошествии века с момента окончательного распада единой Киевской митрополии, произошедшего в XV в., шло самостоятельное развитие двух самостоятельных церквей, одной в Великом княжестве Московском и одной в Великом княжестве Литовском. Можно было говорить о существенных различиях, накопившихся между ними прежде всего в сфере церковного управления и организации. Большой интерес, несмотря на достаточную изученность, представляют православные церковные братства. В XVI в. братства, сформировавшиеся под заметным влиянием магдебургского права общих условий городской жизни в Польше и ВКЛ играли особенную роль в функционировании тогдашней Киевской митрополии [1]. Некоторые из них обрели исключительный статус ставропигии – прямого подчинения патриарху в обход епископов.

Участие мирян в церковных делах в целом, было в Киевской митрополии были очень обширными. Существовало так называемое «право подавания», которое обуславливало подчинённое положение церкви перед светскими властями в Польше и ВКЛ, и требовало для конфессии сильных светских покровителей [2, с.48]. Такую поддержку православной церкви давала православная знать, в том числе и представители крупных шляхетских родов остававшиеся верными православной традиции, например, известные князья Острожские [3]. Право подавания можно рассматривать как эволюцию сложившегося у восточных славян патроната светских лиц над церковью, однако ситуация осложнялась тем что правящие элиты и значительная часть землевладельцев в Польше и ВКЛ исповедовали католичество.

Поскольку церковь была открыта для вмешательства светских лиц, управление и литургия часто велись не канонично. Как реакция на происходящее появляется практика коллективного патроната, в основном осуществляющегося заинтересованным в здоровой церкви православным мещанством. Патронат и стал главной функцией организаций, широко распространившихся в Речи Посполитой и известных под названием «братства» [4, с.71]. Постепенно, в сферу деятельности этих организаций вошла забота о просвещении в православном духе и благотворительность. Первоначально, братства были чисто светскими организациями, но со временем состав братчиков становится смешанным засчёт крупного, среднего и особенно мелкого православного духовенства [5].

По мере успехов церковных братств, росла их роль в общецерковных вопросах что выразилось ярче всего в программе реформ православной церкви Киевской митрополии, предложенной крупнейшими братствами в преддверии событий Брестского собора. Братчики предлагали своего рода демократизацию и руководство церковью на принципах соборности [6].

Ещё со второй половины XVI в., деятели братств вели жёсткую полемику со сторонниками унии и находились по различным причинам в перманентном конфликте с некоторыми епископами [7, с.419]. В итоге они составили массовую базу для «дизунитского» собора в Бресте, проходившего одновременно с «униатским». Зачастую братства выступали с общественными инициативами при поддержке крупных православных магнатов.

Ключевым событием для жизнедеятельности упомянутых структур было придание Львовскому и Виленскому братствам статуса ставропигийских во время визита константинопольского патриарха Иеремии II в ВКЛ. Фактически этим патриарх занял сторону соборного движения в его конфликте с епископатам [8, с.101]. Этот период можно считать апогеем развития братских структур. В XVII в. статус ставропигии были придан Луцкому Киевскому и Слуцкому братствам, но просуществовал лишь с 1620 по 1626 г. Третьим крупным братством, надолго закрепившим за собою статус ставропигии, стало Могилёвское [5].

Православные братства, за время своего развития, пришли к разветвлённой внутренней организации. Однако, несмотря на строгие правила, по которым функционировали братства, они отличались известным демократизмом, который по мнению некоторых исследователей мог стать выходом из кризиса, тянувшегося долгое время в православной церкви [9, с. 322].

Несмотря на препятствия в своей работе, братствам удалось внести заметный вклад в подъём общего уровня образования православного духовенства. Высоко можно оценить работу этих организаций по массовой для своего времени печати религиозной, учебной и другой литературы. При крупных братских типографиях велась отчётная документация [10]. Именно через братства впервые была привнесена на белорусские и украинские земли система семи свободных наук, с высокой толерантностью здесь относились к западным богословским и научным трудам, подвергая лишь умеренной цензуре и извлекая из них возможную пользу [5].

Братства своей деятельностью фактически оберегали не только религиозную православную традицию, но и общественно-правовые нормы, а также культурные традиции, исторически сложившиеся в «русских» (белорусских и украинских) землях ВКЛ и Речи Посполитой. Особенную роль играла христианская идеология братств, нацеленная на общее «спасение» [4, с.160].

Как мы видим, соприкосновение культурных и религиозных традиций, происходившее на территории многонациональной Речи Посполитой, через конфликты и сотрудничество приводило к взаимовлиянию польского и украинско-белорусского общества. Результатом этого взаимовлияния было в том числе развитие своеобразных форм религиозной жизни, в условиях кризиса иерархии, примером которых служат православные братства.

### Литература

1. Mironowicz, A. Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej / A. Mironowicz. – Białystok : Prawosławne Bractwo św.św. Cyryla i Metodego, 2003. – 214 s.
2. Флоря, Б. Н. Исследования по истории церкви. Древнерусское и славянское средневековье: сборник / Б.Н. Флоря. – М.: ЦНЦ ПЭ, 2007. – 436 с.
3. ЭСБЕ/Острожские князья [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ru.wikisource.org>. – Дата доступа: 16.03.2022.
4. Лукашова, С. С. Миряне и церковь: религиозные братства Киевской митрополии в конце XVI века / С. С. Лукашова – Москва: Институт славяноведения РАН, 2006. – 320 с.

5. Церковные братства [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ru.wikisource.org/wiki>. – Дата доступа : 16.03.2022.

6. Инструкция послам, отправляющимся на Брестский духовный собор, имеющий быть 24 июня 1594 года // Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссией для разбора древних актов. Киев 1859-1911 Часть первая. Том X. – Киев: Акц. Об. Печати и изд. Дела Н.Т. Корчак-Новицкого; 1904. –494 с.

7. Шустова Ю. Э. Документы Успенского Ставропигийского братства (1586–1788): Источниковоедческое исследование. / Ю.Э. Шустова – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. – 648 с.

8. Дмитриев, М. В., Флоря, Б. Н., Яковенко, С. Г. Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в кон. 16 – нач. 17 в. в 2 частях, часть 1: Брестская уния 1596 г.: Исторические причины. / М.В. Дмитриев, Б.Н. Флоря, С.Г. Яковенко. – М.: Индрик, 1996. – 230 с.

9. Чистович, И. А. Очерк истории западнорусской церкви. Ч. 2. / И. А. Чистович – 1884. – 419 с.

10. Записи, относящиеся к типографии львовского Ставропигийского братства с 1662–1723 гг. // Архив Юго-Западной России: Часть 1. Том XII. – Киев: Университетская типография, 1904. – 871 с.

УДК 37.017.92

## **РОЛЬ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ И ХРИСТИАНСКИХ ЦЕННОСТЕЙ В СИСТЕМЕ РОССИЙСКОГО НАРОДНОГО ОБРАЗОВАНИЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА В ТРУДАХ Н. И. ПИРОГОВА И К. Д. УШИНСКОГО**

**Константинова Наталья Дмитриевна**

Государственное бюджетное общеобразовательное учреждение  
г. Москвы «Школа №1285», учитель, кандидат педагогических наук  
(Россия, Москва)

*В данной статье представлен краткий анализ роли духовно-нравственных и христианских ценностей в системе российского народного образования второй половины XIX века в трудах Н. И. Пирогова и К. Д. Ушинского, а также определены основные аксиологические идеи видных российских деятелей педагогики.*

Вторая половина XIX века знаменует собой плодотворное развитие концепций теории педагогических ценностей и аксиологической направленности народного образования, авторы которых провозглашают абсолютную ценность личности. Особый интерес в этом смысле представляют труды Н. И. Пирогова и К. Д. Ушинского, поскольку аксиологические идеи Николая Ивановича о сущности национальной образовательной системы продолжил и развил именно Константин Дмитриевич.

В своих научных изысканиях Николай Иванович Пирогов обращался к великой немецкой философии начала XIX века, пронизанной общечеловеческими идеями, стремлением к Абсолюту, высоким идеализмом, а также к трудам немецких педагогов-идеалистов. Именно в просветительской и романтической мысли Германии того времени кристаллизуется идеал в виде специального понятия ценностного, в частности, морального сознания и этического рассуждения [1, с. 23]. Все это позднее стало фундаментом философии образования Н. И. Пирогова, которую Вера Акинфеевна Волкович окрестила «гуманистическим иде-

ализмом» [2, с. 69]. Главная цель любой школы, согласно Н. И. Пирогову – воспитание свободной сознательной личности в человеке. Поэтому, по убеждению мыслителя, в задачу школьного воспитания должно было входить «возведение добрых инстинктов детской природы в сознательное стремление к идеалам добра и правды, постепенное образование нравственных современных убеждений, образование твёрдой и свободной воли и, следовательно, воспитание тех гражданских и человеческих доблестей, которые составляют лучшее украшение времени и общества» [5, с. 175]. В достижении идеала высоконравственной личности, по Н. И. Пирогову, должны соединиться усилия самого человека и системы истинного человеческого воспитания. Подлинная ценность человека определяется нравственным достоинством, благородной направленностью его деятельности, стремлением к добру и справедливости, соответствием слов и дел. Нравственное формирование личности нельзя считать завершённым, если у человека не выработалось сознательное стремление к самосовершенствованию, желание путём наряженной внутренней работы выработать у себя твёрдые нравственные убеждения, найти свой нравственный идеал, развить у себя волю и характер, необходимый для борьбы за свои убеждения [4, с. 89]. Именно в этом ракурсе и принципиально расходился Н. И. Пирогов с образовательно-воспитательной системой семьи, общества, и государства в целом, т.к. главным в воспитательной работе он считал намерения, жизненные цели и задачи, которые ставят себе воспитатели в семье и в школе, согласованность семьи, школы, общества и государства в этих целеустремлениях. Ему в равной мере были неприемлемы и общественные устремления, в прикладной плоскости центрирующие процесс образования только на «земной жизни», и государственная образовательная политика [1]. В то время как они «должны помогать достижению всецелого и всестороннего развития способностей и добрых наклонностей ребенка» [5, с. 200].

Такое понимание философии воспитания и педагогической аксиологии Н. И. Пирогова даёт ключ к пониманию его педагогической системы. Достоинством подхода Николая Ивановича к пониманию роли духовно-нравственных и христианских ценностей в системе российского народного образования является то, что он не ограничился декларированием общих подходов к воспитанию человечности, но и предложил продуктивные методы и формы достижения такой высокой цели.

Среди идей, пронизывающих работы выдающегося педагога Константина Дмитриевича Ушинского – народность, религиозность, нравственность, свобода, образованность и т.д. Анализ его произведений показывает, что важными образовательными ценностями учёный считал правильное умственное развитие, полноту духовной жизни, развитие чувств и «поэзии в душе», национальность человека, его способность быть полезным для родины т.д. [6, с. 554–575]. Вместе с этим он очерчивал те антиценности, которые были актуальны в его время и во многом остаются такими же сегодня: жажда денег, неверие в добро, отсутствие нравственных установок, презрение к мысли, равнодушие к общественному благу, снисходительность к нарушению законов чести [6, с. 15–42.]. Пути преодоления этих недостатков педагог усматривал в хорошем образовании и воспитании, элементами которого, по его мнению, должны быть народность, христианство и наука [3]. Кроме того, именно в лице христианской религии Кон-

стантин Дмитриевич видел сильный нравственный стержень для освоения научных знаний, приводя пример первых распространителей христианства: «верую сами искренно в проповедуемые ими истины, они не боялись умственного света, а, напротив, вызывали его, зная, что при свете люди увидят только истину...для такой же религии, как христианская, нет ничего опаснее невежества, потому что оно может превратить её в сердце человека в идолопоклонство» [7, с. 254]. При этом, опираясь на труды Н. И. Пирогова, К. Д. Ушинский отмечал, что «наука изучает только постижимое, религия устремляет дух человека к вечному непостижимому. Сознательная мысль есть основание науки; врождённая каждому человеку вера – основание религии» [8, с. 49].

Проанализировав взгляды К. Д. Ушинского, можем констатировать, что мыслитель считал необходимым внедрять в систему народного образования и воспитания сочетание религиозно-нравственных и национальных ценностей, выступал за построение воспитательного процесса на ценностях свободы, демократии, гуманизма, народности и природосообразности. Таким образом, мы приходим к подтверждению того, что аксиологические идеи Н. И. Пирогова о сущности национальной образовательной системы продолжил и развил именно К. Д. Ушинский.

### Литература

1. Богуславский, М. В. Н. И. Пирогов: педагогические идеалы и жизненные реалии // Проблемы современного образования. 2010. №6. – С. 21-33.
2. Волкович, В. А. Друг человечества Н. И. Пирогов : к столетию со дня рождения, 13 ноября 1810–1910 / В. А. Волкович. – Санкт-Петербург : издание О. В. Богдановой, 1910. – 112 с.
3. Константинова, Н. Д. Ключевые ценности отечественного образования в трудах К. Д. Ушинского / Н. Д. Константинова // Проблемы современного образования. – 2020. – № 2. – С. 103–107.
4. Никольская, А. А. Н. И. Пирогов: нравственный человек-цель воспитания // Советская педагогика. 1990. – № 11. – С. 86–89.
5. Пирогов, Н. И. Избранные педагогические сочинения / сост. А. Н. Алексюк, Г. Г. Савенок; Акад. пед. наук СССР. – М. : Педагогика, 1985. – 493 с.
6. Ушинский, К. Д. Собрание сочинений [Текст] / К. Д. Ушинский. – М.; Ленинград : Акад. пед. наук РСФСР, 1948–1952 (М. : Образцовая тип.). – 10 т.; 20 см. – Т. 2: Педагогические статьи. 1857–1861 гг. – 1948. – 656 с.
7. Ушинский, К. Д. Собрание сочинений [Текст] / К. Д. Ушинский. – М.; Ленинград : Акад. пед. наук РСФСР, 1948–1952 (М. : Образцовая тип.). – 10 т.; 20 см. – Т. 3: Педагогические статьи. 1862–1870 гг. – 1948. – 692 с.
8. Ушинский, К. Д. Человек как предмет воспитания : Т. 1 : опыт педагогической антропологии : с рисунками / Константинова Ушинского. – Издание 2 переделанное самим автором. – Типография А. М. Котомина, 1871. – 390 с.

УДК 2

## ЗАРОЖДЕНИЕ СВОБОДОМЫСЛИЯ В ДРЕВНЕМ МИРЕ

Лакрисенко Алла Михайловна

Средняя школа № 11 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)

*В данной статье предпринимается попытка ретроспективно проследить зарождение и развитие свободомыслия в Древнем мире, выявить его основные формы и значение.*

Свободомыслие – это мировоззренческая установка, которая заключается в критическом отношении человека к религии или отдельным ее обрядам и положениям [4, с. 210]. Элементы свободомыслия возникли еще в Древнем мире в период разложения первобытного общества. Ученые свидетельствуют о том, что среди людей в тот период, находились те, кто не верил шаманам, приходил к выводу о том, что человек более могуществен, чем духи.

Постепенно выделяются разновидности свободомыслия: богоборчество, скептицизм, атеизм и др. Богоборчество – протест против Бога, который создал, по мнению богоборца, несправедливый и жестокий мир. Скептицизм – более развитая форма свободомыслия, которая характеризуется сомнением в отношении религии, ее истинности. Его чаще всего проявляют не только мыслители, но и люди творческие, то есть поэты, художники. Атеизм – крайняя форма вольнодумства, которая не ограничивается отрицанием религиозного мировоззрения, а пропагандирует самодостаточность окружающего мира и человека, проживающего в нем.

Уже в Ветхом завете утверждается о том, что существуют люди, которые не верят в Бога «Сказал безумец в сердце своем: «нет «Бога» [1, с. 316]. Сомнения в загробную жизнь, в необходимости и полезности культа умерших проявляется во многих древних цивилизациях. Было создано немало фольклорных, исторических, научных произведений, в которых религиозные представления и традиции игнорировались и проповедовались ценности земной жизни. Например, в Египте в XXII–XXI вв. до н. э. появляется «Беседа разочарованного со своим духом». Здесь отражается не только сомнение в сверхъестественное, но и провозглашается право человека на радости земной жизни. В Древнем Китае появляется множество нерелигиозных произведений об исторических событиях, труде и о любви. Есть и произведения, где проявляется свободомыслие. Суньцзы (313–238 до н.э) выступил против культа неба, как верховного божества. Он попытался объяснить суеверный страх перед явлениями природы и видел причину веры в сверхъестественное, в том, что люди воспринимают окружающий мир «когда мысли находятся в смятении, а в глазах мерещится» [1, с. 318]. В Древней Индии свободомыслие дошло до того уровня, что в середине I тыс. до н.э. появилась философская школа чарвака. Последователи ее отрицали Веды как источник знания. Они считали, что религия – выдумка, религиозные обряды необходимы только жрецам, для обогащения. Они призывали наслаждаться земной жизнью. Древняя Греция является лидером по распространению вольнодумства и свободомыслия. Это объясняется тем, что в Древней Греции наблюдался подъем философской, научной и культурной деятельности. В этот период греки активно развивали экономические связи между полисами, что способствовало интенсивному обмену культурными ценностями. В этот момент и складывается основа для появления свободомыслия.

Тех, кого обвиняли в вольнодумстве, подвергались преследованиям. Ярким представителем свободомыслия в Древней Греции является Протагор (480–410 гг. до н. э.), его относят к материалистам и скептикам. Он приобрел известность благодаря своей преподавательской деятельности. Знаменитый тезис «Человек есть мера всех вещей» принадлежит Протагору. В центре внимания его философии находился человек и его право на пересмотр любых представлений об окружающем мире. За свое высказывание: «О богах я не могу знать,

есть ли они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию, – и вопрос темен, и людская жизнь коротка» [2, с. 275], был обвинен в безбожии и приговорен к смерти.

Философ Анаксагор (500–428 гг до н.э.) за свои взгляды о небесных явлениях, которые отличались от общепринятых, был также отдан под суд и изгнан из Афин. Он противопоставлял науку и предрассудки, что нанесло удар по авторитету множеству прорицателей и жрецов.

Больше всех прославился, своими идеями, Эпикур (342–271 гг. до н.э.). Он использовал знания для объяснения явлений природы, которые вызывали ужас и страх у людей – гром, молнии, землетрясения. Он призывал всех к изучению и наблюдению за окружающим миром, считал, что боги не имеют никакого отношения к жизни людей. Он писал «Наша жизнь не нуждается в неразумной вере... Глупо просить у богов то, что человек сам может себе доставить... Если бы бог внимал молитвам, то скоро люди погибли бы, желая зла друг другу» [1, с. 324]. Эта философия распространилась и в Древнем Риме, а позже ее взяли на вооружение и философы западноевропейской мысли.

Поддержал идеи свободомыслия, римский материалист, Тит Лукреций Кар (96–55 гг. до н.э.). В своей поэме «О природе вещей» он проповедует атеистический взгляд на окружающий мир. Он считает, что человек должен получать знания посредством просвещения, а религия безнравственна, так как порождена обманом и вымыслом.

Римский мыслитель Цельс (II в.) в своем труде «Правдивое слово», проанализировал христианство. Он исследовал истоки и содержание христианского учения. Подверг критике деятельность христианских общин.

Идеалист Платон (427–347 гг. до н.э) в своем сочинении «Законы» сурово осуждал неверие в богов, считая, что в его основе лежит одержимость болезнью, проходящей с возрастом. Он определил наказания для атеистов – от тюремного заключения до смертной казни.

В то же время возникает школа киников, которая не ограничивается религиозными идеями, а выступает против рабства, богатства. Представители этой школы стремились к добродетели, душевному богатству и взаимопомощи.

Таким образом, свободомыслие неразрывно связано с духовной культурой человечества. Цель его – достижение освобождения от иллюзий и религиозных заблуждений, самопознание человека, приобретение им духовной свободы. Оно способствует освобождению сознания человека от религии и помогает формировать новые формы культуры. Выступая за веротерпимость, за свободу совести, свободомыслие ведет к установлению диалога между верующими и неверующими.

## Литература

1. Религиоведение: учеб. пособие / под ред. М.Я. Ленсу [и др.]. – 2-е изд., испр. – Минск : Новое знание, 2004. – 421 с.
2. Введение в религиоведение: теория, история и современные религии: курс лекций. – М.: Центр, 2004. – 304 с.
3. Круглов, А. А. Религиоведение: пособие для студентов вузов / А. А. Круглов. – Минск: Тесей, 2008. – 648 с.
4. Старостенко, В. В. Религиоведение: учебник / В. В. Старостенко. – Минск : ИВЦ Минфина, 2008. – 288 с.

## ОТНОШЕНИЯ ГОСУДАРСТВА И РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

Новикова Инга Николаевна

Мушинский учебно-педагогический комплекс детский сад – средняя школа  
(Могилевская обл., Мстиславский р-н., аг. Мушино, Беларусь)

*Рассматриваются подходы и принципы государственной политики в отношении с религиозными организациями. Анализируется законодательная база в вопросах отношения государства и религии.*

На сегодняшний день общественная востребованность религии возросла, и проблема государственной политики в отношении религиозных организаций вызывает высокий интерес у исследователей [3; 4; др.].

Религия является одним из образующих компонентов политической культуры, а также источником традиционных ценностей, национальной консолидации. Также она рассматривается как фактор становления государственности, важнейший элемент национальной культуры, традиций, обычаев, уважение к предкам и их духовному наследию.

Отношения государства и религиозных организаций в Республике Беларусь – это один из важнейших вопросов в государственно – конфессиональной политике страны. Конфессиональная политика представляет собой систему мер, направленную на формирование базовой модели взаимоотношений государства и церкви, а также даёт правовое обоснование на выработку организационно – практических мер по её обеспечению [1, с. 161].

В Республике Беларусь официально зарегистрировано 25 религиозных конфессий. Государство, создаёт новые правовые условия для деятельности религиозных объединений, формируя при этом, нормативно-правовую основу, которая опирается на Международные правовые акты; основной Закон государства – Конституцию (1994 г.) (ст. 4, 5, 12, 16, 31); Закон «О внесении изменений и дополнений в Закон Республики Беларусь «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях» (2002 г.).

В 2001 году президентом Республики Беларусь – А.Г. Лукашенко, была утверждена Концепция национальной безопасности, в которой в качестве основных факторов, создающих угрозу безопасности Беларуси в информационной и гуманитарной сферах, указаны «распространение недостоверной или умышленно искаженной информации, направленное на разрушение общественного согласия, духовных и нравственных ценностей общества, а также возбуждение национальной и религиозной вражды, социальной розни»; «активизация деятельности иностранных религиозных организаций и миссионеров по монополизации духовной жизни общества; деятельность в республике неомистических, псевдорелигиозных групп» [2, с. 125–126].

В 2003 г. было подписано Соглашение «О сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской православной церковью (БПЦ)», 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.

Политика государства в отношении религии в Республике Беларусь основывается на принципе равенства конфессий, светскости белорусского государства и свободе совести. Однако признаёт приоритет православия, так как оно отвечает сложившийся исторической традиции.

По Конституции, Республики Беларусь, отношения между государством и религиозными организациями выстраиваются на основе признания их юридического равенства. Взаимодействие государства и религиозных организаций регулируется законом «с учётом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа» (ст. 16). В ст. 4 Конституции Республики Беларусь и Законе «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях» закреплён религиозный плюрализм. В ст. 5 Конституции запрещается деятельность религиозных организаций, целью которых является религиозная и расовая вражда. По ст. 12 Конституции Беларусь может предоставлять убежище лицам, преследуемым за религиозные убеждения. По ст. 16 Конституции запрещается деятельность религиозных организаций, которая направлена против суверенитета, конституционного и гражданского согласия либо сопряжена с нарушением прав и свобод граждан или наносит вред их здоровью и нравственности. Ст. 31 Конституции Республики Беларусь предусматривает право каждого определять свое отношение к религии, 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.

По действующему законодательству церковь получила широкие права: статус юридического лица, возможность осуществлять деятельность в сфере образования, иметь собственность, заниматься благотворительностью и социальным служением, право осуществлять предпринимательскую деятельность, если ее результаты используются для достижения основной цели.

Основными принципами государственно – конфессиональной политики Беларуси являются: светскость государства; идеологический плюрализм; гуманизм; уважительно отношение к правам личности; уважительно отношение государственной власти к чувствам верующих; принцип партнёрства – сотрудничество государства и БПЦ [1, с. 162].

Направления государственной политики по отношению к религиозным организациям: сохранение курса на отделение церкви от государства и школы от церкви; создание условий для реального равноправия всех действующих конфессий; обеспечение реализации права граждан на свободу совести; содействие религиозным организациям в реализации их уставных задач и участие церкви в служении, имеющем социальное значение. Роль церкви достаточно высоко оценивается государственной властью, так как она является носителем общечеловеческих ценностей.

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 религиозных организаций независимо от их конфессиональной принадлежности и организационного уровня.

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. Давыденко-Кучинская, С.С. Государственная политика в отношении религиозных организаций в Беларуси / С.С. Давыденко-Кучинская // Сборник научных статей. – Гродно: ГрГУ. – 2012. – С. 160–163.
2. Старостенко, В. В. Религия и национальная безопасность Республики Беларусь / В. В. Старостенко // Религия и общество – 4: сб. науч. трудов / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2009. – С. 125–128.
3. 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.
4. Старостенко, В. В. Свобода совести и светское государство / В. В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2018. – № 1 (51). – С. 37–41.

УДК 2

## ПОДВИГ БРАТЬЕВ ХИЛЬТОВЫХ

**Рыбачёнок Алла Сергеевна**

Средняя школа № 2 г. Круглое (г. Круглое, Беларусь)

*В статье рассматривается героический подвиг братьев священнослужителей Николая Александровича и Георгия Александровича Хильтовых, который отражает их мужество и патриотизм в годы Великой Отечественной войны. В период тяжелых испытаний они не остались в стороне и активно помогали партизанам в борьбе с фашистскими захватчиками, показывая пример одной из важных христианских добродетелей – любви к Родине.*

Великая Отечественная война – трагическая страница в истории многих народов, в том числе и белорусов. Она прокатилась страшным катком по нашей земле. Однако люди не сдались перед тяжелыми испытаниями и стойко оборонялись и защищали Родину. В стороне не осталась и Православная церковь. Испытывая гонения со стороны советской власти, она стойко выдержала тяготы войны и рьяно защищала Родину, чему есть немалочисленные примеры. Священнослужители активно участвовали в партизанском движении. Они подчас являлись единственным связующим звеном между местным населением и партизанами. Десятки священников были награждены медалью «Партизану Великой Отечественной войны» [1].

Вступление представителей православного клира в партизанские отряды не было массовым, но отдельные случаи имели место. Формы помощи были различны. Священники снабжали партизан продуктами, медикаментами, предоставляли кров для отдыха партизан, лечили раненых, доставали документы, писали фиктивные справки, укрывали молодёжь, участвовали в разведках и даже воевали с оружием в руках. С большим риском для себя они помогали молодым людям избежать вывоза в Германию, оказывали помощь отставшим от частей при отступлении красноармейцам, беглецам из фашистских лагерей [3], [4].

Многочисленны случаи участия священнослужителей в антифашистской борьбе на оккупированной территории Беларуси. Среди них – священники братья Николай и Георгий Хильтовы.

Николай Александрович Хильтов с 1929 г. был настоятелем церкви Иоанна Предтечи деревни Блячино (ныне Садовая) Клецкого района Минской области. Дом священника находился на окраине деревни, и уже с первых дней войны красноармейцы, пробиравшиеся лесными тропами из окружения, сначала случайно, а затем целенаправленно заходили к отцу Николаю, который никому не отказал в помощи, как мог снабжал продуктами.

Николай Хильтов организовал в своем приходе широкую подпольную деятельность: его дом был одновременно и госпиталем и партизанским штабом, и базой отдыха для диверсионных групп, и складом оружия. Он собирал продукты для партизан, а также находившихся в концлагере советских военнопленных, постоянно помогал разведчикам бригады имени Василия Ивановича Чапаева, действовавшей в Барановичской области. Священник обеспечил командира диверсионной группы бригады Чапаева (действовала на участке железной дороги Погорельцы – Городея) Михаила Шершнева одеждой, добыл ему пропуск и паспорт, не раз представлял его своим племянником. В доме священника собирали винтовки, патроны, гранаты, которые после передавали в лес. Супруга священника Наталья Хильтова распространяла в окрестных селах, Клецке и Несвиже сводки Совинформбюро, листовки и газеты. Сам Николай Александрович на проповедях в храме призывал своих прихожан помогать партизанам и громить немецких захватчиков.

В церковном доме вместе с женой Натальей и двумя дочерьми Надеждой (14 лет) и Кирой (11 лет) Николай Хильтов устроил лазарет, или, как все говорили, «дом отдыха», где лечились раненые и больные партизаны. Для того, чтобы не вызвать подозрения оккупантов, он вместе с доверенными прихожанами распространил слух о больных тифом, которые там якобы лечатся. Немцы боялись этой болезни, а потому церковь старались обходить стороной.

С апреля 1942 г. семья Хильтовых поддерживала тесную связь с 300-й партизанской бригадой имени Ворошилова, базировавшейся в Копыльском районе, с 3 апреля 1942 г. Николай Хильтов был связным отряда имени Котовского этой бригады. Партизаны навещались в дом священника по несколько раз в неделю, здесь регулярно останавливались группы подрывников перед выходом на железную дорогу, собирались командиры для обсуждения планов.

Родной брат Николая Хильтова, священник Георгий, служил в Покровской церкви на кладбище города Клецка. Во время оккупации он организовал сбор продуктов, которые отправляли в лагерь для военнопленных, устроенный немцами на территории бывших польских казарм. Горожане и жители окрестных

деревень еженедельно собирали в Покровской церкви и направляли в лагерь военнопленных повозку с хлебом, картошкой, салом, яйцами. Только в конце 1943 г. после двух организованных побегов военнопленных немцы запретили эту помощь. В начале 1942 г. в Клецк перевезли группу воспитанников детского дома из Минска. Среди них было много евреев. Чтобы спасти детей, Григорий Хильтов крестил их, дал им христианские имена, назвал белорусами и выдал необходимые документы [2, с. 132–134].

Пример братьев Хильтовых отражает не только героизм и мужество, но и патриотизм, и любовь к своей Родине.

Русская православная церковь традиционно считается тем институтом, который сохраняет и прививает людям духовно-нравственные ценности. Это проявляется, прежде всего, в её деятельности. Николай и Георгий в годы Великой отечественной войны показали отвагу и мужество, человеколюбие и милосердие, свою верность и преданность Родине, к своей пастве. Героизм священнослужителей должен оставаться не просто историей, но примером воспитания у молодого поколения высоких духовно-нравственных идеалов.

### Литература

1. Максимов, И. Православие в Белоруссии в военные годы. Часть 2. участие духовенства и верующих в сопротивлении врагу [Электронный ресурс] / И. Максимов // Московская Сретенская духовная семинария. – 15.05.2017. – Режим доступа: <http://sdsmp.ru/news/n3708/>. – Дата доступа: 19.03.2022 г.

2. Мандрик, С. В. Подвиг Священников Николая и Георгия Хильтовых [Электронный ресурс] / С. В. Мандрик // Репозиторий БГАТУ. – 2015. – Режим доступа: <https://rep.bsatu.by/bitstream/doc/3728/1/podvig-svyashchennikov-nikolaya-i-georgiya-hiltovyh.pdf>. – Дата доступа: 17.03.2022 г.

3. Помощь православных священников партизанскому движению в годы Великой Отечественной войны [Электронный ресурс] // Синодальный отдел религиозного образования и катехизации. – 2019. – Режим доступа: <https://oroik.by/pomoshh-pravoslavnykh-svyashchennikov-partizan-skomu-dvizheniyu-v-gody-veikoj-otechestvennoj-vojny/>. – Дата доступа: 19.03.2022 г.

4. Священники на фронтах Великой Отечественной войны и в партизанском движении [Электронный ресурс] // О Великой Отечественной и не только... – 2015. – Режим доступа: <https://voynablog.ru/2015/07/11/svyashchenniki-na-frontax-vov-i-v-partizanskom-dvizhenii/>. – Дата доступа: 19.03.2022 г.

УДК 908

## МЕДИАПУТЕШЕСТВИЕ КАК ОДНА ИЗ ФОРМ ЭКСПУРСИОННО-КРАЕВЕДЧЕСКОЙ РАБОТЫ ПО ФОРМИРОВАНИЮ У УЧАЩИХСЯ ГРАЖДАНСТВЕННОСТИ, ПАТРИОТИЗМА И ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Симакова Наталия Викторовна

Средняя школа № 1 г. Круглое (г. Круглое, Беларусь)

*В статье рассматриваются воспитательные функции исторического краеведения. Дается определение «образовательное медиапутешествие», описываются этапы его создания. Приводится пример медиапутешествия по святыням Круглянщины: «Церковь Святого Николая Чудотворца в д. Тубышки» и «Церковь Покрова Пресвятой Богородицы д. Дудаковичи Круглянский район. Могилевская область»*

Воспитание нравственной культуры ребенка, обогащение его внутреннего мира, развитие чувства патриотизма, милосердия и гражданской гордости – в целом гармоничное развитие личности является одной из ключевых проблем, стоящих перед каждым родителем, обществом и государством в целом.

«В воспитании человека важно добиваться, чтобы нравственные и моральные истины были не просто понятны, но и стали бы целью жизни каждого человека, предметом собственных стремлений и личного счастья» [1, с. 17]. При этом важным фактором является организация целенаправленного и плодотворного взаимодействия учреждения образования с Белорусской Православной Церковью на основе Программы сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью на 2015-2020 годы, которая разработана на основе Конституции Республики Беларусь, Кодекса Республики Беларусь об образовании, а также в соответствии с Соглашением о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской Православной Церковью от 12 июня 2003 года.

В основе христианства заложены духовно-нравственные ценности. Верующие люди спешат в Храм как с радостью и надеждой, так и с проблемами. Важное место для воспитания духовного мира ребёнка занимают православные праздники Рождество Христово, Святки, Пасха. Особую роль играют экскурсии по святым местам. Святыни веками притягивают своей духовной силой к себе не только верующих людей. Прикасаясь к святыням Беларуси, школьники проникаются православной культурой белорусского народа. Увиденные святыни Беларуси не оставляют равнодушным никого. Это Полоцкий Софийский собор, женский Спасо-Ефросиньевский монастырь, Свято-Успенский мужской монастырь в д. Пустынки, Свято-Успенский Жировицкий православный мужской монастырь и многие другие. Важно и то, чтобы у учащихся возникало чувство причастности к событиям, происходившим в нашей стране, нашем городе, на наших предприятиях, то, что участниками этих событий были наши земляки, а иногда знакомые и родственники, что герои – свои, легко узнаваемые и близкие. Тогда легче соотнести их с собой, легче на них равняться. А уникальные памятники находятся рядом. В этом помогает краеведческий материал.

В Круглянском районе тоже есть свои святыни – Покровская церковь в д. Дудаковичи, построенная в 1869 году, и церковь Святого Николая Чудотворца в д. Тубышки, построенная в 1833 году.

Церкви раньше были в каждой большой деревне. Есть сведения о церквях Круглянского района: в д. Тетерино – Спасской, д. Павловичи – Петра и Павла, д. Шепелевичи – Девы Марии. В Календаре для духовенства Могилевской епархии на 1899 г. названы 14 церквей «с обозначением времени их постройки, числа прихожан, количества земли, почтового адреса причта и указанием кто состоит священником» [3, с. 168]. Все эти церкви были построены из камня – Покровская церковь в д. Дудаковичи и церковь Святого Николая Чудотворца в д. Тубышки. В наши дни от них остались только фрагменты. Но, не смотря на это, духовная сила этих мест и сегодня привлекает людей.

Сегодня, в силу разных обстоятельств, не у каждого есть возможность отправиться в путешествие. Решить эту проблему помогает одна из форм экс-

курсионно-краеведческой работы – медиапутешествия. Они заменяют реальное путешествие и позволяют, не выходя из дома, познакомиться с культурой, историей, святыми местами, традициями своего края. Они не требуют больших финансовых расходов. Их можно совершать в любое удобное время в индивидуальном режиме. Медиапутешествие применяется и в образовательном процессе.

В образовании «медиапутешествие (в других источниках мультимедийное путешествие или путешествие мультимедиа) представляет организационную форму обучения, программно-информационный продукт, предназначенный для интегрированного представления информации, один из способов реалистичного отображения пространства на экране» [2, с. 12].

Образовательное медиапутешествие – это электронный продукт, включающий три компонента: справочно-информационный (видеоэкскурсия или медиаэкскурсия, сопровождается видеоизображением и аудиоинформацией), интерактивный (позволяет зрителю управлять скоростью, формой подачи информации, углубляться в подробности или, наоборот рассматривать отдельные моменты поверхностно) и контрольно-диагностический (позволяет проверить уровень осмысления и усвоения информации). «Этапы подготовки медиапутешествий практически совпадают с этапами проектной деятельности: 1) подготовительный: определение темы маршрута; целеполагание и планирование (маршрут, точки остановок); распределение обязанностей между членами группы (сбор материалов ...; составление плана опроса (интервью) и объектов проекта; создание видео и фотоматериалов; составление текста будущего медиапутешествия; подбор аудиосопровождения и т.п.); 2) практический этап: ... Сбор информации может осуществляться как в рамках организации реальных экскурсий, походов, экспедиций, так и в виртуальном режиме (на данном этапе существенную помощь могут оказать Интернет-сайты, виртуальные архивы, электронные библиотеки, виртуальные карты, блоги и форумы, где можно найти фотографии, в том числе и панорамные, разнообразные коллекции электронных документов, в том числе и архивных, картографические изображения с возможностью изменений и уточнений, применения спецэффектов и анимации; анализ и обработка материалов; оформление (верстка) медиапутешествия; 3) представление результатов своей деятельности и хода работы: доклад, публикация, презентация электронного продукта» [2, с. 21].

Применение в образовательном процессе медиапутешествий способствует формированию активной гражданской позиции молодого поколения, духовно-нравственной культуры. Школьники вовлекаются в поисково-исследовательскую деятельность, направленную на получение и систематизацию знаний о историко-культурных и природных достопримечательностях Беларуси, созданию имиджа региона как привлекательного туристско-краеведческого объекта, развитию экскурсионного туризма.

Сегодня можно отправиться в медиапутешествие и по святыням Круглянщины. Учащимися и учителями нашей школы созданы медиапутешествия «Церковь Святого Николая Чудотворца в д. Тубышки» и «Церковь Покрова Пресвятой Богородицы д. Дудаковичи Круглянский район. Могилевская область» (<https://drive.google.com/drive/folders/1UBs2C-LYRIuG1HCfZev87kx5hwcY20OB?usp=sharing>).

## Литература

1. Азбука нравственного воспитания: пособие для учителя / под ред. И.А. Каирова, О.С. Богдановой. – Москва: Просвещение, 1997. – 171 с.
2. Инновационный проект «Внедрение модели формирования социально-гражданских компетенций обучающихся на основе создания и реализации туристско-краеведческих медиапутешествий». – Круглое, 2019. – 45 с.
3. 3 архітэктурнай спадчыны // Памяць: гіст.-дакум. хроніка Круглянскага р-на. – Мн., 1996. – С. 162–166.

УДК 2

### **ИЗУЧЕНИЕ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ ЧЕРЕЗ СОЗДАНИЕ И ПРОВЕДЕНИЕ КРАЕВЕДЧЕСКИХ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ МЕДИАПУТЕШЕСТВИЙ**

**Сулимова Елена Владимировна, Шилович Наталья Леонидовна**  
Средняя школа № 27 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)

*В статье раскрываются основные этапы создания и проведения краеведческих образовательных медиапутешествий при изучении вопросов истории религии в школьном краеведении. Из опыта работы учителей истории.*

Любовь к родному краю, знание его истории – основа, на которой только и может осуществляться рост духовной культуры всего общества  
Лихачев Дмитрий Сергеевич

На современном этапе развития белорусского общества становится очевидным, что для формирования настоящего патриота и гражданина просто знать историю своей страны недостаточно. Необходимо обратиться к утраченным духовным ценностям, которые на протяжении веков являлись нравственным ориентиром для человека и общества в целом. Краеведение способствует формированию личности, пробуждает интерес к истории и культуре родного края. Религия – неотъемлемая часть истории любого общества. Изучение вопросов истории религии в современной школе позволяет представить историческое прошлое без искажений и «белых пятен». Как же добиться того, чтобы детям было интересно узнать, почему на протяжении многих столетий люди шли в храм со своими горестями, бедами и радостями. Одним из способов достижения этой цели является участие школьников в работе над инновационным проектом «Внедрение модели формирования социально-гражданских компетенций обучающихся на основе создания и реализации туристско-краеведческих медиапутешествий». Работу в этом проекте наше учреждение образования осуществляет с 2019 года. В образовании могут применяться образовательные и познавательные медиапутешествия. Познавательные медиапутешествия выступают как дополнительный материал, позволяющий углубить знания по определенной теме, могут использоваться для обучения вне учреждения образования. Образовательное медиапутешествие отличается от виртуальных туров и экскурсий возможностью просмотра без доступа к сети Интернет и обязательным наличием заданий, тестов, позволяющих оценить уровень понимания и усвоения материала. Образовательные медиапутешествия требуют педагогического сопровождения, разрабатываются и реализуются под руководством педагога [3]. За время

работы в проекте мы совместно с учащимися создали цикл медиапутешествий, которые получили общее название «Неизвестный известный Могилев». Процесс создания медиапутешествий оказался увлекательным, но непростым делом. Мы столкнулись с некоторыми сложностями, не сразу все получалось, были ошибки. Мы и ребята постепенно учились, «вживались» в этот проект, набирались опыта и сами не заметили, как увлеклись работой.

Большой интерес учащихся вызвало образовательное медиапутешествие «Дорогой от храма к храму». В ходе работы над этим проектом ребята узнали, что до революции в Могилеве было 27 православных церквей, 3 костела, 3 монастыря, 2 лютеранские кирхи, 38 еврейских синагог. Могилев называли городом-храмом. К сожалению, большая часть этого наследия была безвозвратно утрачена. Мы предложили ребятам выбрать в качестве объектов медиапутешествия те христианские храмы, которые находились в центре нашего города: собор Трёх Святителей, собор Святого Иосифа, собор Успения Девы Марии и Святого Станислава, костёл Святого Ксаверия, Свято-Покровская церковь, Свято-Никольский монастырь. Ребята активно включились в работу над медиапутешествием, искали информацию, интересные исторические факты, провели фото и видеосъемку сохранных храмов.

Ребятам было интересно узнать, что торжественное освящение храма во имя Трёх Святителей произошло в 1913 году, когда праздновалось 300-летие царской династии Романовых. С 1915 года, когда в Могилев была перенесена Ставка Верховного главнокомандующего, храм неоднократно посещал император Николай II со своей семьей. После Октябрьской революции многие священники были репрессированы, а храмы закрывались. В 1930 году здание храма было передано под клуб рабочих хлебозавода. Во время оккупации Могилева в период Великой Отечественной войны Трёхсвятительская церковь вновь открылась и действовала на протяжении двадцати лет. Но в 1960 году по судебному решению исполнительного комитета областного Совета депутатов трудящихся здание вернулось в собственность завода. Здание церкви стали использовать в качестве клуба завода «Строммашина». Здесь проводились танцевальные вечера, действовала дискотека. Православным верующим храм вернули только в 1989 году [2]. В храме Трёх Святителей возобновилась духовная жизнь, которая была прервана на долгие десятилетия. Такие малоизвестные факты, собранные ребятами, вызвали неподдельный интерес и понимание противоречивости советского периода истории. Не менее познавательным и интересным был процесс поиска информации об остальных объектах нашего медиапутешествия. После этого началась работа по составлению текстового сопровождения, подготовке вопросов и заданий, позволяющих оценить уровень понимания и усвоения материала. Готовое образовательное медиапутешествие «Дорогой от храма к храму» было проведено среди учащихся 7–10 классов нашей школы. Отрадно, что некоторые ребята после медиапутешествия выразили желание побывать в этих храмах. Многие восхищались величием и красотой христианских святынь и сожалели, что некоторые из них утеряны.

Таким образом, создание и проведение краеведческих образовательных медиапутешествий дает возможность каждому ребенку прикоснуться к истории родного города, ощутить свою причастность с духовными традициями сво-

их земляков. Изучая непростую историю храмов Могилева, учащиеся увидели неразрывную связь судеб многих людей с важнейшими процессами развития общества, роль церкви и храмов в сохранении духовных ценностей народа.

### **Литература**

1. Булатова, Н. Д. Религия как фактор духовно-нравственного воспитания и развития личности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.uspeh-centr.ru/narodnaya-pedagogika/>. – Дата доступа: 23.02.2021.
2. Собор Трёх Святителей (Могилёв) [Электронный ресурс]. – Режим доступа <https://ru.wikipedia.org>. – Дата доступа: 09.02.2021.
3. Шевченко, Н. В. Медиаобразование в современной школе [Электронный ресурс] / Н. В. Шевченко. – Режим доступа : <https://multiurok.ru/files/mediaobrazovanie-v-sovremennoi-shkole.html>. – Дата доступа: 14.12.2020.

# ВОПРОСЫ ИСТОРИОГРАФИИ

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

## ИССЛЕДОВАНИЕ СОВРЕМЕННОГО СОСТОЯНИЯ ПОЗДНЕГО ПРОТЕСТАНТИЗМА В БЕЛАРУСИ В РАБОТАХ МОГИЛЕВСКОГО РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ЦЕНТРА 2010-х гг.

**Бричковский Александр Михайлович**  
Средняя школа № 45 (г. Могилев, Беларусь)

*Формулируются основные итоги исследований в 2010-х гг. проблемы места организаций позднего протестантизма в конфессиональной структуре и религиозных отношениях в современной Беларуси.*

Актуальность изучения состояния конфессий в тематике современного отечественного религиоведения [31, с. 543] обуславливает востребованность проблемы места организаций позднего протестантизма в конфессиональной структуре и религиозных отношениях в современной Беларуси, разрабатываемой в минувшее десятилетие Могилевским религиоведческим центром (МРЦ).

В публикациях МРЦ реконструируется формирование под воздействием «религиозно-церковного ренессанса» («религиозной реставрации») с конца 1980-х – начала 1990-х гг. протестантского пространства в современной конфессиональной жизни Беларуси. Поздний протестантизм образует второй в республике по количеству общин конфессиональный сегмент, является наиболее диверсифицированным по многообразию религиозных течений, объединяя десять деноминаций [1, с. 319-346; 26; 38; 39; 49; 69; 71; др.].

Осуществлялся анализ становления, специфики и структуры протестантизма и его деноминаций в контексте отечественной конфессиональной жизни в период 1990-х – 2000-х гг. [3; 6; 13; 16; 17; 19; 23; 29; др.]. Показана их региональная специфика, в том числе в восточной Беларуси [7; 8; 20; 21; 22; 27; 28; 37; 40; 41; 42; 43; 46; 55; 62; 63; 64; 65; 66; 67; др.]. Особое внимание обращено на пятидесятничество как наиболее влиятельное направление, уступающее по количеству религиозных организаций только Белорусской православной церкви, и представленное во всех административных районах страны [4; 68; 73; 74; др.].

Исследовалась динамика развития позднего протестантизма в Беларуси в целом и ее регионах [32; 33; 34; 44; 45; 48; 59; 60; 61; 70; др.]. Особое внимание обращено на смену активного в 1990-е гг. поступательного роста числа общин стагнацией роста в 2000-е гг., на место протестантизма в системе межконфессиональных и государственно-конфессиональных отношений, на особенности религиозно-политической деятельности [1, с. 346-369; 2; 5; 10; 11; 12; 30; 56; 58; др.].

Предпринят анализ правового обеспечения конфессиональной сферы и специфики экспертной религиоведческой работы [15], особенностей современной религиозности [14; 72; др.]. Научно-методологической основой работы служили реконструкции развития конфессиональных процессов, истории становления и миссионерской деятельности [9; 24; 25; 57; др.]. Результаты исследований нашли отражение в научно-методической литературе [35; 36; 47; 50; 51; 52; 53; 54].

## Литература

1. Духовно-нравственные ценности в формировании современного человека / О.А. Павловская [и др.]. – Минск : Беларус. навука, 2011. – 451 с.
2. Дьяченко, О. В. Влияние пророков на формирование общественно-политических архетипов религиозного сознания современных пятидесятников / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 14 : сборник научных статей. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 141-144.
3. Дьяченко, О. В. Иеговизм в Беларуси: основные причины и условия воспроизводства и распространения / О. В. Дьяченко // Российско-белорусское пограничье: языковые и социокультурные аспекты взаимодействия: материалы Междунар. науч.-практ. конф. – Могилев : Белорус.-Рос. ун-т, 2021. – С. 54-56.
4. 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. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 171-172.
5. Дьяченко, О. В. Критика национально-государственных религий в русскоязычных печатных изданиях религиозной организации «Свидетели Иеговы» / О. В. Дьяченко // Религия и общество – 15 : сборник научных статей. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – С. 166-168.
6. 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. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2020. – С. 59-60.
7. Дьяченко, О. В. Пятидесятники «воронаевцы» восточной Беларуси: эволюция религиозной теории и практики / О. В. Дьяченко // Религия и общество – 10: сборник научных статей. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2016. – С. 122-125.
8. Дьяченко, О. В. Пятидесятничество в Беларуси: Монография / О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ им. А.А. Кулешова, 2003. – 188 с.
9. Дьяченко, О. В. Религиозно-политическая деятельность пятидесятнических организаций в Беларуси в контексте формирования государственно-конфессиональных отношений / О. В. Дьяченко // Романовские чтения – 15: сборник статей Международной научной конференции, Могилев, 26-27 ноября 2020 г. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – С. 81-82.
10. 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. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 14-16.
11. Дьяченко, О. В. Религиозно-политические риски распространения пятидесятничества в Беларуси / О. В. Дьяченко // Государство и право: актуальные проблемы формирования правового сознания : сборник статей IV Международной научно-практической конференции, 30 ноября 2020 г., Могилев. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – С. 246-249.
12. Дьяченко, О. В. Религиозные миссии евангельских христиан-баптистов в Могилевской области: возникновение и основные направления деятельности / О. В. Дьяченко // Религия и общество – 11: сборник научных статей. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 160-164.
13. Дьяченко, О. В. Религиозный традиционализм и постмодернизм: в поисках смысла / О. В. Дьяченко // Религия и общество – 6: сб. науч. статей. – Могилев : УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2011. – С. 174-177.
14. Дьяченко, О. В. Религиозные организации позднего протестантизма в Беларуси в контексте реализации права на свободу вероисповедания / О.В. Дьяченко // Молодежь. Наука. Инновации: Труды III-й международной научно-практической интернет-конференции. – Пенза : Изд-во Пензенского филиала РГУИТП, 2011. – С. 212-214.
15. Дьяченко, О. В. Баптисты в современной истории Могилева / О.В. Дьяченко // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць: зб.наук. прац VII Міжнар. навук.канф. 29-30 чэрвеня 2011 г. г. Магілёў. – Магілёў : УА «МДУ імя А.А. Куляшова», 2011. – С. 278-287.

16. Дьяченко, О. В. «Великая Благодать» Карла Стивенса: происхождение, вероучение, деятельность, организация / О.В. Дьяченко // Романовские чтения-7: сб. статей Международной науч. конференции. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2011. – С. 142-144.

17. Дьяченко, О. В. Нелегальные религиозные организации протестантизма, новых религиозных движений и неканонического православия в Могилевской области / О. В. Дьяченко // Проблемы устойчивого развития региона: мат-лы республиканской науч.-практ. конф., Могилев (25 марта 2011 г.). – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2011. – С. 260-263.

18. Дьяченко, О. В. Приемы психологического воздействия на религиозное сознание неопятидесятников / О. В. Дьяченко // Духовно-нравственное воспитание на основе отечественных культурно-исторических и религиозных традиций и ценностей : материалы Междунар. науч.-практ. конф., Жировичи, 27 мая 2010 г. – Минск : Беларус. навука, 2010. – С. 161-163.

19. Дьяченко, О. В. Внекультовая религиозная деятельность организаций позднего протестантизма на территории Могилевской области в 1990-2000-е годы // О. В. Дьяченко // История, философия, политика, право: Научные труды преподавателей гуманитарных дисциплин. – Вып. 2. – Могилев, 2012. – С. 50-54.

20. Дьяченко, О. В. Евангельско-баптистские религиозные организации в конфессиональной истории Могилева (1918-2008) / О.В. Дьяченко // Магілёўшчына. – Магілёў : ПФ «Інтэрмікра», 2012. – Вып. XI. – С. 227-234.

21. Дьяченко, О. В. Мессианский иудаизм и евреи Могилева в 1990–2000-х гг. / О.В. Дьяченко // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць: зборнік навуковых прац удзельнікаў VIII Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі, Магілёў, 26-27 чэрвеня 2013 г. – Магілёў : УА «МДУХ», 2013. – С. 105-110.

22. Дьяченко, О. В. Пятидесятническая «Церковь Бога» в Беларуси: особенности возникновения и развития / О. В. Дьяченко // Актуальные проблемы социально-гуманитарных наук: сб. науч. статей Междунар. научн.-практ. конф., посвященной 100-летию МГУ имени А.А. Кулешова. 18-19 апреля 2013 г., г. Могилев; МГУ имени А.А. Кулешова. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2013. – С. 215-217.

23. 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. 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.

25. 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.]. – Минск : Беларуская навука, 2020. – С. 550-589.

26. Старасценка, В. У. Асаблівасці рэгіянальнай канфесійнай структуры на беларускім памежжы (Гомельская і Гродзенская вобласці) / В. У. Старасценка // Російско-беларуское пограничье: языковые и социокультурные аспекты взаимодействия: материалы Междунар. науч.-практ. конф. – Могилев : Беларус.- Рос. ун-т, 2021. – С. 174-179.

27. Старасценка, В. У. Канфесійная спецыфіка Гомельскай вобласці ў кантэксце рэлігійнай прасторы сучаснай Беларусі / В. У. Старасценка // Беларусь у гістарычнай рэтраспектыве XIX–XXI стагоддзяў: этнакультурныя і нацыянальна-дзяржаўныя працэсы : матэрыялы Рэспубліканскай навуковай канферэнцыі (Гомель, 14 кастрычніка 2021 г.). – Гомель : ГДУ імя Ф. Скарыны, 2021. – С. 182-187.

28. Старасценка, В. У. Рэгіянальная спецыфіка Сведак Іеговы ў Рэспубліцы Беларусь / В. У. Старасценка // Російско-беларуское пограничье: языковые и социокультурные аспекты взаимодействия: материалы Междунар. науч.-практ. конф. – Могилев : Беларус.-Рос. ун-т, 2021. – С. 179-182.

29. Старасценка, В. У. Рэлігіязнаўчыя аспекты гуманітарнай галіны нацыянальнай бяспекі Рэспублікі Беларусь / В. У. Старасценка // Интеллектуальная культура Беларуси: духовно-нравственные традиции и тенденции инновационного развития : материалы Пятой междунар. науч. конф. (19–20 ноября 2020 г., г. Минск). В 3 т. Т. 3. – Минск : Четыре четверти, 2020. – С. 211-214.

30. Старостенко, В. В. Актуальные проблемы современного религиоведения в Беларуси / В.В. Старостенко // Национальная философия в глобальном мире: тезисы Первого Белорусского философского конгресса. – Минск : Беларуская навука, 2017. – С. 542-543.

31. Старостенко, В. В. Динамика развития и особенности структуры Христиан веры евангельской в восточной Беларуси в период 2000-х гг. / В.В. Старостенко // *Вестник МДУ имени А.А. Куляшова. Серия А. Гуманитарная наука (история, философия, филология)* – 2020. – № 1 (55). – С. 81-86.
32. 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. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 148-151.
33. Старостенко, В. В. Институционализация и динамика развития организации Свидетелей Иеговы в Республике Беларусь / В.В. Старостенко // *Религия и общество* – 15 : сборник научных статей. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – С. 145-148.
34. Старостенко, В. В. История религий: учебно-методические материалы / В.В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2021. – 64 с.
35. Старостенко, В. В. История религий: учебно-методические материалы / В. В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 64 с.
36. Старостенко, В. В. К вопросу о специфике конфессиональной структуры Могилевской области в контексте религиозной жизни Беларуси (2000-е гг.) / В.В. Старостенко // *Религия и общество* – 11: сборник научных статей. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 172-174.
37. Старостенко, В. В. К вопросу о типологии религиозных организаций в Республике Беларусь // *Романовские чтения – 8: сб.статей Международной науч. конференция.* – Могилев : УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2012. – С. 172-175.
38. Старостенко, В. В. К типологии конфессионального пространства Республики Беларусь / В.В. Старостенко // *Религиозная ситуация в российских регионах : тезисы докладов и сообщений Четвертой всерос. науч.-практ. конф. (Омск, 7–8 октября 2014 г.).* – Омск : Омская академия МВД России, 2014. – С. 31-33.
39. 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.
40. Старостенко, В. В. Конфессиональная структура г. Минска: специфика и развитие в контексте религиозного пространства Беларуси 2000-2020 гг. / В.В. Старостенко // *Вестник МДУ имени А.А. Куляшова. Серия А. Гуманитарная наука (история, философия, филология)* – 2021. – № 2 (58). – С. 106-112.
41. Старостенко, В. В. Могилевская область в динамике конфессиональных процессов: 1990-е – 2017 гг. / В.В. Старостенко // *История Магілёва: мінулае і сучаснасць: зборнік навуковых прац удзельнікаў X Міжнар. навук. канф., 25-26 мая 2017 г., г. Магілёў.* – Магілёў : МДУХ, 2017. – С. 281-286.
42. Старостенко, В. В. Могилевская область в конфессиональном измерении / В.В. Старостенко. – Могилев : Могилевский облисполком, 2014. – 48 с.: ил.
43. Старостенко, В. В. О тенденциях конфессиональных процессов 2000-х гг. в восточном регионе Республики Беларусь / В.В. Старостенко // *Раманаўскай чытанні – XI: зборнік артыкулаў Міжнароднай навуковай канферэнцыі; Магілёў, 26-27 лістапада 2015 г.* – Магілёў : МДУ імя А.А. Куляшова, 2016. – С. 176-177.
44. Старостенко, В. В. Особенности и развитие конфессиональной структуры Гродненской области в 2000-2020 гг. / В.В. Старостенко // *Итоги научных исследований ученых МГУ имени А.А. Кулешова 2020 г.: материалы научно-методической конференции, 28 января – 12 февраля 2021 г.* – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – С. 30-31.
45. Старостенко, В. В. Особенности конфессиональной структуры Брестской области Республики Беларусь / В.В. Старостенко // *Религия и общество* – 15 : сборник научных статей. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – С. 148-151.
46. Старостенко, В.В. Проблемы религиоведения в современной социальной философии: учебно-методические материалы / В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2019. – 52 с.
47. 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.* – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2020. – С. 38-39.
48. Старостенко, В. В. Религии в Республике Беларусь в статистическом измерении: справочник / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – 144 с. : ил.

49. Старостенко, В. В. Религии в современной Беларуси : учебно-методические материалы / В. В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 52 с.
50. Старостенко, В. В. Религии в современной Беларуси: пособие / В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2012. – 192 с.
51. Старостенко, В. В. Религии в современной Беларуси: учебно-методические материалы / В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2013. – 60 с.
52. Старостенко, В. В. Религиоведение : учебно-методические материалы / В. В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 56 с.
53. Старостенко, В. В. Религиоведение: учебно-методические материалы / В.В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2020. – 80 с.
54. Старостенко, В. В. Религиозная ситуация в Могилевской области / В.В. Старостенко. – Могилев: Могилевский облисполком, 2019. – 68 с.: ил.
55. Старостенко, В. В. Религиозная сфера и обеспечение национальной безопасности Республики Беларусь в гуманитарной области / В.В. Старостенко // Актуальные проблемы социально-гуманитарного знания в контексте обеспечения национальной безопасности: материалы III Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 9–10 апр. 2015 г.: в 2 ч. – Минск : ВА РБ, 2015. – Ч. 1. – С. 154-157.
56. Старостенко, В. В. Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории: монография / В.В. Старостенко. – Могилев : УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2011. – 272 с.: ил.
57. Старостенко, В. В. Свобода совести и светское государство / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2018. – № 1 (51). – С. 37-41.
58. 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. – Минск : Белорусская наука, 2021. – С. 38-42.
59. Старостенко, В. В. Современные конфессиональные процессы в Могилевской области / В.В. Старостенко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А. А. Кулешова 2013 г.: сб. научн. ст. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2014. – С. 4-8.
60. 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. – Магілёў : УА “МДУ імя А.А. Куляшова”, 2011. – С. 306-312.
61. 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. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2019. – С. 90-91.
62. Старостенко, В. В. Специфика конфессиональной структуры Витебской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 12: сборник статей Международной научной конференции. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 175-176.
63. Старостенко, В. В. Специфика конфессиональной структуры Гомельской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А.А. Кулешова 2016 г.: материалы научно-методической конференции, 25 января – 1 февраля 2017 г. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 65-67.
64. 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. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – С. 87-89.
65. Старостенко, В. В. Специфика конфессиональной структуры Могилевской области в контексте религиозного пространства Республики Беларусь 2000-х годах / В.В. Старостенко // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць : зборнік навуковых артыкулаў удзельнікаў XII Міжнар. навук. канф., 25-26 чэрвеня 2021 г., г. Магілёў. – Магілёў: БДУТ, 2021. – С. 228-235.
66. Старостенко, В. В. Структура протестантизма в восточном регионе современной Беларуси / В.В. Старостенко // Религия и общество – 12: сборник научных статей. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – С. 176-179.

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

68. Старостенко, В. В. Тенденции и особенности конфессиональных процессов в Беларуси периода «религиозного ренессанса» / В.В. Старостенко // Актуальные проблемы социально-гуманитарных наук: сб. науч. статей Междунар. научн.-практ. конф., посвященной 100-летию МГУ имени А.А. Кулешова. 18-19 апреля 2013 г., г. Могилев; МГУ имени А.А. Кулешова. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2013. – С. 27-29.

69. Старостенко, В.В. Тенденции развития конфессиональных процессов в Минской области Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А.А. Кулешова 2021 г.: материалы научно-методической конференции, 27 января – 11 февраля 2022 г. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2022. – С. 30-32.

70. 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.

71. Старостенко, В. В. Характер и специфика религиозного самоопределения населения регионов Республики Беларуси (На примере Могилевской области) / В.В. Старостенко // Трансграничные: теория и практика социокультурных контактов. Сборник статей по итогам международной научно-практической конференции 25 марта 2021. – Брянск : РИСО БГУ, 2021. – С. 48-58.

72. 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. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2020. – С. 63-64.

73. 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. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2019. – С. 193-198.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абраменко Елена Геннадьевна, доцент кафедры политологии Белорусского государственного университета, кандидат политических наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

Аленькова Юлия Васильевна, заведующий кафедрой музыки и эстетического образования Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат культурологии, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Альховик Николай Константинович, доцент кафедры философии и политологии учреждения образования «Белорусский государственный медицинский университет»; кандидат исторических наук (г. Минск, Беларусь)

Аникина Анна Валентиновна, доцент кафедры «История, философия и социология» ФГБОУ ВО Нижегородская ГСХА, кандидат социологических наук, доцент (г. Нижний Новгород, Россия)

Антановіч Зінаіда Васільеўна, дацэнт кафедры крыніцазнаўства гістарычнага факультэта Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта, кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Мінск, Беларусь)

Астапов Сергей Николаевич, заведующий кафедрой философии религии и религиозоведения Южного федерального университета; доктор философских наук, профессор (г. Ростов-на-Дону, Россия)

Аўсейчык Юлія Аляксандраўна, старший научный сотрудник Национального Полоцкого историко-культурного музея-заповедника (г. Полоцк, Беларусь)

Балматова Татьяна Михайловна, старший преподаватель кафедры испанского языка Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России (г. Москва, Россия)

Барадзін Юрый Сігізмундавіч, бібліятэкар, Нацыянальная бібліятэка Беларусі (г.Мінск, Беларусь)

Беляева Анна Владимировна, аспирант кафедры истории нового и новейшего времени Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)

Бичелдей Ульяна Павловна, заведующая сектором религиозоведения Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва; доктор (Ph.D) религиозоведения (г. Кызыл, Россия)

Блашко Анастасия Геннадьевна, учитель истории и обществоведения ГУО «Тетеринского учебно-педагогического комплекса детский сад – школа», магистр исторических наук (аг. Тетерино, Беларусь)

Брановицкая Юлия Станиславовна, учитель начальных классов ГУО «Гимназия №1 г. Бобруйска» (г. Бобруйск, Беларусь)

Бричковский Александр Михайлович, учитель истории ГУО «Средняя школа № 45 г. Могилева», магистрант Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)

Бубнов Юрий Михайлович, заведующий кафедрой гуманитарных дисциплин Белорусского государственного университета пищевых и химических технологий, доктор социологических наук, профессор (г. Могилев, Беларусь)

Булаты Павел Юр'евич, дацэнт кафедры сацыяльна-гуманітарных дысцыплін у турызме і гасціннасці Інстытута менеджменту спорту і турызму; кандыдат гістарычных навук (г. Мінск, Беларусь)

Варич Вероника Николаевна, доцент кафедры гуманитарных наук Брестского государственного технического университета; кандидат философских наук, доцент (г. Брест, Беларусь)

**Василенко Василий Викторович**, доцент кафедры истории и философии Могилевского государственного университета имени А. А. Кулешова; кандидат исторических наук (г. Могилев, Беларусь)

**Васильева Ирина Львовна**, доцент кафедры философии Белорусского государственного экономического университета; кандидат философских наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

**Васюк Геннадий Владимирович**, доцент кафедры всеобщей и славянской истории УО «Гродненский государственный университет им. Янки Купалы», кандидат исторических наук, доцент; **Ирха Екатерина Михайловна**, аспирант кафедры всеобщей и славянской истории УО «Гродненский государственный университет им. Янки Купалы» (г. Гродно, Беларусь)

**Воробьев Александр Александрович**, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Могилевского института МВД Республики Беларусь; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

**Воробьева Наталия Владимировна**, профессор 11 кафедры военно-политической работы в войсках (силах) Военная академия материально-технического обеспечения им. генерала армии А.В. Хрулева, Омский автобронетанковый инженерный институт (филиал), доктор исторических наук, доцент (г. Омск, Россия)

**Выборный Виталий Дмитриевич**, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин Могилевского института Министерства внутренних дел Республики Беларусь, кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

**Габрусевич Олег Владимирович**, пастор Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня г. Орши, РРО «Конференция Церквей Христиан Адвентистов Седьмого Дня в Республике Беларусь»; магистр богословия, аспирант кафедры археологии, истории Беларуси и специальных исторических дисциплин МГУ имени А. Кулешова (г. Орша, Беларусь)

**Гавриловец Людмила Владимировна**, доцент кафедры истории и обществоведческих дисциплин Мозырского государственного педагогического университета имени И.П. Шамякина, кандидат исторических наук, доцент (г. Мозырь, Беларусь)

**Гапеева Ирина Владимировна**, старший научный сотрудник УК «Шкловский районный историко-краеведческий музей» (г. Шклов, Беларусь)

**Головач Елена Ивановна**, старший преподаватель кафедры истории и философии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)

**Гончарук Игорь Геннадьевич**, старший научный сотрудник УК ГДМГР, кандидат исторических наук (г. Гродно, Беларусь)

**Горанский Андрей Олегович**, заведующий отделением катехизаторов Минского духовного училища, доцент; магистр гуманитарных наук (г. Минск, Беларусь)

**Горбацкий Александр Владимирович**, краевед (г. Могилев, Беларусь)

**Гребенкин Алексей Николаевич**, профессор кафедры истории и государственно-правовых дисциплин Среднерусского института управления – филиала РАНХиГС при Президенте РФ, доктор исторических наук, доцент (г. Орел, Россия)

**Гризан Наталья Ерофеевна**, учитель истории и обществоведения ГУО «Средняя школа № 40 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

**Дашковский Петр Константинович**, заведующий кафедрой регионоведения России, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета; доктор исторических наук, профессор

**Дворянчикова Наталья Сергеевна**, старший преподаватель кафедры регионоведения России, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета (г. Барнаул, Россия).

**Друзенюк Ольга Владимировна**, аспирант кафедры истории Беларуси нового и новейшего времени Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)

**Думанский Алексей Владимирович**, студент историко-филологического факультета Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)

**Дьяченко Олег Викторович**, ректор Академии последипломного образования; кандидат философских наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

**Запартыко Александр Михайлович**, директор БГАНТД (г. Минск, Беларусь)

**Жукоцкий Владимир Дмитриевич Жукоцкая Зинаида Романовна**, профессор кафедры общей теории права и гуманитарных дисциплин БИП–Университет права и социально-информационных технологий, доктор культурологии, профессор (г. Могилев, Беларусь)

**Исаков Алексей Александрович**, доцент кафедры истории, обществознания и права историко-филологического факультета Арзамасского филиала ННГУ им. Н.И. Лобачевского (г. Арзамас, Россия)

**Казуля Сяргей Віктаравіч**, старшы навуковы супрацоўнік УК Гродзенскі дзяржаўны музей гісторыі рэлігіі (г. Гродно, Беларусь)

**Кейко Юлия Владимировна**, аспирант кафедры истории Беларуси, археологии и специальных исторических дисциплин Гродненского государственного университета имени Янки Купалы (г. Гродно, Беларусь)

**Клепча Алла Петровна**, учитель истории и обществоведения государственного учреждения образования «Средняя школы № 5 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

**Клімуць Лада Яраславаўна**, дацэнт кафедры гісторыі і філасофіі МДУ імя А.А. Куляшова, кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Магілёў, Беларусь)

**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)

**Кондратьева Анастасия Андреевна**, учитель истории и обществоведения ГУО «Средняя школа № 40 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

**Константинова Наталья Дмитриевна**, учитель ГБОУ «Школа № 1285», кандидат педагогических наук (г. Москва, Россия)

**Кораблёв Юрий Юрьевич**, учитель истории ГУО «Средняя школа № 5 г. Могилёва» (г. Могилев, Беларусь)

**Корнишина Галина Альбертовна**, профессор кафедры истории России Национального исследовательского Мордовского государственного университета им. Н.П. Огарева; доктор исторических наук, профессор (г. Саранск, 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 (г. Минск, Беларусь)

**Костенич Владимир Анатольевич**, доцент кафедры истории и философии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат философских наук, доцент (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)

**Кривуть Виталий Иванович**, профессор кафедры педагогики и социально-гуманитарных дисциплин Барановичского государственного университета; доктор исторических наук, доцент (г. Барановичи, Беларусь)

**Лакрисенко Алла Михайловна**, учитель истории высшей категории ГУО «Средняя школа № 11 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

**Лебедев Андрей Дмитриевич**, доцент кафедры истории Беларуси Гомельского государственного университета им. Ф. Скорины, кандидат исторических наук, доцент (г. Гомель, Беларусь)

**Лисовская Татьяна Витальевна**, доцент кафедры истории Беларуси нового и новейшего времени УО «Белорусский государственный университет»; кандидат исторических наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

**Лу Ся**, аспирантка кафедры культурологии Белорусского государственного университета культуры и искусств (г. Минск, Беларусь)

**Малахов Данила Владимирович**, докторант Института философии НАН Беларуси (Центр философско-методологических и междисциплинарных исследований), кандидат философских наук (г. Минск, Беларусь)

**Мандрик Светлана Владимировна**, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Белорусского Государственного Аграрного Технического Университета

**Марченко Олег Валерьевич**, доцент кафедры философии и специальных исторических дисциплин Гомельского государственного университета имени Ф. Скорины», кандидат исторических наук, доцент (г. Гомель, Беларусь)

**Мельникова Алеся Сергеевна**, доцент кафедры истории и философии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова, кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

**Мокшин Николай Федорович**, профессор кафедры истории России Мордовского государственного университета имени Н. П. Огарева; доктор исторических наук, профессор; **Мокшина Елена Николаевна**, профессор кафедры истории России Мордовского государственного университета имени Н. П. Огарева; доктор исторических наук, доцент (г. Саранск, Россия)

**Монгуш Айлаана Витальевна**, научный сотрудник сектора религиоведения Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва. (г. Кызыл, Россия); магистрант направления «религиоведение» Алтайского государственного университета (г. Барнаул, Россия)

**Мосейчук Людмила Ивановна**, заведующий отделом информации и использования документов; кандидат исторических наук (г. Минск, Беларусь)

**Настусевич Валерия Игоревна**, аспирант кафедры истории нового и новейшего времени Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)

**Никитин Дмитрий Сергеевич**, старший преподаватель кафедры востоковедения Национального исследовательского Томского государственного университета; кандидат исторических наук (г. Томск, Россия)

**Николаева Жанна Евгеньевна**, студент кафедры регионоведения России, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета (г. Барнаул, Россия).

**Новикова Инга Николаевна**, учитель истории и обществоведения ГУО «Мушинский учебно-педагогический комплекс детский сад - средняя школа» (аг. Мушино, Беларусь)

**Обухова Елена Николаевна**, доцент кафедры истории Беларуси, археологии и специальных исторических дисциплин учреждения образования «Гродненский госу-

дарственный университет имени Янки Купалы»; кандидат исторических наук, доцент (г. Гродно, Беларусь)

**Ожиганов Александр Николаевич**, аспирант, старший преподаватель кафедры регионоведения России, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета (г. Барнаул, Россия)

**Парфёнова Наталья Николаевна**, преподаватель УО «Могилёвский государственный медицинский колледж» (г. Могилёв, Беларусь)

**Петев Николай Иванович**, доцент кафедры философии и религиоведения Гуманитарного института, Владимирский государственный университет «имени А. Г. и Н. Г. Столетовых»; кандидат философских наук (г. Владимир, Россия).

**Подмарицын Алексей Геннадьевич**, протодиакон, Заведующий 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)

**Понкратьева Светлана Владимировна**, Учитель искусства государственного учреждения образования «Средняя школа № 5 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

**Попеленко Екатерина Сергеевна**, историк-вед, Витебская епархия БПЦ; магистр исторических наук (г. Витебск, Беларусь)

**Пронина Наталья Андреевна**, доцент кафедры психологии и педагогики Тульского государственного педагогического университета имени Л.Н. Толстого, кандидат педагогических наук, доцент (г. Тула, Россия)

**Пушкін Ігар Аляксандравіч**, дацэнт кафедры гуманітарных дысцыплін Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта харчовых і хімічных тэхналогій; кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Магілёў, Беларусь)

**Риер Яков Григорьевич**, профессор кафедры истории и философии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова, доктор исторических наук, профессор (г. Могилев, Беларусь)

**Рогинский Ростислав Маратович**, магистр исторических наук (г. Гомель, Беларусь)

**Рыбачёнок Алла Сергеевна**, учитель истории ГУО «Средняя школа № 2 г. Круглое» (г. Круглое, Беларусь)

**Савицкая Ксения Михайловна**, учитель истории государственного учреждения образования «Средняя школа № 40 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

**Савчук Татьяна Петровна**, доцент кафедры истории Беларуси Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина; кандидат исторических наук, доцент (г. Брест, Беларусь)

**Самолазова Наталья Михайловна**, учитель истории и обществоведения государственного учреждения 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, Республика Беларусь)

**Самусік Андрэй Фёдаравіч**, дацэнт кафедры эканамічнай гісторыі Беларускага дзяржаўнага эканамічнага ўніверсітэту; кандыдат гістарычных навук; дацэнт (г. Мінск, Беларусь)

**Сачков Илья Сергеевич**, студент историко-филологического факультета Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)

**Семухина Елена Александровна**, доцент кафедры «Переводоведение и межкультурная коммуникация» Саратовского государственного технического университета им. Гагарина Ю.А., кандидат филологических наук, доцент (г. Саратов, Россия)

**Сергейченко Александра Александровна**, главный хранитель фондов, Учреждение культуры «Шкловский районный историко-краеведческий музей» (г. Шклов, Беларусь)

**Симакова Наталия Викторовна**, учитель истории Государственного учреждения образования «Средняя школа № 1 г. Круглое» (г. Круглое, Беларусь)

**Скварчэўскі Дзмітрый Вячаслававіч**, дацэнт кафедры гісторыі Беларусі старажытнага часу і сярэдніх вякоў Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта; кандыдат гістарычных навук (г. Мінск, Беларусь)

**Сороковик Иван Александрович**, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин Академии управления при Президенте Республики Беларусь, кандидат исторических наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

**Старостенко Виктор Владимирович**, заведующий кафедрой истории и философии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

**Старостенко Элеонора Викторовна**, доцент кафедры истории и философии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова, кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

**Сулимова Елена Владимировна, Шилович Наталья Леонидовна**, учителя истории ГУО «Средняя школа №27 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

**Сушко Виктория Владимировна**, доцент кафедры гуманитарных наук Учреждения образования «Брестский государственный технический университет»; кандидат исторических наук (г. Брест, Беларусь)

**Сытько Кирилл Валерьевич**, старший научный сотрудник Отдела редкой книги и рукописей Государственного учреждения «Центральная научная библиотека имени Якуба Коласа 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)

**Урублеўскі Вадзім Валер’евіч**, старшы навуковы супрацоўнік сектара навуковай апрацоўкі рукапісаў аддзела рэдкіх кніг і рукапісаў Цэнтральнай навуковай бібліятэкі імя Якуба Коласа НАН Беларусі; кандыдат гістарычных навук (г. Мінск, Беларусь)

**Уткович Ольга Ивановна**, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Витебского государственного технологического университета; кандидат филологических наук, доцент (г. Витебск, Беларусь)

**Ушакова Елена Владимировна**, учитель начальных классов ГУО «Средняя школа №2 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

**Харичкова Людмила Викторовна**, доцент кафедры всеобщей истории Брестского государственного университета им. А.С. Пушкина, кандидат исторических наук, доцент (г. Брест, Беларусь)

**Ціхаміраў Андрэй Уладзіміравіч**, загадчык аддзела навукова-даследчай і экспазіцыйна-выставачнай работы, УК «Гродзенскі дзяржаўны музей гісторыі рэлігіі»; магістр культуралогіі (г. Гродна, Беларусь)

**Цмыг Андрей Сергеевич**, младший научный сотрудник Института философии Национальной Академии Наук Беларуси (г. Минск, 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**, старший научный сотрудник кафедры истории Древнего мира и Средних веков Белорусского государственного университета; кандидат исторических наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

**Чернеевский Алексей Петрович**, доцент Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина, кафедра философии; кандидат философских наук (г. Санкт-Петербург, Россия)

**Шершнева Елена Александровна**, доцент кафедры регионоведения России, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета; кандидат исторических наук (г. Барнаул, Россия)

**Шуткова Надежда Петровна**, доцент кафедры истории и философии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова, кандидат исторических наук, (г. Могилев, Беларусь)

**Элбакян Екатерина Сергеевна**, Главный аналитик Центра духовно-нравственного образования и теологии Российской академии образования, доктор философских наук, старший научный сотрудник (г. Москва, Россия)

**Яхно Валентина Николаевна**, доцент кафедры социально-гуманитарных и правовых дисциплин Гомельского государственного технического университета имени П.О. Сухого; кандидат философских наук, доцент (г. Гомель, Беларусь)

**Lasota Georhi Jerzy**, doktor Teologii Moralnej Wydziału Teologicznego absolwent Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)

# СОДЕРЖАНИЕ

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

<i>Абраменко Е. Г.</i> Религия и гендер .....	3
<i>Бубнов Ю. М.</i> Религиозность как фактор-предохранитель против вредных зависимостей учащейся молодежи .....	5
<i>Васильева И. Л.</i> Религиозно-утопический компонент социального идеала.....	8
<i>Жукоцкая З. Р., Жукоцкий В. Д.</i> Будущее религии: от догматической к свободной религиозности .....	10
<i>Исаков А. А.</i> Освоение немецкой философии религии в наследии И. М. Скворцова .....	12
<i>Короткая Т. П.</i> О социальном христианстве .....	14
<i>Костенич В. А.</i> Творец и Творение: (моно)теистические фонды и философские фронды .....	17
<i>Лисовская Т. В.</i> Поздний протестантизм или неопротестантизм: вопросы терминологии.....	19
<i>Риер Я. Г.</i> Конфессиональные различия европейского христианства как отражение цивилизационных матриц в истории континента .....	22
<i>Цмыг А. С.</i> Религиозные организации в процессах глобализации.....	25
<i>Элбакян Е. С.</i> Религиозность в период пандемии .....	27
<i>Яхно В. Н.</i> Искания «живой духовности» и свободы в «библейской философии» Льва Шестова.....	29

## РЕЛИГИЯ И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

<i>Альховик М. К.</i> Канфесийны фактар у нацыянальнай палітыцы 1920–30-х гг. у БССР.....	33
<i>Астапов С. Н.</i> Религиозная деятельность в ситуации запрета деятельности религиозной организации.....	35
<i>Беляева А. В.</i> Оценка США религиозной ситуации в КНР в 2009–2012 гг. (по материалам ежегодных отчетов Комиссии США по международной религиозной свободе).....	37
<i>Бичелдей У. П.</i> Причины, условия и последствия проведения первого всебуддийского съезда лам ТНР (1928 г.).....	40
<i>Головач Е. И.</i> Андрей Данилович Юрашкевич – общественно-политический деятель Беларуси начала XX в.....	42
<i>Дашковский П. К., Шершнева Е. А.</i> Православная миссия как механизм аккультурации мусульманского населения Сибири во второй половине XIX – начале XX в.....	44
<i>Друзенюк О. В.</i> Антирелигиозная пропаганда в отношении старообрядческих общин на территории БССР в 1950–60-е гг. (по материалам газет «Колхозная правда» и «Віцебскі рабочы»).....	47
<i>Думанский А. В.</i> Конфессиональная политика российских властей на оккупированной территории Галиции в годы Первой мировой войны .....	50

<i>Кейко Ю. В.</i> К вопросу об определении православного храмового строительства из Министерства внутренних дел в ведение Синода Русской Православной Церкви (1885–1890 гг.).....	52
<i>Лебедев А. Д.</i> Кампания по борьбе с посещением «святых мест» в БССР (конец 1950-х – начало 1980-х гг.) .....	55
<i>Монуш А. В.</i> Антирелигиозная пропаганда в СМИ в Туве в 1954–1964 гг. (на примере материалов региональных газет «Тувинская правда» и «Шын»).....	57
<i>Марченко О. В.</i> Отражение событий Октябрьской революции и гражданской войны в воспоминаниях митрополита Вениамина (Федченкова) .....	61
<i>Мельникова А. С.</i> Образ священнослужителя на страницах советских органов печати в первые послереволюционные годы (на примере Беларуси) .....	63
<i>Николаева Ж. Е.</i> Религиозный фактор в национальной политике советской власти в годы Гражданской войны (на примере Сибири).....	66
<i>Ожиганов А. Н.</i> Некоторые аспекты изучения государственно-конфессиональных отношений в Российской империи в начале XX в. в советской историографии 1960-х гг. ....	68
<i>Рогинский Р. М.</i> Староверы деревни Жгунская Буда (Гомельская обл. Беларусь) в годы репрессий 1930-х гг. ....	71
<i>Савицкая К. М.</i> Положение Православной церкви в 1960-е гг. в БССР (по архивным данным Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Могилевской области).....	73
<i>Саракавік І. А.</i> Асаблівасці рэлігійнага становішча ў ВКЛ і яго ўрокі .....	75
<i>Старостенко Э. В.</i> Переизбрание протопресвитера на Втором Всероссийском съезде военного и морского духовенства .....	78
<i>Харичкова Л. В.</i> Константин Великий: поворот к христианству .....	80

## **ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ**

<i>Аникина А. В.</i> Греховность современного мира глазами нижегородских пятидесятников .....	83
<i>Антановіч З. В.</i> Мемуары духавенства XVIII–XIX стст. як крыніца па арганізацыі дзейнасці органаў епархіяльнага кіраўніцтва хрысціянскіх канфесій на беларускіх землях.....	85
<i>Аўсейчык Ю. А.</i> Дзейнасць Супольнасці Сяццёр Святой Сям’і з Назарэту на тэрыторыі Заходняй Беларусі ў 1921–1939 гг. ....	88
<i>Булаты П. Ю.</i> Жыровіцкі манастыр як турыстычны аб’ект міжваеннага часу (па матэрыялах выдання «W Nowogródzkiej Stronie», 1935 г.) .....	90
<i>Василенко В. В.</i> Распространение вероучений штундо-баптизма в Минской губернии в 1914 г. ....	93
<i>Воробьев А. А.</i> Итальянцы Барбаро и Контарини о религиозности населения Русского централизованного государства в XV в. ....	95
<i>Воробьева Н. В.</i> Священно- и церковнослужители-фронтовики Омской и Тюменской епархии .....	98
<i>Габрусевич О. В.</i> Статистический отчет секретаря обкома КП(б)Б И. Ф. Климова о религиозных конфессиях в Вилейской области от 17 июня 1941 г. Ошибки и гипотезы .....	101

<i>Головач Е. И.</i> Партия правового порядка: организационное оформление и идейно-политические установки.....	104
<i>Дворянчикова Н. С.</i> К проблеме изучения деятельности религиозных общин на территории Омской области в 1965–1985 гг. ....	106
<i>Казуля С. В.</i> Місіянерская дзейнасць ордэна базыльян на Балканах у I палове XVII ст. ....	109
<i>Клімуць Л. Я.</i> Новыя мужчынскія рэлігійныя ордэны Контррэфармацыі.....	111
<i>Корнишина Г. А.</i> Старообрядчество в среде нерусского населения Среднего Поволжья.....	113
<i>Кривуць В. І.</i> Каталіцкі карпарацыйны рух і хрысціянскія карпарацыі Віленскага ўніверсітэта ў міжваенны перыяд.....	116
<i>Лу Ся.</i> Народная религия как предтеча мировых религий Китая.....	118
<i>Lasota Jerzy.</i> Trzeci okres ewangelizacyjno-misyjnej działalności Kościoła niepodzielnego na terenach Rusi Wschodniej.....	120
<i>Мандрик С. В., Горанский А. О.</i> Изменение погребального обряда на территории Беларуси в X–XII вв. как свидетельство процесса христианизации ...	123
<i>Мельникова А. С.</i> Латышский вопрос в общественно-политической деятельности ксендза Ф. С. Трасуна .....	126
<i>Мокшин Н. Ф., Мокшина Е. Н.</i> Протопоп Аввакум Петров – мыслитель и ревнитель «истинно русской веры» .....	128
<i>Мосейчук Л. И.</i> Римско-католическая духовная академия в г. Вильно (1833–1842).....	131
<i>Настусевич В. И.</i> Испанская Епископальная конференция: создание и деятельность в период позднего франкизма.....	133
<i>Никитин Д. С.</i> Епископ Лахора Дж. Лефрой и национальное движение в Индии в начале XX в. ....	136
<i>Подмарицын А. Г.</i> Polemические издания Московского печатного двора середины XVII в. и их место в формировании старообрядческой эсхатологии и историософии .....	138
<i>Попеленко Е. С.</i> Благотворительная деятельность Полоцкой епархии в годы Первой мировой войны .....	140
<i>Пушкін І. А.</i> Рыхская каталіцкая духоўная семінарыя і рэлігійнае жыццё рыма-католікаў Савецкай Беларусі ў 1970–80-я гг. ....	143
<i>Савчук Т. П.</i> Православные обители Беларуси: Дятловский Спасо-Преображенский мужской монастырь в XVII – начале XX в.....	145
<i>Сергейченко А. А.</i> Возникновение инквизиции в средневековой Европе.....	147
<i>Старостенко В. В.</i> Вопросы эсхатологии в вероучении Свидетелей Иеговы.....	150
<i>Сыцько К. В.</i> Матэрыялы асобных галін Ордэну кармелітаў у фондах ЦНБ НАН Беларусі .....	152
<i>Табунов В. В.</i> Активизация деятельности римско-католического ордена терциаров и терциарок на западнорусских землях Российской империи в начале XX в. ....	155
<i>Цымбал А. Г.</i> Рыхскі мір і становішча праваслаўнай царквы ў Заходняй Беларусі: польская гістарыяграфія.....	157
<i>Черкасов Д. Н.</i> Борьба за архиепископскую кафедру Трира в 1430–1436 гг. ....	160
<i>Дьяченко О. В.</i> Футурология современного иеговизма: взгляд в будущее .....	162

<i>Дьяченко О. В.</i> Общественно-политические идеи в проповеднической литературе Свидетелей Иеговы .....	165
<i>Дьяченко О. В.</i> Специфика религиозно-догматических представлений Свидетелей Иеговы .....	167

**РЕЛИГИИ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ.  
РЕГИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ**

<i>Бричковский А. М.</i> Динамика развития Христиан веры евангельской в Республике Беларусь .....	171
<i>Выборный В. Д.</i> Религиозное сознание и поведение населения Могилевской области .....	173
<i>Гавериловец Л. В.</i> Роль конфессионального фактора в этнокультурных процессах пограничья .....	176
<i>Старостенко В. В.</i> Тенденции развития конфессиональных процессов в г. Минске .....	178
<i>Сушко В. В.</i> Религиозная деятельность общин адвентистов седьмого дня на территории Беларуси в период второй половины 1980-х – начале 1990-х гг. ....	182
<i>Ціхаміраў А. У.</i> Прадметы, звязаныя з дзейнасцю Царквы Аб'яднання, у фондах Гродзенскага дзяржаўнага музея гісторыі рэлігіі .....	184

**РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА, ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ЯЗЫКОЗНАНИЕ**

<i>Аленькова Ю. В.</i> Эстетические аспекты религиозного искусства .....	187
<i>Балматова Т. М.</i> Христианство в зеркале поэзии фламенко .....	189
<i>Барадзін Ю. С.</i> Пантеон багоў як частка рэлігійнай культуры .....	192
<i>Варич В. Н.</i> Религиозный опыт и «клиповое сознание» .....	195
<i>Гончарук И. Г.</i> Христианские сюжеты гродненской коллекции итальянских гравюр.....	197
<i>Горбацкий А. В.</i> История появления часов общего пользования в городе Могилеве .....	200
<i>Козыренко Р. Н.</i> Житие преподобного Авраамия (Авраамия) Смоленского как источник доминирующих представлений древнерусского православного монашества о справедливости .....	201
<i>Коршунова Я. А.</i> Гадательный текст в хамаиле конца XIX в. ....	204
<i>Краснова А. Г.</i> Телесность как предмет исследования в психологии религии .....	207
<i>Малахов Д. В.</i> Вера в Бога и вера в человека: христологические интенции в повести А. М. Горького «Исповедь» .....	209
<i>Мандрик С. В., Горанский А. О.</i> К вопросу о месте погребения Торвальда Путешественника .....	212
<i>Мосейчук Л. И., Запартыко А. М.</i> Восстановление церкви Святого Духа в г. Минске: обзор проектных документов фондов Белорусского государственного архива научно-технической документации .....	214
<i>Петев Н. И.</i> Миф о «Человеке»: метаморфозы целостности и стремление к идеалу .....	216
<i>Понкратьева С. В.</i> Духовный и символический смысл иконы А. Рублева «Троица» .....	220

<i>Самозова Н. М.</i> Отражение балтского змеино-го культа в произведениях белорусской литературы и фольклоре .....	222
<i>Самосюк Н. В.</i> Языковой вопрос в деятельности Католической церкви на белорусских землях во второй половине XIX – начале XX в. ....	224
<i>Самусік А. Ф.</i> Постаць К. Лышчынскага ў гісторыі айчынных адукацыі (1660–80-я гг.).....	226
<i>Сачков И. С.</i> Исповедь: от христианского таинства к феномену культуры .....	229
<i>Семухина Е. А.</i> Культурная категория греховности в художественном творчестве французского реалиста XIX века Паскаля Даньян-Бувре .....	231
<i>Скварчэўскі Д. В.</i> Рэфлексы індаеўрапейскай вышэйшай міфалогіі ў беларускай міфапаэтычнай традыцыі.....	234
<i>Уткович О. И.</i> Языковая картина мира и проблема межрелигиозного общения.....	236
<i>Ушакова Е. В.</i> Религия и культура .....	239
<i>Шуткова Н. П.</i> Антропоморфные религиозные изображения на стенных печных изразцах Могилевского Поднепровья .....	240
<i>Шуткова Н. П.</i> Антропоморфные религиозные изображения на поясковых изразцах и изразцах-коронках с территории Могилевского Поднепровья.....	243

#### **РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ**

<i>Васюк Г. В., Ирха Е. М.</i> Деятельность попечителей Виленского учебного округа в оценке П. Н. Жуковича.....	246
<i>Гребенкин А. Н.</i> Обсуждение вопроса о преподавании Закона Божия инославным воспитанникам в юнкерских училищах Российской империи в конце 1870-х гг. ....	249
<i>Кондратьева А. А.</i> Иезуиты на Могилевщине: история функционирования Мстиславского иезуитского коллигеума.....	251
<i>Мандрик С. В., Горанский А. О.</i> Актуальность образовательной системы иезуитов в контексте раскрытия человеческого потенциала .....	254
<i>Обухова Е. Н.</i> Религиозная ситуация в Великом Княжестве Литовском: репрезентация в учебниках для средней школы Беларуси .....	256
<i>Парфёнова Н. Н.</i> О религиозном воспитании в Могилевской Центральной повивальной школе (вторая половина XIX в.).....	258
<i>Пронина Н. А.</i> Развитие толерантного отношения к другой религии в начальной школе .....	260
<i>Чернеевский А. П.</i> Проблемы преподавания основ религиозной культуры в российских школах .....	263

#### **ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ В СИСТЕМЕ ОБЩЕГО СРЕДНЕГО И СРЕДНЕГО СПЕЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ. ШКОЛЬНОЕ КРАЕВЕДЕНИЕ. ДИЛЕММА СВЕТСКОСТИ И РЕЛИГИОЗНОСТИ**

<i>Блашко А. Г.</i> Памятные места Тетерино.....	266
<i>Брановицкая Ю. С.</i> Религиозное образование младших школьников через призму факультативных занятий .....	268
<i>Гризан Н. Е.</i> Сущность понятия «свобода совести» .....	270

<i>Урублеўскі В. В.</i> Перспектывы школьнага краязнаўства ў святле аналізу даных метрычных кніг каталіцкай канфесіі сярэдзіны XIX ст. (на падставе матэрыялаў Цэнтральнай навуковай бібліятэкі імя Я. Коласа).....	271
<i>Гапеева І. В.</i> Духовное наследие Староселья .....	275
<i>Клепча А. П.</i> Православные братства в Беларуси .....	277
<i>Константинова Н. Д.</i> Православные братства как феномен развития Киевской митрополии в XVI–XVII вв.....	280
<i>Кораблёв Ю. Ю.</i> Роль духовно-нравственных и христианских ценностей в системе российского народного образования второй половины XIX века в трудах Н. И. Пирогова и К. Д. Ушинского .....	282
<i>Лакрисенко А. М.</i> Зарождение свободомыслия в Древнем мире .....	284
<i>Новикова И. Н.</i> Отношения государства и религиозных организаций в Республике Беларусь .....	287
<i>Рыбачёнок А. С.</i> Подвиг братьев Хильтовых.....	289
<i>Симакова Н. В.</i> Медиапутешествие, как одна из форм экскурсионно-краеведческой работы по формированию у учащихся гражданской, патриотизма и духовно-нравственной культуры .....	291
<i>Сулимова Е. В., Шилович Н. Л.</i> Изучение истории религии через создание и проведение краеведческих образовательных медиапутешествий.....	294

#### **ВОПРОСЫ ИСТОРИОГРАФИИ**

<i>Бричковский А. М.</i> Исследование современного состояния позднего протестантизма в Беларуси в работах Могилевского религиозно-исторического центра 2010-х гг.....	297
<b>СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ</b> .....	303

Научное издание

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО – 16

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 11.08.2022. Формат 60x84/16  
Гарнитура Arial. Усл.-печ. л. 18,4.  
Уч.-изд. л. 27,0. Тираж 94 экз. Заказ № 211.

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.

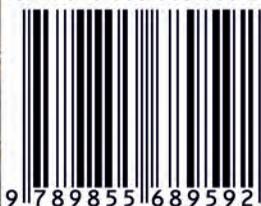
Никто не может по мотивам своих религиозных убеждений уклоняться от исполнения установленных законом обязанностей.

### *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 978-985-568-959-2



9 789855 689592