

# Религия и общество-17

Сборник научных статей

Могилев 2023

**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 – 17**

Сборник научных статей

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



Могилев  
МГУ имени А. А. Кулешова  
2023

УДК 2(075.8)  
ББК 86я73  
Р36

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

**Рецензенты:**

доктор исторических наук *Д. С. Лавринович*;  
доктор исторических наук *Я. Г. Риер*

**Религия и общество – 17** : сборник научных статей / под  
Р36 общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостен-  
ко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2023. – 284 с. : ил.

ISBN 978-985-894-049-2

В сборник включены материалы научных трудов участников XVII Между-  
народной научно-практической конференции «Религия и общество» (г. Могилев,  
МГУ имени А. А. Кулешова, 21 апреля 2023 г.).

Публикуемые материалы отражают многообразие точек зрения по ак-  
туальным 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 со-  
впадать с позицией редакционного совета. Ответственность за содержание и  
стиль публикуемых материалов несут авторы.

**УДК 2(075.8)**  
**ББК 86я73**

**ISBN 978-985-894-049-2**

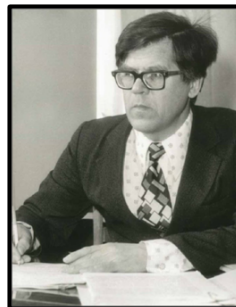
© Коллектив авторов, 2023  
© Оформление.  
МГУ имени А. А. Кулешова, 2023

*Светлой памяти советского и белорусского религиоведа  
Анатолия Агапеевича Круглова (1932–2023)*

**АНАТОЛИЙ АГАПЕЕВИЧ КРУГЛОВ** (4 марта 1932 г., с. Курганово, Ярцевский район, Смоленская область – 2 августа 2023 г., г. Минск). Философ, религиовед. Доктор философских наук (1992), профессор (1994).

Окончил Белорусский государственный университет (квалификация «Филолог. Преподаватель русского языка и литературы», 1958), аспирантуру по специальности «Научный атеизм» (1969).

Работал в Белорусском государственном университете в 1967–2016 гг. (исторический факультет, кафедра истории южных и западных славян, профессор, в 1979–1983 – заведующий кафедрой этики, эстетики и научного атеизма).



Основная сфера научных интересов – история и теория религии и свободо-мыслия.

С 1996 г. – председатель республиканского религиоведческого Экспертного Совета (с 2006 г. – при Уполномоченном по делам религий и национальностей при Совете Министров Республики Беларусь).

Автор более 300 научных работ, более 10 учебных изданий.

### **Основные публикации**

- Основы научного атеизма / А. А. Круглов. – Минск, 1983.
- Мы и религия / А. А. Круглов. – Минск, 1984.
- Свобода совести / А. А. Круглов. – Минск, 1986.
- Развитие атеизма в Белоруссии (1917–1987) / А. А. Круглов. – Минск, 1989.
- Православие: краткий словарь-справочник / А. А. Круглов, М.С. Корзун. – Минск, 2002.
- Основы религиоведения: пособие / В. В. Кудрявцев, А. А. Круглов. – Минск, 2007.
- Религиоведение : пособие для студентов вузов / А. А. Круглов. – Минск, 2008.
- История религий / А. А. Круглов. – Минск, 2015.
- СССР и Перестройка / А. А. Круглов. – Минск, 2022.
- Мы все рождаемся для жизни / А. А. Круглов. – Минск, 2022.

### **Литература**

- Круглоў Анато́лій Агапеевіч / П. М. Бараноўскі // Беларуская энцыклапедыя : у 18 т. – Минск, 1999. – Т. 8. – С. 482.
- Круглов Анатолий Агапеевич // Философы России XIX – XX столетий : биографии, идеи, труды / А. П. Алексеев. – Москва, 1999. – С. 499.
- Круглов Анатолий Агапеевич // Прафесары і дактары навук Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта, 1921 – 2001 : 80 год. – Минск, 2001. – С. 147.
- Анатолий Агапеевич Круглов / В. А. Федосик, О. И. Малюгин // Журнал Белорусского государственного университета. История. – 2017. – № 2. – С. 131–133. – Наши юбиляры.

# РЕЛИГИЯ И ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

УДК 316.74:2

## РЕЛИГИОЗНЫЕ СМИ В ЖИЗНИ НИЖЕГОРОДСКИХ ПЯТИДЕСЯТНИКОВ

**Аникина Анна Валентиновна**

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

*В работе анализируется частота обращения к религиозным средствам массовой информации прихожан одной из нижегородских Церквей христианской веры евангельской «Библейский Центр «Посольство Иисуса». Рассматривается активность верующих по распространению своих взглядов через социальные сети и Интернет. Делается вывод о влиянии религиозного сегмента сети Интернет на деятельность нижегородских евангельских христиан по привлечению в ряды новых сторонников.*

Современное общество, характеризующееся «текучестью» сопряжено с деятельностью бурно развивающихся медиа. Средства массовой информации не только влияют на все сферы общественной жизни, но и сами являются инструментом влияния. Воздействие религиозных СМИ на прихожан нижегородского объединения церковью христианской веры евангельской «Библейский Центр «Посольство Иисуса» стала одной из задач пилотажного социологического исследования (2017, N=259, из них 43,2% мужчин и 56,8% женщин). Цель – изучение вовлеченности нижегородских евангельских христиан в сферу религиозных медиа.

Согласно полученным данным религиозную информацию, помимо Церкви, 25,8% респондентов получают от друзей и знакомых, каждый третий (36,7%) просматривает евангельские сайты, 14,2% – евангельское телевидение, 8,2% читают евангельские газеты и журналы, 3,1% затруднились определиться. При этом 12,0% предпочли ответ – «другое». Отметим, что регулярно интересуются религиозным контентом глобальной сети больше трети опрошенных (таб.1), постоянно просматривает евангельские телеканалы каждый пятый верующий (таб.2) и 10,4% также часто читают евангельские газеты и журналы.

Таблица 1. Доля верующих, интересующихся религиозным контентом сети Интернет, (%)

Варианты ответа	Евангельские сайты	Христианский Интернет
Ежедневно	20,1	24,7
Еженедельно	17,4	17,0
Несколько раз в месяц	18,1	17,8
Несколько раз в полгода-год	3,5	2,7
От случая к случаю	13,9	10,8
Не интересуюсь	8,9	8,1
Нет ответа	18,1	18,9
<b>Всего</b>	<b>100</b>	<b>100</b>

Таблица 2. Доля верующих, интересующихся Евангельскими СМИ, (%)

Варианты ответа	Евангельское телевидение	Евангельские газеты и журналы
Ежедневно	7,3	3,5
Еженедельно	12,7	6,9
Несколько раз в месяц	13,9	10,4
Несколько раз в полгода-год	3,9	5,0
От случая к случаю	26,3	24,7
Не интересуюсь	15,4	25,9
Нет ответа	20,5	23,6
<b>Всего</b>	<b>100</b>	<b>100</b>

Специфика религиозных средств массовой информации проявляется в апогетическом и миссионерском характере их деятельности. Конфессиональные медиа привлекают новых верующих и продолжают просвещать тех, кто уже является их сторонником. По нашим данным до прихода в Евангельскую церковь больше половины верующих (57,9%) считали себя православными, каждый двенадцатый (8,1%) указал, что был протестантом. При этом, среди респондентов, назвавших себя бывшими православными, выше доля тех, кто просматривает христианский Интернет (60,7% против 42,9%, причислявших себя ранее к другим протестантам). А среди тех, кто называл себя в прошлом верующим иных протестантских церквей несколько больше тех, кто пишет свои заметки и перепощивается (47,6% против 32,7%, назвавших себя бывшими православными). Отметим, что респонденты, интенсивно просматривающие религиозный контент глобальной сети (как евангельские сайты, так и христианский Интернет), более активно участвуют в распространении своих религиозных взглядов. Они более оживленно пишут заметки и перепощиваются (70,5%), более инициативно и предприимчиво пишут комментарии на других постах (68,6%) и пересылают религиозный контент всем желающим (68,9%).

Отсюда, по-видимому, у опрашиваемых и такая позитивная оценка перспектив распространения Протестантизма в нашей стране. Исследованием установлено, что 22,0% прихожан нижегородского объединения церквей христианской веры евангельской «Библейский Центр «Посольство Иисуса» считают, что Протестантизм в России в самое ближайшее время «будет иметь такое же значение, как Православие и Ислам». Пятая часть ответивших (22,4%) согласилась с тем, что это произойдет через пять-десять лет. Каждый шестой (14,7%) ответил, что это возможно «через пятнадцать-двадцать лет», а четверть (25,9%) – затруднились определиться. Кроме того, больше половины (55,2%) респондентов – активных пользователей религиозного сегмента сети считают, что в будущем в России протестантских общин станет также много, как и православных.

Таким образом, религиозные СМИ являются не только источником информации для прихожан нижегородского объединения церквей христианской веры евангельской «Библейский Центр «Посольство Иисуса», но и платформой распространения своих взглядов через социальные сети и Интернет. Частота просмотра религиозного контента глобальной сети коррелирует и с интенсивностью популяризации верующими своих религиозных взглядов, и с убеждением позитивных перспектив развития Протестантизма в нашей стране в будущем.

## **РЕГИСТРАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ: КЕЙС И ЕГО ЭКСТРАПОЛЯЦИЯ**

**Астапов Сергей Николаевич**

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

*Доклад посвящён одному из кейсов, демонстрирующих пробел в российском законодательстве – возможность регистрации в качестве религиозной организации сообщества, не являющегося религиозной группой. Реализация этой возможности служит препятствием для проведения полноценной религиоведческой экспертизы.*

В Российской Федерации, согласно Федеральному закону «О свободе совести и о религиозных объединениях» (далее – Закон) [1], религиозные организации обязаны проходить государственную регистрацию федеральным органом государственной регистрации или его территориальным органом (ст. 11): Министерством юстиции РФ (далее – Минюст) или его Управлением в субъекте РФ. По запросу этого органа может быть осуществлена государственная религиоведческая экспертиза Экспертным советом по проведению государственной религиоведческой экспертизы (далее – Совет), созданным при Минюсте или его Управлении в субъекте РФ. Согласно Приказу Минюста «О государственной религиоведческой экспертизе» [2] исследованию подлежат учредительные документы религиозной организации, сведения об основах её вероучения и соответствующей практики, формы и методы её деятельности, религиозные обряды и церемонии, печатные, аудио- и видеоматериалы. Задачами экспертизы являются определение религиозного характера организации, проверка и оценка достоверности сведений, содержащихся в представленных документах, относительно основ её вероучения, форм и методов деятельности.

Как правило, заявление на регистрацию подаёт либо централизованная религиозная организация, создающая новую организацию в своей структуре, либо религиозная группа, члены которой решили получить статус юридического лица. Члены Совета, по запросу, изучают эти документы, а при необходимости и религиозные практики, присутствуя, по согласованию с руководящими органами религиозного объединения, при проведении религиозных обрядов и церемоний в данном объединении. Однако Закон не запрещает создание нового религиозного объединения сразу как религиозной организации. Реализация этого права граждан выразилась в рассматриваемом далее кейсе.

В Совет поступили материалы одного сообщества граждан о создании и регистрации религиозной организации. При этом оно не уведомяло о своей деятельности как религиозной группы и не входило ни в одну из централизованных религиозных организаций. Материалы свидетельствовали о религиозном характере создаваемой организации, но оценить соответствие содержащихся в них сведений фактической деятельности не представлялось возможным, поскольку сообщество, по словам заявителя, религиозную деятельность не осуществляло.

Дело в том, что религиозное объединение может осуществлять деятельность либо в качестве религиозной группы, либо в качестве религиозной орга-

низации. Несмотря на то, что ст. 3 Закона, следуя ст. 28 Конституции РФ [3], гарантирует каждому индивиду право индивидуально или совместно с другими совершать религиозные обряды и церемонии, в правоприменительной практике совместные религиозные действия, как правило, рассматриваются в качестве признаков функционирования религиозной группы, не уведомившей о своей деятельности, что влечёт административную ответственность.

По причине отсутствия религиозной деятельности, Совету было предложено ограничиться экспертизой документов, в которых описаны определённые религиозные действия как должные. Это предложение вызвало возражение со стороны членов Совета, поскольку реальная деятельность организации может существенно расходиться с декларируемыми намерениями, а отсутствие свидетельств о религиозной деятельности общины может квалифицироваться как попытка зарегистрировать несуществующее религиозное сообщество. На поставленные вопросы «Является ли N религиозной организацией? Являются ли сведения относительно основ вероучения, форм и методов деятельности, содержащиеся в представленных N документах, достоверными?» в заключении Совета были даны отрицательные ответы.

Однако согласно указанному выше Приказу, экспертное заключение имеет для Минюста рекомендательный характер, то есть даже при наличии отрицательного заключения регистрация может состояться. Вместе с тем, регистрирующий орган внимательно относится к формулировкам экспертных заключений, усматривая в них своего рода общественную легитимацию собственных действий.

В результате, для регистрирующего органа сложилась ситуация, требующая выбора одной из альтернатив: либо отказать сообществу в регистрации его как религиозной организации, основываясь на заключении Совета, либо зарегистрировать религиозную организацию, несмотря на отрицательное экспертное заключение. В первом случае была бы нарушена правовая сторона действия, так как сообщество представило полные сведения, и они не противоречили действующему законодательству. Во втором случае, соблюдая букву закона, возникал риск зарегистрировать в качестве религиозной организации сообщество, которое создавалось с неясными целями и которому статус религиозной организации нужен был для получения налоговых льгот, легитимации функционирования, социального престижа и прочих моментов, не связанных непосредственно с религиозной деятельностью. В исследуемом кейсе до принятия одной из альтернатив дело не дошло. Один из учредителей подал заявление о своём выходе из состава учредителей, что автоматически означало отказ в регистрации, прежде всего потому, что количество учредителей оказывалось менее необходимых в соответствии со статьёй 9 Закона десяти человек.

Экстраполируя кейс, можно предположить, что, воздерживаясь от принятия решения о регистрации, объединению было бы предложено отозвать заявление и уведомить Минюст о начале своей деятельности в качестве религиозной группы. Разумеется, сотрудники Минюста этого сделать не смогли бы, потому что, высказывая такую рекомендацию, они демонстрировали бы отказ в праве зарегистрировать религиозную организацию без образования религиозной группы. Но эту рекомендацию мог бы высказать любой из членов Совета в беседе с



заявителем. Однако можно допустить, что такого рода рекомендация была бы отвергнута. Данный отказ, с одной стороны, может расцениваться как настойчивость гражданина в реализации его права, гарантированного Законом, с другой стороны, он может укрепить подозрение в том, что организация преследует цели, не связанные с религиозной деятельностью.

Таким образом, описанный кейс и его экстраполяция указывают на пробел в законодательстве, касающемся регистрации религиозных организаций. Согласно статье 12 Закона, в государственной регистрации религиозной организации может быть отказано, если создаваемая организация не признана в качестве религиозной. Признание религиозного характера объединения, которое не входит в централизованную религиозную организацию, только на основе анализа документов представляется, с точки зрения религиоведения, необоснованным. Пробел может быть восполненным, если в Законе будет указано, что для регистрации религиозной организации требуется некоторый период существования религиозного объединения в качестве религиозной группы.

### 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. Приказ Министерства юстиции РФ «О государственной религиоведческой экспертизе» от 18 февраля 2009 г. № 53 [Электронный ресурс.] URL: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_85434/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_85434/)

3. Конституция Российской Федерации [Электронный ресурс.] URL: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_28399/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_28399/)

## УДК 2

### **ОЦЕНКА КОМИССИЕЙ США ПО МЕЖДУНАРОДНОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ СВОБОДЕ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В КНР В 2000–2020 гг. (количественный контент-анализ материалов ежегодных отчетов)**

**Беляева Анна Владимировна**

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

*На основе количественного контент-анализа отчетов Комиссии США по международной религиозной свободе рассмотрено положение основных религиозных групп в КНР (2000–2020 гг.)<sup>1</sup>.*

Комиссия США по международной религиозной свободе – организация, занимающаяся мониторингом религиозной ситуации в ряде стран мира. По результатам работы она ежегодно публикует отчеты, в которых представлена оценка деятельности стран по поддержанию свободы совести и рекомендации правительству США о необходимости принять меры против тех стран, где зафиксированы нарушения.

Анализ этих отчетов позволяет проследить динамику состояния религиозной свободы и положение отдельных групп верующих, начиная с 2000 г. Для ускорения работы может быть применен метод компьютеризованного количе-

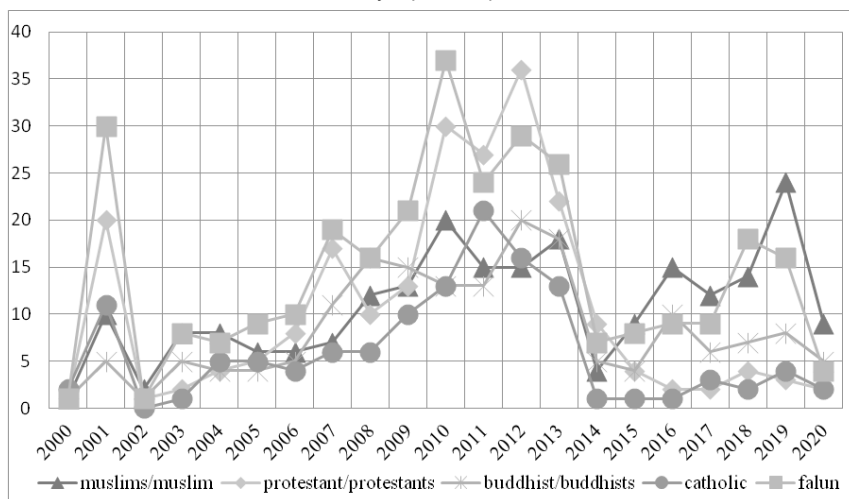
<sup>1</sup> Публикация подготовлена при выполнении гранта Министерства образования Республики Беларусь.

ственного контент-анализа, осуществленный с помощью компьютерной программы MAXQDA. Он представляет собой начальный этап анализа письменного исторического источника и заключается в подсчете частоты употребления слов в рамках отдельного документа. Так можно быстро определить основные темы, затрагиваемые в документе, выделить, каким из них было уделено больше внимания.

В рамках данной публикации была поставлена цель – рассмотреть религиозную ситуацию в КНР на основе отчетов Комиссии США по международной религиозной свободе [1–21]. Для этого с помощью компьютерной программы MAXQDA была определена частота употребления всех слов в тексте каждого документа (за исключением предлогов и артиклей английского языка). По итогам подсчетов были выделены названия отдельных религиозных групп, чтобы определить динамику их упоминания в отчетах за 2000–2020 гг.

Построенный на основе полученных данных график показывает, что в рассматриваемый период наибольший интерес к религиозной ситуации в КНР был проявлен в годы второй администрации Дж. Буша-мл. и первой администрации Б. Обамы. Скачок интереса в 2001 г. объясняется инцидентом с американским самолетом, из-за которого отношения двух стран обострились. Можно также заметить, что в 2000–2020 гг. к христианским конфессиям интерес был слабее, а наибольшее внимание уделено мусульманам и религиозному движению Фалунгун. Это наиболее ярко прослеживается в годы второй администрации Б. Обамы и годы президентства Д. Трампа. При этом интерес к буддизму устойчивый, но невысокий. Рост связан с общим подъемом интереса к религиозной ситуации в КНР, а не со спецификой положения этой группы верующих в стране.

Рисунок 1. Положение основных религиозных групп в КНР в 2000–2020 гг. по данным отчетов Комиссии США по международной религиозной свободе



## Литература

1. China Chapter–2000 Annual Report [Electronic resource] / Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2021-04/2000%20Annual%20Report.pdf>. – Date of access : 17.03.2023.
2. China Chapter–2001 Annual Report [Electronic resource] / Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2021-04/2001%20Annual%20Report.pdf>. – Date of access : 17.03.2023.
3. China Chapter–2002 Annual Report [Electronic resource] / Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2021-04/2002%20Annual%20Report.pdf>. – Date of access : 17.03.2023.
4. China Chapter–2003 Annual Report [Electronic resource] / Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2021-04/2003%20Annual%20Report.pdf>. – Date of access : 17.03.2023.
5. China Chapter–2004 Annual Report [Electronic resource] / Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2021-04/2004%20Annual%20Report.pdf>. – Date of access : 17.03.2023.
6. China Chapter–2005 Annual Report [Electronic resource] / Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2021-04/2005%20Annual%20Report.pdf>. – Date of access : 17.03.2023.
7. China Chapter 2006 Annual Report [Electronic resource] / Mode of access : [https://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/AR\\_2006/china.pdf](https://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/AR_2006/china.pdf). – Date of access : 17.03.2023.
8. China Chapter–2007 Annual Report [Electronic resource] / Mode of access : [https://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/AR\\_2007/china.pdf](https://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/AR_2007/china.pdf). – Date of access : 17.03.2023.
9. China Chapter–2008 Annual Report [Electronic resource] / Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/AR2008/china.pdf>. – Date of access : 17.03.2023.
10. China Chapter–2009 Annual Report [Electronic resource] / Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/AR2009/china.pdf>. – Date of access : 17.03.2023.
11. China Chapter–2010 Annual Report [Electronic resource] / Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/ar2010/china2010.pdf>. – Date of access : 17.03.2023.
12. China Chapter–2011 Annual Report [Electronic resource] / Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/ar2011/prc2011.pdf>. – Date of access : 17.03.2023.
13. 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 : 17.03.2023.
14. China Chapter–2013 Annual Report [Electronic resource] / Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/China%202013.pdf>. – Date of access : 17.03.2023.
15. China Chapter–2014 Annual Report [Electronic resource] / Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/China%202014.pdf>. – Date of access : 17.03.2023.
16. China Chapter–2015 Annual Report [Electronic resource] / Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/China%202015.pdf>. – Date of access : 17.03.2023.
17. China Chapter–2016 Annual Report [Electronic resource] / Mode of access : [https://www.uscirf.gov/sites/default/files/USCIRF\\_AR\\_2016\\_Tier1\\_China.pdf](https://www.uscirf.gov/sites/default/files/USCIRF_AR_2016_Tier1_China.pdf). – Date of access : 17.03.2023.
18. China Chapter–2017 Annual Report [Electronic resource] / – Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/China.2017.pdf>. – Date of access : 17.03.2023.
19. China Chapter–2018 Annual Report [Electronic resource] / – Mode of access : [https://www.uscirf.gov/sites/default/files/Tier1\\_CHINA.pdf](https://www.uscirf.gov/sites/default/files/Tier1_CHINA.pdf). – Date of access : 17.03.2023.
20. China Chapter–2019 Annual Report [Electronic resource] / – Mode of access : [https://www.uscirf.gov/sites/default/files/Tier1\\_CHINA\\_2019.pdf](https://www.uscirf.gov/sites/default/files/Tier1_CHINA_2019.pdf). – Date of access : 17.03.2023.
21. China Chapter–2020 Annual Report [Electronic resource] / – Mode of access : [https://www.uscirf.gov/sites/default/files/China\\_0.pdf](https://www.uscirf.gov/sites/default/files/China_0.pdf). – Date of access : 17.03.2023.

УДК 9-93/94

### **ОСУЖДЕННЫЕ ЗА АНТИСОВЕТСКУЮ ПРОПАГАНДУ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛИ В 1930–1960-е гг. (по фонду транспортной Прокуратуры СССР)**

**Будилин Николай Алексеевич, Воробьева Наталия Владимировна**  
Омский автобронетанковый инженерный институт (г. Омск, Россия)

*Статья посвящена изучению осужденного духовенства по статье 58 часть 10 УК РСФСР в 1930-1956 гг. по фонду надзорного производства Проку-*

*ратуры СССР, Главной транспортной прокуратуры. Дела классифицируются на групповые и одиночные, выявляются причины осуждения, судьбы духовенства, в том числе последующая реабилитация.*

Источниковой базой исследования послужил архивный фонд Государственного архива Российской Федерации, фонд Прокуратуры СССР, опись «Надзорные производства Отдела по спецделам Прокуратуры СССР, Главной транспортной прокуратуры, Главной прокуратуры морского и речного флота. 1936–1965 гг.» [1]. На основании проведенной работы были составлены таблицы с цитатными выдержками из 4650 уголовных дел советских граждан, осужденных по 58 статье часть 10 УК РСФСР «антисоветская агитация и пропаганда» за период с 1935 по 1953 г. Указанный материал лег в основу нашего исследования. На первом этапе исследования была изучена деятельность Отдела по спецделам Прокуратуры СССР, определены основные причины применения 58 статьи, реконструированы формы и методы антисоветской деятельности. Проведен анализ количества реабилитированных, амнистированных, оправданных осужденных, количество дел прекращенных за недостатком доказательств [2, с. 204-210; 3, с. 20-29].

Мы выявили 18 уголовных дел, по которым были осуждены священнослужители. Половина дел приходится на период «большого террора», осуждены священнослужители за критику колхозного строя как «участники церковно-террористических групп» [1, дд. 5068, 7578, 7712, 8134, 8146, 8852, 11269, 11891, 12972, 86376].

К примеру, согласно делу № 8857 19 сентября 1937 г. осуждены по делу «церковной повстанческо-террористической группы П-26663 (1937 г.)» в Воскресенском районе Московской области одиннадцать человек, в том числе четыре священнослужителя – протоиерей Александр Цветков, священники Сергей Воскресенский, Геннадий Лебедев, Антон Полянский «Цветков А.Д. (1886 г.р., русский, в 1930 г. судим по ст. 61 и 169, священник, с. Новлянское Воскресенского района Московской обл.) <...> Воскресенский С.А. (1893 г.р., подпоручик царской армии, в 1929 г. судим за антисоветскую агитацию, священник, г. Можайск Московской обл.) <...> Лебедев Г.Н. (1877 г.р., русский, в 1930 г. судим по ст. 61, в 1931 г. судим за антисоветскую агитацию, священник, с. Петровское Воскресенского района Московской обл.), Полянский А.В. (1875 г.р., русский, в 1929, 1930 гг. арестовывался, священник, с. Осташево Воскресенского района Московской обл.)». Они признались в том, что «советский строй не отвечает интересам народа, а политика ВКП(б) проводится путем репрессий и террора», приговорены к высшей мере наказания и 21 сентября 1937 г. расстреляны на «Бутовском полигоне». Дата реабилитации: 19 октября 1956 г. Священники внесены в базу данных «Новомученики и исповедники Русской Православной Церкви XX века» [4].

По делу № 11891 26 сентября 1937 г. осужден, приговорен к высшей мере наказания и расстрелян священник Тамбовской области Петр Оржевский (1887 г.р., Тамбовская обл.), вместе с ним осуждены монахини Е.Е. Щербинина, Е.С. Лобзякова и А.С. Медведева. Причина осуждения заключалась в том, что Во время переписи решили «всех записать верующими, ибо советской власти скоро не будет и тогда у тех, кто запишется неверующими, будут вырезать из спины ремни и сжигать...», официальный пункт обвинительного приговора звучал следующим

образом: «активный член к/р подпольной церковно-монархической организации, активное участие в сооружении тайных пещер, активная а/с агитация против вступления в колхозы и др. мероприятий Соввласти».

Как «участники контрреволюционной повстанческой организации» были осуждены и священники Доронкин В.В. (1872 г.р., в 1935 г. выслан из Москвы, священник и настоятель Воскресенской церкви, г. Брянск), Афанасьев К.А. (1874 г.р., в 1928 г. судим по ст. 58-10 ч.1, священник Тихвинской церкви, г. Брянск), Василенко С.В. (1905 г.р., дьякон Воскресенской церкви), Красников А.В. (1880 г.р., священник Воскресенской церкви), Федькин С.М. (1879 г.р., священник Воскресенской церкви), Преображенский А.В. (1879 г.р., священник Троицкой церкви), Клестов И.А. (1903 г.р., священник Бацкинской церкви), Введенский А.Н. (1867 г.р., благочинный в церкви в г. Дятьково), Лихвинцев А.Н. (1873 г.р., священник Бытошевской церкви), Лосев В.П. (1870 г.р., священник, г. Дятьково), Введенский Д.Г. (1888 г.р., священник Покровской церкви), Говоров В.И. (1880 г.р., псаломщик Бытошевской церкви), Адамов Г.Н. (1902 г.р., священник Немеричежской церкви Дятьковского района), Тихомиров И.Н. (1885 г.р., священник Ивановской церкви), Введенский Н.П. (1869 г.р., в 1931 г. судим по ст. 58-10 ч.1, священник Бацкинской церкви). По тому же уголовному делу были осуждены церковнослужители и активные прихожане церковных общин: Федяев С.П. (1882 г.р., образование среднее, царским правительством награжден орденами Станислава 2 и 3 степени, орденом Св. Анны 3 степени, двумя серебряными знаками за усердие в помощь войны 1914 г., в 1931 г. находился под арестом по ст. 58-7-13, юрисконсульт), Федяева Ю.А. (1889 г.р., церковный староста), Дмитриевский Е.В. (1912 г.р., служащий), Митронин Д.К. (1888 г.р., церковный староста, колхозник, д. Бацкино Дятьковского района Орловской обл.), Симонов А.И., Поляков В.К. (1875 г.р., в 1930 г. раскулачен и выслан, вернулся в 1935 г., единоличник, с. Бацкино), Ильюшин А.А. (1908 г.р., зав. магазином райпо, с. Бацкино), Коноваленков Ф.А. (1893 г.р., колхозник, д. Бацкино), Мышьяков И.Н. (1882 г.р., в 1930 г. раскулачен и выслан, вернулся в 1935 г., единоличник, д. Сельцо Дятьковского района) [1, д. 7712].

На рубеже 1940–1950-х гг. мы обнаружили только два дела по отношению к группе лиц [1, дд. 16363, 90361].

По делу № 90361 были осуждены епископ Ивановский и Шуйский Михаил (Постников) и священник Илия Проскуряков Преображенской церкви, г. Иваново, групповое дело «Дело епископа Михаила (Постникова) и др., г. Иваново, 1947 г.». Главной причиной ареста и осуждения послужило содержание проповедей, в которых говорилось о том, что «до войны на Руси было полное издевательство над религией и церковью, نگали и мучили духовенство, за что Бог наказывал народ язвами и мором, но никто не хотел образумиться и тогда Господь послал новое испытание народу – войну. И только тогда, когда увидели свою гибель, образумились, и по инициативе самого Сталина собрали Поместный Собор для восстановления церкви». Реабилитация прошла только в 1997 г.

По остальным найденным нами делам были осуждены священники, в годы Великой Отечественной войны, служившие в храмах, находившихся на территории оккупированной нацистскими войсками [1, дд. 11891, 12972, 17619, 18730, 35852, 43799, 57895, 65635].

Помимо православного духовенства 23 июня 1950 г. был осужден священник греко-католической церкви, с. Солотвино Раховского района Закарпатской области А.И. Гевели (1916 г.р., венгр, образование высшее духовное) за пересказ в 1948–1950 гг. знакомым содержания радиопередач из Ватикана [43799]. 2 июня 1951 г. осужден протестантский священник Б.А. Касарс (1905 г.р., латыш, образование высшее теологическое, директор 18 средней школы, г. Рига). Во время немецкой оккупации был священником, в своих проповедях призывал верующих «поддерживать оккупационные войска в Латвии и молиться за победу фашистов. Скрывал в своем помещении партизан. После освобождения Риги среди знакомых распространял листовки в виде стихотворений. В одном стихотворении осуждал Сталина, в другом – писал, что «памятник Ленину в Риге является символом угнетения латышского народа»» [57895].

Таким образом, по следованным нами групповым делам в 1937-1940 гг. всего осуждено по десяти делам 176 человек, из которых 93 приговорены к высшей мере наказания, реабилитированы 16; по делам осужденных в 1950-1951 гг. священников осуждено 14, 4 реабилитированы в годы «хрущевской оттепели», остальные – в 1990-е гг.

### Литература

1. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 8131 «Прокуратура СССР». Оп. 31 «Надзорные производства Отдела по спецделам Прокуратуры СССР, Главной транспортной прокуратуры, Главной прокуратуры морского и речного флота. 1936–1965 гг.». дд. 5068, 7578, 7712, 8134, 8146, 8852, 11269, 11891, 12972, 16363, 17619, 18730, 35852, 43799, 57895, 65635, 86376, 90361.

2. Будилин Н.А., Воробьева Н.В. «Власть Советам, земля кадетам, деньги большевикам, а пулю мужикам»: приговоренные к высшей мере наказания по 58 статье часть 10 УК РСФСР за критику И. В. Сталина // Омские социально-гуманитарные чтения – 2022 : материалы XV Международной научно-практической конференции. (Россия, Омск, 22–24 марта 2022 г.) / Министерство образования Омской области [и др.] : ответственный редактор. Л. А. Кудринская. – Омск : Издательство ОмГТУ, 2022. С. 204-210.

3. Будилин Н.А. «На фронт везут людей, а оттуда обломки»: осужденные в Омской области по 58 ч. 10 статье УК РСФСР за критику И.В. Сталина в годы Великой Отечественной войны // Рождественские гуманитарно-исторические молодежные чтения : сборник материалов научно-практической конференции (Омск, 11 января 2022 г.). – Омск: Амфора, 2022. – 140 с. – С. 20-29.

4. База данных «Новомученики и исповедники Русской Православной Церкви XX века» // [Электронный ресурс] URL: [http://martyrs.pstbi.ru/bin/code.exe/frames/m/ind\\_oem.html?charset/ans](http://martyrs.pstbi.ru/bin/code.exe/frames/m/ind_oem.html?charset/ans) (дата обращения 01.03.2023).

УДК 322(476)

## **СОТРУДНИЧЕСТВО БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВЕННОГО ПОГРАНИЧНОГО КОМИТЕТА РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ В ГРОДНЕНСКОЙ ОБЛАСТИ**

**Василенко Василий Викторович**

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

*Аннотация: в статье изучается сотрудничество между Белорусской православной церковью и пограничными войсками Республики Беларусь в Гродненской области.*

В Республике Беларусь государство активно развивает отношения со всеми представленными в стране конфессиями. Это на правовом уровне закреплено в соглашениях и договорах. Наиболее активно в этом отношении развивается сотрудничество с Белорусской православной церковью (БПЦ). 12 июня 2003 г. было подписано «Соглашение о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской православной церковью» [1, с. 164]. Активно церковь строит отношения с министерствами и ведомствами, а также с военными структурами Республики Беларусь.

Военно-церковные отношения получили юридическое закрепление с вооруженными формированиями, министерствами и комитетами. 12 марта 2004 г. подписано соглашение между БПЦ и Министерством обороны [2]. Церковью в каждой епархии определен священник, ответственный за взаимодействие с силовыми структурами, а за каждой воинской частью был закреплен священнослужитель. Это было предусмотрено постановлением Синода БПЦ от 22 октября 2003 года [3, с. 381].

18 февраля 2003 г. было подписано соглашение между православной церковью Беларуси и Государственным пограничным комитетом (ГПК) Республики Беларусь. Соглашение предусматривало взаимодействие по следующим направлениям: патриотическое воспитание военнослужащих, духовно-нравственное воспитание, социальная и психологическая работа среди пограничников [4].

В мае 2012 г. в Гродно заместители командиров воинских частей – начальники управлений по идеологической работе и кадровому обеспечению и священнослужители взаимодействующих православных епархий провели семинар. Присутствующие ознакомились с опытом работы Гродненской пограничной группы по взаимодействию со священнослужителями. За время сотрудничества на пограничных заставах стали проводить служения Божественной литургии на перевозимом престоле. Военнослужащие активно принимают участие в «Острожских чтениях», организуемых экзархатом БПЦ. За последних два года вручения награды «За вклад в укрепление взаимодействия между органами пограничной службы Республики Беларусь и Белорусской православной церковью» её номинантами стали 3 военнослужащих и 2 священнослужителя. 14 пограничников, представителей Православной церкви и прессы были удостоены благодарности председателя Госпогранкомитета и Митрополита Минского и Слуцкого Патриаршего Экзарха всея Беларуси Филарета [5].

18 февраля 2013 г. в честь 10-тия сотрудничества был проведён торжественный семинар. Он начался с молебна в Свято-Петро-Павловском соборе Минска. В нём приняли участие епископ Борисовский, викарий Минской епархии Вениамин, председатель ГПК полковник Александр Боечко, представители Аппарата уполномоченного по делам религий и национальностей при Совете Министров. За 10 лет совместной работы БПЦ и ГПК было сделано не мало. Вдоль всей границы в органах пограничной службы были проведены Крестные ходы: в 2008 г. с иконой Божией Матери Жировичской, в 2009 с Крестом Ефросиньи Полоцкой, в 2012 с хоругвью и иконой небесного покровителя органов пограничной службы Архистратига Михаила. Ежегодно 22 июня проводятся военно-патриотические слёты православной молодёжи. Они проходят в день начала Великой Отечественной войны и совершения подвига пограничниками в первых боях на гра-

нице. При посредничестве и с благословения церкви на территории Лидского пограничного отряда, Брестской и Сморгонской пограничных групп были построены войсковые храмы. Для поощрения усилий военных, священнослужителей в деле взаимодействия церкви и военных, а также представителей средств массовой информации по освещению их деятельности была учреждена совместная номинация «За вклад в укрепление взаимодействия между органами пограничной службы Республики Беларусь и Белорусской православной церковью» [6].

Церковные иерархи проводят постоянно встречи с военными. Так 23 августа 2013 г. архиепископ Гродненский и Волковысский Артемий посетил Гродненскую пограничную группу. В одной из военных частей состоялась встреча владыки и духовенства епархии с военными. Артемий провел беседу с присутствующими на тему «Таинство Крещения». После беседы состоялось награждение священнослужителей, принимающих активное участие в сотрудничестве Гродненской епархии и Гродненской пограничной группы [7, с. 3].

Традиционно проходят ежегодно собрания духовенства епархии и офицеров пограничников. 13 марта 2014 г. в Гродненской пограничной группе состоялось уже шестое собрание духовенства Гродненской епархии и офицеров пограничников «Братина 2014: В единстве сила». В начале форума было торжественно освящено боевое знамя Гродненской пограничной группы. После архиепископ Артемий вручил награды некоторым присутствующим военнослужащим. От командования гродненских пограничников представители духовенства епархии также были отмечены наградами. Перед собравшимися выступил владыка Артемий, отметивший, что церковь приходит на помощь в военные части и организует проведение богослужений. Он затронул проблему строительства храмов в воинских частях и высказал надежду, что инициативу церкви поддержат не только военные, но и гражданские власти. С его словами согласился и начальник Гродненской пограничной группы Ю. А. Бричак. В собрании были заслушаны также доклады, подготовленные духовенством и офицерами и обсуждены другие вопросы сотрудничества епархии и пограничников [8, с. 4]. В октябре 2014 г. архиепископ Артемий освятил здание новой казармы, построенной к 70-летию Гродненской пограничной группы. В торжественном мероприятии приняли участие председатель Государственного пограничного комитета Республики Беларусь Леонид Мальцев и председатель областного исполнительного комитета Владимир Кравцов и генеральный директор ОАО «Гроднопромстрой» Абдулгаб Вагабов [9, с. 5].

Таким образом в начале XXI между православной церковью Республики Беларусь и пограничными войсками было налажено сотрудничество. Активно проводятся различные мероприятия, направленные на патриотическое воспитание, укрепление духовно-нравственного состояния пограничников, священниками проводятся богослужения в пограничных войсках, а также социальная и психологическая работа среди военных.

### **Литература**

1. Старостенко, В. В. Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории : монография / В. В. Старостенко. – Могилёв УО «МГУ имени А. А. Кулешова», 2011. – 272 с.: ил.
2. Министерство обороны РБ. Соглашение о сотрудничестве Министерства обороны Республики Беларусь и Белорусской православной Церкви // Официальный портал Белорусской Пра-



вославной Церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://exarchate.by/resource/Dir0009/Dir0015/Dir0442/Page0457.html>. – Дата доступа: 09.04.2023.

3. Тузков, Д. И. Духовное воспитание военнослужащих и курсантов внутренних войск МВД Республики Беларусь / Д. И. Тузков // Патриотизм и патриотическое воспитание в контексте вызовов современности : материалы Междунар. науч.-практ. конф., г. Минск, 16–17 мая 2019 г. / НАН Беларуси, Ин-т социологии ; Госпогранкомитет ; Ин-т погранич. службы Респ. Беларусь ; редкол.: Г. П. Коршунов (гл. ред.) [и др.]. – Минск : ИПС РБ, 2019. – с. 380–382

4. Соглашение о сотрудничестве между пограничными войсками Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью // Официальный портал Белорусской Православной Церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://exarchate.by/resource/Dir0009/Dir0015/Page0029.html>. – Дата доступа: 09.04.2023.

5. Семинар со священнослужителями православных епархий Беларуси // Государственный пограничный комитет Республики Беларусь. Информационный портал [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://gpk.gov.by/news/gpk/47662/>. – Дата доступа: 09.04.2023.

6. 10 лет Соглашению о сотрудничестве между органами пограничной службы и Белорусской православной церковью // Государственный пограничный комитет Республики Беларусь. Информационный портал [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://gpk.gov.by/news/gpk/43366/>. – Дата доступа 09.04.2023.

7. Щурский, Александр Архиепископ Артемий провел беседу с пограничниками / Александр Щурский // Гродненские епархиальные ведомости. – 2013. – № 9. – С. 3.

8. Павлюкевич, Дмитрий диакон Ежегодное собрание Духовенства Гродненской епархии и офицеров-пограничников / диакон Дмитрий Павлюкевич // Гродненские епархиальные ведомости. – 2014. – № 4. – С. 4.

9. Павлюкевич, Дмитрий диакон Архиепископ Артемий освятил здание новой казармы Гродненской пограничной группы / диакон Дмитрий Павлюкевич // Гродненские епархиальные ведомости. – 2014. – № 10. – С. 5.

УДК 94 (367+495)

## **О ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ МЕЖДУ ВЕЛИКИМ КНЯЖЕСТВОМ ЛИТОВСКИМ И МОСКОВСКИМ ГОСУДАРСТВОМ XVI в. В СВЕТЕ ВИЗАНТИЙСКОЙ СИМФОНИИ ВЛАСТЕЙ**

**Воробьев Павел Анатольевич**

Республиканский институт высшей школы (г. Минск, Беларусь)

*Статья посвящена вопросу использования религиозной риторики и участия православных Церквей (духовенства и мирян) во взаимоотношениях между Великим княжеством Литовским и Московской державы. Данное исследование, основанное на наблюдениях А. И. Филюшкина и Х. Грали и выполненное через призму византийского идеала симфонии властей, показывает, что в XVI в. правители обоих государств пользовались поддержкой православного местного духовенства и православной политической элиты (мирян), несмотря на принадлежность великих князей литовских к католичеству. В истории двух государств присутствуют черты частичной симфонии.*

Принцип симфонии властей («священства и царства») как идеальная модель государственно-церковных отношений зафиксирован в преамбуле к шестой новелле «Кодекса» византийского императора Юстиниана (529 г.). Симфония подразумевала как разделение духовной и светской властей, так и их соработничество [1, с. 136]. Она призывала Церковь и государство к согласию для достижения духовного и земного благополучия православных подданных

Византийской империи [2, с. 20–21]. Но так как любой идеал недостижим, вполне уместно говорить о частичной симфонии.

В Великом княжестве Литовском (далее – ВКЛ) и Московском государстве XVI в. она проявлялась в поддержке православным духовенством и мирянами внешнеполитических действий того монарха, чьими подданными они являлись. Поэтому в данном случае мы изучаем не столько религию, сколько православно-социальные подходы того времени. В рамках мотивации собственных внешнеполитических акций московская дипломатия активно применяла идеологемы православного оттенка. При этом она не была чрезмерна зависима от церковных интересов – в ее действиях преобладал прагматизм. Священство Московской митрополии редко вмешивалось в дипломатическую политику своего государства. Хотя в рамках официальных контактов Москвы с ВКЛ российское духовенство все же принимало участие [3, с. 147–149]. В сравнении с ним, православное священство ВКЛ (Киевской митрополии) в межгосударственных контактах с Москвой выполняло более активную и внушительную роль [4, с. 27, 42].

Участие российского духовенства на западном направлении внешней политики Москвы преимущественно касалось военной сферы. В частности, оно проявлялось в епископских посланиях, содержащих благословение «на брань» в поддержку московского монарха и армии. Одно из таких посланий касалось взятия Иваном IV Полоцка в 1563 г. Нападение на древнейший белорусский город, тогда принадлежавший ВКЛ, московская дипломатия обосновывала, в том числе, идеей соблюдения чистоты христианства, то есть защиты православия. Но более массовой формой участия российского духовенства в войнах своего монарха являлось проведение церковных ритуалов, например, посвящения новых храмов святым, в день памяти которых московской армии удалось взять тот или иной город [3, с. 150–151, 166]. В обосновании войны против уклонившихся в протестантизм Ливонии и ВКЛ использовались и отсылки к примеру византийских царей, боровшихся с еретиками [3, с. 162, 165–166]. Действительно, один только римский император Феодосий I издал 17 законов против ересей [2, с. 19].

Все завоеванные территории, независимо от вероисповедания их населения, московской дипломатической службой провозглашались как порученные Богом. Одновременно с этим не только в Москве, но и в Вильно во взаимных вооруженных конфликтах именно себя считали правой стороной, орудием Божией справедливости [3, с. 153–154, 157–159]. В ВКЛ рассчитывали на содействие московского митрополита в деле примирения двух христианских монархов. Известно несколько случаев, когда от имени панов-рады ВКЛ к главе Московской митрополии отправлялись послания, и наоборот. Но в феврале 1555 г. московский митрополит Макарий отказал православному литовскому послу Юрию Тышкевичу в его просьбе о подобном содействии, заявив, что он (владыка) богомолен, а политические вопросы не являются его делом [3, с. 148–149]. Интересно, что сановники ВКЛ, независимо от личной конфессиональной принадлежности, с целью убедить московскую сторону в своей искренности, весьма охотно проводили совместные переговоры в алтаре православных храмов. В них участвовал и киевский митрополит Сильвестр (Белькевич) [4, с. 31–32].

Дипломаты ВКЛ также прибегали к риторике православного оттенка, однако у московских контрагентов она была более продуманной и содержательной. В то

же время набор религиозных цитат у обеих сторон в дипломатической переписке был схожим [3, с. 157, 164, 166]. Примирительный тон дипломатов ВКЛ, зачастую среди которых были православные, в условиях конфликта между Сигизмундом II и Иваном IV довольно часто подкреплялся аргументом общности веры. Сами монархи не сомневались во взаимной принадлежности к христианству [3, с. 166]. Они помнили и о родстве Ягеллонов с Рюриковичами [3, с. 170; 4, с. 30].

В целом, как отмечает А. И. Филюшкин, политическая культура Московского государства XVI в. базировалась не на юридических, а на христианско-этических категориях «братства», «недружбы» и так далее, не всегда понятных для современному человеку. За религиозными мотивационными лозунгами московской дипломатии в реальной жизни стоял довольно высокий уровень веротерпимости [3, с. 167, 172, 174]. В свою очередь, православная элита ВКЛ при активной поддержке иерархов православной Киевской митрополии позиционировала себя с Ягеллонской монархией. Православные светские сановники из числа пановрады считали своим священным долгом защищать границы ВКЛ от московских нападений. В период бескорольевья 1570-х гг. в Речи Посполитой московская кандидатура на польско-литовский престол нашла основную массу своих приверженцев не в кругу православной шляхты ВКЛ, а среди местных протестантских сановников, польской (католической и протестантской) шляхты и даже католических иерархов [4, с. 25–26, 36–37]. На счет московской кандидатуры православное духовенство ВКЛ и вовсе не отреагировало. То есть конфессиональная принадлежность претендента не являлась главным критерием даже для местного епископата. Архиереи Киевской митрополии наверняка помнили, что захват московскими войсками земель ВКЛ обычно влек за собой смену местных владык на «чужих» [4, с. 39–40, 42]. А прагматизм — черта дипломатии обеих сторон.

В Московском государстве православная митрополия пользовалась всецелой поддержкой. В данном случае есть больше оснований, чем в случае с ВКЛ, чтобы говорить о реализации византийской симфонии властей. Но ее элементы мы видим и в отношении православных жителей ВКЛ до подписания Брестской унии 1596 г., усугубившей положение православных и многих из них сблизившей с Москвой. В ВКЛ правовые привилегии принадлежали католикам. Но в реальной жизни православным был открыт доступ в высшие правительственные круги [4, с. 30], да и в Сенате Речи Посполитой православная шляхта имела значительное влияние [5, р. 47]. В заключение отметим, что последние Ягеллоны, будучи католиками, позволяли себе совершение таких символических жестов в адрес своих православных подданных, как посещение православных храмов и участие в литургии [4, с. 28–29]. В этом также есть проявление симфонии.

### Литература

1. Лагунов, А. А. Симфония властей: недостижимая реальность идеала / А. А. Лагунов // Христианское чтение. – 2020. – № 2. – С. 134–142.
2. Костогрызова, Л. Ю. Эволюция церковно-государственных отношений в Византии в законодательстве императоров IV – начала X вв.: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата юридических наук / Л. Ю. Костогрызова. – Екатеринбург: Издательский дом «Уральская государственная юридическая академия», 2007. – 28 с.
3. Филюшкин, А. И. Религиозный фактор в русской внешней политике XVI века: Ксенофобия, толерантность или прагматизм? / А. И. Филюшкин // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. – 2010. – Band 76. – S. 145–179.

4. Граля, Х. «Русская вера»: точка соприкосновения или поле конфликта между элитами Польско-Литовской монархии и Российского государства в XVI – первой половине XVII в. / Х. Граля // Polonia. Исследования о Польше и поляках [Текст]: сб. науч. ст. Т. I / Ред. А.И. Селицкий. – Краснодар: Новация, 2018. – 400 с. – С. 24–60.

5. Mironowicz, A. Orthodox Church in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 16<sup>th</sup> – 18<sup>th</sup> Century / A. Mironowicz // Białostockie Teki Historyczne. – 2016. – Т. 14. – Р. 41–60.

УДК 94(47)»19»:342.532:21/29

## **ВЕРОИСПОВЕДНЫЕ ВОПРОСЫ В III ГОСУДАРСТВЕННОЙ ДУМЕ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ**

**Головач Елена Ивановна**

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

*В статье исследуется деятельность III Государственной думы, связанная с рассмотрением вероисповедных вопросов. Автор определил перечень думских комиссий, которые занимались разработкой законодательных инициатив, направленных на устранение ряда противоречий в религиозной сфере.*

В начале XX в. Российская империя представляла собой многонациональное и многоконфессиональное государство, в котором проживало более 100 народов и народностей, исповедовавших православие, католицизм, протестантизм и другие религии. Самодержавие основывалось на господствующей православной церкви, а права других религий были существенно ограничены. В связи с этим назревал вопрос о необходимости реформирования вероисповедной системы, в первую очередь путем рассмотрения соответствующих проектов законов в Государственной думе. Однако только представительное учреждение третьего созыва имело возможность в большей степени приступить к обсуждению вероисповедных законопроектов.

Для их предварительной разработки и дальнейшего обсуждения в III Государственной думе были созданы три комиссии. Комиссия по делам православной церкви (председатель – В.Н. Львов, октябрист) избрана 29 ноября 1907 г. в составе 33 человек. Из них четверо депутатов представляли Витебскую, Минскую и Могилевскую губернии: Н.Н. Евреинов (октябрист), епископ Митрофан (правый), Ф.И. Никонович (правый), С.И. Соловьевич (умеренно-правый) [1, с. 34–35]. Комиссия занималась разработкой светских реформ, касающихся православной церкви, а также представленных правительством вероисповедных законопроектов, затрагивающих интересы православной церкви [2, с. 14–15].

Комиссия по вероисповедным делам (председатель – епископ Евлогий, националист; затем – П.В. Каменский, октябрист) была избрана по предложению фракции «Союз 17 октября» 29 ноября 1907 г. в составе 35 депутатов. В ее состав входили выходцы из белорусско-литовских губерний: В.К. Есьман (группа западных окраин), С.Г. Мацевич (группа западных окраин), И.Я. Павлович (октябрист), С.И. Соловьевич (умеренно-правый), В.К. Тычинин (русский националист) [1, с. 35]. На комиссию по вероисповедным делам была возложена обязанность разработки законопроектов, имеющих отношение «к инославным и

иноверным исповеданиям» [2, с. 15]. Данная комиссия рассмотрела десять законопроектов, касающихся взаимоотношений между государством и церковью. Представленные законопроекты затрагивали вопросы, связанные с переходом из одного вероисповедания в другое; отношением государства к отдельным вероисповеданиям; деятельностью инославных и иноверных религиозных обществ; отменой политических и гражданских ограничений по отношению к инославным и иноверным исповеданиям и др.

Комиссия по старообрядческим вопросам (председатель – В.А. Караулов, кадет) избрана 4 декабря 1907 г. в составе 15 депутатов, один из которых представлял белорусские губернии: М.К. Ермолаев (Витебская губ., правый) [1, с. 37]. Данная комиссия занималась законопроектами, касающимися только старообрядцев [2, с. 14–15]. На рассмотрение комиссии по старообрядческим вопросам были переданы 3 законопроекта: 1) проект правил о старообрядческих и сектантских общинах; 2) об упорядочении гражданско-правового положения старообрядцев и сектантов, браки которых не записаны в метрические книги; 3) о предоставлении льгот по пересылке почтовых отправок старообрядческим и сектантским общинам.

Следует отметить, что обсуждение вероисповедных вопросов имело исключительно большое значение в деятельности III Государственной думы, при этом они находили отражение в работе не только вышеперечисленных трех комиссий. Так, комиссия по рабочему вопросу (избрана 22 ноября 1907 г., председатель – октябрист Е.Е. Тизенгаузен) рассматривала кадетский проект «Об обеспечении отдыха торгово-промышленных служащих», при введении в действие которого сталкивались экономические и вероисповедные интересы населения Северо-Западного края [3, с. 136; 4, с. 491]. В соответствии с законодательством запрещалась торговля по воскресеньям и в двенадцатые праздники. Это в первую очередь негативным образом сказывалось на евреях, которые составляли преобладающую часть торгового населения белорусских городов и по религиозным убеждениям не могли работать по субботам. В то же время служащие христианского вероисповедания вынуждены были работать без отдыха всю неделю [5, с. 15].

При обсуждении данной проблемы с думской трибуны высказал свою позицию представитель Могилевской губернии В.Ф. Гольнец (умеренно-правый). Он выступил в поддержку введения воскресного отдыха, ссылаясь в своей речи на известную всем христианам четвертую заповедь: «Помни день субботний, то есть день покоя; шесть дней делай, а седьмой день не твой – он Божий» [3, с. 141]. В свою очередь епископ Митрофан предложил учитывать местные особенности и не решать вопрос о праздничном отдыхе в законодательном порядке по отношению ко всей Российской империи. Целый ряд депутатов от правых и националистов в Государственной думе поддержали точку зрения епископа Митрофана.

Комиссия по народному образованию была создана по инициативе членов партии «Союз 17 октября» 8 ноября 1907 г. (председатель – В.К. фон-Анреп, примыкал к октябристам). Правые депутаты являлись инициаторами проектов, предусматривавших выделение ассигнований на открытие церковно-приходских школ, введение пенсий учителям церковно-приходских училищ [6, с. 8]. Кроме

того, 5 декабря 1909 г. было избрано совещание о церковно-приходских школах при комиссии по народному образованию. Епископу Митрофану принадлежала еще одна идея: для установления единства школьного управления в Российской империи объединить все школы под началом духовного ведомства.

Таким образом, вероисповедные вопросы находили отражение в работе многих думских комиссий. Итогом деятельности депутатов в III Государственной думе стал комплекс законодательных инициатив, направленных на укрепление положения православной церкви в Российской империи.

### Литература

1. Государственная дума. Указатель к стенографическим отчетам (Части I–III). Созыв III. Сессия I. 1907–1908 гг. Заседания 1–98 (1 ноября 1907 г. – 28 июня 1908 г.). – СПб.: Гос. типография, 1908. – 672 с.
2. Каменский, П. В. Вероисповедные и церковные вопросы в Государственной думе третьего созыва и отношение к ним «Союза 17 октября» / П. В. Каменский. – М.: Типо-литография К. Кудина и К, 1909. – 106 с.
3. Головач, Е. И. Рабочий вопрос в третьей Государственной думе / Е. И. Головач // Изв. Смоленского гос. ун-та. – 2008. – № 3. – С. 135–143.
4. Законодательство думских фракций. 1906–1917 гг.: документы и материалы / под общ. ред. П. А. Пожигайло. – М.: РОССПЭН, 2006. – 768 с.
5. Головач, Е. И. Влияние либеральных и правых партий на социальную модернизацию белорусских земель (1905–1914 гг.): автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Е. И. Головач; МГУ имени А.А. Кулешова. – Могилев, 2022. – 24 с.
6. Головач, Е. И. Рассмотрение проблем народного образования депутатами от белорусских губерний в Государственной думе Российской империи / Е. И. Головач // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А.А. Кулешова 2021 г.: материалы науч.-метод. конф., 27 янв. – 11 фев. 2022 г. / под ред. Н. В. Маковской, Е. К. Сычовой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2022. – С. 7–9.

УДК 284.57

## **ОСНОВАТЕЛЬ ПЯТИДЕСЯТНИЧЕСТВА И. ВОРОНАЕВ В ПРОТИВОСТОЯНИИ С ГОСУДАРСТВОМ: ОТ ОДЕССЫ ДО ЗАПАДНОЙ СИБИРИ<sup>1</sup>**

**Горбатов Алексей Владимирович**

Кемеровский государственный университет (г. Кемерово, Россия);  
Алтайский государственный университет (г. Барнаул Россия)

**Федорович Александр Викторович**

Кемеровский государственный университет (г. Кемерово, Россия)

*Представлены результаты анализа материалов периодической печати, законодательных актов и литературы, касающиеся деятельности Ивана Ефимовича Воронаева, главы нескольких групп христиан веры евангельской (ХВЕ).*

Развитие пятидесятничества на территории стран Восточной Европы и Российской Империи тесно связано с именем ключевого деятеля ХВЕ: Иван Ефи-

---

<sup>1</sup> Публикация подготовлена при финансовой поддержке РНФ по теме: «Религия и власть: исторический опыт государственного регулирования деятельности религиозных общин в Западной Сибири и сопредельных районах Казахстана в XIX–XX вв.» (проект №19–18–00023).

мович Воронаев. Он смог распространить учение пятидесятников посредством миссионерской деятельности в различных странах.

И. Е. Воронаев, эмигрировавший и осуществлявший свою деятельность в Сан-Франциско, познакомившись с учением пятидесятников, был направлен в СССР и финансировался влиятельным объединением «Ассамблеи Бога» после окончания гражданской войны в 1921 году с целью распространения данного движения. После прибытия на территорию Украины, Воронаев осел в городе Одессе.

Используя уязвимое положение граждан, вызванное голодом и болезнями, Воронаев активно вел миссионерскую деятельность, вдохновляя своих слушателей проповедями о жизни, подобной испытаниям Иова, который оставшись без всего, сидел на гноище в прахе и пепле. Воронаев обращал внимание на то, что и сейчас множество граждан страдают от голода, холода, болезней и других разрушительных последствий нищеты, подобно Давиду, ожидающему сострадания, но не находящему его. Он подчеркивал, что Бог говорит людям: «Я, я сам утешитель ваш» [1, с. 14–17], и именно в Нем можно найти избавление и утешение. Воронаев призывал людей обратиться к руке Божьей помощи и утешения, в то время как многие отворачиваются от нее. Как результат, одним из ключевых факторов роста общин стал переход евангельских христиан и баптистов в пятидесятники.

Одесса стала основным очагом распространения учения воронаевцев, когда в 1922 году Воронаев смог создать первое объединение христиан веры евангельской, состоящее главным образом из баптистов, которых он отделил от их общины. Проповедник наладил систему рассылки писем и благовестников в разные уголки СССР и за его пределами. В этих призывах содержался призыв лично посетить его в Одессе, где пресвитер давал советы по важным аспектам миссионерской деятельности. В результате проделанной работы образовались общины не только на территории Украины, таких как Киев и Полтава, но и в отдаленных регионах, таких как Сибирь и Ташкент.

К 1924 г. он создал «Одесский областной союз ХВЕ», который курировал деятельность общин Украины. В 1926 был переименован в «Всеукраинский союз ХВЕ». К 1927 году данная религиозная группа Одессы насчитывала около 400 прихожан, а в сам «Союз...» входило 350 религиозных объединений, чья численность составляла порядка 17 тысяч человек [8, с. 53].

Вопрос о финансировании деятельности пятидесятников из-за рубежа вызывал ожесточенные дискуссии еще в 1930-х годах. Так, журнал «Атеист» в 1930 году публиковал следующую информацию: «Воронаев получает деньги из Америки на миссию...общую сумму не сообщает и не даёт никаких сведений... Община тоже ничего не знает» [2, с. 126–128]. Бывший сотрудник канцелярии Вилкин также свидетельствовал о том, что Воронаеву каждый месяц приходило из Америки по 800 долларов, кроме того, поскольку он занимал должность председателя «Всеукраинского союза христиан евангельской веры», его заработная плата составляла 400 рублей.

Евангельские христиане и другие течения были встревожены масштабами распространения и ростом влияния пятидесятников. М. Браунштейн, известный деятель баптистского движения, отмечал: «Мы должны помнить о двух опасно-

стях... Одна из них – это жизнь без Духа Святого... А другая, не менее опасная – трясунство» [3, с. 25–26]. Журнал «Христианин» публиковал высказывание проповедника М. А. Ревы: «...учение трясун, которое нанесло много вреда, разрушив общины и группы верующих... теперь приходится бороться с трясунками... Трясуны ходят по домам и искажают евангельскую веру» [4, с. 58–59]. Прозвище «трясуны» происходит от особенности пятидесятников впадать в транс во время глоссолалии. Этот термин впервые был использован во время активной конфронтации между баптистами и пятидесятниками, его автором был С. В. Белоусов, редактор журнала «Баптист». Он не стеснялся выразительных высказываний на страницах журнала: «Трясунским проповедникам... следовало бы идти в вертепы, дома разврата, кабаки и там проявлять свои дары... Трясуны именуют себя пятидесятниками, но мы специально не используем это название, так как оно совершенно не подходит к ним, ибо это чистое хлыстовство» [5, с. 18–21].

Реакция представителей пятидесятничества была опубликована, с целью высмеять предостережения баптистов: «...баптисты трясунство ставят выше себя: не из трясунства переходят в баптизм, а из баптизма в трясунство...кто же эти трясуны?...Так баптисты злобно называют истинных детей Божьих, крещенных Духом Святым...когда эти трясун, в силе Духа Святого, проникают в общины баптистов или евангельских христиан, то до основания растрясают их общины и оставляют им только щепки да осколки» [6, с. 22–24].

В 1945 году, в период с 19 по 27 августа, состоялось историческое совещание руководителей различных пятидесятнических общин. Это событие стало необходимым, чтобы они могли получить легальный статус и право на свою деятельность на территории СССР. Организации «Союз христиан евангельской веры» и «Союз евангельских христиан-баптистов» отмечали, что ритуалы и обряды, проводимые в их общинах, имеют много общих черт и существенно не отличаются друг от друга. Однако, основной фокус совещания был на обсуждении практики глоссолалий, которая вызывала некоторые разногласия.

По данным, представленным в журнале «Братский вестник», на конференции, которая прошла в результате долгих переговоров и обсуждений между представителями различных общин, было достигнуто общее соглашение. Это знаменательное событие привело к созданию «Союза», который был подписан как «Союзом евангельских христиан-баптистов», так и «Союзом христиан евангельской веры». Одним из ключевых решений было то, что «незнакомый язык без истолкования остаётся без плода, о чем апостол Павел очень ясно говорит... обе стороны согласились воздержаться от незнакомых языков в общественных собраниях... и проводить воспитательную работу против таких явлений» [7, с. 17–19]. «Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов» был признан высшим органом управления общин, однако наиболее радикальные представители «воронаевцев» не согласились объединяться, и не считали данный союз легальным, их поддержали смородинцы, пятидесятники-сионисты.

В 1930 году Воронаев (пастор и миссионер пятидесятнической церкви) и его соратники после арестов были отправлены в ссылку. В 1936 году был арестован вторично и конвоирован в лагерь под Мариинском. 2 ноября 1937 года особым совещанием НКВД И. Воронаев был осуждён в третий раз и приговорён к расстрелу. В Мариинске (Кузбасс) 3 августа 2018 г. был торжественно открыт па-



мятный знак евангелическому подвижнику, одному из основателей российского пятидесятничества И. Е. Воронаеву

В 1948 году пятидесятники-воронаевцы предприняли попытку создания самостоятельной организации, объединяющей группы, вышедшие из состава Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов (ВСЕХБ) и охватывающую территорию Днепродзержинска. Однако эта попытка не была успешной.

#### **Литература**

1. Евангелист. – Одесса, 1928. – № 2. – 24 с.
2. Атеист. – Москва, 1930. – № 55. – 127 с.
3. Баптист Украины. – Харьков, 1926. – № 4. – 26 с.
4. Христианин. – Ленинград, 1925. – № 5. – 59 с.
5. Баптист. – Москва, 1925. – № 2. – 21 с.
6. Евангелист. – Одесса, 1928. – № 1. – 25 с.
7. Братский вестник. – Москва, 1945. – № 3. – 52 с.
8. Москаленко, А. Т. Пятидесятники. – 2-е изд. – Москва: Политиздат, 1973. – 270 с.

УДК 94:271.22-726.2-786(476) «194/195»

### **СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ АРХИЕПИСКОПИЯ МОСКОВСКАЯ И ВСЕЯ РУСИ И ОБЩИНЫ СТАРООБРЯДЦЕВ-ПОПОВЦЕВ БЕЛОКРИНИЦКОГО СОГЛАСИЯ В БССР В СЕРЕДИНЕ 1940-х — СЕРЕДИНЕ 1950-х гг.**

**Друзенюк Ольга Владимировна**

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

*В статье характеризуется Старообрядческая Архиепископия Московская и всея Руси и ее связь с общинами староверов-поповцев белокриницкого согласия, действовавшими на территории БССР в середине 1940-х — середине 1950-х гг.*

В середине 1940-х — середине 1950-х гг. на территории БССР действовали старообрядческие объединения как поповцев, так и беспоповцев. Одним из согласий, к которому относились общины представителей поповщины было белокриницкое. Высшим руководящим органом для них являлась Старообрядческая Архиепископия Московская и всея Руси, находившаяся в Рогожском поселке [1, с. 54].

Вследствие мероприятий, проводившихся советским правительством в отношении верующих и духовенства, накануне Великой Отечественной войны в рядах высшего руководства обозначенного течения создалась довольно сложная ситуация. В 1938 г. в местах лишения свободы скончался глава Старообрядческой Церкви Белокриницкого согласия епископ Кавказский Викентий. В результате чего «первосвятительская кафедра Старообрядческой Церкви Белокриницкого согласия пустовала около трех лет». На свободе оставался только больной епископ Калужский и Смоленский Савва (Ананьев), а связь с действовавшими объединениями поповцев в стране по возможности поддерживал настоятель Покровского собора на Рогожском кладбище протоиерей Василий Королев [2].

Рассматриваемый старообрядческий духовный центр возобновил свою работу весной 1941 г., когда упомянутым епископом Калужским и Смоленским Сав-

вой в сан архиепископа Московского и всея Руси был возведен епископ Иринарх (Парфенов). «Я занял осиротевший первосвятительский престол не по своему желанию», – вспоминал потом сам священнослужитель. – «Меня этот пост очень смущал, я трепетал душой принять такую великую ответственность. Я не искал его, но был найден, потому что в то время я был только один-единственный епископ. Второй епископ, Савва Калужский, был болен. Так волею Божиею я пришел к вам на Московский престол». После начала Великой Отечественной войны архиепископ Иринарх обращался к представителям старообрядчества с посланием и благословлением на защиту «родного отечества». Осенью 1941 г. он был эвакуирован в Ульяновск. Однако, пробыл там недолго и вернулся в столицу уже в 1942 г.

Для архиепископии период с 1945 по 1948 г. характеризовался активной работой по укреплению управленческого аппарата. Кроме того, ей были переданы некоторые здания в Рогожском поселке. Особое значение представляла колокольня, возведенная «в память распечатания алтарей рогожских храмов». С 1945 г. также был налажен выпуск старообрядческого церковного календаря.

В 1946 г. с 65-летием архиепископа Иринарха официально поздравил председатель Совета по делам религиозных культов при Совете министров СССР И. В. Полянский. Данный государственный орган с 1944 г. наряду с объединениями других не православных конфессий, контролировал деятельность старообрядческих общин в СССР. Примечательно то, что это был первый случай с середины XVII в., когда предстоятель получил официальные поздравления от «правительственного чиновника».

В указанный период был налажен процесс управления церковными делами [3, с. 203-204]. При архиепископии функционировал совет и ревизионная комиссия. В ее подчинении находились епархии во главе с епископами, последним, в своему очередь, подчинялись благочиннические округа и объединения верующих [1, с. 54-55]. В 1948 г. в Старообрядческой церкви Белокриницкого согласия насчитывалось уже пять архиереев [4, с. 74].

Весной 1952 г. архиепископа Иринарха сменил архиепископ Флавиан. Он, в отличие от своих предшественников, был вынужден действовать в годы ужесточения государственно-конфессиональных отношений, чем объяснялся низкий уровень активности представителей белокриницкой иерархии в данное время [3, с. 301-302].

На протяжении исследуемого периода на обсуждение неоднократно выносился вопрос о создании Старообрядческой Митрополии. В очередной раз он подробно рассматривался в 1956 г., однако советское руководство в последний момент отказало староверам [4, с. 74].

На территории БССР подначальными Старообрядческой Архиепископии Московской и всея Руси являлись объединения староверов-поповцев белокриницкого согласия, действовавшие в обозначенный период в Гомельской и Витебской областях. В процессе их функционирования особое значение имело решение вопросов, касавшихся назначения и отстранения священнослужителей. В условиях советской конфессиональной политики, по распоряжению Совета по делам религиозных культов, процедура оформления деятельности старооб-

рядческих обществ в обязательном порядке предполагала наличие у последних «служителя культа, утвержденного (назначенного) соответствующим религиозным центром и получившего в связи с этим, официальный документ» [5, л. 4].

Так, например, в 1946 г. архиепископом старообрядческим и всея Руси Иринархом на 4 месяца было запрещено служение гомельскому старообрядческому священнику И. Д. Мурыгину [6, л. 3], [7, л. 20]. Исходя из информации, имеющейся в распоряжении, можно предположить, что одной из причин отстранения данного представителя духовенства являлось его злоупотребление алкогольными напитками [8, л. 200]. Летом этого же года архиепископ Московский и всея Руси Иринарх в сопровождении дьяка Кленова лично посещал Ильинскую старообрядческую церковь белокриницкого согласия в Гомеле, приняв участие в праздновании 28 августа «Пресвятой Владычицы» [7, л. 58].

Старообрядческая Архиепископия Московская и всея Руси участвовала в рассмотрении проблемы витебских старообрядцев белокриницкого согласия, связанной с отсутствием священника. В 1953 г. она поддержала ходатайство верующих по вопросу приезда к ним священнослужителей [9, л. 58].

Таким образом, в середине 1940-х — середине 1950-х гг. духовным центром для общин старообрядцев-поповцев белокриницкого согласия, функционировавших на территории БССР была Старообрядческая Архиепископия Московская и всея Руси. Одно из основных направлений в ее работе касалось вопросов деятельности священнослужителей объединений верующих.

### Литература

1. Катунский, А.Е. Старообрядчество / А.Е. Катунский. – М.: Политиздат, 1972. – 120 с.
2. Шкаровский, М.В. Старообрядцы СССР в годы Великой Отечественной войны [Электронный ресурс] / М. В. Шкаровский // Сайт Санкт-Петербургской Духовной Академии. – Режим доступа: <http://spbda.ru/publications/shkarovskiy-m-v-starobryadcy-sssr-v-gody-velikoy-otechestvennoy-voyny/>. – Дата доступа: 26.03.2023.
3. Старообрядчество советской эпохи: епископы Русской Православной старообрядческой церкви, советский период (1918—1991 гг.): биобиблиографический словарь / В. В. Боченков. – М.: Вече, 2019. – 319 с.
4. Муравьев, А.В. Старообрядцы. Другие православные / А.В. Муравьев. – М.: Эксмо, 2021. – 144 с.
5. Зональный государственный архив в городе Бобруйске (ЗГАБоб). Ф.1129. Оп. 1. Д. 1.
6. Государственный архив Гомельской области (ГАГО). Ф.1354. Оп. 1 Д. 18.
7. ГАГО. Ф.1354. Оп. 1 Д. 20.
8. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). Ф.952. Оп. 2. Д. 20.
9. НАРБ. Ф.952. Оп. 1. Д. 37.

УДК 94 (476) «1921/1939»

## СПРОБЫ ПАЛАНІЗАЦЫІ ПРАВАСЛАЎНАЙ ЦАРКВЫ І БЕЛАРУСКАЙ ПРАВАСЛАЎНАЙ МОЛАДЗІ ў МІЖВАЕННАЙ ПОЛЬСКАЙ ДЗЯРЖАВЕ

Крывуць Віталій Іванавіч

Баранавіцкі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Баранавічы, Беларусь)

*Даклад прысвечаны аналізу палітыкі польскіх улад адносна праваслаўнай царквы і праваслаўнай моладзі на тэрыторыі Заходняй Беларусі. Характарызуецца канфесійны склад насельніцтва рэгіёна і спробы паланізацыі мясцовага*

*праваслаўя. Таксама паказана паланізацыйная дзейнасць, якая была накіравана на праваслаўную беларускую моладзь у школе і польскай арміі.*

У міжваенны перыяд моладзь складала каля 20% ад усяго насельніцтва Заходняй Беларусі, якая ў той час уваходзіла ў склад польскай міжваеннай дзяржавы. Што да канфесійнага складу маладога пакалення заходнебеларускіх ваяводстваў Польшчы, то тут можна экстрапаляваць дадзеныя аб канфесійным складзе ўсяго насельніцтва рэгіёну. Вядома, што ў 1930-я г. у Беластоцкім ваяводстве 58,6% насельніцтва складалі каталікі, 16,1% – праваслаўныя, 14,7% – іўдзеі, 1,6% – прадстаўнікі іншых канфесій. У Віленскім ваяводстве 61,2% жыхароў былі каталікамі, 26,8% – праваслаўнымі, 9,4% – іўдзеямі, 2,6% адносіліся да іншых канфесій. 51,2% насельніцтва Навагрудскага ваяводства з’яўляліся праваслаўнымі, 39,5% – каталікамі, 9,0% – іўдзеямі і толькі 0,3% належалі да іншых канфесій. У Палескім ваяводстве працэнт праваслаўных сярод насельніцтва быў самым высокім – 79, 2%. Таксама тут пражывала 7,8% каталікоў, 12,6% іўдзеяў, 0,4% насельніцтва адносілася да іншых рэлігійных груп [1, с. 31 – 32]. Такім чынам, праваслаўная моладзь павінна была складаць значную частку маладога пакалення рэгіёна.

Міжваенныя гады сталі дастаткова складаным перыядам для праваслаўя на тэрыторыі Заходняй Беларусі. Рыжскі мірны дагавор (18 сакавіка 1921 г.) прадугледжваў, што польская дзяржава гарантуе рускім, украінцам і беларусам, якія жылі ў Польшчы, усе правы, у тым ліку і свабоднае адпраўленне рэлігійных абрадаў. Акрамя таго бакі, якія падпісалі дамову, дамовіліся не ўмешвацца ў жыццё рэлігійных арганізацый, якія знаходзяцца на тэрыторыі іншай дзяржавы. На думку польскіх уладаў, гэтыя пункты пагаднення давалі ім права кантролю над праваслаўнай царквой і магчымасць зрабіць яе аўтакефальнай. Пастанова аб аўтакефаліі была прынята на Саборы біскупаў у Варшаве ў 1922 г. Царква стала называцца «Польская Аўтакефальная Праваслаўная Царква» (ПАПЦ). Пазней аўтакефалія была зацверджана Канстанцінопальскім Патрыярхам і афіцыйна абвешчана 17 верасня 1925 г. [2, с. 523 – 524].

Неабходна адзначыць, што ў міжваеннай польскай дзяржаве не існавала асобнай арганізацыі праваслаўнай моладзі. Гэтым праваслаўная царква сур’ёзна адрознівалася ад рымска-каталіцкай, пры якой актыўна дзейнічаў Саюз польскай моладзі (СПМ), першыя гурткі якога з’явіліся на тэрыторыі Заходняй Беларусі ў 1926 г. Але пры гэтым сваю “ апеку ” над праваслаўнымі беларусамі спрабавалі распаўсюдзіць польскія праўрадавыя арганізацыі – Стралецкі саюз «Стралец», Саюз сельскай моладзі – Саюз маладой вёскі (ССМ – СМД), Арганізацыя працоўнай моладзі і шэраг іншых. Напрыклад, у 1933 г. у Ашмянскім павеце членамі гурткаў ССМ з’яўляліся 499 каталікоў і 123 праваслаўных [3, с. 6].

Тым не менш, заставаліся яшчэ дзве сферы за межамі сцен храмаў, дзе праваслаўнае духавенства мела магчымасць узаемадзейнічаць са сваімі маладымі прыхаджанамі. Гэта былі школа і войска. Ва ўсіх навучальных установах Польшчы (за выключэннем ВНУ), якія ўтрымліваліся за кошт дзяржавы або мясцовага самакіравання, абавязковай была катэхзізацыя – навучанне асновам рэлігіі. Гэта адносілася да ўсіх галоўных канфесій міжваеннай польскай дзяржавы: каталіцкай, праваслаўнай, іўдзейскай, мусульманскай, пратэстанцкай [2, с. 540].

У Войску Польскім існаваў інстытут вайсковых капеланаў, у тым ліку і для прадстаўнікоў некаталіцкага веравызнання. Вядома, што праваслаўныя былі

другой па колькасці вернікаў канфесійнай групай у польскай арміі. Аснову гэтай групы складалі менавіта беларусы. У 1924 г., нягледзячы на супраціўленне шэрагу чыноўнікаў і каталіцкага духавенства, былі выданы правілы арганізацыі пастырскай службы праваслаўнага веравызнання. У ліпені 1928 г. ваеннае міністэрства прыняло рашэнне аб тым, каб прызыўнікі розных канфесій прыносілі ваенную прысягу асобна. Тэкст прысягі адрозніваўся з улікам асаблівасцей рэлігійнага абраду [4, с. 90 – 91].

Польскія ўлады разумелі важнасць абедзвюх вышэйзгаданых сфер, у тым ліку і ў кантэксце правядзення дзяржаўнай маладзёжнай палітыкі. Таму натуральна, што дзейнасць праваслаўнага духавенства ў школе і войску знаходзілася пад кантролем адпаведных структур кіраўніцтва сістэмы адукацыі і Войска Польскага. На працягу ўсяго міжваеннага перыяду польскія ўлады рабілі спробы рэфармавання царквы ў паланізатарскім духу. Ужо ў 1923 г. польскія чыноўнікі выказвалі перакананне, што з цягам часу пры адпаведнай палітыцы і пад уплывам польскай культуры праваслаўныя беларусы ператворацца ў «палякаў праваслаўнага веравызнання». Дасягнуць пастаўленай мэты планавалася праз увядзенне ў царкоўнае справаводства, богаслужэнне, пропаведзі і навучанне рэлігіі польскай мовы, арганізацыю польскамоўнай праваслаўнай выдавецкай і культурна-асветніцкай дзейнасці, пераход царквы на Грыгарыянскі каляндар, стварэнне грамадска-рэлігійнага руху «праваслаўных палякаў», прызначэнне на царкоўныя пасады святароў польскай нацыянальнасці. Асобна падкрэслівалася, што працэс паланізацыі праваслаўя павінен зыходзіць з войска [2, с. 533 – 534].

Часткай гэтай палітыкі павінны былі стаць і мерапрыемствы сярод беларускіх школьнікаў і прызыўнікоў-беларусаў. Аднак трэба прызнаць, што вялікіх дасягненняў у галіне паланізацыі маладых праваслаўных беларусаў у ходзе навучання асновам рэлігіі ў школе дасягнуць было немагчыма. Справа ў тым, што значная частка маладога пакалення Заходняй Беларусі ўвогуле не была ахоплена школьным навучаннем.

Больш паспяховай была сітуацыя ў Войску Польскім. Першыя праваслаўныя богаслужэнні на польскай мове пачаліся ў казармах у лістападзе 1935 г. У адной з дырэктываў ваеннага міністэрства (1938 г.) указвалася, што задачай ПАПЦ з'яўляецца як мага больш хуткая паланізацыя салдат-беларусаў. Вынікам дзейнасці праваслаўных капеланаў стала паступовае павелічэнне колькасці вайскоўцаў праваслаўнага веравызнання, якія называлі сябе палякамі.

Такім чынам, у міжваенны перыяд праваслаўная канфесія была адной з самых шматлікіх на тэрыторыі Заходняй Беларусі. У сувязі з гэтым і маладыя праваслаўныя беларусы складалі значную частку маладога пакалення рэгіёна. Улады ўлічвалі гэта пры правядзенні сваёй палітыкі ў маладзёжным асяроддзі заходнебеларускіх ваяводстваў Польшчы. Яны ўзялі курс на увядзенне аўтакефаліі і паланізацыю праваслаўнай царквы. ПАПЦ павінна была стаць прыладай ператварэння праваслаўных беларусаў у «палякаў праваслаўнага веравызнання». Гэтаму павінна была садзейнічаць не толькі рэлігійная практыка, але і дзейнасць духавенства ў школе і арміі. Найбольшых поспехаў у гэтым напрамку ўдалося дасягнуць праваслаўным капеланам у Войску Польскім. Аднак трэба прызнаць, што палітыка паланізацыі праваслаўя і праваслаўных беларусаў на тэрыторыі паўночна-усходніх ўсходніх ваяводстваў не прынесла чаканых вынікаў.

## Літаратура

1. Ярмусик, Э. С. Католический Костёл в Белоруссии в годы второй мировой войны (1939–1945) / Э. С. Ярмусик. – Гродно: ГрГУ, 2002. – 240 с.
2. Рижский мир в судьбе белорусского народа. 1921 – 1953 гг. В 2 кн. / А. А. Коваленя [и др.]. – Мн.: Беларуская навука, 2014. – Кн. 1. – 593 с.
3. Zew Młodzieży Wiejskiej. Jednodniówka ruchu młodowiejskiego pow. oszmiańskiego wydana z okazji istnienia 5-ciolecia oddziału powiatowego i 10-lecia Z.M.W. na terenie powiatu / Kom. red.: Z. Baranowiczówna, S. Skowroński, J. Dziewięcki. – Wilno: ZNICZ, 1933. – 16 s.
4. Грыбоўскі, Ю. Беларусы ў польскіх рэгулярных вайсковых фарміраваннях 1918–1945 гадоў / Ю. Грыбоўскі. – Санкт-Пецярбург: Неўскі прасцяг, 2006. – 832 с.

УДК 332.025.27:27(571.1)/.5)

### **ПЕРЕДАЧА ЦЕРКОВНОГО ИМУЩЕСТВА ГОСУДАРСТВОМ НА ПРИМЕРЕ СИБИРИ И АЛТАЙСКОГО КРАЯ**

**Лисицкий Петр Иванович**

Алтайский государственный университет (г. Барнаул, Россия)

*На протяжении почти 70 лет все имущество нашей страны было национализировано. Но с начала 1990-х годов, в результате произошедших изменений, церкви и монастыри вновь получают свои земли в полное распоряжение. Каковы были же последствия данного процесса?*

Долгие годы советское государство распоряжалось всеми землями и имуществом, которые были национализированы, в их числе и храмовыми постройками, по своему усмотрению. Пункты 12 и 13 декрета СНК Российской республики «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 20 января 1918 года гласили: «12. Никакие церковные и религиозные общества не имеют права владеть собственностью. Прав юридического лица они не имеют. 13. Все имущества существующих в России церковных и религиозных обществ объявляются народным достоянием» [4, с. 1]. В итоге многие соборы и монастыри, прекратили свою деятельность, а их помещения были переданы под другие нужды, некоторые были разрушены.

Демократические тенденции, характерные для постсоветского периода, способствовали наделению свободой и отделением от государства в том числе и церковной сферы. Происходит постепенный процесс реституции, осуществлявшийся в несколько этапов. Сопровождался он выходом ряда законопроектов, постановлений и распоряжений, в результате которых отдельные церкви и монастыри вновь возвращались во владения епархий. Так, большое значение имел Федеральный закон Российской Федерации от 30 ноября 2010 года № 327-ФЗ «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности».

Храмы получают то, что долгие годы находилось под контролем государства, – все свое имущество. Но в каком состоянии оказалось церковное хозяйство, которым пользовались не по назначению? Конечно, оно требовало больших вложений для восстановления и дальнейшего функционирования. Но откуда брать средства на содержание возобновляемых приходов? Новое правительство сыграло существенную роль, отделив от себя церковь и освободив ее от своего

надзора, с одной стороны, это дало возможность для спокойного существования и функционирования духовных учреждений, но, с другой стороны, не предоставило возможности для содержания имущества и ведения хозяйства. Русский человек до 1917 года практически не представлял себе жизни без храма, принимая участие в делах прихода, причем не только в духовном, но и в материальном смысле. Таким образом, помимо доходов от казны, были достаточно высоки поступления от православного населения. Единственной статьёй доходов постсоветских храмов остались пожертвования прихожан. Но, можно ли сравнивать их объем с податями, получаемыми дореволюционной церковью? [5, с. 35-45].

Рассад СССР приводит к резким переменам и отказу от существующей идеологии, начинается процесс возвращения к христианским ценностям. Но возможна ли быстрая перестройка сознания и мировоззрения человека? Конечно, не все и не сразу пошли в церковь, а уж тем более стали совершать подаяния на восстановление и содержание храмов. Кроме того, крайне тяжелой оказалась экономическая ситуация в эти годы, особенно в отдаленных от центра регионах, таких как, Сибирская область и Алтайский край. Закрытие заводов и предприятий, как следствие – безработица, которая в свою очередь привела к тому, что основная масса общества находилась за чертой бедности. Могло ли население, само нуждающееся в материальной поддержке, оказывать помощь церкви, к которой еще только начинает приходить после почти 70-летнего перерыва? К тому же, отличительной особенностью Сибири и Алтайского края является многоконфессиональность, следовательно, количество православных прихожан здесь меньше, а отсюда и доход от их пожертвований, существенно ниже [2, с. 28-44].

Несмотря на эти трудности, возрождение православного строительства и миссионерской деятельности на Алтае и в Сибири началось еще в конце 80-х годов XX века. По всему региону происходит строительство новых и восстановление старых храмов, появляются приходы, укрепляются основы церковной жизни и православные обычаи. Большую роль в возрождении христианства на Алтае сыграл визит в 1991 году Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в Барнаул и Бийск. В краевом центре главой Русской Православной Церкви было освящено место под строительство Александро-Невского собора, кроме этого восстановили Свято-Никольскую церковь. Позже городские и краевые власти вернули церковь во имя святителя Димитрия Ростовского. В мае 1991 года Знаменский собор был возвращен в собственность РПЦ. После установления советской власти данная церковь была закрыта, а в последующие годы здесь располагались «музей изящных искусств», кино клуб, спортивное общество «Спартак», клуб краевого совета промышленной кооперации, магазины и другие организации. Спустя 3 года после возвращения здания в нем возобновились богослужения. Позже в соборе был освящен главный престол. В июне 2006 года была закончена реконструкция первого купола, значительно преобразившего внешний вид храма. Долгое время продолжались работы по восстановлению, над куполом храма был установлен крест [3, с. 82-97].

Но это краевой центр, на периферии все гораздо сложнее. Все вновь появившиеся и восстановленные религиозные учреждения, согласно действующему законодательству, имеют один источник доходов – это пожертвования прихо-

жан. Следовательно, поступления не стабильные и напрямую зависят от уровня жизни людей конкретного региона. Между тем, для своего функционирования в современном мире церковь пользуется всеми основными ресурсами: вода, отопление, электричество, газ. Согласно действующему законодательству, храмы и монастыри, как и любые другие учреждения, должны оплачивать коммунальные услуги. Причем суммы не меняются от количества доходов, полученных церковью. В данной ситуации особенно страдают храмы малонаселенных регионов, сельской местности, а также районов с низким уровнем жизни общества.

Таким образом, решать проблему материального положения храмов следует через вопросы общего благосостояния общества и его приобщения, возвращения к православию, обычаям и традициям, являющимся основополагающими на протяжении многих веков в нашей стране [1, с. 51-54]. Также необходим поиск новых форм и способов поддержки православных учреждений, особенно расположенных на периферии государства.

### Литература

1. Абехтикова М.Б. Возрождение церкви и духовно-нравственного воспитания в России в конце XX – начале XXI веков // Вестник КГУ. 2017. № 1. С. 51-54. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/vozrozhdenie-tserkvi-i-duhovno-nravstvennogo-vospitaniya-v-rossii-v-kontse-xx-nachale-xxi-vekov>.
2. Буфетова А.Н., Коломак Е.А., Хржановская А.А. Национальное и религиозное разнообразие регионов Сибири // ЭКО. 2018. № 5 (527). С. 28-44. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/natsionalnoe-i-religioznoe-raznoobrazie-regionov-sibiri>.
3. Вожакова М.С. Православная миссия в Республике Алтай в конце XX – начале XXI в // Вестник Московского университета. Серия 8. История. 2017. № 5. С. 82-97. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/pravoslavnaya-missiya-v-respublike-altay-v-kontse-xx-nachale-xxi-v>.
4. Газета Рабочего и Крестьянского Правительства. – 23 января (5 февраля) 1918. – № 15 (60). – С. 1.
5. Зуев Ю.П. Социальные концепции религиозных объединений России: первый опыт самоопределения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. Т. 28. № 4. С. 35–45.

УДК 94(44+450)»12/13»+322(44+450)(091)»12/13»

## **БУЛЛА ПАПЫ РИМСКОГО БОНИФАЦИЯ VIII «UNAM SANCTAM» О ГЛАВЕНСТВЕ ДУХОВНОЙ ВЛАСТИ**

**Лясун Валентин Иванович, Смирнова Елена Дмитриевна**  
Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

*В статье рассматривается содержание буллы папы римского Бонифация VIII «Unam sanctam» и анализируется представленная в булле аргументация главенствующей роли папы римского над правителями государств.*

Рубеж XIII–XIV вв. ознаменовался возникновением противоречий между носителями королевской и папской власти, что привело к конфликту, а затем и к кардинально новому периоду в церковной истории, который впоследствии был назван «Авиньонским пленением пап». Можно сказать, что этот конфликт является не только следствием противоречий интересов папы римского Бонифация VIII (1294–1303 гг.) и французского короля Филиппа IV Красивого (1285–1314 гг.), но и непосредственно столкновением концепций светской и духовной власти.



Конфликт начался после того, как Филипп IV Красивый во время войны с английским королем Эдуардом I из-за нехватки средств для ведения боевых действий решил в 1296 г. обложить налогами французское духовенство [5, с.149]. Бонифаций VIII не смог не среагировать на такой выпад короля и в скором времени выпустил буллу «Clericis laicos», в которой запрещал под страхом отлучения от церкви не только налогообложение духовенства светскими властями, но и выплату священниками этих налогов [1]. Стоит заметить, что французский король выступал за абсолютную власть на землях, принадлежащих ему непосредственно. Папа римский, как наместник Бога на земле, претендовал на главенствующую роль над всем христианским миром как таковым [3, с.132]. Таким образом, мы видим определённые противоречия между интересами папы и короля.

Каждая из точек зрения подкреплялась философско-теологическими трактатами, которые представляли аргументы в пользу одной из сторон. На стороне короля выступали в основном его легаты и публицисты, например, Гийом де Ногаре, Пьер Дюбуа, Иоанн Парижский и др. [3, с.131]. Они являлись апологетами королевской власти, которым была выгодна победа Филиппа IV Красивого и централизация власти в стране. Что касается аргументации политического превосходства Бонифация VIII, то тут можно наблюдать не только появление пропагандистских трактатов, но и аргументацию в виде булл, которые приобретали статус догматов. Всего Бонифаций VIII выпустил 3 документа против французского короля, в которых последовательно высказывал свои мысли насчет концепции главенствующей роли церкви в государстве. Особенного внимания заслуживает последняя из них, выпущенная в 1302 г. булла «Unam sanctam». Она наиболее полно и обобщенно описывает идеи теократической модели папской власти.

При прочтении данной буллы можно выделить несколько идей, которые хотел донести Бонифаций VIII не только французскому королю, но и любому другому государю, который стал бы покушаться на власть папы. Каждая идея обобщается отрывками из Библии и их трактовками [2].

Во-первых, это идея о единственной правильной церкви: «...Церковь представляет собой единое тело Христа...». Папа римский сравнивает его с единственным Ноевым Ковчегом и утверждает, что «...Мы твердо убеждены и исповедуем, что вне ее нет ни спасения, ни отпущения грехов». Как мы видим, эти строки направлены на обоснование главенствующей роли церкви в жизни человека, при этом определяющее значение отдается крещению: «...Есть лишь один Господь, одна вера и одно крещение...». Крещение выступает в роли фактора идентификации: «...Возрожденный крещением... ты вступишь в ковчег истинного Ноя...».

Последовательно папа переходит к следующей идее говоря, что «...У этой единой и единственной церкви лишь одна глава... то есть Христос – и наместник Христа Петр ...». Являясь преемником Петра, Бонифаций VIII, таким образом, является единственным главой церкви, которому все должны подчиняться.

Затем он переходит к концепции «двух мечей». Один меч олицетворяет собой духовную власть, второй — светскую. Так как эти два меча были отданы Петру, то папа римский пишет: «...оба меча во власти церкви...последний используется ради церкви, а первый — самой церковью; первый — священниками, а последний — князьями и королями, но по указанию и с согласия священни-

ков...». Светская власть ограничивается духовной. Она имеет право управлять и судить светскую власть, а её саму может судить только Бог. В контексте борьбы папы римского с французским королем этот момент является очень важным, так как даёт достаточно веские основания в случае неповиновения Филиппа IV отлучить его от церкви, потому что он идет против Божественного наставления, а значит и против самого Бога.

В итоге Бонифаций VIII подводит все к логическому заключению о своей главенствующей роли над христианами: *«И далее, мы утверждаем, определяем, постановляем и объявляем, что каждому человеку для спасения совершенно необходимо подчиняться римскому понтифику»*. *«Господь, – заявил папа, – поставил нас выше королей и императоров»*.

Стоит заметить, что Бонифаций VIII в своей булле использовал не только достижения своих рассуждений, подкрепляемые Библией, но и трактатами своих предшественников и теологов. Та же самая концепция «двух мечей» была создана ещё в V веке [4].

Таким образом, булла папы римского Бонифация VIII «Unam sanctam» является политической аргументацией главенствующей роли духовной власти в лице папы над властью светской в лице правителя государства. Она является одним из главных документов времен борьбы Бонифация VIII и Филиппа IV Красивого, так как позволяет определить желания и стремления папы римского, а также причины дальнейших событий.

### Литература

1. Булла «Clericis laicos» [Электронный ресурс] // Institut de Recherche et d'Histoire des Textes. – Режим доступа: <http://telma-chartes.irht.cnrs.fr/aposcripta/notice-acte/148293>. – Дата доступа: 26.03.2023.
2. Булла «Unam sanctam» [Электронный ресурс] // Milites Templi: история ордена и его времени. – Режим доступа: <https://templii.ru/epocha-bulla-bonifacij-viii/>. – Дата доступа: 26.06.2023.
3. Двух мечей теория [Электронный ресурс] // Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия». – Режим доступа: <https://www.pravenc.ru/text/171523.html>. – Дата доступа: 26.06.2023.
4. Кондратенко, С. Е. Политическая аргументация Бонифация VIII и Эгидия римского о сущности власти // Вестник Санкт-Петербургского университета. Политология. Международные отношения. 2017. №2. – с.130–144.
5. Лозинский, С. Г. История папства. // С.Г. Лозинский. – 3-е изд. – М.: Политиздат, 1986. – 382 с.

УДК 94:271.2(470+571)–725

## ИСТОРИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ ФОРМИРОВАНИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ЗА РУБЕЖОМ (по воспоминаниям ее иерархов)

Марченко Олег Валерьевич

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

*В статье рассматривается процесс становления организационной структуры Русской Православной Церкви (РПЦ) за рубежом на основе воспоминаний митрополитов Вениамина и Евлогия. Автор акцентирует внимание на взаимо-*

*действию её представителей с правым монархическим лагерем русской эмиграции и их отношении к Московской Патриархии и Советской власти.*

Октябрьская революция 1917 г. и гражданская война, в частности, способствовали возникновению и развитию такого процесса, как эмиграция. Всего на чужбине в поисках лучшей доли оказалось порядка 2 млн человек. Среди них были представители военных, интеллигенции, торгово-промышленной и финансовой буржуазии, а также духовенства. В рядах последнего находились и иерархи РПЦ, такие, как митрополит Киевский и Галицкий Антоний (Храповицкий), архиепископ Волынский Евлогий (Георгиевский), епископ Севастопольский Вениамин (Федченков). Они являлись непримиримыми противниками Советской власти и выступали за восстановление старых порядков в России.

Оказавшись в Константинополе, иерархи-эмигранты выступили с идеей создания самостоятельной структуры РПЦ за рубежом [1]. 6 ноября 1920 г. на пароходе «Великий князь Александр Михайлович» состоялось заседание Временного Высшего Церковного Управления Юго-Востока России (ВВЦУ). На нём обсуждались проблемы дальнейшей деятельности РПЦ в зарубежье. Так, ВВЦУ было преобразовано в Высшее Русское Церковное Управление за границей (ВРЦУ). Оно стало основой создания организационной структуры РПЦ за рубежом [2, с. 237–238]. На чужбине русские иерархи, возглавляемые митрополитом Антонием, столкнулись с серьёзной проблемой. Дело в том, что ВРЦУ находилось на территории, подчинённой юрисдикции Константинопольской Патриархии. Вопрос был урегулирован посредством переговоров с местоблюстителем престола Патриарха Константинопольского и Вселенского митрополитом Брусским Дорофеем [2, с. 238]. Он в декабре 1920 г. разрешил деятельность ВРЦУ при условии его подчинения Константинопольской Патриархии [3, с. 119]. ВРЦУ был взят курс на созыв Всеаграрничного Церковного Собора. Местом его проведения была избрана территория Королевства сербов, хорватов и словенцев (КСХС). Это было обусловлено тем, что де-факто произошёл разрыв связей с руководством РПЦ и отказ от подчинения Константинопольской Патриархии [3, с. 132].

Сербия выступала в качестве наиболее удобного плацдарма для развёртывания дальнейшей деятельности ВРЦУ. На её территории обосновалось достаточно большое количество русских эмигрантов. Это были участники «белого движения», представители профессорско-преподавательского состава, студенты и духовенство. Король Александр, правительство и Сербская Православная Церковь благожелательно относились к русским эмигрантам, в том числе и к духовенству. Они оказывали им всяческую поддержку. Так, в подчинение ВРЦУ перешли священнослужители-эмигранты, не принявшие верховной власти Сербской Патриархии. К тому же она во многом способствовала открытию Всеаграрничного Церковного Собора в г. Сремски Карловци [1].

Его работа проходила в период с 21 ноября по 2 декабря 1921 г. Всего же в Карловацком Церковном Соборе приняли участие 95 действительных и 6 почётных членов (трое русских и трое сербов). Среди них были как представители духовенства, так и миряне [2, с. 241]. На Соборе ВРЦУ стал рассматриваться как высший орган управления РПЦ за рубежом. Принимавшие участие в форуме монархисты сумели подчинить своему влиянию основную массу делегатов. В результате он вместо сугубо церковного приобрёл политический и антисовет-

ский характер. На нём беспощадной критике подверглась идеология социализма, которой придерживались большевики. Последние обвинялись в гонениях на Церковь, уничтожении института семьи, падении нравственности в обществе и др. [4]. На Карловацком Церковном Соборе был принят ряд программных документов. Наибольший резонанс из них получили такие, как «Послание Русского Заграничного Церковного Собора Чадам Русской Православной Церкви, в рассеянии и изгнании сущим» и «Послание к Мировой Конференции». В первом обращении шла речь о восстановлении на всероссийском престоле династии Романовых [4]. Против выступили епископ Вениамин и архиепископ Евлогий, заявившие, что данная мера будет способствовать ухудшению положения РПЦ внутри России. При голосовании 2/3 высказались за «Обращение», а 1/3 против. 34 члена, в том числе и архиепископ Евлогий, не приняли участие в голосовании. Они мотивировали свою позицию тем, что вопросы, касающиеся монархии и династии, не могут обсуждаться на Церковном Соборе [5].

Документ «Послание к Мировой Конференции» был адресован участникам предстоящей Генуэзской конференции. В нём содержался призыв к народам Европы осуществить крестовый поход против Советской России. Помимо этого, они должны были оказать помощь русским эмигрантам в борьбе с большевизмом [4]. Ответной реакцией стало принятие 5 мая 1922 г. на совместном заседании Священного Синода и Высшего Церковного Совета, возглавляемого Патриархом Тихоном, соответствующего распоряжения. Оно рассматривалось как Указ Главы РПЦ. В нём отрицался канонический характер Карловацкого Церковного Собора, а его политические демарши признавались как не соответствующими официальной позиции РПЦ. Было принято решение и об упразднении ВРЦУ. Временное управление русскими заграничными приходами возлагалось на Евлогия. Он по предложению Патриарха Тихона и постановлению Священного Синода был возведён в январе 1922 г. в сан митрополита [5]. На Евлогия возлагалось поручение довести до сведения «карловчан» содержание вышеотмеченного Указа, которое было им исполнено. Однако «карловчане» 1 сентября 1922 г. отказались признавать Указ Патриарха Тихона, мотивировав это тем, что он был написан под давлением большевиков. 2 сентября 1922 г. состоялось заседание Архиерейского Собора, на котором произошло упразднение ВРЦУ согласно воле Патриарха. Вместо него был создан Архиерейский Синод РПЦ за границей, выполнявший функцию верховного органа [3, с. 124]. Дальнейшие попытки Патриарха Тихона добиться прекращения его деятельности не имели успеха.

Таким образом, Карловацкий Церковный Собор 1921 г. имел трагические последствия для РПЦ. Он способствовал подрыву единства её рядов и усилению конфронтации «карловчан» с Московской Патриархией. Они, объединившись с монархистами, готовы были продолжать борьбу с Советской властью до победного конца. Однако ход исторического процесса показал, что их планам не суждено было сбыться.

## Литература

1. Вениамин, (Федченков) (митрополит). На рубеже двух эпох: воспоминания [Электронный ресурс] / Вениамин, (Федченков) (митрополит). – Режим доступа : <http://fiibusta.is/b/267853/read>. – Дата доступа : 03.03.2023.

2. Попов, А. В. Российское православное зарубежье : история и источники / А. В. Попов. – М. : ИПВА, 2005. – 619 с.

3. Поспеловский, Д. В. Русская православная церковь в XX веке / Д. В. Поспеловский. – М. : Республика, 1995. – 511 с.

4. Политическая история русской эмиграции, 1920–1940 гг.: документы и материалы: учеб. пособие для вузов [Электронный ресурс] / сост. : А. Ф. Киселёв [и др.]. – Режим доступа : [http://rus-sky.com/history/library/emigration/emigration5.htm#\\_Тoc74029200](http://rus-sky.com/history/library/emigration/emigration5.htm#_Тoc74029200). – Дата доступа : 14.03.2023.

5. Евлогий, (Георгиевский) (митрополит). Путь моей жизни : воспоминания Митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной [Электронный ресурс] / Евлогий, (Георгиевский) (митрополит). – Режим доступа : <http://flibusta.is/b/244442/read>. – Дата доступа : 11.03.2023.

УДК 2 (29)

## ТЕОФАНИЯ АПОЛЛОНА У ВАЛЬТЕРА ОТТО

**Матвейчев Олег Анатольевич**

Финансовый университет при Правительстве РФ (г. Москва, Россия)

*В статье анализируется религиозоведческая концепция В. Отто. Ученый отвергает позицию эволюционистов, рассматривающих историю древнегреческой религии как развитие от низших, примитивных форм к высшим, и предлагает изучать в ее пиковой фазе, а именно в том виде, как она была представлена в поэмах Гомера. Наиболее явно греческий дух раскрылся, по мнению Отто, в Аполлоне, явление которого стало тем событием, что породило в эллинах вдохновение, страсть к познанию мира, способность к творчеству и во многом сформировало сам греческий мир.*

Основополагающие работы немецкого филолога и религиоведа В. Отто «Греческие боги. Картина божественного в зеркале греческого духа» (1929) и «Дионис. Миф и культ» (1933) увидели свет в период стагнации наук об античности, когда археология страдала от отсутствия нового материала, а классическая филология погружалась в догматизм и начетничество [4, S. 144-145]. Уникальность подхода В. Отто заключалась, по словам В. Буркерта, в попытке «воспринять, наконец, гомеровских богов всерьез именно как богов, в противовес критическому подходу, господствовавшему в течение двух с половиной тысячелетий. Боги здесь это непосредственная реальность, прафеномены, сознательно возводимые к взглядам Гёте» [1, с. 9].

Отто отвергает аргументы представителей социологической и антропологической школ, считавших культ того или иного бога функцией от человеческих потребностей, например, в безопасности, в плодородии земли, психоаналитиков, рассматривавших религию как производную невротических комплексов, а также эволюционистов, уверенных, что история культов есть их развитие от низших, примитивных форм к высшим. К последним Отто относит и У. Виламовица-Мёллендорфа, демонстрировавшего на примере Гермеса, как некая изначальная простейшая функция (в данном случае – способность защищать) гипостазироваться в фигуру божества, которая постепенно усложняется, приобретает новые компетенции и образ. Но как, недоумевает Отто, в таком случае может возникнуть само религиозное чувство, священный трепет от близости божественного? Дорога к богам никогда не начинается с абстрактных «сил!» – утверждает он. – Вера в божество может представлять его только как живое существо [3, с. 27-28]. Богов нельзя изобрести или выдумать – их можно только испытать [5, S. 3].

Отто настаивает, что греческая религия не антропоморфна, как принято считать, – она теоморфна, поскольку именно откровения трансцендентного начала моделируют духовную матрицу древнегреческого общства. Откровения, явления божеств, согласно Отто, – редкое явление в истории. Лишь греки, «нация визионеров», имела чуткость и открытость к голосу Бытия. При этом лучше всего слышен этот голос именно ранним грекам, свидетелям явления богов во всей своей красе и мощи. Поздняя традиция, как тот же Нонн Панополитанский, доносят лишь отголоски изначальных преданий об олимпийских богах.

Отто уверен, что история любой религии – это история ее деградации. Величайшая же стадия культа божества – момент его Явления, теофании. «Любая религия и мировоззрение, – пишет он, – имеют право на то, чтобы о них судили не по тем областям, где они были опошлены, огрублены и, лишившись своих характерных особенностей, стали неотличимы от прочих, но по ясным и великим чертам своих высших форм. Только в этих формах они становятся сами собой» [2, с. 36]. Такой высшей формой Отто считает поэмы Гомера, в которой и устанавливается новый мир олимпийских богов, замещающих на подмостках истории старых суровых хтонических божеств. Гомеровские боги воплощают определенные образы бытия и обстоятельства своего появления перед людьми, а вместе они составляют священное бытие мира.

Наиболее явно греческий дух раскрылся, по мнению Отто, в Аполлоне, боге света, юности, чистоты. В отличие от Диониса, воплощающего избыток чувств, Аполлон также и бог дистанции, благородного отдаления – «он требует не души, а духа» [2, с. 101]. А следовательно и бог познания, которое только и возможно при условии возвышенного противостояния наличному бытию и чувственному миру. Он не требует почитания по отношению к себе, не напоминает о своем бытии и не склонен к самосвидетельствованию: «Я есмь...» Вместе с тем, самим своим способом бытийствования Феб напоминает людям, насколько широка пропасть между ними и величием вечных богов.

Называя Аполлона «самым греческим из всех богов» [2, с. 101], Отто имеет в виду не его происхождение (ученый был, безусловно, знаком с гипотезами Вилламовица, П. Кречмера и др. о восточных корнях аполлоновского культа), а его значение для становления греческой истории. Аполлоническое начало разбудило сам греческий дух, «которому было дано породить не только многочисленные искусства, но, в конце концов, и науку» [2, с. 102]. Явление Аполлона стало тем событием, что породило в эллинах страсть к познанию мира, способность к творчеству. Наука, архитектура, искусство, поэзия, музыка, танцы – все это родилось как языки, на которых человечество обращалось к Божественному.

Несмотря на популярность В. Отто в академических кругах довоенной Германии, его идеи не получили широкого признания. Его подход к изучению религиозных феноменов отвергался филологами как «теологический», а позднейшая «Теофания» (1959) был подвергнут нападкам как попытка возродить «античное язычество». Представляется необходимым, однако, рассматривать творчество Отто, прежде всего, его постулат о сущности греческой религии как переживания живого присутствия божественного, в контексте интеллектуальной истории 1920-30-х гг., в т.ч. в связи с работами М. Хайдеггера, с которым Отто связывали многолетние коллегиальные узы.

Центральный тезис Отто о одновременном появлении богов олимпийского пантеона не выдерживает критики с точки зрения современной науки, да и все прежнее религиоведение рассматривало эллинскую религию не как нечто синкретичное и раз и навсегда появившееся в готовом виде, а в ее историческом развитии, как формировавшийся веками конгломерат множества культов разных эпох и народов. Весьма уязвимой для критики оказалась и идея о необходимости изучать греческую религию в ее пиковой фазе – в том виде, как она представлена в поэмах Гомера. Какими были поэмы у Гомера, мы просто не знаем, поскольку знакомы с их поздними редакциями, не раз «исправленными и дополненными», в том числе, писистратовской комиссией. Умозрительной выглядит и схема, по которой происходит подчинение старых (хтонических) новым (небесным, олимпийским) богам. Все это, тем не менее, не дает права считать наследие В. Отто неактуальным. Деятельность ученого создала целое направление в религиоведении, представленное, например, К. Кереньи и Г. Бенгтсоном. А намеренная радикализация ученым тезиса о непосредственном явлении божественного позволила раскрыть новые грани вопроса о сущности и специфике религии Древней Греции и до сих пор способна порождать всё новые дискуссии относительно происхождения древнегреческих богов.

### Литература

1. Буркерт, В. Греческая религия: Архаика и классика / В. Буркерт. – СПб.: Алетейя, 2004. – 584 с.
2. Отто, В. Греческие боги / В. Отто. – СПб.: Владимир Даль, 2019. – 319 с.
3. Отто, В. Дионис. Миф и культ / В. Отто. – М.: Клуб Касталия, 2016. – 224 с.
4. Kerényi, K. Enzyklopädisches Stichwort «Walter Friedrich Otto». Erinnerung und Rechenschaft / K. Kerényi // Otto W. Wirklichkeit der Goetter. – München: Rowohlt, 1963. – S. 144-154.
5. Otto, W. Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion / W. Otto. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975. – 136 S.

УДК 322

## **РОЛЬ АТЕИСТИЧЕСКОЙ ПРОПАГАНДЫ В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ В КОНЦЕ 1960-х – НАЧАЛЕ 1970-х гг. В ХАКАССИИ (СИБИРЬ)<sup>1</sup>**

**Ожиганов Александр Николаевич**

Алтайский государственный университет, (г. Барнаул, Россия)

*В статье на основе анализа архивных материалов из Национального архива Республики Хакасия (Россия) представлены основные особенности проведения атеистической пропаганды в учреждениях системы образования в Южной Сибири в конце 1960-х – начале 1970-х гг. Отмечается особое роль учителей и активистов ВЛКСМ в формирование антирелигиозного мировоззрения у учащихся. Особая работа проводилась с детьми и подростками из семей верующих жителей региона.*

В советской системе государственно-конфессиональных отношений большое внимание уделялось атеистической пропаганде [19]. На протяжении всей

---

<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).

истории Советского Союза атеистическая пропаганда претерпевала серьезные изменения и прошла стадии от воинствующего атеизма до научного объяснения религиозных феноменов и объяснения историчности религий.

Большое внимание анализу атеистической работе как направлению государственно-конфессиональной политики в Сибири уделили Л.И. Сосковец [18], А.В. Горбатов [2], В.П. Клюева [4], П.К. Дашковский, Н.С. Дворянчикова [3], С.В. Беликов, Н.С. Дворянчикова, Е.А. Шершнева [1] и др. В тоже время, особенности организации и проведения атеистической работы на территориях национальных автономий, в т.ч. в Хакасской автономной области, недостаточно изучены в науке.

Важным каналом распространения научного атеизма в СССР являлась система школьного и высшего образования. В 1971 г. Министерство просвещения РСФСР даже специально выпустило «Письмо об усилении атеистического воспитания учащихся общеобразовательной школы» [17, С. 93], хотя такая работа велась в стране системно с момента установления советской власти.

В этой связи необходимо особо отметить роль организации атеистической пропаганды в системе разного уровня образования в Хакасии в конце 1960-х – начале 1970-х гг., в период т.н. «развитого социализма». Согласно архивным материалам в этот период в г. школах Орджоникидзевского района Хакасской автономной области за детьми верующих велись наблюдения, учащимся давали поручения по участию в диспутах, в школьных вечерах. В школах этого же района оформлялись выставки, например, «Художники-передвижники против церкви», проводились вечера вопросов и ответов на атеистическую тему [15, л. 1]. В школах г. Черногорска пропаганда проводилась на уроках и во внеурочное время. Поскольку центральная роль в атеистической пропаганде была отдана научным знаниям, в задачи учителей литературы, истории, биологии, химии и других дисциплин входило формирование атеистического мировоззрения [5, С. 114]. Школы организовывали тематические вечера «Возникновение и развитие жизни на Земле», «Наука разоблачает чудеса», «Чудесный мир воды», конференции по теме книг и фильмов «Чудотворная», «Конопуша». В Боградском районе Хакасской автономной области коллектив учителей школы проводил беседы, организовывал просмотры фильмов, создавал уголки атеистов и др. [16, л. 9]. Городской отдел народного образования г. Черногорска в 1974–1975 гг. вело строгий учет детей. На каждого ребенка из верующей семьи заводился дневник наблюдений [12, л. 56]. Для учащихся ГПТУ-37 г. Черногорска был организован лекторий по атеизму, на котором в качестве аргументов применялись научные знания [12, л. 58].

В школах, где учились дети верующих, атеистическое воспитание было на особом счету. Планы школ и классных руководителей в г. Черногорске включали разделы по атеистическому воспитанию, в которых отражалась работа с учащимися и с родителями. Помимо уроков и внеклассных мероприятий, проводилась индивидуальная работа с каждым ребенком [7, л. 15]. Для наиболее религиозных семей в школах составлялись индивидуальные планы работы. В результате такого подхода, например, некоторые пятидесятники г. Черногорска стали посещать родительские собрания. Дети из семей пятидесятников стали заниматься на уроках пения, физкультуры, труда, смотреть фильмы [7, л. 16].

Определенные результаты давала атеистическая работа в Усть-Абаканском районе области. Так, в с. Райково с детьми из семей баптистов проводились



индивидуальные беседы. Дети принимали активное участие в жизни школы [10, л. 17]. В школах г. Абакана также велся учет детей из верующих семей, были заведены индивидуальные дневники для работы с ними, работали клубы атеистов, атеистические кружки, выпускались атеистические стенгазеты, проводились антирелигиозные лекции и вечера [8, л. 7].

Атеистическое воспитание было организовано не только на уровне школ, но и в высших учебных заведениях. При Абаканском государственном педагогическом институте с 1968 г. действовал Клуб воинствующих атеистов. Более 30 его участников занимались атеистической работой среди студентов и в школах. Они читали такие лекции, как «Возникновение сущности и пути преодоления религии», «Борьба науки и религии на современном этапе», «Критика религиозной морали» и др. [16, л. 140-141]. В г. Абакане в 1969–1970 учебном году возобновил работу факультет научного атеизма при университете марксизма-ленинизма [16, л. 139]. В 1968 г. при областном ДК была проведена лекция «О чем говорят религиозные памятники Хакасии», которую читал заслуженный деятель культуры РСФСР А.Н. Липский [6, л. 45]. В сентябре 1975 г. старший преподаватель Красноярского педагогического института И.Л. Воеводин в различных аудиториях района прочел 25 лекций по антирелигиозной проблематике [11, л. 92]. В 1975 г. состоялось совещание заведующих кафедрами и преподавателями общественных наук по улучшению атеистической работы среди студентов и совершенствованию научной разработки проблем атеизма [9, л. 1].

Важно подчеркнуть, что весомую роль в атеистическом воспитании молодого поколения в Хакасии играли областная, городские и районные комитеты ВЛКСМ. Так, при Хакасском областном комитете ВЛКСМ планировалось создать отдельную комиссию по атеистическому воспитанию молодежи [14, л. 1]. В 1972 г. на заседании комиссии по атеистическому воспитанию молодежи окружного комитета ВЛКСМ обсуждалась организация выезда агитбригад в районы области для чтения лекций в составе лектора, художника, поэта, музыканта [13, л. 2].

Таким образом, в Хакасии в рассматриваемый период большое внимание уделялось атеистическому воспитанию молодежи через систему образования всех уровней.

## Литература

1. Беликов С.В., Дворянчикова Н.С., Шершнева Е.А. Деятельность комиссий по контролю за выполнением законодательства о культурах в Западной Сибири во второй половине 1960-х – начале 1980-х гг. // Народы и религии Евразии. 2019. №2 (19). С. 100–111.
2. Горбатов А.В. Пропаганда и СМИ в период хрущевской антирелигиозной кампании (1954–1964 гг.) // Вестник КемГУ. 2014. №3 (59). С. 157–160.
3. Дашковский П.К., Дворянчикова Н.С. Советская и российская государственно-конфессиональная политика на юге Западной Сибири. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2022. 152 с.
4. Ключева В.П. «В настоящее время религия переживает серьезный кризис»: реакция советских верующих на антирелигиозную пропаганду // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2015. №4 (31). С. 143-150.
5. Колкунова К.А. Атеистическая пропаганда в художественной литературе 1950–1960-х гг. // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2013. №49 (5). С. 113–132.
6. НАРХ. ф. П-2. Оп. 14. Д. 9.
7. НАРХ. ф. П-2. Оп. 14. Д. 17.
8. НАРХ. ф. П-2. Оп. 14. Д. 29.
9. НАРХ. ф. П-2. Оп. 14. Д. 40.
10. НАРХ. ф. П-3. Оп. 52. Д. 16.

11. НАРХ. ф. П-3. Оп. 55. Д. 25.
12. НАРХ. ф. П-4. Оп. 56. Д. 4.
13. НАРХ. ф. П-12. Оп. 47. Д. 61.
14. НАРХ. ф. П-12. Оп. 46. Д. 92.
15. НАРХ. ф. П-102. Оп. 1. Д. 200.
16. НАРХ. ф. П-611. Оп. 1. Д. 5.
17. Савинов И.Д. Лихолетье. Новгородская епархия и советская власть 1917–1991 гг. В. Новгород : Чело, 1998. 112 с.
18. Сосковец Л.И. Феномен советского антирелигиозного агитпропа // Вестник Томского гос. ун-та. 2005. №288. С. 189–199.
19. Чаусов А.И. Эволюция советской атеистической пропаганды в середине 50-х по начало 80-х гг. XX в. : автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2010. 27 с.

УДК 351

## **ТРАДИЦИОННЫЕ ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ ПРИ РЕАЛИЗАЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ИНФОРМАЦИОННОЙ ПОЛИТИКИ**

**Полянина Алла Керимовна**

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

*Реализация государством информационной политики означает признание значимости информационных процессов в жизни и развитии общества. Революционный прогресс в информационно-коммуникативных технологиях обусловил интенсификацию государственного регулирования отношений в области оборота информации, детерминировал поиск, разработку и внедрение особых оснований такого регулирования, к которым относятся традиционные духовно-нравственные ценности.*

Государственная информационная политика, понимаемая в качестве инструмента воздействия на общественное сознание в целях поддержания, сохранения и укрепления ценностей, признаваемых «общими», предполагает формулирование этих ценностей. Реализация информационной политики осуществляется через комплекс мероприятий государства, обеспечивающих соответствие информационных процессов (процессов воспроизводства и распространения информации) объявленным (или негласно признаваемым) ценностям. Направлением информационной политики в этом смысле выступает обеспечение защиты и воспроизводства так называемой ментальной сферы общества, сферы духовной культуры, в том числе образования, культуры и религии. Результирующей целью этого направления информационной политики можно назвать национальную интеграцию, так как «менталитет есть интегрирующая народ сила» [2].

Традиционные ценности получили свое правовое формулирование в России в последней версии Конституции РФ 2020 года через закрепление за Правительством полномочий по проведению политики в области «поддержки, укрепления и защиты семьи, сохранения традиционных семейных ценностей» (ст.114 п.«в»). Конкретизация перечня «традиционных российских духовно-нравственных ценностей» как «основы российского общества и идентичности народов РФ» дается в Стратегии национальной безопасности Российской Федерации 2021 г. Это:

приоритет духовного над материальным; защита человеческой жизни, прав и свобод человека; семья; созидательный труд; служение Отечеству; нормы морали и нравственности; гуманизм, милосердие, справедливость, взаимопомощь, коллективизм; историческое единство народов России; преемственность истории нашей Родины. Размывание этих ценностей, отмечается там же, возможно через «внешнюю культурную и информационную экспансию, пропаганды вседозволенности и насилия...».

Однако возникает вопрос о возможности дальнейшей детализации традиционных ценностей и о самой эффективности их правовой параметризации. Возможно ли это – реализация «буквы закона» – без ущерба «духу закона», являющему себя в цели защиты общепризнанных человеческих благ от деструктивного влияния извне и от глобальной девиантации информационного пространства в планетарных масштабах. Не приведет ли нормативная конкретизация отдельно взятой ценности к потере «системных свойств» объекта правовой защиты и ущемление принципа целостности и универсальности охраны. Буквальное толкование правовой формулировки традиционной ценности, таким образом, означает, что эта правовая норма должна быть настолько обширной, что включать в себя все возможные критерии и обстоятельства. В этом случае расширение нормы будет бесконечным, а сам закон потеряет качество общедоступности (в связи большим объемом), постоянства и применимости [1,3].

Само по себе закрепление необходимости соблюдения морально-нравственных норм поведения уже говорит о признании неоднородности общества в отношении морально-нравственных ценностей. Сегодня реализация государственной информационной политики предполагает сознательность субъектов информационного обмена, способность к моральной ответственности и саморегулированию. Однако публичное информационное пространство допускает участие лиц, которые в силу объективных, например, возраста и психических заболеваний не имеют этих возможностей, способности к рефлексии и самоограничению. Иными словами, появляется проблема возложения юридической ответственности за нарушение традиционных ценностей в отношении всех участников воспроизводства и распространения информации.

С другой стороны, при ограничении распространения информационной продукции в связи с дискредитацией традиционных ценностей, это решение должно быть аргументировано и доступно для публичной оценки в форме соответствующего документа, подписываемого ответственными лицами, а сам документ должен находиться в свободном доступе для возможности ознакомления с ним любого желающего. Общество, признающее традиционные духовно-нравственные ценности в качестве охраняемых государством благ, должно озаботиться и аргументацией применяемых мер охраны, возложением персональной ответственности на лицо, принимающее такое решение и обеспечение доступности ознакомления с этими аргументами, в том числе для обжалования. Обеспечение прозрачности принятия решений, имеющих следствием ограничение информационных свобод, исключительно важно для предотвращения тоталитаризации общества и государства.

Таким образом, защита традиционных ценностей при реализации информационной политики государства требует решения трёх типов проблем, во-первых, проблемы правового формулирования традиционных ценностей и соответствующей

ющего правоприменения в области охраны традиционных ценностей, во-вторых, проблемы прозрачности и аргументированности решений по ограничению поведения участников информационных процессов, в-третьих, проблемы разработки и внедрения понятия «информационной деликтоспособности» участника информационного обмена (прежде всего сетевого обмена) как способности самостоятельно нести ответственность за причиненный вред.

### **Литература**

1. Меликян В.Ю. Методология и практика юридизации инвективной лексики // Материалы IX-й Всероссийской научно-практической конференции «Язык и право: актуальные проблемы взаимодействия». Ростов-на-Дону: Дониздат. 2019. С. 5–26
2. Романова С.А. Менталитет как интегральный атрибут народа // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2015. № 5. С. 6-9.
3. Фуллер Лон Л. Мораль права. М.: ИРИСЭН. 2007. 305 с. ISBN 978-5-91066-011-8

УДК 2

## **СВОБОДА СОВЕСТИ В ИСТОРИИ ПРАВА НА ТЕРРИТОРИИ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ**

**Райская Алина Ивановна, Савостина Дарья Сергеевна**  
Академия управления при Президенте Республики Беларусь  
(г. Минск, Беларусь)

*Рассматривается формирование и развитие принципа свободы совести в истории права на территории Республики Беларусь.*

Свобода совести — это системообразующее право в системе прав человека основополагающее и неотъемлемое право каждого на свободный мировоззренческий выбор, не влекущий за собой ограничений в других гражданских правах и свободах или их утраты [1, с. 64]. В настоящее время наличие института свободы совести является одной из основ существования демократического государства, в том числе и Республики Беларусь, и регулируется правом как на международном, так и на национальном уровнях. Конституция Республики Беларусь закрепляет принцип свободы совести в статье 31, где говорится о том, что 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. Прежде чем получить официальное закрепление в нормативных правовых актах Республики Беларусь, институт свободы совести прошел процесс своего исторического становления на современной территории Республики Беларусь.

Началом процесса исторического развития института свободы совести можно считать период язычества на землях Беларуси, язычество — это общее название древних религий, характерной особенностью которых являлось многобожие [2, с. 731]. Также язычество имело разные формы, которые зависели от различных факторов, таких как территориальный и так далее. Многобожие и разнообразие форм язычества свидетельствует о том, что население самостоятельно, в виду

определенных факторов, выбирало подходящую форму язычества не зависимо от влияния извне. Тем не менее, принципа свободы совести не существовало в виду отсутствия понятия религии, а также в виду отсутствия понятия государственности, когда данный принцип не мог быть и не был нигде закреплен.

В 988 году христианство получило массовое распространение в связи с таким историческим событием, как Крещение Руси, христианская вера получила свое распространение насильственным характером, а любое инакомыслие жестоко наказывалось, при этом язычество не было искоренино окончательно, так как население тайно продолжало его придерживаться, таким образом, можно сделать вывод, что принцип свободы совести не нашел своего формирования и в период раннего средневековья, а государство, наоборот, навязывало веру насильственным характером. Возможность исповедовать ту веру и придерживаться того мировоззрения, которого хотело само население, оно получило лишь с приходом на белорусские земли Миндовга, который был толерантен как к религии, так и ко взглядам общества в целом, вместе со становлением Великого княжества литовского сохранялась возможность населения свободно выбирать свою веру, несмотря на первые попытки введения католичества как государственной религии, которые закрепления в документах не получили. Крестская уния 1385 года закрепила обещание Ягайло крестить всех язычников в католичество, что явилось первым официально закрепленным шагом к распространению католичества на белорусских землях. Изданный в 1413 году Городейский привилей подтверждает статус католичества как государственной религии, что ясно проводило черту неравенства между католической знатью и не католической. А после Люблинской унии 1569 года началось активное искоринение православия, что насильственным образом воздействовало на вопрос принятия веры. В 1596 году Брестская церковная уния создала греко-католическую церковь, которая сочетала в себе православные обряды, но при этом верующие подчинялись Папе Римскому, из-за этого начался перевод православного населения в униатское. Таким образом принцип свободы совести не нашел своего развития в период развития Великого княжества литовского и Речи Посполитой, однако в конституции Речи Посполитой от 3 мая 1791 года всё же нашло свое закрепление свобода религии в зависимости от местных уставов, что уже давало некую свободу выбора религии.

После трех разделов Речи Посполитой территория современной Беларуси вошла в состав Российской империи, и в марте 1839 года Святейший Синод постановил указ о воссоединении униатской церкви с православной, что вновь вынудило население сменить свою веру независимо от их выбора. Православие заняло главенствующую позицию. В Российской империи право на свободу совести отсутствовало в принципе до начала двадцатого века, каждый гражданин государства должен был являться последователем той или иной конфессии, что давало право на самостоятельный выбор конфессии и мировоззрения. А согласно Указу об укреплении начал веротерпимости изданным в 1905 году всем российским подданным предоставлялось право исповедовать любое вероучение [3, с. 58]. Таким образом, принцип свободы совести получил свое официальное закрепление.

Дальнейшим этапом в формировании принципа свободы совести стал советский период, принцип свободы совести закреплялся в Конституции ССРБ 1919 года, в Конституции 1927 года принцип свободы совести также был закреплен,

однако он не был соблюден на практике, так как государство проводило активную антирелигиозную политику [4, с. 80]. В Конституции БССР 1937 года принцип свободы совести также был закреплен, а именно в 99 статье говорилось о том, что реализация данного принципа гарантируется отделением церкви от государства. Конституция БССР 1978 года также официально закрепляла принцип свободы совести. В ходе советского периода свобода совести была провозглашена, но на практике никакого отражения не имела, более того, регулировался данный принцип только конституциями вплоть до 1990 года, когда в силу вступил закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях».

На современном этапе существования и развития Республики Беларусь, принцип свободы совести не только закреплен, но и активно осуществляется в ходе конфессиональной политики государства. Конституция Республики Беларусь является основным гарантом принципа свободы совести и закрепляет его в статье 31. Однако свобода совести находит свое закрепление и регулирование не только в Конституции, но и в Законе Республики Беларусь о свободе совести и религиозных организациях от 31 октября 2002 года, где закреплено то, что каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними. Стоит отметить, что Республика Беларусь приняла и Всеобщую декларацию прав человека, то есть признает действие её норм на территории государства, где статья 18 закрепляет принцип свободы совести. Таким образом, можно сделать вывод, что принцип свободы совести нашел не только официальное закрепление в нормативных правовых актах, но и свое практическое осуществление лишь на современном этапе.

### Литература

1. Земляков, Л. Е. Конституционно-правовые основы свободы совести граждан в Республике Беларусь / Л. Е. Земляков, Э. Н. Северин // Веснік Брэскага ўніверсітэта. Серыя 1. Філасофія. Паталогія. Сацыялогія. – 2012. – № 1. – С. 62-69.
2. Словарь русского языка: в четырех томах. В 4 т. Т. 4. / А. П. Евгеньева. – М. Рус. яз.; Полиграфресурсы, 1999. – 800 с.
3. Вивчар, М. В. Свобода совести в Российской империи в начале XX века / М. В. Вивчар // Вестник омовской православной духовной семинарии. – 2022. – № 1. – С. 55-60.
4. Довгяло, Н. В. Законодательные основы политики БССР в области религии в 1924 – 1939 годах / Н. В. Довгяло // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия А, Гуманитарные науки. Исторические науки. – 2012. – №1. – С. 77-81.

УДК 94(4)«654»

## **БОЛГАРСКО-ГРЕЧЕСКИЙ ЭТНО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ И МЕЖГОСУДАРСТВЕННЫЙ КОНФЛИКТ В ЗАПАДНОЙ ФРАКИИ (СЕРЕДИНА XIX – СЕРЕДИНА XX в.)**

**Сальков Анатолий Петрович**

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

*Болгаро-греческий этно-конфессиональный и территориальный спор в Западной Фракии отличался равновеликой исторической аргументацией. Эт-*

*нические аргументы при смешанном славяно-греческом населении, которое массово исламизировалось и в языковом отношении потуречилось, также не давали сторонам явного преимущества. Поэтому на первый план выдвинулись геополитические интересы великих держав.*

Западная Фракия – край (8,6 тыс. км<sup>2</sup>) на северном берегу Эгейского (болг. Белого) моря в междуречье Месты и Марицы. В 1365 г. османы создали бейлербейство Румелия, включавшее Фракию, Македонию, Болгарию. В XV–XVII вв. большинство христианского населения Фракии исламизировалось, приняв турецкий язык (греки массово, болгары – в меньшей степени) [1]. Западная Фракия (с Восточной Македонией составляла Беломорье) являлась стыком пространственно-политических устремлений великих держав. Решения Берлинского конгресса 1878 г., разрушившие российскую концепцию Болгарии в этнических границах, оставили Беломорье в составе Порты. В конце XIX в. турецкая Западная Фракия стала объектом притязаний и Софии, и Афин. Обладание краем делало Болгарию страной двух морей – Черного и Эгейского. России же это позволяло через Болгарию получить выход в Средиземное море в обход Проливов. Для Греции край служил элементом великодержавной «Мегали Идэа» с Эгейским морем как внутренним озером [2, с. 52–59].

После Первой Балканской войны Болгария получила всю Западную Фракию (70 % мусульманского тюркоязычного и 17 % православного греческого населения), большую часть Восточной Фракии и почти всю Македонию. Но после Второй Балканской – сохранила лишь небольшой участок Западной Фракии с Гюмюрджиной и Дедеагачем. Здесь вспыхнул мятеж мусульман, которые провозгласили Гюмюрджинскую республику, требуя возврата в состав Турции. Мятеж был подавлен болгарскими [3].

Первая мировая война была воспринята Софией как реванш во Фракии. Важным компонентом претензий России на Константинополь и Проливы, с зафиксированным весной 1915 г. согласием союзников, было обладание Верхнефракийской низменностью в среднем течении Марицы [4, с. 213–217]. Греция дважды была близка к добровольной передаче портовой Кавалы болгарам. Однако в сентябре 1915 г. Болгария присоединилась к Тройственному союзу, получив за это от Турции земли вдоль Марицы. Это давало ей железную дорогу к Эгейскому морю. В августе 1916 г. Болгария отвоевала всю Западную Фракию. В 1917 г. в войну вступила Греция, и положение Болгарии ухудшилось. Салоникское перемирие (29 сентября 1918) о выходе Болгарии из войны умалчивало о Западной Фракии. По Неййскому миру (ноябрь 1919) Болгария отказывалась от всех прав на Фракию в пользу держав Антанты [5, л. 1].

По итогам Парижской мирной конференции край был оккупирован Антантой, заключалась болгаро-греческая конвенция о добровольном обмене населением. В 1919 г. болгары составляли 47 % из 105 тыс. населения края. Даже в 1920 г., когда началась массовая эмиграция болгар, их оставалось 81 тыс. человек (38 %), и они все еще были приоритетной этнической группой (турки составляли – 34, греки – 24 %) [6, л. 21]. На конференции в Сан-Ремо (апрель 1920) Греция получила мандат на управление, а в мае оккупировала край, начав эллинизацию или изгнание болгар и турок [7, с. 186–188]. Малоазиатская операция (1921–1922) Греко-турецкой войны закончилась для Афин военным крахом и новой оккупацией войсками Антанты части Западной Фракии.

В период работы Лозаннской конференции в январе 1923 г. была заключена греко-турецкая конвенция о принудительном обмене населения. Греческие беженцы из Турции были расселены в Беломорье, что вызвало конфликты с местным болгарскими. По Лозаннскому миру июля 1923 г. Греция отказалась от претензий на Малую Азию, получила границу с Турцией по Марице и часть Западной Фракии с Дедеагачем и Ксанти, как жалкую компенсацию рухнувшей «Мегали Идэа». Болгария, требовавшая автономии Западной Фракии, отвергла проект об экономическом выходе к Эгейскому морю через узкую зону в Дедеагаче [8, р. 548–552].

Для ВМРО Фракия была оперативной зоной с задачей независимости края в междуречье Марицы и Струмы. Коминтерн выдвинул лозунг Балканской СФСР с «Советской республикой во Фракии» в составе. В 1936 г. произошла корректировка и фракийский вопрос потерялся [9, с. 16–17].

Болгаро-греческие отношения из-за ассимиляции болгароязычного населения Беломорья были напряженными. Однако после Салоникского договора (июль 1938), отменившего ограничения Нейи, вновь встал вопрос о праве Болгарии пользоваться портом Дедеагача. С весны 1939 г. СССР «вернулся» на Балканах, но Болгарии дважды уклонилась от заключения договора о дружбе с ним (ноябрь 1939 и ноябрь 1940) и обратила взоры на Западную Фракию. Предложение СССР о помощи по возврату края в ходе «Соболевской акции» было отклонено. «Беломорская проблема» стала аргументом давления Берлина на Софию с целью присоединения к «оси». Фактор Западной Фракии стал аспектом дипломатического поражения СССР в его соперничестве с Германией за Балканы [10, с. 547–554].

В ходе Апрельской войны 1941 г. болгары оккупировали Беломорье. Размах их террора был таков, что вызвал исход греков в немецкую зону оккупации и Драмской восстание, поднятое КП Греции [11, с. 136–171]. Беломорский вопрос оказалась между греческим и болгарским полюсами политики СССР, так как у него имелись дипотношения и с Болгарией (единственной из стран «оси»), и с греческим кабинетом в изгнании.

В декабре 1941 г. И. В. Сталин на встречах с Э. Иденом высказался за Грецию в старых границах. В советской разработке «О желательных основах будущего мира» (1944) вновь говорилось о довоенных границах Греции, «за исключением, может быть, Дедеагача» в качестве надежды на западнофракийский коридор. Новый игрок на Балканах – КПЮ и армия Броз Тито – вызвал опасения Лондона касательно угрозы «иметь русских на Эгейском море». Однако Болгария упустила время, и западные союзники игнорировали ее стремление сохранить Фракию [12, с. 243–249].

С вводом советских войск в Болгарию фактор Западной Фракии приобрел новый смысл. Болгарская армия в составе 3-го Украинского фронта до конца октября 1944 г. находилась в греческом крае, где три года была оккупантом. В Греции прокоммунистические повстанцы освободили почти всю страну, войдя в Беломорье в конфликт с болгарскими частями. Запад усматривал в ситуации намерение СССР получить выход на Эгейское море. Следствием стало «процентное соглашение» У. Черчилля, при обсуждении которого И. В. Сталин и В. М. Молотов сделали ряд немотивированно жестких антиболгарских заявлений [13, с. 429–434]. Англичане высадились в Греции и устранили коммунистов от власти.



С разгромом Германии и ростом влияния Запада в Греции, СССР резко поменял позицию и поддержал болгарские претензии на край. В советском проекте мирного договора с Болгарией упоминалась Западная Фракия, «которую мы намеряем к передаче Болгарии» с портом Дедеагач. На I сессии СМВД (сентябрь 1945) США внесли предложение о свободном порте для Болгарии на Эгейском побережье. Накануне II сессии СМВД (апрель – июль 1946) и Москва, и Лондон высказались за довоенную болгаро-греческую границу. Но София направила на сессию два меморандума, официально поставив вопрос о возвращении ей Западной Фракии, что получило советскую поддержку [14, л. 33, 82].

На Парижской мирной конференции две страны изложили взаимные требования. Греки, основываясь на болгарской угрозе («три агрессии с севера»), союзническом статусе Греции и членстве Болгарии в «оси», потребовали 10 % болгарской территории для укрепления границы в Беломорье. Болгары хотели часть Западной Фракии с выходом к Эгейскому морю, выдвигая этнические и экономические аргументы. Советская делегация была на острие борьбы с концепцией своей позиции по Западной Фракии. Затяжная дуэль вокруг проблемы стала частью пропагандистской войны в условиях формирования блоковой системы. Делегация Белорусской ССР внесла поправку о признании Болгарии совоющей страной. Греция сократила свои претензии до минимума в 2 тыс. кв. км. Однако обе эти инициативы были отклонены. В итоге проблема южной границы Болгарии осталась нерешенной [10, с. 584–590].

Урегулирование завершилось на III сессии СМВД (ноябрь – декабрь 1946). Греция урезала претензии до 875 кв. км в четырех участках. Два из них были населены помаками – болгароязычным исламизированным субэтнотомом. Поэтому начался розыгрыш «помакской карты», которая давала обеим сторонам весомые аргументы. Ответный болгарский меморандум и усилия В. М. Молотова, которому удалось дважды отложить обсуждение, привели к тому, что сессия отклонила и греческие, и болгарские претензии. Мирный договор с Болгарией от 10 февраля 1947 г. подтвердил довоенную болгаро-греческую границу [15, л. 108].

## Литература

1. Генов, Г. Беломорска Македония 1908–1916 / Г. Генов. – София : Темпо, 2014. – 332 с.
2. Сальков, А. П. «Беломорская» проблема как фактор международных отношений (XIX–XX вв.) / А. П. Сальков // Вопросы истории (Москва). – 2006. – № 3. – С. 52–69.
3. Узунов, К. Забравената война 1912–1913 / К. Узунов, Г. Начев. – София : Студио Витамин Арт, 2013. – 340 с.
4. Министерство иностранных дел России в годы Первой мировой войны. Сб. док. – Тула : Аквариус, 2014. – 960 с.
5. Архив внешней политики РФ. – Ф. 06. – Оп. 8-б. – П. 80. – Д. 166.
6. Там же. – Ф. 432. – Оп. 1. – П. 18. – Д. 47.
7. Трифонов, С. Антантата в Тракия 1919–1920 / С. Трифонов. – София : Изд. «Климент Охридски», 1989. – 264 с.
8. Fromkin, D. A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East / D. Fromkin. – New York : Henry Holt and Company, 2001. – 672 p.
9. Национальный вопрос на Балканах через призму мировой революции (в документах центральных российских архивов начала – середины 1920-х годов): в 2 ч. М. : Эдиториал УРСС – Ч. 1. 2000. – 304 с.
10. Сальков, А. П. Национально-территориальные конфликты в Центрально-Восточной Европе во внешней политике СССР (1938–1949 гг.) / А. П. Сальков. – Минск : БГУ, 2019. – 743 с.

11. Даскалов, Георги. Драмското въстание / Г. Даскалов. – София : Изд. «Св. Климент Охридский», 1992. – 304 с.
12. Сальков, А. П. Проблема «Беломорья» в период участия Болгарии в Тройственном пакте (март 1941 – сентябрь 1944 г.) / А. П. Сальков // Проблемы славяноведения. Сб. ст. – Вып. 7. – Брянск, 2005. – С. 243–253.
13. Ржешевский, О. А. Сталин и Черчилль. Встречи. Беседы. Дискуссии: Документы, комментарии, 1941–1945 / О. А. Ржешевский. – М. : Наука, 2004. – 564 с.
14. АВГРФ. – Ф. 0431/ I. – Оп. 1. – П. 7. – Д. 40.
15. Там же. – Ф. 0431/ III. – Оп. 3. – П. 3. – Д. 16.

УДК 94(476.4)»17/18»:322:272/273

## **ПОЛИТИКА ЕКАТЕРИНЫ II, ПАВЛА I И АЛЕКСАНДРА I В ОТНОШЕНИИ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ**

**Сергейченко Александра Александровна**

Шкловский районный историко-краеведческий музей (г. Шклов, Беларусь)

*В статье рассматривается отношение российского правительства к католической церкви при Екатерине II, Павле I и Александре I (последняя четверть XVIII – первая четверть XIX в.).*

После первого раздела Речи Посполитой в состав Российской империи вошла часть территории Беларуси, на которой проживало около 100 тыс. католиков. Эти земли входили в состав Виленской католической диоцезии, частично в состав Инфлянтской, Жемойтской и Смоленской диоцезий [1, с. 21].

В последней четверти XVIII в. политика российского правительства в отношении католической церкви носила умеренный характер. Сохранялись права на свободное использование догматов и обрядов. Имущество католических костёлов и монастырей оставалось в их собственности и неприкосновенности. Началось оформление юридического статуса католической церкви в составе Российской империи. На присоединённых территориях российское правительство хотело организовать управление католиками, оградив от влияния Папы римского. Католическое духовенство должно было принести присягу на верность или уехать за пределы Российской империи.

По указу Екатерины II от 14 декабря 1772 г. был создан Могилевский католический диоцез, находившийся под контролем Юстиц-коллегии. Под духовное управление епископа переходили все католические костёлы и монастыри Российской империи. В этом же году был издан ещё один указ, по которому католикам запрещалось переводить православных в свою веру. Предписывалось, чтобы сыновья от смешанных браков считались православными.

В 1773 г. была создана Белорусская католическая епархия с центром в Могилёве. Её возглавил Станислав Богуш-Сестренцевич. Акт о его канонической номинации и учреждение архиепископства в Могилёве были подписаны папским нунцием Аркетти только в январе 1784 г. Нунций подтвердил указ от 9 августа 1778 г., давший право архиепископу осуществлять руководство орденами [4, с. 21].

В 1782 г. в Могилёве было создано архиепископство. Указ был подтверждён наивысочайшей грамотой, согласно которой была основана Могилёвская

католическая консистория. В 1784 г. был подписан указ, по которому С. Богуш-Сестренцевич мог приглашать и предоставлять костелы ксендзам, которых не хватало, при условии принесения присяги на верность императрице.

После второго и третьего разделов Речи Посполитой произошли изменения территориального устройства католической церкви. В 1793 г. была образована Пинская епархия. Указом от 6 сентября 1795 г. была создана Инфлянтская епархия с центром в Вильно. Архиепископ Могилёвский без предварительного согласия распространил свою власть над католиками присоединенных территорий [1, с. 22].

30 октября 1794 г. был издан Манифест Екатерины II, по которому католики получали неограниченное публичное вероисповедание и законное право на владение имуществом. В документе регламентировались определенные требования к католическому духовенству: знание русского языка, присяга на верность монарху. Монахам предписывалось работать или быть приписанным к какому-либо католическому монастырю. Праздный образ жизни и прошение милостыни запрещались [3, с. 81].

В 1798 г. был совершен пересмотр границ епархий – их стало 6, из которых 3 – на территории белорусско-литовских губерний: Могилевская, Минская и Виленская. В этом же году Павлом I был издан новый регламент для католических костелов и монастырей. По этому документу, духовенству напоминалось о послушании государю и начальству, а в спорных делах предписывалось обращаться к епископу или в Римско-католический департамент Юстиц-коллегии.

По указу 1799 г. католические епархии стали управляться самостоятельно без влияния Папы. В 1800 г. был опубликован документ, по которому предусматривался новый порядок отлучек духовенства из епархий.

В 1801 г. была учреждена Римско-католическая духовная коллегия, которую возглавил С. Богуш-Сестренцевич. В 1805 г. коллегия была разделена на 2 департамента: по делам католической и по делам униатской церкви.

При Александре I началась политика ограничения взаимодействия католической и униатской церквей. Это было связано с тем, что совершались частые переходы из униатства в католичество. В 1803, 1806 и 1807 гг. были изданы указы, запрещавшие католическому духовенству принимать униатов в свою веру [4, с. 29].

В 1816 г. был введен «Органический статут», по которому переписка духовенства с Папой римским, публикация папских бумаг контролировались правительством, было разрешено пользоваться землями, принадлежавшими до вхождения в состав России и т. д. Данный документ вызвал недовольство среди католического духовенства [3, с. 91].

В 1817 г. была учреждена комиссия надзора за католическим духовенством и его имуществом. Теперь оно подчинялось судебной, административной и полицейской власти.

Особое место в политике российского правительства в этот период занимал орден иезуитов. Официально он был распущен по указу папы Климента XIV от 10 июля 1773 г., однако орден продолжил существовать в России, и Екатерина II всячески его поддерживала. На территории Беларуси деятельность иезуитов распространялась в Витебской и Могилевской губерниях.

Иезуиты оказывали влияние на представителей других конфессий, поэтому российское правительство ограничило их деятельность. 11 мая 1801 г. был опубликован указ Сенату, ограничивающий местоположение иезуитов. Теперь они могли находиться только при храме Св. Екатерины в Петербурге и развивать свои структуры в Полоцке. Иезуитам запрещалось открывать новые учебные заведения вне Полоцка и возвращаться в бывшие владения и в Виленский университет. В 1812 г. Полоцкая иезуитская коллегия получила статус академии и имела права университета. В 1815 г. Александр I подписал указ, по которому иезуиты были высланы из Петербурга, а также им запрещался въезд в Москву. А в 1820 г. им было приказано покинуть территорию Российской империи [1, с. 23–24].

Таким образом, до конца XVIII в. российское правительство проводило достаточно лояльную политику в отношении римско-католической церкви. Однако уже Александр I издал ряд законов, ограничивающих действия католического духовенства в отношении униатов. Ввиду того, что православная церковь при поддержке царского правительства постепенно выходила на первый план, стало ограничиваться положение католической церкви.

### Литература

1. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / В. В. Грыгор’ева, У. М. Завальнюк, У. І. Навіцкі, А. М. Філатава. – Мн. : Экаперспектыва, 1998. – 340 с.
2. Оржеховский, И. В. «Польский вопрос» и правительственная политика на территории Беларуси в первой половине XIX в. / И. В. Оржеховский, В. Л. Теплова // Выбраныя навуковыя працы Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта: У 7 т. – Т. 2. Гісторыя. Філалогія. Журналістыка / Адк. рэд. А. А. Яноўскі. – Мн. : БДУ, 2001. – С. 79–91.
3. Тихонов, А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. / А. К. Тихонов. – СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. – 355 с.
4. Филатова, Е. Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. 1772–1860 гг. / Е. Н. Филатова. – Мн. : Бел. наука, 2006. – 192 с.

УДК 94(47)“19”:348:27

## ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ХРИСТИАНСКИХ КОНФЕССИЙ НАЧАЛА XX СТОЛЕТИЯ: ЗАМЫСЛЫ И РЕАЛИИ

Табунов Василий Васильевич

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

*В статье анализируется законодательство Российской империи, регламентирующее деятельность христианских конфессий начала XX столетия.*

В начале XX столетия религиозная ситуация в Российской империи и на белорусских землях существенным образом изменилась. Под влиянием общественно-политических требований по либерализации внутривнутриполитической жизни в стране, а также вследствие событий революции 1905 – 1907 гг. правительство декларировало свои намерения о пересмотре действовавшего законодательства в отношении неправославных христианских конфессий, что нашло

подтверждение в ряде законодательных актов: от 25 января 1904 г., снимавшем ограничения по функционированию римско-католического клира относительно совершения им выездов за пределы прихода; от 26 декабря 1905 г., в соответствии с которым для неправославных вероисповеданий снимались ограничения в совершении крестных ходов и решении кадровых вопросов [1, л. 1–1об.].

Указом от 12 декабря 1904 г. правительство пообещало ввести закон о веротерпимости. Но в нём ничего не говорилось о положении православной церкви.

Данное теоретическое изложение произошедших и предстоящих перемен вызвалостораживающую реакцию духовенства православной церкви, опасавшегося того, что в силу предоставления властью всем законодательно разрешенным к деятельности в пределах империи покровительствуемым конфессиям будет предоставлено большая свобода в своей деятельности, тогда как положение православной церкви, тесным образом взаимосвязанной сотрудничеством с государственными органами власти, во многом останется неизменным, что, по мнению духовенства, приведет в скором времени к ослаблению позиций церкви в обществе и государстве.

Изложение мнения православного клира на необходимость преобразований института церкви таким образом, чтобы она по своему статусу не только не уступала неправославным вероисповеданиям, но и в значительной мере превосходила их, нашло отражение в записке столичного митрополита Антония «Вопросы о желательных преобразованиях в постановке у нас православной церкви», поданной им Николаю II. Достичь данного результата предполагалось путем значительного укрепления позиций церкви в социальной сфере и повышения ее влияния на верующих.

Точка зрения православного духовенства о необходимости реформирования церкви разделялась председателем Комитета министров С. Ю. Витте, который ходатайствовал перед монархом об образовании особого собора, состоящего из представителей церковной иерархии, духовенства и мирян «для пересмотра существующего церковного управления и выработки проекта необходимых преобразований» [2, л. 47–47об.].

В начале 1905 г., в соответствии с разрешением Николая II, в Особом совещании при Комитете министров под председательством С. Ю. Витте началась разработка указа «Об укреплении начал веротерпимости».

Предложения С. Ю. Витте полностью отрицались обер-прокурором Синода К. П. Победоносцевым, потребовавшим перевода церковного вопроса из Комитета министров в Синод.

Но Синод не поддержал своего руководителя. 31 марта 1905 г. после трёх заседаний (15, 18 и 22 марта) Синод представил императору доклад, подготовленный без участия обер-прокурора и не одобренный им. В докладе подчёркивалась необходимость преобразования института православной церкви. В нём также испрашивалось разрешение монарха на созыв в ближайшее время в Москве Поместного собора и избрании патриарха. Тогда К.П. Победоносцев, возлагая надежду на консерватизм провинциальных епископов, от имени Синода рекомендовал Николаю II разослать всем архиереям опросник о положении и

преобразовании церкви. Но его расчеты не оправдались. Епископат высказался в пользу реформ.

Важным документом, изменившим религиозную жизнь как в Российской империи в целом, так и на белорусских землях стал указ «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. Данный указ предоставлял свободу вероисповедания всем официально действовавшим конфессиям на территории империи, разрешался переход из православия в другие вероисповедания, верующие получили право объединяться в религиозные братства, строить молитвенные дома, издавать религиозную литературу.

На белорусских землях указ от 17 апреля 1905 г. активизировал переход части населения из православия в другие христианские вероисповедания, в первую очередь в римо-католицизм. Согласно официальным правительственным данным за 1905 – 1907 гг. из православия в римо-католицизм по пяти губерниям – Витебской, Виленской, Гродненской, Минской и Могилевской перешло около 50 тысяч человек [3, с. 190].

Указ 17 апреля 1905 г. выявил насущность перемен в деле управления православной церковью. Хотя православная церковь и не утратила своего доминирующего положения, тем не менее, она должна была перестраивать свою деятельность с учётом новых реалий тогдашней действительности.

Таким образом, законодательство, регламентирующее деятельность христианских конфессий в Российской империи и на белорусских землях в начале XX столетия под влиянием перемен в общественно-политической жизни подверглось пересмотру и корректировке в сторону его большей либерализации. Результатом таких изменений стала активизация функционирования неправославных христианских конфессий и ослабление позиций православной церкви, которая оказалась слабо подготовленной к самостоятельному, без мощной государственной поддержки, решению вопросов по пересмотру и корректировке своей деятельности в новых юридических реалиях. В целом же законодательство Российской империи начала XX столетия по функционированию христианских вероисповеданий, неоднократно подвергавшееся пересмотру и доработке, имело целью выстраивание конструктивного государственно-конфессионального диалога таким образом, чтобы он максимально учитывал интересы как правительственных органов власти, так и разрешенных законом конфессий.

## Литература

1. Национальный исторический архив Беларуси. – Фонд 1430. – Оп. 1. – Д. 46998. Дело по циркуляру Департамента общих дел об отмене административных распоряжений, стесняющих исповедание веры католиками 1905 г.

2. Государственный архив Российской Федерации. – Фонд 543. – Оп. 1. – Д. 413. Всеподданнейшая записка С.Ю. Витте о необходимости образовать особое совещание из представителей православной церковной иерархии и сведущих лиц для пересмотра существующего церковного управления и выработки проекта преобразований. Докладная записка о необходимости восстановления прихода в качестве церковно-общественной единицы 1904 г. «Вопросы», составленные Санкт-Петербургским митрополитом о желательных преобразованиях в постановке у нас православной церкви 1905 г. Записка «О современном положении православной церкви 1905 г.». 1904–1905 гг.

3. Яноўская, В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. / В. В Яноўская. – Мінск : БДУ, 2002. – 199 с.

## **УГОЛОВНАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ ЗА НАРУШЕНИЕ ПРАВА НА СВОБОДУ СОВЕСТИ И ВЕРОИСПОВЕДАНИЙ ПО РОССИЙСКОМУ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВУ**

**Тарабанова Диана Андреевна**

Саратовская государственная юридическая академия  
(г. Саратов, Россия)

*Статья посвящена вопросам уголовной ответственности за нарушение права на свободу совести и вероисповеданий.*

Религиозные отношения занимают особое место в общей системе отношений, складывающихся между людьми. Религиозность присуща любому обществу, в связи с чем требует от государства соответствующего правового реагирования.

Как справедливо отмечает Д.Н. Антипов, существует официальный запрет на установление каких-либо преимуществ, либо ограничений или иных форм дискриминации по религиозным признакам. Именно по этой причине, по мнению Д.Н. Антипова, религиозные отношения обеспечиваются уголовно-правовой охраной, выступая в качестве ее объекта. Сам же уголовно-правовой механизм защиты религиозных отношений является составным элементом целого комплекса уголовно-правовых норм по защите не только личных (гражданских) прав и свобод человека и гражданина, но и в целом общества и государства [1, с. 158].

Рассматривая основания и пределы уголовной ответственности, остановимся на одном из базовых понятий уголовного права – уголовной ответственности. Анализируя учебную литературу и базируясь на основных позициях ученых, мы приходим к выводу, что в теории уголовного права понятие «уголовной ответственности» является дискуссионным и включает в себя 4 подхода к его определению:

1. Уголовная ответственность – это обязанность лица, совершившего преступление, отвечать за содеянное в соответствии с уголовным законом. [5, с. 39]

2. Уголовная ответственность – это меры уголовно-правового воздействия, применяемые к преступнику [6, с. 246].

3. Уголовная ответственность – это урегулированное уголовным законом отношение между преступником и государством в лице правоприменительных органов [4, с. 45].

4. Выделяется 2 аспекта – негативный (ретроспективный) и позитивный (перспективный). Первый предполагает ответственность за уже совершенное преступление. Второй – ответственность, лежащая в основе правомерного поведения и выражающаяся в осознании индивидом своей обязанности не совершать запрещенного уголовным законом преступного деяния, то есть фактическое соблюдение им требований и предписаний уголовно-правовых норм [3, с. 61].

Таким образом, существующие научные взгляды на проблему определения понятия и правовой природы понятия «уголовной ответственности» можно разделить на четыре основные группы: уголовная ответственность как обязанность отвечать за содеянное; уголовная ответственность как мера воздействия; уго-

ловная ответственность как отношение между преступником и государством, и наконец, уголовная ответственность в 2 аспектах (ретроспективном и перспективном).

Базируясь на анализе обозначенных вопросов, А.Н. Бельский приходит к справедливому утверждению, что уголовная ответственность исполняет роль разновидности социально-правового контроля в соотношении должного с возможным, свободы воли с необходимостью [2, с. 68].

В соответствии с п. 1 ст. 148 УК РФ, публичные действия, выражающие явное неуважение к обществу и совершенные в целях оскорбления религиозных чувств верующих, наказываются штрафом в размере до 300000 рублей или в размере заработной платы или иного дохода осужденного за период до 2 лет, либо обязательными работами на срок до 240 часов, либо принудительными работами на срок до 1 года, либо лишением свободы на тот же срок.

Деяния, предусмотренные ч. 1 ст. 148 УК РФ, совершенные в местах, специально предназначенных для проведения богослужений, других религиозных обрядов и церемоний, – наказываются штрафом в размере до пятисот тысяч рублей или в размере заработной платы или иного дохода осужденного за период до 3 лет, либо обязательными работами на срок до 480 часов, либо принудительными работами на срок до 3 лет, либо лишением свободы на тот же срок с ограничением свободы на срок до 1 года или без такового.

Незаконное воспрепятствование деятельности религиозных организаций или проведению богослужений, других религиозных обрядов и церемоний – наказывается штрафом в размере до 300000 рублей или в размере заработной платы или иного дохода осужденного за период до 2 лет, либо обязательными работами на срок до 360 часов, либо исправительными работами на срок до 1 года, либо арестом на срок до 3 месяцев.

Деяния, предусмотренные ч. 3 ст. 148 УК РФ, совершенные: а) лицом с использованием своего служебного положения; б) с применением насилия или с угрозой его применения, – наказываются штрафом в размере до двухсот тысяч рублей или в размере заработной платы или иного дохода осужденного за период до 1 года, либо обязательными работами на срок до 480 часов, либо исправительными работами на срок до 2 лет, либо принудительными работами на срок до 1 года, либо лишением свободы на тот же срок с лишением права занимать определенные должности или заниматься определенной деятельностью на срок до 2 лет.

Таким образом, уголовная ответственность связана с применением к субъекту следующих нежелательных для него мер: штраф; лишение права занимать определенные должности или заниматься определенной деятельностью; обязательные работы; принудительные работы; исправительные работы; ограничение свободы; арест; лишение свободы.

### Литература

1. Антипов, Д.Н. Классификация преступлений, посягающих на религиозные отношения / Д.Н. Антипов // Пробелы в российском законодательстве. – 2018. – № 7. – С. 158.
2. Бельский, А.Н. Уголовная ответственность / А.Н. Бельский // Наука. Теория. Практика. – 2013. – № 2. – С. 68.
3. Волков, Д.С. Детерминистическая природа преступного поведения. – Казань: Изд-во Казан. Ун-та, 1975.



4. Казачено, И.Я. Санкции за преступления против жизни и здоровья. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1987.
5. Карпушин М.П. Курляндский В.И. Карпушин М.П. Курляндский В.И. Уголовная ответственность и состав преступления. – М.: Юрид. лит., 1974.
6. Наумов, А.В. Российское уголовное право. Общая часть: курс лекций. – М.: Бек.

УДК 2

## **НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КОМИССИЙ СОДЕЙСТВИЙ ПО СОБЛЮДЕНИЮ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА О РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТАХ В БУРЯТСКОЙ АССР В СЕРЕДИНЕ 1970-х – НАЧАЛЕ 1980-х гг.<sup>1</sup>**

**Траудт Егор Андреевич**

Алтайский государственный университет (г. Барнаул, Россия)

*В статье на основании материалов Государственного архива Республики Бурятия рассматриваются основные направления деятельности комиссий содействия по соблюдению законодательства о религиозных культах по Бурятской АССР. Кроме того, проанализирована вспомогательная роль этих организаций в системе антирелигиозной политики Советского Союза.*

Религиозная политика государства в последние годы всё чаще поддается научному осмыслению. Существенной частью таких исследований становится анализ государственно-конфессиональных отношений в советский период. Важным здесь является тот факт, что именно в СССР борьба с религиозным мировоззрением рассматривалась как одна из методик установления коммунистической идеологии.

В исследуемый промежуток времени у власти в СССР находится Л.И. Брежнев. Многими учёными признавалось, что религиозная политика Л.И. Брежнева получает более конструктивный вектор развития, но не становится полностью однородной, а сфера религиозного регулирования становится менее насыщенной [7, с. 20; 10, с. 113 и др.]. Под руководством Л.И. Брежнева открытая борьба с религией сменялась установлением тотального контроля за религиозной сферой, а принцип воинствующего атеизма постепенно сменяется на парадигму научного обоснования формирования и развития религий, т.е. признание историчности религиозных феноменов, а не сверхъестественной их сущности.

Проводником религиозной политики в стране остаётся созданный в 1965 г. Совет по делам религий при СМ СССР. В его полномочия входил контроль за внешнеполитической и внутриконфессиональной деятельностью религиозных объединений [11, с. 118]. Данная организация через уполномоченных Совета по делам религий при СМ СССР пыталась контролировать уровень религиозности по всей территории огромной страны.

Стоит отметить, что уполномоченные Совета по делам религий при СМ СССР часто не справлялись в регионах с объёмом возложенной на них работы. Именно по этой причине в 1966 году были созданы вспомогательные организа-

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках гранта РНФ «Влияние имперской политики аккультурации и советской модели государственно-конфессиональных отношений на положение религиозных общин в приграничных регионах и национальных автономиях азиатской части России» (проект № 23-18-00117).

ции, которые носили название «Комиссии содействия по соблюдению законодательства о религиозных культах». Они были организованы по всей территории СССР [1, с. 100-111; 2, с. 200; 8, с. 51-63; 9, с. 146-149; 12, с. 228-230 и др.].

Главной задачей новообразованного органа стало «Оказание помощи исполкомам Советов народных депутатов в осуществлении контроля за соблюдением Конституции СССР, Конституции РСФСР..., за тем, чтобы деятельность религиозных организаций и служителей культа проводилась в рамках законодательства, а использование гражданами свободы Совести не наносило ущерба интересам общества и государства, правам других граждан...» [6, л. 37].

В Бурятской АССР такие организации, также, как и по всей территории СССР, преследовали цель учёта религиозных организаций, а также предотвращения нарушений по действующему законодательству, положения которого касалось религиозной сферы.

Направления деятельности комиссий по соблюдению законодательства о религиозных культах были различными. Основная часть была направлена на то, чтобы снизить уровень религиозности населения. Для этого проводились чтения атеистических лекций, а также показы атеистических фильмов. Так, в 1976 году в Кижингинском аймаке было прочитано 38 лекций, «показывающие несостоятельность и вред религиозных предрассудков и шарлатанства». Интересно, что в том же самом аймаке всего за два года в 1978 году количество с 38 прочитанных лекций увеличилось до 168 [3, л. 22, 30]. Это можно объяснить тем, что религиозные верования в Бурятии оставались достаточно прочно интегрированными в жизнедеятельность населения и именно из-за этого необходимо было увеличить объём атеистической пропаганды. Лекторы проводили беседы с теми лицами, которые были связаны с отправлением религиозных культов [4, л. 6, 8].

Комиссии содействия по соблюдению законодательства по делам религиозных культов особенно обращали внимание на выявление незаконных культовых мест, так как на них незарегистрированные служители культа часто проводили религиозные обряды. В Хоринском аймаке в 1977 году было выявлено 7 таких объектов, за которыми ухаживали местные жители и раз в год проводили там тахианы [5, л. 10].

Таким образом, комиссии содействия по соблюдению законодательства о религиозных культах в Бурятской АССР в данный период времени действовали достаточно многопланово. Данные организации хотя и имели очень широкие полномочия, касающиеся всей религиозной сферы населения, но не обладали достаточной степенью суверенности, чтобы воплощать контрольные нормы в жизнь без общения с другими органами, отвечающими за антирелигиозную политику. Именно по этой причине их работа зачастую была медленной и малоэффективной.

## Литература

1. Беликов, С.В., Дворянчикова, Н.С., Шершнева, Е.А. Деятельность комиссий по контролю за выполнением законодательства о религиозных культах в Западной Сибири во второй половине 1960-х – начале 1980-х. // Народы и религии Евразии. – 2019. – №2 (19). – С. 100–111.
2. Белоусов, С. С. Государственная религиозная политика в Калмыкии в отношении христианского населения в годы Советской власти (октябрь 1917-1991 гг.). – Элиста : КалмИЦ РАН, 2016. – 242 с.
3. Государственный архив Республики Бурятия (ГАРБ). Ф. Р. 1857. Оп. 1. Д. 56

4. ГАРБ. Ф. Р. 1857. Оп. 1. Д. 68.
5. ГАРБ. Ф. Р. 1857. Оп. 1. Д. 72.
6. ГАРБ. Ф. Р. 1857. Оп. 1. Д. 75.
7. Дашковский, П.К., Дворянчикова, Н.С. Советская и российская государственно-конфессиональная политика на юге западной Сибири. – Барнаул. – Из-во Алт. унт-та, 2022. – 152 с.
8. Дашковский, П.К., Гончарова, Н.С. Деятельность комиссий содействия по контролю соблюдения законодательства о религиозных культах в середине 1970 – начале 1980 гг. в Хакасии (Южная Сибирь) // Религиоведение. – 2021. – № 1. – С. 51-63.
9. Занкина, А.С. Влияние Комиссии содействия контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах на татарскую умму Лямбирского района Мордовской АССР // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. – 2014. – № 3. – С. 146-149.
10. Ибрагимов, Р.Р. Власть и религия в Татарстане в 1940-1980-е гг. – Казань : Казанский государственный университет им. В.И. Ульянова-Ленина, 2005. – 152 с.
11. Митылов, В.М. Совет по делам религии – проводник государственно-конфессиональной политики СССР // Власть. – 2013. – № 9. – С. 117–120.
12. Серова, Е. А. Деятельность комиссий по контролю за соблюдением законодательства о культах (на примере общин Евангельских христиан-баптистов Кемеровской области) // Исторические исследования в Сибири: проблемы и перспективы. – 2010. Новосибирск. – 2010. – С. 228-230.

УДК 2(261.7)

## **ВЛАСТЬ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБЩИНЫ В ПОЛОЦКЕ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА 1960-х – ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА 1980-х гг.)**

**Тригорлова Людмила Брониславовна**

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

*В работе даётся краткая характеристика взаимоотношений власти и религиозных общин в Полоцке во второй половине 1960-х-первой половине 1980-х гг., а также рассматривается деятельность Комиссии содействия по контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах в общественной жизни города.*

Хрущёвская антирелигиозная кампания, которая проводилась в СССР с 1958 по 1964 г., претерпела значительные изменения во второй половине 1960-х – первой половине 1980-х гг. Упразднились старые структуры госконтроля за религиозной деятельностью, а вместо них в декабре 1965 г. был образован Совет по делам религий при Совете министров СССР. Такие Советы появились и в союзных республиках, а при местных органах власти созданы Комиссии содействия по контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах (далее – Комиссия). Такая комиссия, начавшая свою работу в январе 1966 г. и при Полоцком горисполкоме, состояла из 12 человек – представителей партийных и советских органов, медицинских учреждений, а также учреждений образования и культуры.

В 1960–1970-е гг. в Полоцке были зарегистрированы 2 общины – православная, богослужения которой проходили в Спасо-Преображенской церкви и старообрядческая, молитвенный дом которой размещался в здании, переданном общине П.Т. Корнышевой (3-й Тросницкий пер., 6) [1]. Самой многочисленной была православная община. Председателем её церковного Совета в начале 1970-х гг. был избран С.И. Мозоленко, а позже – А.А. Быкова. В будние дни Спа-

со-Преображенскую церковь посещали 50-60 человек, а в праздники – 300–350. Священнослужителем в церкви с 1970 по 1986 г. был М.С. Кузменко. Ежегодно он осуществлял более 200 обрядов крещения и более 700 обрядов отпевания умерших. Чтобы уменьшить количество обрядов крещения члены Комиссии активно привлекали к антирелигиозной пропаганде медперсонал в школах молодой матери при родильном отделении больницы им. В.И. Ленина, а также и в школах воспитания здорового ребёнка при детской поликлинике. И всё же факты крещения оставались для того времени многочисленными. На заседаниях Комиссии регулярно изучали списки семей, в которых дети прошли этот обряд. Чаще других в них фигурировали работники автоколонны, автотаксопарка и треста «Полоцксельстрой» [2]. В эти организации Комиссия направляла письма с соответствующей информацией и рекомендацией руководству об усилении атеистической пропаганды в своих коллективах.

В состав старообрядческой общины Полоцка входили 20 человек. Это были в основном люди пожилого возраста, поэтому обряды крещения в ней не проводились. Ушедших из жизни людей отпевали, но таких обрядов было мало. Наставником старообрядческой церкви в 1970-1980-е гг. являлся У.Ф. Лавров, а церковный Совет в эти годы последовательно возглавляли Л.Г. Петрушенко и Л.И. Корзинов. Члены Комиссии регулярно посещали богослужения, а также значимые религиозные праздники и в своих отчётах отмечали, что нарушений законодательства и антисоветской пропаганды в проповедях не было.

Особую озабоченность Комиссии, которую в начале 1970-х гг. возглавлял Н.Г. Ковалёв, вызывала деятельность нелегальной группы евангельских христиан-баптистов (ЕХБ). Община была малочисленной, так как значительная часть верующих-баптистов Полоцка была зарегистрирована в составе Витебского объединения. В состав нелегальной группы ЕХБ в Полоцке входил Ф.Д. Козелецкий, электрик Полоцкого авторемзавода, который в своих беседах с коллегами по работе выказывал недовольство существующим общественным строем и стремился привлечь в группу ЕХБ новых верующих, чем вызывал пристальное внимание не только членов Комиссии, но и правоохранительных органов. Осенью 1973 г. он был арестован и приговорён к 3-м годам лишения свободы [3, с. 3]. В 1978 г. из состава Витебского объединения вышла полоцкая группа ЕХБ. Её члены во главе с Н.А. Пузако ходатайствовали перед Полоцким горисполкомом об открытии в городе своего молитвенного дома. Изучением вопроса о целесообразности регистрации общины ЕХБ занимался на тот момент уже новый председатель Комиссии – А.А. Симонов. В мае 1980 г. община в составе 21 человека была зарегистрирована. Членам общины ЕХБ разрешалось открыть молитвенный дом в Полоцке (ул. Савенко, 22). Его часто посещали представители Республиканского пресвитерского Совета – люди, бывавшие за границей и охотно делившиеся с членами полоцкой общины своими впечатлениями о состоянии религиозности в зарубежных странах [4]. Весной 1983 г. новый пресвитер общины ЕХБ – Г.Д. Подрез, ходатайствовал перед Полоцким горисполкомом о разрешении проведения богослужений в его доме (ул. Гайдара, 23) [5]. После обследования дома представителями электросетей и санэпидстанции, здание признали пригодным для отправления религиозного культа. Члены Комиссии, которую к этому времени, возглавил С.С. Капитан, по-прежнему посещали богослужения, присутствовали

на значимых религиозных праздниках, обращая при этом особое внимание на присутствие на них детей и молодёжи. Через систему школьного образования велась работа с верующими семьями, где были несовершеннолетние дети. Отдельно анализировалась финансово-хозяйственная деятельность религиозных общин города. Доходы православной церкви ежегодно составляли до 60 тыс. руб. Эти средства тратились на содержание священнослужителя, певчих, на налоги и страховые взносы, коммунальные платежи, приобретение предметов культа. Небольшие суммы отчислялись религиозному центру, а также в Фонд мира и в Фонд охраны памятников истории и культуры [6]. Доходы старообрядческой общины и общины ЕХБ были значительно ниже и составляли сумму до 5 тыс. руб. в год.

В дни главных религиозных праздников к работе Комиссии часто привлекались родительский патруль школ, в окрестностях которых находились молитвенные дома, а также городской оперативный комсомольский отряд дружинников. Его члены в вечернее время дежурили у молитвенных домов с целью недопущения беспорядков. Однако особое внимание комсомольцев, безусловно, привлекали молодые люди, посещающие церковь. Некоторые из них не скрывали того, что являются верующими и сознательно пришли на богослужение. Но были и те, кто заявлял, что зашли в церковь просто из любопытства [6].

Таким образом, во второй половине 1960-х – первой половине 1980-х гг. власти по-прежнему контролировали деятельность религиозных общин, ведущая роль при этом отводилась Комиссии содействия по контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах. В середине 1980-х – первой половине 1990-х гг. в связи с демократизацией общественно-политической жизни отношение властей к религиозным организациям изменилось: начался процесс возрождения религиозных институтов и передачи верующим ранее закрытых культовых сооружений.

### Литература

1. Зональный государственный архив в г. Полоцке (ЗГАП). Ф. 658. Оп. 6. Д. 261б. Л. 2.
2. ЗГАП. Ф. 658. Оп. 6. Д. 130а. Л. 2.
3. Кірылаў, Г. 3 голасу «братоў» і «сясцёр» // Сцяг камунізма. – 1973. – 24 лістапада. – С. 3.
4. ЗГАП. Ф. 658. Оп. 6. Д. 704. Л. 25
5. ЗГАП. Ф. 658. Оп. 6. Д. 733. Л. 7.
6. ЗГАП. Ф. 658. Оп.6. Д. 704. Л. 17–18.

УДК 316.75:2-846(510)

## **ПОЛИТИКА ГОСУДАРСТВА В ОТНОШЕНИИ РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОЙ КНР: ПРИНЦИПЫ И ТЕНДЕНЦИИ**

**Устюгова Анна Георгиевна**

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

*Объектом анализа является современная политика КНР в религиозной сфере, факторы, способствующие её актуализации и основные этапы эволюции идей и законодательства. Рассматривается преемственность принципов, важнейшие тенденции и новые акценты в регулировании религиозной сферы.*

Развивающийся в 2010-е годы бум религиозности в КНР связан с несколькими внутренними факторами: активностью исламских организаций в Синьцзяне, эскалацией религиозно-политического протестного движения в Тибете, ростом влияния христианских конфессий как элемента западной модели развития и вестернизации культуры. Возрастает воздействие и внешнего фактора в виде активной миссионерской деятельности, проникновения исламизма (из политически нестабильного Афганистана) и тибетского буддизма (через линию индийско-пакистанской границы), которые создают для Китая угрозу не только терроризма и экстремизма, но и сепаратизма.

В связи с распространением протестантизма (кальвинизм, евангелизм) и внедрением доктрины «оправдания верой» особенно остро стала ощущаться проблема сохранения цивилизационной идентичности, которую руководство Китая рассматривает как угрозу национальной безопасности в целом. Возможность оправдания ею всего, в т. ч. нелояльности граждан государству, и далее – перспектива утраты государством контроля над принявшими протестантизм китайскими гражданами, проявились в протестных выступлениях в СУАР, ТАР, Гонконге и др. городах.

В последнее десятилетие активизируется не только религиозная жизнь и религиозный фактор, но и политизация религии. Новая для Китая тенденция развивается на фоне совпадения результатов последовательной политики внешних сил и политики «реформ и открытости» в КНР с её возросшими масштабами культурных обменов, что сопровождалось также постепенным снятием государством запретов в сфере религии. Опасность распространения идей экуменизма и синкретизма, восприятия китайцами новой для них идеи «греха» с возможностью манипуляции поведением человека представляется сегодня реальным «цивилизационным вызовом» для традиционного социума.

Впервые идеи о целесообразности поддержки религиозными кругами социалистического строя и преобразовании религиозной догматики в соответствии с требованиями общественного прогресса прозвучали во второй половине 1990-х годов при Цзян Цзэмине и оформились в теорию «взаимного соответствия религий и социалистического общества». В 2001 г. религия была признана ненаучным мировоззрением и взят курс на контролируруемую интеграцию религиозных общин в жизнь общества. Адаптация религии к социальным изменениям должна осуществляться за счёт внутренних ресурсов силами самих религиозных деятелей и мирян.

При Ху Цзиньтао был добавлен тезис о необходимости «способствовать гармонии религиозных отношений», более заметным стал акцент на повышение роли религиозных общин в социальной поддержке и благотворительности. Наряду с этим происходило совершенствование и государственного регулирования религиозной сферы – сделаны дополнительные шаги по превращению традиционных религий в союзника государства, «мягкую силу», увеличено финансирование их семи общегосударственных организаций. В 2004 г. образован департамент ГУДР для согласования отношений с православием, иудаизмом, народными верованиями, новыми религиозными течениями и сектами.

Однако лишь при Си Цзиньпине религиозная политика приобрела системный характер. В 2013 г. объявлен курс на поддержку традиции и провозглашено

недоверие к западным потребительским ценностям. В 2014 г. в директиве о национальном имидже изложена концепция «триединства великих учений» (конфуцианства, даосизма, ханьского буддизма). К прежнему тезису об адаптации религий к социализму в 2016 г. добавился акцент на придание им национального «стиля». Тема китаизации религий, соединённая с идеей Цзян Цзэминя о «духовном единстве нации», была включена в концепцию «китайской мечты о великом возрождении китайской нации», для достижения которой требуется сплочение верующих и неверующих. В 2017 г. на XIX съезде КПК было подчёркнуто, что важной задачей является сохранение китайской специфики в развитии религий, другими словами все религиозные течения и верования на территории КНР должны «соответствовать социалистическому обществу» и специфике местного общества. Тем самым при тесной взаимосвязи национального и религиозного вопросов в Китае установка на «китаизацию религий» приобрела нормативный характер и вышла на первое место по сравнению с адаптацией, но не отменила её [1, с. 95].

Правовое воплощение политики государства стало заметным с 2016 г., когда Национальная конференция по вопросам религии приняла «Правила регулирования религиозной деятельности». Именно в них жёстко обозначена необходимость предупреждения внешнего подрывного проникновения по религиозным каналам. Произошли кардинальные изменения в системе административного управления этой сферой и усилилась роль КПК – упразднено Государственное управление КНР по делам религий и вошло в состав Отдела единого фронта ЦК КПК (2018 г.), в районах со сложной ситуацией назначаются ответственные лица для работы с общинами верующих [2, с. 117–118].

Государственная религиозная политика обретает все более унифицированные формы и подходы, её законодательная база продолжает совершенствоваться. Важнейшие принципы определены в Конституции (1982 г.) и регулируются Постановлением Госсовета КНР (№ 686 от 26 марта 2017 г.). Они предполагают разделение религии и политики, равенство всех религий, свободу вероисповедания (кроме членов КПК); подчинение церкви законам и государственной политике; ведение религиозной деятельности только в зарегистрированных местах; запрет использования религии в целях создания угрозы для общества и вмешательства в административные дела государства, сферу образования, вопросы брака и деторождения и др. В свою очередь, государство обязуется не принимать участия во внутренних церковных делах, охранять культово-обрядовую деятельность и религиозные институты, пресекать влияние зарубежных религиозных институтов. Однако фактически религиозная свобода для граждан КНР существует лишь в рамках дозволенного – осуществление религиозной деятельности на основе Конституции и законов, то есть добровольное участие в деятельности религиозной общины под контролем официальных религиозных ассоциаций. Государственные структуры, в т.ч. Министерство общественной безопасности КНР, определяют «нормальную» и деструктивную религиозную деятельность, реализуют функцию искоренения «феодалных суеверий» и «еретических учений» [3, с. 55]. Вместе с тем, значительный рост религиозности отмечается именно за пределами контролируемых КПК патриотических ассоциаций, в «теневой» части религиозной сферы.

Взаимодействие религии и политики рассматривается КПК как фактор внутренней безопасности и механизм гармонизации общественных отношений. Согласно новому «Положению о религиозной деятельности» (2018 г.) и «Правилам регулирования религиозных объединений» (2019 г.) установлены более строгие нормы для регистрации и функционирования объединений, учебных заведений и объектов религиозного назначения. Усиливается борьба с неофициальным пластом религиозной сферы, введён запрет открытой демонстрации религиозных обрядов и традиций, закрываются воскресные школы, устанавливаются камеры наблюдения в храмах и мечетях, ужесточается контроль над Интернет-ресурсами религиозного содержания. В условиях наблюдающейся десекуляризации общественной жизни государство большое внимание уделяет превентивному контролю, созданию лояльных религиозных структур и привлечению в госорганы лояльных священнослужителей.

В современной религиозной политике закрепляются тенденции на возрастание в ней руководящей роли КПК, активизацию патриотических религиозных объединений, борьбу с незарегистрированными общинами, усиление контроля над ними, идеологическое воспитание служителей культа, практику религиозного «перевоспитания», сдерживание распространения нетрадиционных религиозных идей.

При этом отношение к религии со стороны государственного аппарата КНР остаётся весьма прагматичным, поскольку учитываются возможные внешнеполитические и внешнеэкономические последствия. Так, политика в отношении ислама во многом соотносится с динамикой связей с рядом арабских стран. Комитет мира китайских религий активно призывает к «согласию религий Азии» и дружеским связям всех верующих азиатского континента [4, с. 188]. Прагматичным целям служит и разделение между легальной и нелегальной религиозной деятельностью, щедрое спонсирование пяти признанных патриотических ассоциаций и их религиозных общин.

В целом, в КНР сложилась стройная система правовых актов и управления религиями. КПК сохраняет контроль над религиозной сферой и вместе с государственными структурами активно утверждает вектор развития религий, оставляя при этом религиозным деятелям пространство для китаизации своих доктрин и целей. Религиозные объединения по-прежнему дифференцируются государством по признаку их политической лояльности, всесторонне и жёстко контролируются. Это в немалой степени позволяет руководству КНР обеспечивать политическую лояльность верующих, сохранять внутреннюю стабильность в условиях нарастающих внешних вызовов и обострения внутренних проблем по итогам периода пандемии covid-19 и связанных с ней кризисных тенденций.

### Литература

1. Ломанов, А.В. Адаптация и китаизация: современная религиозная политика руководства КПК / А.В. Ломанов // Международная аналитика. – 2021. – Том 12 (4). – С. 88–105.
2. Афонина, Л.А. Государственное управление КНР по делам религий после административной реформы / Л.А. Афонина // Проблемы Дальнего Востока. – 2020. – № 3. – С. 106–122.
3. Помелова, Ю.П. Основные принципы реализации религиозной политики КНР в период с XVI по XVIII Всекитайский Съезд КПК / Ю.П. Помелова // Genesis: исторические исследования. – 2022. – № 7. – С. 49–57.
4. Болин, Л.Ю. Анализ религиозной политики / Л.Ю. Болин // Государство. Религия. Церковь. – 2022. – № 2 (40). – С. 179–191.



## КОНСТАНТИН ВЕЛИКИЙ И АРИАНСКИЙ РАСКОЛ

Харичкова Людмила Викторовна

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

*В статье рассматривается политика Константина I в отношении ариан. Позиция императора в этом вопросе обосновывается его стремлением добиться единства христианской церкви, которую Константин рассматривал как своего союзника, призванного содействовать сплочению подданных вокруг императора.*

В начале IV в. александрийский пресвитер Арий обнаружил свое учение о сущности Христа. Полностью противоречившее христианскому догмату о Святой Троице оно спровоцировало раскол в Восточной Церкви. В 321 г. на Соборе в Александрии, инициированном местным епископом Александром, Арий и его единомышленники были преданы анафеме и отлучены от церкви. Несмотря на это, учение Ария получило признание среди епископов восточных и азиатских провинций Римской империи. Особым покровительством пользовались ариане со стороны никомедийского епископа Евсевия [1. I, 6; 2. I, 5, 6]. При этом не только клирики, но и рядовые общинники были втянуты в религиозные распри. Дело дошло до того, что христианство стало объектом для оскорбительных насмешек даже в театрах [1. I, 6; 3. II, 61].

О сложившейся на Востоке ситуации был проинформирован Константин. Понимая, что религиозные распри чреваты расколом в обществе и дестабилизацией внутренней ситуации в целом, император посчитал необходимым вмешаться и лично уладить возникший конфликт. Выступив в роли посредника, Константин попытался примирить главных соперников – Александра и Ария. Каждому из них кордовским епископом Осией от имени императора было передано послание, призывавшее враждующие стороны прекратить распри и возобновить взаимное общение [1. I, 7; 3. II, 64–72; 4, с. 16–19].

Из этого послания ясно видно, что Константин не вникал в сущность возникших разногласий. Он считал их «незначительными» и «маловажными». Больше всего его волновали последствия этих разногласий: как бы «не довести народ до богохульства, либо до раскола». Чтобы этого не произошло, писал император, «несогласные мнения должны оставаться в уме и храниться в тайнике души» [1. I, 7; 3. II, 64–72; 4, с. 16–19]. Неудивительно поэтому, что посредническая миссия Константина не увенчалась успехом.

После неудавшейся попытки лично примирить враждующие стороны Константин выступил с инициативой проведения Собора, который бы рассмотрел спорные вопросы и устранил возникшие разногласия. В мае 325 г. состоялся первый Вселенский собор в Никее. По личному предписанию императора для участия в его работе съехалось около 300 епископов из Европы, Азии и Африки. Открывая Собор, Константин нацелил собравшихся на достижение взаимного согласия. Лично присутствуя на Соборе, он стремился добиться объединения епископов на ортодоксальной основе. После бурных дебатов Собор осудил

учение Ария, признав Сына единосущным Отцу, и принял христианский символ веры («никийский символ»). Арий и его единомышленники, отказавшиеся поставить под ним свои подписи, были преданы анафеме и отлучены от Церкви; на сочинения Ария был наложен запрет [1. I, 8, 9; 2. I, 7; 3. III, 12, 13].

В своих многочисленных посланиях по поводу окончания Собора Константин поддержал принятые в Никее решения. Он также распорядился сжигать сочинения Ария; сокрытие запрещенной литературы каралось смертной казнью. Арий же по приказу императора был отправлен в ссылку [1. I, 9; 4. с. 75].

Однако религиозные распри не прекратились и после Собора. Острые дебаты развернулись вокруг принятого в Никее слова «единосущный». В очередном послании Константин призвал враждующие стороны к взаимному согласию, дабы «не расторгать и не рассекать Церковь». Константин даже скрепил своей печатью постановления Никейского собора, придав им тем самым силу закона. Тем не менее никомедийский епископ Евсевий и никейский Феогнис вступили в общение с сосланными арианами и открыто проповедовали, что Сын не единосущен Отцу. В ответ Константин лишил их церквей и отправил в ссылку, пригрозив наказанием всем, кто будет им сочувствовать и придерживаться их взглядов [2. I, 19, 20; 3. III, 23].

Однако уже через три года, прислав письменное раскаяние, Евсевий и Феогнис по приказу императора были возвращены из ссылки и вновь вступили в управление своими церквями [1. I, 14, 23]. Еще раньше вернулся из ссылки Арий, правда, без права вступать в Александрию. Вероятно, покаяние лиц, бывших одними из главных виновников раскола, расценивалось Константином как своего рода залог церковного единства. Неудивительно, что император, по словам Сократа, с уважением относился к Евсевию и Феогнису [1. I, 23].

С этого момента позиции евсевиян значительно окрепли. Возобновив борьбу против сторонников никейского символа веры, они стремились избежать открытых выпадов в адрес никейского вероучения. Их усилия были направлены против тогдашнего Александрийского епископа Афанасия, который всячески противился попыткам Евсевия Никомедийского ввести Ария в Александрийскую церковь. Тогда Евсевий добился согласия Константина на встречу с Арием. Предоставив императору письменное исповедание веры, Арий получил его разрешение вернуться в лоно Церкви. Однако Афанасий отказался его принять. Разгневанный император писал александрийскому епископу: «Имея доказательство моей воли, ты позволяя беспрепятственно вступать в Церковь всем, кто желает вступить в нее». В случае неподчинения Константин угрожал Афанасию ссылкой [1. I, 23, 25–27; 2. I, 26–28]. На этом фоне евсевияне развернули клеветническую кампанию против Афанасия с целью добиться его низложения. Разобраться в выдвинутых в адрес Афанасия обвинениях должен был состоявшийся в 335 г. в Тире по приказу Константина Собор, на котором ведущие позиции занимали ариане. Поскольку расследование, велось предвзято, Афанасий покинул Тир, не дожидаясь вынесения приговора. Тем не менее, Собор осудил и низложил Афанасия заочно. Позже, на соборе в Иерусалиме, Арий и его единомышленники были приняты в общение. Вопреки этому решению Арий, по прибытию в Египет, так и не был принят в общение

Александрийской церковью. Вероятно, усмотрев в действиях Афанасия серьезную преграду на пути достижения церковного единства, Константин посчитал необходимым от него избавиться: по личному указу императора Афанасий был сослан в Галлию. Предлогом же для изгнания послужило выдвинутое евсеевианами обвинение в том, что он якобы угрожал прекратить доставку хлеба из Александрии в Константинополь [1. I, 28–33, 36; 2. I, 29–31; 4. IV, 41–47]. Изгнание Афанасия лишний раз подтвердило слова императора, что «...определениям самодержца...противиться не должно» [4. IV, 42].

В результате Константин, возглавивший с самого начала борьбу с арианами и добившийся их соборного осуждения, в конечном итоге оказался покровителем сторонников Ария.

### Литература

1. Сократ Схоластик. Церковная история [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Sokrat\\_Shohlastik/tserkovnaja-istorija-socrata/1\\_5](https://azbyka.ru/otechnik/Sokrat_Shohlastik/tserkovnaja-istorija-socrata/1_5). – Дата доступа: 10.02.2023.
2. Феодорит. Церковная история [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Feodorit\\_Kirskij/cerkovnaya\\_istoriya/1\\_4](https://azbyka.ru/otechnik/Feodorit_Kirskij/cerkovnaya_istoriya/1_4). – Дата доступа: 10.02.2023.
3. Евсевий Кесарийский. О жизни блаженного царя Константина [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Evsevij\\_Kesarijskij/o-zhizni-blazhennogo-vasilevs-a-konstantina/](https://azbyka.ru/otechnik/Evsevij_Kesarijskij/o-zhizni-blazhennogo-vasilevs-a-konstantina/). – Дата доступа: 10.02.2023.
4. Деяния Вселенских соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии: В 7 т. – Казань: Типография Императорского ун-та, 1887. – Т. I. – 364 с.

УДК 94(443.82)

## КОНФЛИКТ БУРЖУА И КАНОНИКОВ МЕЦА В 1462–1467 гг.

Черкасов Дмитрий Николаевич

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

*В статье рассматривается конфликт между горожанами и частью духовенства города Меца. Городская коммуна, старавшаяся сохранить нейтралитет в конфликте за кафедру архиепископства Майнцского, натолкнулась на сопротивление каноников Собора и других священников, которые были вынуждены покинуть город. В длительное противостояние оказались втянуты папа, император и ряд князей империи.*

В 1462 г. году магистрат и коммуна Меца оказались втянуты в длительную конфронтацию с канониками городского капитула из-за выборов архиепископа Майнцского. После того, как 6 мая 1459 г. умер архиепископ Майнца Дитрих фон Эрбах, 18 июня 1459 г. большинством голосов капитула Майнца (4 из 7 каноников) архиепископом был выбран Дитер фон Изенбург. Папа Пий II подтвердил его избрание (булла от 4 января 1460 г.), а император Фридрих III ввел в инвеституру. Однако, когда Изенбург отказался платить Риму аннаты (годовой доход с занимаемой должности), папа 21 августа 1461 г. низложил его, а Фридрих III наложил на архиепископство бан империи. На место Изенбурга был назначен Адольф II фон Нассау, которого поддержали Карл I, маркграф Баденский, его братья – Иоганн, архиепископ Трирский, и Георг, епископ Меца, а также Ульрих V, граф Вюртенберг-Штуттгарта и Альбрехт III Ахилл, маркграф Бранденбургский [7, р. 657].

Но Изенбург не сдался, заручившись поддержкой врагов императора – Фридриха I, пфальцграфа Рейнского, и Людвига IX, герцога Баварии-Ландсхут. К 8 января 1462 г. (в течение 18 дней) он сумел взять под контроль все земли архиепископства [7, р. 185]. Странники Нассау были разбиты 30 июня 1462 г. в битве при Зекенхайме, среди прочих, в плен попал и епископ Меца, которому пришлось, как и его брату, маркграфу Бадена, заплатить за свободу огромный выкуп [6, р. 244–245].

Противоборствующие стороны старались заручиться поддержкой князей и городов империи. Еще 25 марта 1462 г. папа направил магистрату Меца послание с призывом поддержать кандидатуру Адольфа фон Нассау, оставшееся без внимания горожан. Тогда 30 апреля 1462 г. папа направил второе послание, в котором грозил городу отлучением, в случае отказа от повиновения. Но и на этот раз Мец вежливо уклонился, желая сохранять нейтралитет. 1 июля 1462 г. помощи против Изенбурга от Меца потребовал император. Магистрат ответил, что «защищает империю в бельгийских провинциях» и ему нужны все силы на месте. 12 июля 1462 г. мэтр-эшевен (глава магистрата) Меца попросил каноников города поддержать магистрат в его нейтралитете, но часть каноников отказалась это сделать. Против позиции магистрата выступили 24 каноника капитула городского Собора, 1 из церкви Нотр-Дам-ля-Ронд и 4 из Сен-Тибо. В то же время горожан поддержали 6 каноников Собора, 6 из Нотр-Дам-ля-Ронд, 4 из Сен-Тибо, каноники Сен-Совёр, а также приходские священники и все религиозные ордена [7, р. 185–186].

Тогда 14 июля каноникам выдвинули ультиматум, с требованием в течение 8 дней присоединиться к коммуне под угрозой лишения защиты и покровительства города. Не дожидаясь истечения срока, 15 июля большинство каноников ушло из Меца в соседний Понт-а-Муссон, под защиту герцога Лотарингского, откуда обратились за поддержкой к папе, императору, королю Франции и герцогу Бургундскому [2, р. 96–97].

У папы они попросили, чтобы тот утвердил нахождение их капитула в Понт-а-Муссоне и направил против Меца осуждающую буллу [4, р. 315]. В результате Пий II отлучил магистрат от церкви, а на город наложил интердикт. Его буллы прибыли в Мец к началу октября 1462 г. [7, р. 186]. Император Фридрих III в конце сентября 1462 г. потребовал от магистрата помириться и вернуть каноников, посольство которых он принял, выдав охранную грамоту. Король Франции дал им похожую бумагу от 24 августа 1462 г. в Байё. Наконец, герцог Бургундский, по просьбе папы, направил им из Брюсселя охранную грамоту от 8 февраля 1463 г. [3, р. 659].

Каноники еще в августе направили посольство к бургундскому герцогу Филиппу III Доброму, которому изложили свои жалобы на горожан Меца. Позиция герцога была важна, поскольку ему принадлежало герцогство Люксембург, с которым Мец граничил на севере. При бургундском дворе не приняли безоговорочно сторону капитула. Там было немало сторонников магистрата Меца. Герцог Бургундский выступил посредником в урегулировании спора и направил в Мец письмо с увещаниями, датированное 17 августа 1462 г. В свою очередь Мец направил к герцогу в Брюссель посольство, привезшее письмо от имени маги-

стра, датированное 21 октября 1462 г., с оправданием своих действий. Герцог ответил им письмом от 28 октября 1462 г. [4, p. 329–331].

В апреле 1463 г. магистрат Меца жаловался герцогу Лотарингскому на каноников, которые не хотели идти на уступки. Видимо герцог пытался надавить на каноников, поскольку 8 ноября 1463 г. они переехали из Понт-а-Муссона в Вик, под защиту епископа Меца [3, p. 659–660]. В декабре 1463 г. в Мец прибыли представители императора, которых магистрат фактически подкупил, чтобы получить благожелательное решение Фридриха III. В период нахождения посла императора в Меце (9–23 декабря 1463 г.), ему были подарены золотой кубок и 1 тыс. рейнских флоринов, так что император получил благожелательную для горожан информацию и 6 апреля 1464 г. в Нейбурге дал коммуне освобождающие от ответственности письма [3, p. 660; 4, p. 337].

Изменить позицию папы оказалось сложнее. Посольство города, направленное 11 октября 1464 г. в Рим, не привело к снятию папского отлучения. Безрезультатные переговоры между магистратом и канониками в 1464 г. шли в Номени, в аббатстве св. Арнуля, а также в Тьонвиле в присутствии папского легата. Последний так настроил против Меца нового папу Павла II (1464–1471), что тот 21 октября 1465 г. издал против горожан буллу, в которой потребовал запретить жителям герцогств Лотарингии и Бара вести торговлю с Мецем и не поставлять в город продукты питания [3, p. 660–661].

В сложившейся ситуации важную роль сыграла позиция епископа Меца Георга Баденского, выступившего с примирительных позиций, как сторонника мира между горожанами и канониками, что позволило ему занять место посредника в переговорах [1, p. 153]. Под его покровительством в 1466 г. переговоры магистрата Меца и каноников проходили в Номени, а затем в Клемери. Наконец 9 февраля 1467 г. стороны собрались в аббатстве св. Арнуля, где при посредничестве епископа Георга, 18 апреля было заключено соглашение о мире [5, col. CCCLXX–CCCLXXIII]. В результате, 2 мая 1467 г. каноники вернулись в город, но имевшиеся противоречия окончательно были разрешены только 11 мая 1473 г. [7, p. 191].

## Литература

1. Barralis, Ch. L'évêque, médiateur entre le chapitre cathédral et la ville dans les années 1460 / Ch. Barralis // Metz: les évêque et leur ville au Moyen Age: actes de la table ronde tenue à Metz les 13 et 14 mars 2008. – Metz: Centre de recherche universitaire lorrain d'histoire, 2014. – P. 137–154.
2. Chronique de Metz de Jacomin Husson (1200-1525). Publié d'après le manuscrit autographe de Copenhague et celui de Paris, par H. Michelant. – Metz: Rousseau-Pallez, 1870. – 380 p.
3. Histoire de Metz, par des religieux bénédictins: en 2 t. – Metz: J.-B. Collignon, 1775. – T. 2. – 703 p.
4. Huguenin, J.-F. Les chroniques de la ville de Metz : 900 – 1552 / J.-F. Huguenin. – Metz: S. Lamort, 1838. – 896 p.
5. Preuves servant à l'histoire de Lorraine // Calmet, Dom A. Histoire de Lorraine: en 7 t. – Nancy: chez la Veuve et les héritiers d'Antoine Leseure, 1757. – T.7. – Col. V–CCCCLXXVIII.
6. Tresp, U. Seckenheim, Battle of. / U. Tresp // The Oxford Encyclopedia of Medieval Warfare and Military Technology: in 3 vol. Ed. Clifford J. Rogers. – Oxford: Oxford University Press, 2010. – Vol. 3. – P. 244–245.
7. Tribut de Morembert, H. Les chanoines de Metz en 1462, lancent les premières affiches de polémique / H. Tribut de Morembert // Mémoires de l'Académie nationale de Metz, 1962-63. – Metz: Académie nationale de Metz, 1964. – P. 184–193.

## ЦЕНЗУРА И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА РАСПРОСТРАНЕНИЕ МУСУЛЬМАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В СИБИРИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА<sup>1</sup>

Шершнева Елена Александровна

Алтайский государственный университет, (г. Барнаул, Россия)

*Во второй половине XIX в. в Российской империи наблюдается заметный рост числа мусульманских изданий. Мусульманское население начинают волновать вопросы, связанные с жизнью уммы в регионах Российской империи, а также участи в социально-экономической жизни страны. Активность мусульман в издательской деятельности усилила цензурный контроль со государства, что привело к затруднению в распространении печатной деятельности. Особенно остра данная проблема ощущалась в Сибири, где не сформировалось собственного центра книгоиздания, а контроль за распространением даже рукописной литературы и личной переписки был достаточно пристальный со стороны губернских органов власти.*

В Российской империи цензурное ведомство всегда занимало особое место в системе регулирования жизни российского общества. Именно цензура стала одним из основных инструментов власти позволяющим контролировать общественное мнение. Главной задачей цензоров являлся контроль публикуемых сочинений, чтобы не допустить к публикации работы, критикующие власть и русскую православную церковь [11, с. 175].

Со второй половины XIX в. в стране отмечалось увеличение числа печатных изданий. Данный факт потребовал от правительства принятия мер по ужесточению контроля за печатной продукцией. В связи с этим, в 1865 г. были приняты «Временные правила о цензуре и печати» [18], а Главное управление цензуры из Министерства народного просвещения было переведено в ведение Министерства внутренних дел.

Особое внимание со стороны правительства уделялось контролю за жизнью мусульманской уммы страны. Такое пристальное внимание обуславливалось тем, что представители исламской традиции занимали второе по числу последователей среди населения Российской империи [1, с. 3]. В ряде регионов мусульмане занимали господствующее положение.

Несмотря на то, что мусульманское население Сибири познакомилось с книжной культурой ещё в XVI в., до XVIII в. мусульманские книги имели рукописную форму. Отсутствие печатных изданий объяснялось отсутствием типографий с готовых использовать арабский шрифт для подготовки печатных изданий. В связи с этим контроль за мусульманской литературой был несколько затруднен. Во второй половине XIX в. рядом чиновников начинает высказывать опасения относительно ослабления контроля за жизнью мусульманских общин, что приводит к их замкнутости. К тому же, подобное положение способствовало отступлению от православия, и переходу в ислам [14, л. 36 об.]. Распространение мусульманской литературы могло только способствовать данному процессу.

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке гранта РФ (проект №19–18–00023).

Обеспокоенность увеличением числа мусульманских изданий высказывали и представители русской православной церкви [7, с. 131–132].

Основным центром мусульманского книгопечатания в XIX – начале XX в. являлась Казань. Именно из этого центра печатные издания распространялись по территории всей страны. [10, с. 55–56]. Несмотря на то, что главный издательский центр мусульманской книжности располагался в Казани в 1874 г. цензурный комитет из Казани был переведен в Санкт-Петербург. Так же были введены дополнительные цензурные ограничения, требующие получения печати цензурного дозволения [10, с. 60].

Согласно подготовленной в 1889 г. аналитической справке цензором Петербургского цензурного комитета основная масса мусульманских изданий имела религиозное содержание [16, с. 138]. Однако, наметившиеся социально-экономические преобразования в стране не могли не изменить содержания исламской литературы, что вызывало опасения со стороны цензуры. Рукописи многих исламских просветителей призывающих своих единомышленников к прогрессу не получили одобрения со стороны цензурного комитета [8, с. 38].

В 1892 г. Департаментом духовных дел иностранных исповеданий в был издан Циркуляр в котором указывалось о выявлении среди мусульманского населения литературы антиправительственного содержания [15, л. 14–14 об.]. Подобного рода рукописные книги и тетради были выявлены в результате проверки мусульманских школ Томской губернии [5, л. 69]. По результатам проведенных проверок, в 1894 г. правительством было принято решение о дозволении использовать в учебном процессе мусульманскими учебными заведениями только печатные книги прошедшие цензурную проверку [13, л. 2–2об.].

Развитие книжного дела способствовало распространению библиотечной системы. По инициативе мусульман в ряде сибирских городов, таких как, Омск, Томск, Тара, Тобольск при мечетях были открыты библиотеки и читальни [7, с. 136]. Мусульманская библиотечная система также находилась под пристальным контролем со стороны цензурного комитета.

Важно обратить внимание на то, что имперские власти отслеживали не только печатные издания по исламу, но и рукописные тексты, в том числе передаваемые в виде писем. Для контроля за личной перепиской мусульманского населения привлекалась полиция [6, л. 1–4об.]. К началу XX в. с ростом количества издания было увеличено число цензурных центров. Цензоры начали назначаться в губернские города, в т.ч. в Сибирь, например, в Томске [9, с. 378].

Политические потрясения в стране, потребовали от властей принятия на кауну 1905 г. изменение связанных регулированием издательской деятельности. В октябре 1905 г. был подписан Манифест «Об усовершенствовании государственного порядка» [12, с. 754–755] предполагало введение свободы слова и печати, что способствовало развитию в том числе и конфессиональной (мусульманской) печати [7, с. 133]. Особенностью мусульманской периодической печати являлось, то, что она полностью финансировалась за счет читателей. При этом, ограничительные нормы цензуры также распространялись на мусульманскую прессу, что сказывалось на характере изданий и их количестве. Политические потрясения в стране, а именно революционные события 1905–1907 гг. усилили контроль за мусульманской прессой и привели к запрету на публикацию некото-

рых материалов [16, с. 140]. К началу XX в. число обеспечение Сибирского региона мусульманской литературой по-прежнему осуществлялось за счет изданий, получаемых из основных мусульманских центров Европейской части страны.

Несмотря на все ограничения, число мусульманских периодических изданий только увеличивалось. Начиная с 1912 г. В городах Сибири (Тюмень, Омск и др.) получает распространения независимое издание «Мусульманская газета», которая выходила на русском языке [7, с. 134–135]. Не смотря на все опасения со стороны правительства, основными темами периодической печати интересующими мусульманскую умму страны являлись вопросы, связанные с её культурой и бытом.

С началом Первой мировой войны усиливается контроль за мусульманской прессой, особые опасения она начинает вызывать после вступления в войну Османской империи. Освящение вопросов военных действий становятся более корректными после принятия 20 июля 1914 г. «Временного положения о военной цензуре» [4, с. 53–54; 2]. Департаментом полиции отмечалось, что именно через прессу прогрессивная мусульманская общественность стремиться влиять на своих единоверцев [3, л. 30 33]. Опасения со стороны правительства были вполне обоснованными, т.к. начиная еще со второй половины XIX в. Турция всячески стремилась распространить свое влияние на мусульманское население Российской империи. Оказывая поддержку своим единоверцам, правительство Турции стремилось к установлению политического влияния на Россию [17, с. 110–111]. Согласно Циркуляру Департамента полиции, губернским властям следовало обращать внимание на всевозможных проповедников и пресекать их деятельность на территории Российской империи на основании законодательства [3, л. 36]. В целом тема военных действий нашедшая свое отражения на страницах мусульманской прессы, мало чем отличались по содержанию от других печатных изданий.

Таким образом, несмотря на все потрясения и преобразования в стране к началу XX в. вся мусульманская печатная продукция находилась под пристальным контролем со стороны имперских органов власти. Мусульманская общественность, стремившаяся освятить основные проблемы, стоящие перед уммой, а также изложить свои идеи на преобразование, не смогла полностью решить данную проблему через набирающую обороты мусульманскую печать. Не равномерно распространялась и печатная продукция среди мусульманского населения страны. Так, мусульмане Сибири получали печатную продукцию, изданную за пределами региона. Жесткий контроль и цензура за мусульманскими изданиями привел к появлению рукописных книг антиправительственного содержания. Государственная цензура стала сдерживающим фактором в развитии мусульманской печати, а также постепенно приводила к её сокращению. К тому же мусульманские издания в начале XX в. начинают носить сугубо государственный характер и не отвечают интересам уммы, несмотря на то, что их содержание осуществлялось за счет самих мусульман.

## Литература

1. Арапов, Д.Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX в.). – М.: МПГУ, 2004. – 288 с.



2. Временное положение о военной цензуре. – Пг., 1914. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://elib.shpl.ru/ru/nodes/13677-rossiya-zakony-i-postanovleniya-vremennoe-polozhenie-o-voennoy-tsenzure-utverzhdeno-20-iyulya-1914-goda-pg-1914>. – Дата доступа: 28.01.2021.
3. ГАКК. Ф. 830. Оп. 1. Д. 83.
4. Гилазев, З.З., Айнутдинов, Р.А. Татарская периодическая печать Первой мировой войны // Вестник Вятского государственного университета. – 2017. – №10. – С. 53–56.
5. ГАКК. Ф. 181. Оп. 1. Д. 41.
6. ГАКК. Ф. 595. Оп.8. Д. 2744.
7. Данилов, В.Л. Из истории издания и распространения мусульманской книги в России // Вестник Омского университета. – 2008. – №3. – С. 127–146.
8. Загидуллин, И.К. Новые явления в культурной и общественной жизни мусульман на рубеже XIX–XX вв. // Гасырлар авзы – Эхо веков. – 2014. – № 3/4. – С. 37–54.
9. Курмаев, М.В. Внутренняя цензура иноязычных книг в Российской империи (вторая половина XIX – начало XX в.) // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. – 2015. – №3(2). – Т.17. – С. 377–382.
10. Османова, М.Н. Казань – центр мусульманского книгопечатания в Российской империи в XIX – начале XX века // Исламоведение. – 2013. – №1. – С. 54–63.
11. Патрушева, Н.Г. Система государственного контроля за печатью в Российской империи (вторая половина XIX – начало XX века) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2014. – № 1. – Ч. 1. – С. 175–178.
12. Полное собрание законов Российской империи. – СПб.: Государственная типография, 1908. Собрание III. Т. 25. – 966 с.
13. РГИА. Ф. 1291. Оп. 3. Д. 1569.
14. РГИА. Ф.821. Оп. 8. Д. 594.
15. РГИА. Ф.821. Оп.8. Д. 833.
16. Хайрутдинов, Б.Ю. Татарская периодическая печать начала XX века как источник по изучению новометодных преобразований в мусульманских сельских общинах // Вестник ТГГПУ. – 2011. – № 4(26). – С. 138–141.
17. Чеджемов, С.Р. Конфессиональная политика Российской империи в середине XIX в. (на примере переселения народов Кавказа, исповедующих ислам, в Турцию) // Народы и религии Евразии. – 2018. – №1 (14). – С. 108–116.
18. Шендрикова, С.П., Данилин, П.Н. Деятельность Министерства внутренних дел царской России в контексте цензурных запретов и ограничений (вторая половина XIX в.) // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. – 2019. – № 2(50). – Т. 1. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://scientific-notes.ru/#new-number?id=142>. – Дата доступа: 28.01.2021.

# ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

\*\*\*\*\*

УДК 27+291.16

## SYNCRETISM IN THE VENERATION OF THE VIRGIN MARY IN BELARUSIAN "PROSHCHY"<sup>1</sup>

**Bahdan Serdziuk**

Institute of Ethnology and Social Anthropology of the Slovak Academy of Sciences  
(Bratislava, Slovakia)

*Using the example of the veneration of the Mother of God (Bogoroditsa) in Belarussian proshchy, a form of syncretism is considered, consisting of three elements: archaic pre-Christian, Christian, and modern, associated with non-traditional religiosity.*

Important witnesses of pre-Christian religiosity in the Belarussian lands are the so-called *proshchy* ((bel. *прошчы*) (plural for *proshcha* (bel. *прошча*)). The word *proshcha* probably etymologically goes back to "*proshenie*" (bel. *прашэнне* / rus. *прошение*) – a pray, a petition, an expression of a request. In the modern Ukrainian language "*proshcha*" means pilgrimage, and is a pre-Christian version of its North Russian counterpart *palomnichestvo* (rus. *паломничество*) [6, p. 625]. In the Belarussian language, in the presence of the Christian word *palomnictva* (*паломніцтва*), the archaic word was simply preserved behind the "folk" objects of worship. *Proshcha* is a natural object that stands out from the rest of the landscape. It can be, for example, a tree, a boulder, or a "step-stone" (bel. *камень-следавік*). An important attribute of many *proshchy* is the presence of a source of fresh water, revered as healing.

The Belarussian archeologist L. V. Duchits first drew attention to the syncretic nature of the veneration of Belarussian *proshchy*. The researcher pointed out that in Belarussian *proshchy* one can observe a combination of the veneration of the new moon and the image of the Mother of God (*Bogoroditsa*), probably transformed from the image of some pre-Christian goddess [2, p. 63]. According to ethnographic sources, rudiments of sacrifices have been preserved in the *proshchy*. People who come there for healing donate food and valuable items to the "holy place", and tie special towels on trees [2, p. 60].

It should be noted that the presence of the cult of the new moon and healing springs associated with the contact magic of the water substance in the Belarussian *proshchy* have become an ideal lacuna for the cult of the Virgin. Religious studies have repeatedly noted the pattern of the relationship of local cults of the Virgin with celestial bodies. This relationship is explained by the merger of the liminal image of the Virgin with the local pre-Christian liminal goddesses of heavenly bodies and fertility. Another important pattern is the presence of healing objects (springs, stones, etc.). This is associated with the Christian image of the Mother of God the Healer [10,

---

<sup>1</sup> The study was funded by the grant VEGA: 2/0104/23 Mariánska úcta na Slovensku v 21. storočí v kontexte "okúzlenia" postmoderných spoločností v postkomunistickej Európe (etnografická perspektíva).

p. 4]. As can be seen, these two patterns coincided in Belarusian *proshchy*, creating fertile ground for the merging of cults.

Although *proshchy*, in general, are places of veneration of the Mother of God, ethnographic sources of the 19th century also recorded the veneration of St. Paraskeva in some Belarusian *proshchy* [2, p. 56]. Researchers of Christian-pagan syncretism and “dual faith” have repeatedly proved the fusion of the image of St. Paraskeva with the pre-Christian goddess of fertility Mokosh [5]. Thus, the contamination of Mary with Paraskeva in a number of *proshchy* suggests a possible merger of the Christian element with the goddess Mokosh.

*Proshchy* has traditionally been a place of very local worship. They attracted pilgrims only from the surrounding villages. The local administration was wary of these objects. There are known cases of the destruction of *proshchy* by administrative bodies: in the pre-revolutionary years, the Orthodox Church authorities fought against *proshchy* as “pagan” objects; in the Soviet time they were destroyed as places of religious worship [2, p. 62].

In the 90s of the XX century, an interest in religion arose in the Belarusian society. *Proshchy* have also gained new interest. Forgotten and destroyed *proshchy* began to be recreated. There were many publications in the media, websites, and later in groups on social networks dedicated to *proshchy*. The Church not only does not fight, but also churched some *proshchy* [8]. They began to attract pilgrims not only from nearby cities, but also from Minsk, as well as from other countries. Starting from this period, some elements of the second wave of syncretization can be noted found in *proshchy*. It is associated with non-traditional religiosity, which was ubiquitous in the post-Soviet countries.

When studying web pages and articles devoted to Belarusian *proshchy*, one can pay attention to the abundance of vocabulary related to non-traditional religiosity. Let us just give some examples. The magazine “Slushna” calls Karytnyanskaya *proshcha* “a place of power” [3]. The portal “Healthy People” speaks of healing “magic traces” in a *proshcha* [9]. The web site of the Osipovichi DEC reports on *proshcha* trees that fulfill cherished desires [8]. The pilgrimage organization “Bogomolets” during the trip “to the Mother of God” offers to “recharge with energy”, “get rid of the evil eye and spoiling”, “to get some acquire amulets”, etc. [7]. The Vkontakte thematic group “In search of places of power” describes *proshchy* as “places of special energy” [1]. Many articles about the special properties of *proshchy* can also be found on UFO web sites [4].

Thus, in Belarusian *proshchy*, one can observe a syncretic form of veneration of the Mother of God, in which the central Christian element is combined, on the one hand, with pre-Christian beliefs and magical practices, and, on the other hand, with elements of non-traditional religiosity.

In general, it can be noted that this form of syncretism fits into the general trend of postmodern religiosity, which implies an “open market” of religious elements, a search for non-institutionalized “spirituality” and attempts to “return to the roots” as a protest against globalization and Westernization [10, pp. 26–29].

A more accurate picture of the syncretic nature of the veneration of the Mother of God in the Belarusian *proshchy* can be obtained as a result of a qualitative anthropological field study.

## Sources

1. В поисках мест силы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://vk.com/caryaа>. – Дата доступа: 05.03.2023.
2. Дучыц, Л. У. Прощы ў гістарычна-культурным ландшафце Беларусі / Л. У. Дучыц, І. Я. Клімковіч // Традыцыі і сучасны стан культуры і мастацтваў : матэрыялы Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі (г. Мінск, 25–26 красавіка 2013 года) : у 5 ч. / [укладальнік Ю. В. Пацюпа]. – Мінск, 2013. – С. 56–65.
3. Карытнянская Проща [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://bel.24health.by/karytynianskaya-proshcha/>. – Дата доступа: 05.03.2023.
4. Лечебные природные объекты Беларуси [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.ufo-com.net/publications/art-9411-lechebnie-prirodnie-obekty.html>. – Дата доступа: 05.03.2023.
5. Мадлевская Е., Павловский В. Параскева Пятница // Русская мифология. Энциклопедия. – Эксмо, 2007. – С. 692–706.
6. Назаренко, А. В. Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII вв. / А. В. Назаренко. – М. : Языки русской культуры, 2001. – 784 с.
7. Паломническая поездка по Беларуси [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://bogomolec.by/palomnichestvo\\_po\\_belarusi\\_02/](https://bogomolec.by/palomnichestvo_po_belarusi_02/). – Дата доступа: 05.03.2023.
8. Проща [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://osipovich.gov.by/ru/ledendy-ru/view/legendy-7195/>. – Дата доступа: 05.03.2023.
9. Сакральная Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://24health.by/sakralnaya-belarus/>. – Дата доступа: 05.03.2023.
10. Podolinska, T. Z. Marian Devotion Among the Roma in Slovakia / T. Z. Podolinska. – Cham : Springer Nature Switzerland, 2021. – 166 p.

УДК 930;929(476)

## ШТАТЫ ОРГАНАЎ ЕПАРХІЯЛЬНАГА КІРАЎНІЦТВА ХРЫСЦІЯНСКІХ КАНФЕСІЙ НА БЕЛАРУСКІХ ЗЕМЛЯХ У КАНЦЫ ХVІІІ – ПАЧАТКУ ХХ ст.

**Антановіч Зінаіда Васільеўна**

Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

*У артыкуле разглядаюцца падыходы дзяржаўнага і канфесіянальнага кіраўніцтва да фарміравання штатаў кансісторый праваслаўнай, рымска-каталіцкай, уніяцкай і евангеліцкіх цэркваў. Аўтар прыходзіць да высновы аб агульных патрабаваннях да камплектавання прысутнасці кансісторый з улікам спецыфікі канфесій у прадстаўленасці прыходскага і манаскага кліру, а таксама свецкіх асоб, колькасным складзе прысутнасці, які вызначаўся на агульнадзяржаўным і цэнтральным канфесіянальным узроўнях кіраўніцтва цэрквамі, і адзначае праблемы кадравага складу прысутнасцей разгледжаных кансісторый.*

Органами адміністрацыйна-тэрытарыяльнага кіраўніцтва і духоўнага суда над святарствам і прыватнымі асобамі ў хрысціянскіх канфесіях у канцы ХVІІІ–пачатку ХХ ст. з’яўляліся кансісторыі. Іх юрысдыкцыя ахоплівала межы епархіяльных адзінак, якія на працягу канца ХVІІІ–пачатку ХХ ст. мяняліся разам з утварэннем, узаўяўненнем дзейнасці або размежаваннем епархій (дзяцэзіі, пробстаў) [8, арт. 13921, 15876, 17289, 18504; 9, арт. 3741, 6161; 10, арт. 17935].

Кансісторыі складаліся з калегіяльнага органа прыняцця рашэнняў і ажыццяўлення следчых дзеянняў (прысутнасці) і канцылярыі, якой дакумен-

тавалася дзейнасць згаданых органаў. Штаты прысутнасці для кожнай з канфесій вызначаліся ў адпаведнасці з класам епархіі, які залежаў ад колькасці насельніцтва пэўнага веравызнання на тэрыторыі паўнамоцтваў. Паводле расійскіх узораў для органаў дзяржаўнага і канфесіянальнага кіраўніцтва ў прысутнасць праваслаўных кансісторый уваходзілі прадстаўнікі манаскага і прыходскага духавенства ў адпаведнасці са штатамі, аднак іх дакладная колькасць не была акрэслена [3, с. 126–137; 8, арт. 13163], што, напрыклад, прывяло да пашырэння складу прысутнасці Магілёўскай (Беларускай) кансісторыі з чатырох да дзевяці чалавек у 1800-я гг., калі яе склад уключаў архімандрытаў Ісафа і Іосіфа, намесніка архірэйскага дома Аляксандра, эканома архірэйскага дома Сергія, а таксама протаіерэяў М. Багуслаўскага, благачыннага А. Прыгароўскага, ключара В. Братаноўскага, пратаіерэя С. Дамброўскага [4, с. 36–40; 6, 1779 г., с. 46–47; 1802 г., с. 46]. Адначасова ў Мінскай кансісторыі прысутнасць складала пяць прадстаўнікоў духавенства, сярод якіх з манаскага паходзілі Лазар і Ісай, а прыходскага – І. Белазор, І. Радзішэўскі і Тарасій. Неабходна адзначыць, што ў складзе прысутнасці праваслаўных кансісторый меўся прадстаўнік архірэйскага дому і пазаштатны прысутны [6, 1828 г., с. 66–67, 72].

Структура Беларускай рымска-каталіцкай і ўніяцкіх кансісторый у 1772 г. на агульнадзяржаўным узроўні акрэслівалася да складу прысутнасці з 2–3 прадстаўнікоў духавенства [8, арт. 13922]. Пасля кантактаў з Рымам рымска-каталіцкая кансісторыя зацвярджалася ў складзе каад'ютара (біскупа-суфрагана) і канонікаў капітула з ліку Асуньскага, Люцынскага, Магілёўскага і Невельскага пробашчаў. Пры гэтым пасады ў капітуле і кансісторыі яны першапачаткова павінны былі сумяшчаць, і маглі быць звольнены за адмову выконваць абавязкі ў адным з органаў [1, с. 32; 2, с. 30–35; 8, арт. 15876]. У 1782 г. у складзе кансісторыі пазначаны мітрапаліт С. Богуш-Сестранцэвіч, каад'ютар Я. Беніслаўскі, пробашчы А. Вышамірскі, Ц. Адынец, А. Берэнт, Г. К. Паўлоўскі, К. Лутоцкі [6, 1782 г., с. 268–269]. У 1788 г. асэсарамі Магілёўскай кансісторыі з'яўляліся А. Берэнт, Ю. Бышкоўскі і І. Багамолец [7, арк. 32]. Аналагічныя патрабаванні па кадравым складзе прысутнасці прадпісваліся і ў дачыненні іншых рымска-каталіцкіх кансісторый пры іх утварэнні ў 1798 г., у т.л. у Мінскай дыяцэзіі [1, с. 114; 8, арт. 18504]. У выніку рэарганізацый, у 1804 г. штаты шасці рымска-каталіцкіх і трох уніяцкіх кансісторый уключылі: афіцыяла, віцэ-вікарыя (віцэ-афіцыяла), трох асэсараў [8, арт. 21467]. Аднак, у другой палове XIX ст. назіраліся пастаянныя праблемы з вакансіямі на пасадах віцэ-афіцыяла і аднаго з асэсараў ў Магілёўскай рымска-каталіцкай кансісторыі.

У Брэсцкай уніяцкай кансісторыі з пасады асэсара ў 1799 г. пачаў сваю дзейнасць будучы доктар тэалогіі і царкоўнага права А.А. Наленч-Тупальскі, які ў 1804 г. стаў яе віцэ-старшынёй, а ў 1807 г. старшынёй, а ў 1828 г. заняў аналагічную пасаду ў Літоўскай кансісторыі [5, с. 514]. Разам з ім у Брэсце у 1800 г. працавалі два асэсара з прыходскага духавенства Я.З. Камар і А.Бародзіч, пры чым апошні займаў пасаду толькі з 6 па 22 лютага [5, с. 134, 279]. У 1828 г. у Брэсцкай кансісторыі двое з трох асэсараў сумяшчалі пасады з працай у капітуле [6, 1828 г., с. 692–693]. Пры гэтым назіраліся праблемы з рэкрутацыяй кадраў, як у 1810 г. у Брэсцкай кансісторыі, дзе з быў толькі адзін асэсар [6, 1810 г., с. 503], і дыспрапорцыя ў прадстаўніцтве манаскага і прыходскага духавенства, як у

1833 г. у Беларускай кансісторыі, калі толькі А. Каксевич прадстаўляў першых [6, 1833 г., с. 407].

У прысутнасці Віленскай евангелічна-лютэранскай кансісторыі ў 1828 г. працавалі кансістарыяльны саветнік з дваран барон Карл фон дер Остэн-Сакен, ад грамадзян Букш і Бенер, а ад духавенства пастары Гільзениц, І. Вевель і Г. Гілле, аднак пасады двух дваран і аднаго мешчаніна былі вакантнымі [6, 1828 г., с. 696]. З пашырэннем юрысдыкцыі Курляндскай кансісторыі на беларускія землі ў яе складзе акцэнтавалася ўвага на наяўнасці засядацеляў ад евангелічна-рэфарматарскай царквы з духавенства (К.В. Крузе) і свецкіх асоб (вакансія) [6, 1833 г., с. 410]. Пры гэтым у склад згаданых органаў епархіяльнага кіраўніцтва не ўваходзілі прадстаўнікі беларускіх прыходаў.

Такім чынам, беларускія землі на працягу канца XVIII–пачатку XX ст. уваходзілі ў юрысдыкцыю шасці праваслаўных, трох рымска-каталіцкіх, чатырох уніяцкіх і двух евангеліцкіх кансісторый. Іх штаты вызначаліся на агульнадзяржаўным і канкрэтызаваліся на канфесіянальным узроўнях кіраўніцтва, што дазваляе вылучыць спецыфіку іх фарміравання. У прыватнасці, кадравы склад кансісторый базіраваўся на прадстаўніках прыходскага духавенства, аднак у праваслаўных кансісторыях роўную колькасць складалі ігумены і архімандрыты манастыроў, а таксама ўключаліся прадстаўнікі архірэйскага дому, а ва ўніяцкіх кансісторыях пасля ўдасканалення іх штатаў дзяржаўнымі нарматыўнымі дакументамі быў толькі адзін прадстаўнік базільянскага ордэну. У евангеліцкіх кансісторыях у роўных прапорцыях былі прадстаўлены духавенства і свецкія асобы. Колькасны склад кансісторый вызначаўся ў адпаведнасці з класам епархій, аднак, калі інаслаўнае епархіяльнае кіраўніцтва прытрымлівалася гэтых пастаноў, то ў праваслаўнай царкве маглі быць перавышэнні, што залежала ад кіраўніка епархіі. Аднак, перыядычна назіраліся складанасці з рэкрутацыяй кадраў, выкліканыя высокімі патрабаваннямі і ўзроўнем заробкаў, што вымусала, а для каталіцкіх цэркваў у канцы XVIII–пачатку XIX ст. абавязвала, сумяшчаць абавязкі з працай у іншых прадстаўніцтвах цэркваў, дарадчых органах, адукацыйных установах. Пры гэтым ратацыя кадраў у праваслаўных і евангеліцкіх кансісторыях была ніжэй, чым у іншых.

## 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. Антановіч, З.В. Архівы Магілёўскай і Мінскай рымска-каталіцкіх кансісторый: гісторыя, структура, склад дакументаў (1782–1918 гг.) / З.В. Антановіч. – Мінск: Экоперспектива, 2016. – 226 с.
3. Барсов, Т.В. Синодальные учреждения прежнего времени. – СПб.: литография Ив.О.Пухира, 1897. – 249 с.
4. Горючко, П.С. Из истории органов управления Могилевской епархией конца XVIII-го и начала XIX-го столетия // Могилевские епархиальные ведомости. – 1903. – № 3, 5–8.
5. Лісейчыкаў, Д.В. Святар у беларускім соцыуме. Прасапаграфія ўніяцкага духавенства 1596–1839 гг. Мінск: Беларусь, 2015. – 719 с.
6. Месяцеслов с росписью чиновных особ в государстве, на лето от рождества христового. – Санкт-Петербург: тип. ИАН. – 1779–1916 гг.
7. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі. Ф. 1781. Воп. 26. Спр. 352.
8. Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое : в 45 т. – СПб. : Тип. ИИ отд. собств. ЕИВ канцелярии, 1649–1825.

9. Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе : в 55 т. – Санкт-Петербург: Тип. II отд. собственной ЕИВ канцелярии, 1830 – 1884.

10. Полное собрание законов Российской империи. Собрание третье : в 33 т. – СПб. : Тип. II отд. собств. ЕИВ канцелярии, 1884–1913.

УДК 271-055.2(476.5)“1921/1939”

## **ДЗЕЙНАСЦЬ У ГАЛІНЕ МЕДЫЦЫНЫ ЖАНОЧЫХ МАНАСКІХ РЫМСКА-КАТАЛІЦКІХ КАНГРЭГАЦЫЙ НА ТЭРЫТОРЫІ ЗАХОДНЯЙ БЕЛАРУСІ Ў 1921–1939 гг.**

**Аўсейчык Юлія Аляксандраўна**

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

*У артыкуле разгледжана дзейнасць жаночых манаскіх рымска-каталіцкіх супольнасцей, якія аказвалі медыцынскія паслугі мясцовым жыхарам на тэрыторыі Заходняй Беларусі ў 1921–1939 гг.*

Найбольшага распаўсюджвання атрымалі манаскія кангрэгацыі на тэрыторыі Заходняй Беларусі ў 1921–1939 гг. Гэты перыяд быў даволі спрыяльным для стварэння і рэакацыі розных манаскіх супольнасцей. Гэта было звязана перш за ўсё з канфесійнай палітыкай, якую праводзілі ўлады II Рэчы Паспалітай ў адносінах да касцёла. На тэрыторыі Заходняй Беларусі ў міжваенны перыяд працавала 11 жаночых манаскіх хабітовых рымска-каталіцкіх кангрэгацый.

Асноўнай дзейнасцю манаскіх супольнасцей, якія працавалі на заходнебеларускіх землях, была адукацыйна-выхаваўчая. Разам з тым, сярод накірункаў дзейнасці шэрагу супольнасцей было аказанне медыцынскіх паслуг. У Заходняй Беларусі ў міжваенны перыяд медыцынскай дзейнасцю вылучаліся: Супольнасць Сясцёр Міласэрнасці святога Вінцэнта дэ Поля (шарыткі) і Супольнасць Сясцёр Уршулянак Сэрца Езуса Канаючага (уршулянкі).

Супольнасць Сясцёр Міласэрнасці святога Вінцэнта дэ Поля была заснавана ў Парыжы Вінцэнтам дэ Полем і Людвікай дэ Марылак ў пачатку XVII ст. Галоўная мэта – апека над хворымі.

Супольнасць упершыню з’явілася на тэрыторыі Беларусі яшчэ ў 1716 г. па ініцыятыве канцлера ВКЛ князя К. Радзівіла. Абаснаваліся спачатку ў Белай пад Брэстам, а потым з 1742 г. у Шчучыне. Напачатку існавання шарытак на беларускіх землях практыкавалі паслугі свецкіх настаўнікаў для выкладання найперш моў (лацінскай, нямецкай, французскай і польскай), а таксама танцаў, спеваў, малявання і рукадзелля. Прычым у супольнасці сясцёр шарытак правілы прыёму і кошты былі больш дэмакратычнымі, таму да іх на выхаванне адпраўлялі і дзяўчат з простых сямей [2, с. 37].

Назва шарыткі паходзіць ад слова “charité”, што азначае міласэрнасць. Генеральны дом шарытак знаходзіцца ў Парыжы. Задача кожнай шарыткі – распаўсюджаць славу Божую і служыць блізкім, якія найбольш маюць патрэбу ў дапамозе і знаходзяцца ў пакутах, а значыць, жабракам, хворым, старым і дзецям. Сёстры ў асноўным працавалі ў бальніцах, дамах для састарэлых, школах, дзіцячых садках і яслях.

У міжваенны перыяд яны кіравалі ў ІІ Рэчы Паспалітай 107 уласнымі бальніцамі, 7 устаноўамі для невылечна хворых і 45 прытулкамі. Адною з найбуйнейшых устаноў быў дом ксяндза Будуіна ў Варшаве, у якім пражывала 700 выхаванцаў. Шарыткі, акрамя трох звычайных шлюбаў (чысціні, убоства, паслухмянасці), складаюць яшчэ і чацвёрты зарок – поўнае прысвячэнне сябе хворым і бедным. Да ІІ Ватыканскага сабора сёстры шарыткі адрозніваліся велічным белым карнэтам (галаўны ўбор жаночай часткі манаства) [5, s. 119-120].

На тэрыторыі Заходняй Беларусі шарыткі мелі пад сваёй апекай у Гродне шпіталь для невылечна хворых, таз званы Дом апекі св. Людвікі, які знаходзіўся па вуліцы Гараднічанская, 23 [3, s. 403]. Згодна з даведкаваннем Л. Міхайлік, то на той момант кіравала гэтай кангрэгацыяй у Гродне с. Людвіка Кроцін. Пад даглядам шарытак у шпіталі ў 1936–1938 гг. знаходзілася 30 чал. У чэрвені 1930 г. дзённы рацыён у ДOME выглядаў наступным чынам: бульба 600 г., гародніна 400 г., хлеб жытні 500 г., хлеб пшанічны 350 г., цукар 25 г., крупы 100 г., сала 25 г., малако 160 г., мука 25 г., мяса 100–150 г., гарбата 6 г. Магістрат падтрымліваў шпіталь, выдзяляючы сёстрам не толькі гадавыя субсідыі, але і аднаразовыя датацыі і матываваў гэта тым, што «Пані міласэрнасці, дапамагаюць людзям у крайняй галечы і з'яўляюцца добрымі спецыялістамі, але маюць абмежаваныя сродкі» [1, с. 341-342].

Яшчэ адной супольнасцю, якая аказвала медыцынскія паслугі была Супольнасць Сясцёр Уршулянак Сэрца Езуса Канаючага (уршулянкi). Кангрэгацыя уршулянак была заснавана ў пачатку ХХ ст. Уршуляй Юліяй Ледахоўскай. З 1907 па 1914 г. па благаслаўленні Папы Пія Х яна разам з дзвюма сёстрамі працавала ў Пецярбургу, кіравала інтэрнатам для дзяўчынак пры гімназіі св. Кацярыны.

З пачаткам Першай сусветнай вайны выехала ў Скандынавію: спачатку ў Швецыю (а менавіта ў Стакгольм), а потым у Данію, дзе арганізавала школу для дзяўчат і інтэрнат для сірот. Праз шэсць гадоў яна вярнулася ў Польшчу. Кангрэгацыя хутка развілася, былі заснаваны законныя дамы і місіі ў Польшчы, заходніх частках Беларусі і Украіны [5, s. 125-126].

Згодна з даследаваннем В.Мільчарчык, супольнасць уршулянак актыўна развілася. Сёстры ладзілі дзіцячыя прытулкі, дзіцячыя садкі, школы, інтэрнаты для школьнікаў. Законніцы арганізавалі прафесійныя курсы для дзяўчынак, праводзілі катэхізацыю ў дзяржаўных школах і падрыхтоўвалі будучых катэхетаў і настаўніц. У 1921 г. уршулянкi аднавілі дамініканскі манастыр у Серадцы (горад у Лодзінскім ваяводстве), які неўзабаве стаў у гэтым раёне галоўным рэлігійным і культурным цэнтрам. У 1925 г. кангрэгацыяй быў створаны інтэрнат для дзяўчынак у Вільні, у 1927 г. была створана грамадска-эканамічная школа ў Чорным Бары, а ў наступныя гады былі заснаваныя манаскія пляцоўкі на тэрыторыі Валыні і Палесся [6, s. 6].

Згодна з архіўнымі дадзенымі супольнасць уршулянак працавала у Любчы (Навагрудскага павета) і Гарадцы (Кобрынскага павету). У Любчы кангрэгацыя налічвала 9 законніц. Сёстры арганізавалі і праводзілі дзіцячы садок для насельніцтва каталіцкага і праваслаўнага веравызнання. Таксама ў дадзенай мясцовасці кангрэгацыя трымала медыцынскую клініку для хворых. Кажучы пра медыцынскую дапамогу насельніцтву, то ў асноўным уршулянкi аказвалі акушэрскія паслугі. Кожнае лета уршулянкi праводзілі лагер для дзяцей з акругі.



Кангрэгацыя ў 1935 г. атрымала маёнтак Любча з замкам, які быў напалову разбураны і 11 га зямлі [3, s. 491-492].

Такім чынам, кангрэгацыя сяцёр міласэрнасці з'яўляецца адной з найстарэйшых супольнасцей, якая працавала на беларускіх землях. Адрозненне дзейнасці шарытак ад іншых манаскіх ордэнаў з'яўляецца прысвячэннем сябе службе бедным і хворым. Так і на тэрыторыі Заходняй Беларусі сёстры шарыткі мелі дом для невылечна хворых у Гродне. Сёстры ўршулянкі на тэрыторыі Заходняй Беларусі мелі дзве манаскія пляцоўкі: Любча (Навагрудскі павет) і Гардзец (Кобрынскі павет). Адметнасцю дзейнасці сяцёр уршулянак на дадзенай тэрыторыі было аказанне прафесійнай медыцынскай дапамогі, у асноўным – акушэрская справа.

### Літаратура

1. 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.

2. Самусік, А.Ф. Адукацыя жанчын каталіцкага веравызнання на тэрыторыі Беларусі ў другой палове XVII – трэцяй чвэрці VIII стагоддзя // Вышэйшая школа: навукова-метадычны і публіцыстычны часопіс. – №4(126). – 2018. – С. 37-40

3. 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.

4. Kongregacja Sióstr Urszulanek Najświętszego Serca Jezusa Konającego. – Kielce: Jedność, 1947. – 12 s.

5. Marecki, J. Zakony męskie i żeńskie w Polsce / J. Marecki. – Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, 1997. – 130 s.

6. Milczarczyk, W. Analiza onomastyczna wybranych chrześcijańskich i zakonnych imion sióstr ze Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego: Praca licencjacka na kierunku filologia polska w zakresie specjalności: literaturoznawczo-językoznawcza. – Warszawa: [b.w.], 2017. – 76 s.

УДК 28

## РЕЛИГИОЗНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАК МЕРА ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ СЕКТАМ НА ТЕРРИТОРИИ НИЖНЕГО ДОНА В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX в.

**Баленко Сергей Константинович (иеромонах Серафим)**  
Донская духовная семинария (г. Ростов-на-Дону, Россия)

*В работе рассматриваются причины распространения сектантства в конце XIX – начале XX в., а также религиозное просвещение народа, как способ противодействия распространению еретических воззрений со стороны Православной Церкви.*

Изучая религиозную обстановку в конце XIX – начале XX в. на территории Нижнего Дона, а именно Ростовского и Таганрогского округов Екатеринославской епархии, можно увидеть большое количество сект, численность которых возрастала из года в год. С ноября 1885 года в «Екатеринославских епархиальных ведомостях» стала публиковаться информация о наличии и количестве сектантов. Выяснилось, что они распространены по многим уездам и селам, а в больших населенных пунктах их численность особенно велика. Одним из таких крупных

центров стал г. Ростов-на-Дону с прилегающими к нему селами: Батайском и Койсугом, а также г. Таганрог. В этих местах сектанты исчислялись десятками и сотнями последователей.

Главным оружием в борьбе с сектантством епархиальным начальством было определено качество и частота проповеди священнослужителей, просвещение малограмотного народа, раскрытие заблуждений и еретических воззрений сектантов. При епархиальном управлении был создан Цензурный комитет, который следил за качеством и количеством проповедей, а лучшие размещал в общедоступной печати [1, 163].

К произнесению проповедей были допущены 31 священник в Ростовском и 25 священников в Таганрогском уезде. Ростовский округ считался одним из лучших по качеству и количеству произнесенных проповедей. Проповеди таганрогского священника Архангело-Михайловской церкви протоиерея Василия Бандакова были изданы отдельной книгой и рекомендованы к распространению как одни из лучших. Они разошлись по всей Российской империи, получив огромную популярность за свою простоту, доступность, краткость и актуальность.

Духовенство весьма взволновала проблема возникновения сектантства, на страницах епархиальной печати началась бурная дискуссия о новом явлении. Так, протоиерей Феодор Покровский из г. Таганрога писал: «Живем во времена самого сильного брожения умов и появления разных и не совсем честных воззрений, во время клеветы на православную веру Христову и служителей» [2, 296]. Священник отмечал, что распространению штундизма и шалопутства, помимо больших финансовых поборов со стороны духовенства, способствовали и общественные проблемы. «Штундизм – это, к глубочайшему сожалению, есть исчадие лени, пьянства и религиозного невежества, заедающих наш темный, простой люд, и самочинный протест против этого. Шалопутство – это, как бы в посмеяние модным теориям о «свободной любви», «о зарождающейся и исчезающей гармонии организмов», «о половом подборе» – есть отражение в жизни простецов, в самых циничных формах, того, что творится в высших слоях обществ» [2, 271].

Весьма быстрое распространение сектантства вызвало беспокойство в столице империи. В Святейший Синод все чаще и чаще стали поступать заявления об усилении распространения сект на юге России. Синод начал рассматривать вопрос о преграждении возможности их разрастания. Стали появляться исследовательские материалы, в которых рассматривались истоки происхождения сект, разбиралось их вероучение, предлагались способы противостояния им [3, 194].

В одном из аналитических материалов отмечалось, что одной из причин распространения сектантства, по версии молодых людей перешедших в секты, является «необразованность и грубость духовенства, а также поборы с прихожан». Авторы обращали внимание на то, что «простой малообеспеченный народ почти по полгода остаётся без работы, а потому часто от безделья проводит время в кабаках и там тратит свои сбережения. А другая, более деятельная часть населения, поступает на работу к немцам. При этом хозяева дают экономические привилегии тем, кто переходит в сектантство. Подобное

массово наблюдалось при строительстве железных дорог, зрителями и распорядителями на которых были немецкие мастера – баптисты» [4, 165]. Особое внимание обращалось на то, что, противодействия не оказывается почти никем, кроме немногих, ревностных к своему служению священников, которые стараются препятствовать распространению сектантства своими пастырскими поучениями [5, 188].

Ввиду значительного распространения сект по многим селам назрела неотложная необходимость всем пастырям энергично противодействовать их распространению как через церковную проповедь, так и посредством внебогослужебных собеседований и чтений.

Состоянием церковного образования и просвещения озаботилось и образованное при Екатеринославской Духовной Семинарии «Братство во имя Святого равноапостольного Великого князя Владимира». Им изыскивались средства и способы к распространению грамотности и религиозно-нравственного просвещения, оказания посильной помощи церковно-приходским школам, а также школам грамотности. В частности, Братство решило устроить региональные отделения книжного склада в уездах, с тем, чтобы книжные лавки при церквях приобретали нужные им книги из епархиального книжного склада, так как практика показала, что в народе весьма часто обращаются книги не только не соответствующие по своему содержанию и изложению просветительским целям, но прямо вредные им. Так же Братством неоднократно рассылались книги в места заражённые сектантством, которые были наиболее необходимы и полезны для просвещения народа, а также общедоступные по своему содержанию брошюры, в которых доказывались различные истины Православной Церкви и опровергались заблуждения сектантов. Эти брошюры бесплатно раздавались народу для чтения дома и, таким образом, служили средством к поднятию умственного и религиозно-нравственного развития народа и должны были предохранять его от увлечения заблуждениями сектантов [6, 327].

Таким образом видно, что священноначалие и духовенство связывало бурное распространение сект с недостаточным уровнем общего и религиозного образования населения, поэтому предпринимались усилия по просвещению народа различными способами. Духовенство призвалось к усиленному проповеданию, распространялась духовная литература, проводились миссионерские собрания и диспуты, причем к этой работе привлекались и миряне.

### Литература

1. Извлечение из отчета о состоянии проповеди в Екатеринославской епархии в 1874 г. // Екатеринославские епархиальные ведомости. – 1875. – № 9. – часть официальная.
2. К вопросу о свечной продаже в епархии // Екатеринославские епархиальные ведомости. – 1875. – № 19. – часть неофициальная.
3. Разные известия и заметки // Екатеринославские епархиальные ведомости. – 1882. – № 11. – часть неофициальная.
4. О необходимости основания епархиального фонда для обеспечения духовенства // Екатеринославские епархиальные ведомости. – 1884. – № 9. – часть неофициальная.
5. Опасность шалопутства и меры от предохранения совращения // Екатеринославские епархиальные ведомости. – 1884. – № 10. – часть неофициальная.
6. Отчет о состоянии Екатеринославского епархиального братства во имя Святого равноапостольного князя Владимира // Екатеринославские епархиальные ведомости. – 1889. – № 19. – часть неофициальная.

## К ИСТОРИИ ОДНОГО ССЫЛЬНОГО КАТОЛИЧЕСКОГО СВЯЩЕННИКА

**Гавриленков Алексей Федорович**

Военная академия войсковой ПВО ВС РФ (г. Смоленск, Россия)

*В статье впервые в научный оборот вводится документ из Государственного архива Смоленской области, посвященный истории римско-католического священника Викентия Улинского.*

После восстания 1863-1864 гг., в котором приняли активное участие римско-католические священники Северо-Западного края, российское правительство осуществила их высылки в сибирские губернии.

Белорусский исследователь А.Ю. Бендин отмечает: «По мнению губернаторов Северо-Западного края, выраженному в политических отчетах императору Александру II в 1865-1866 гг., католическое духовенство, усилившее свои позиции в крае в предшествующие десятилетия, в решающей степени подготовило религиозно-этническую и идейную мобилизацию повстанцев 1863 г.» [1, с. 5].

В сложившейся ситуации российская государственная власть стремилась поставить католическую церковь под контроль: «После подавления восстания 1863 г. правительство Российской империи предприняло целую серию мер, направленных на полный контроль над римско-католическим костелом в соответствии с действовавшей практикой подчинения церкви государственному аппарату» [2, с. 350].

В данной статье речь пойдет об одном из таких священников – Викентии Онуфриеве Улинском, священнике Новоалександровского уезда Ковенской губернии. Известно, что Викентий Улинский был выслан в 1865 году в Томскую губернию за «возбуждение к мятежу» [3, л. 28]. Следует заметить, что Улинский был одним из одиннадцати римско-католических священников, находившихся в ссылке в Томской губернии [6, с. 156]. И.Никулина указывает на четыре города, в которые ссылались католические священнослужители – Томск, Бийск, Кузнецк и Нарым [6, с. 155]. Викентий Улинский находился первоначально в городе Бийске [5, с. 133]. При этом священник получало по 1 рублю 50 копеек квартирных денег [5, с. 135]. В 1868 году наряду с девятью священнослужителями Викентий Улинский был переведен в уездный город Мариинск [5, с. 139].

13 мая 1871 года Высочайшим повелением Александра II политические ссыльные освобождались от надзора полиции с правом проживания повсеместно, за исключением Санкт-Петербурга и Москвы, столичных и западных губерний.

В 1874 году Викентий Улинский был отправлен из Томской губернии в уездный город Якобштадт Курляндской губернии [3, л. 28]. По словам священника, ежемесячно из государственной казны, он получал шесть рублей серебром [3, л. 7].

В Смоленской губернии в 70-е годы XIX века появились политические ссыльные, которые попадали в губернию после того, как отбыли определенный срок в сибирских губерниях [4, л. 2-11об.].

Высочайшим повелением Александра III 16 мая 1885 года обязаны были выехать к 16 ноября 1885 года из Курляндской губернии «некоторые р.к. священники» [3, л. 2]. Среди них был и Викентий Улинский, освобожденный от надзора полиции, и направленный на постоянное жительство в губернский город Смо-

ленск. Известно, что в период нахождения Викентия Улинского в Курляндской губернии, он под судом и следствием не находился [3, л. 26].

На момент переезда в Смоленск Улинскому было 77 лет от роду [3, л. 7]. Это был, как он сам о себе писал в прошении на имя смоленского губернатора Василия Осиповича (Иосифовича) Сосновского, человек, страдающий «сильным ревматизмом, глухотой и одышкой» [3, л. 7об.]. Человек двадцать с лишним лет до этого оказывая сопротивление и возбуждая к мятежу, в другой обстановке и сложившейся ситуации надеялся на снисходительное отношение к себе. Взывая к жалости со стороны губернских властей, Улинский просил назначить ему денежное содержание [3, л. 7].

В Смоленске Викентий Улинский поселился во второй части города Смоленска, в доме Унтилова [3, л. 7об.]. Однако, пребывание священника в Смоленске было не долгим – примерно год. Отношением за № 6603 от 31 декабря 1886 года Викентию Улинскому «вследствие ходатайства ... и во внимание к преклонным годам и болезненному состоянию» было разрешено поселиться в имении Маляты Виленской губернии [3, л. 29]. При этом условием такого разрешения стало то, что Викентий Улинский будет жить в имении частным лицом и не будет совершать богослужения.

Подводя итог вышеизложенному, отметим, что органы российской государственной власти относились к ссыльным римско-католическим священнослужителям достаточно лояльно. Не была исключением и Смоленская губерния.

### Литература

1. Бендин, А. Ю. Проблемы веротерпимости в Северо-Западном крае Российской империи (1863-1914 гг.) / А. Ю. Бендин. – Минск: БГУ, 2010. – 439 с. : ил.
2. Ганчар, А.И. Римско-католическая церковь в Беларуси (II пол. XIX – нач. XX в.). Исторический очерк: монография / А.И. Ганчар. – Гродно: ГГАУ, 2010. – 510 с.
3. Государственный архив Смоленской области (ГАСО). Ф. 1. Канцелярия смоленского губернатора. Оп. 5. Д. 61 (1885).
4. ГАСО. Ф.1. Оп. 5 (1874). Д. 231.
5. Никулина, И.Н. О ссыльных представителях католического духовенства на Алтае в XIX в. // Наука и образование Большого Алтая. – 2016. – № 2. – С. 130-154.
6. Никулина, И.Н. Представители католического духовенства в западносибирской ссылке (60–70-е гг. XIX в.) // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». – 2011. – № 1 (6). – С. 155-160.

УДК 2

## ОСОБЕННОСТИ СОЗДАНИЯ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ АРХИЕПАРХИИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В ГОРОДЕ МОГИЛЕВЕ

**Горбачкий Александр Владимирович**  
краевед (г. Могилев, Беларусь)

*В докладе рассматривается своеобразность создания римско-католической епархии, а затем и архиепархии в Российской империи в конце XVIII века.*

Три раздела Польши в конце XVIII века привели к присоединению к Российской империи территорий, население которых преимущественно были католиками. Для управления умами новых подданных Российской империи Екатерина II своим

указом от 22 ноября 1773 г. основала без согласия Апостольского престола Белорусскую католическую епархию в городе Могилеве. 17 января 1782 г., её же указом Белорусская епархия была преобразована в римско-католическую архиепархию [1].

Каноничность статуса новой архиепархии была подтверждена буллой папы Пия VI «ОНЕРОЗА» от 15.04.1783 г., приведшей к утверждению новой архиепархии лишь 8 декабря 1783 г., т.е. 19 декабря по новому стилю.

В литературе акт об учреждении Могилевской архиепископии именуется *Pastoralis sollicitudo*, в действительности это слова из вступления к комплексу документов, связанных с учреждением Могилевской архиепархии. Первый из них – письмо папы Пия VI к Екатерине II от 26.04.1783 г., затем – булла, а лишь затем сами документы по учреждению Могилевской архиепархии. Булла *Onegoza* была адресована архиепископу Джовани Андреа Аркетти, нунцию при короле Речи Посполитой, получившему от папы задание отправиться в Петербург для решения вопросов католической церкви. 13.06.83 г. легат Аркетти убыл из Варшавы, 4 июля был в Петербурге, 15 июля был принят Екатериной II, 13 июля 1784 г., успешно выполнив задание папы, покинул Петербург.

По своей сути булла *Onegoza* содержит инструкции архиепископу Аркетти по канонизации уже учрежденной к тому времени императрицей Екатериной II римско-католической архиепархии. Надо отметить, что в булле не упоминается орден иезуитов, деятельность которого к тому времени была прекращена, видимо папа Пий VI не видел опасности в их деятельности, да и Екатерина II не стремилась к прекращению их деятельности в Российской империи. При согласовании присяги нового архиепископа возникли противоречия в начальных 2-х пунктах, где архи-епископ должен был обязаться пресекать иные вероточения и схизму в епархии, Екатерина II была против, Аркетти, ссылаясь на буллу папы, настаивал на своем. Присягу утвердили 27 октября (7 ноября) 1783 года, а завершалась присяга заверениями верности архиерея императорскому трону. Через 2 месяца пришел ответ папы Пия VI, который одобрил новый текст присяги. На дату учреждения Могилевской архиепархии стоит дата 8(19) декабря 1783 года. Акт о возведении Станислава Сестренцевича в архиепископское достоинство был подписан через 3 дня, т.е. 10 (21) декабря.

В первой части документов об учреждении Могилевской архиепархии приводится информация о городе Могилеве, описание находящегося в нем храмах. В качестве резиденции архиепископа была избрана церковь кармелитов Успения Пресвятой Богородицы. Кармелитов переселили в другой монастырь, а здесь разместились архиепископская семинария и капитул. Первоначально капитул состоял из 8 членов. Аркетти добавил еще 2-х каноников и 6 миссионеров. Для капитула был установлен соответствующий устав, утвержденный 15 (26) декабря 1783 года. О том, что Аркетти успешно выполнил задание папы Пия VI, говорит то, что папа возвел его в кардинальское достоинство [2, с. 60-88].

Весьма интересна биография первого митрополита Могилевской римско-католической церкви в Российской империи. Станислав Богуш-Сестренцевич родился 03.09.1731 г. в имении Заньки Трокского воеводства. Отец – кальвинист, мать – католичка. Крещен в католическом храме. Отец обучал его в Слуцкой кальвинистической гимназии, община кальвинистов отправила его учиться в зарубежные университеты, но духовная карьера не привлекла его в те времена.

В 1751 году в чине капитана прусской армии вышел в отставку и вернулся в Литву, где в 1754-1763 г.г. был воспитателем детей князя Радзивилла. В надежде жениться на дочери князя, вернулся в католичество, но ему было отказано. Виленский архиепископ Игнатий Массальский предложил ему духовную карьеру и после короткой богословской подготовки у отцов пиаров, его рукоположат в 1763 г. во священники католической церкви. Он становится деканом Виленским, настоятелем в Бобруйске и Гомеле, в 1766 и 1767, и в 1771 и 1772 г.г. администратором Виленской епархии. 12 июля 1773 г. Станислав Богуш-Сестренцевич был назначен епископом и суффраганом Виленской епархии. 3 октября 1773 г. в Вильно была совершена его епископская херотония. Станиславу, как викарию епархии перешли в подчинение все римско-католические церкви и монастыри на землях Виленской епархии перешедших от Речи Посполитой к Российской империи.

Далее, как описывается выше, императрица Екатерина II, по своей воле, учредила соответствующими указами вначале римско-католическую епархию в городе Могилеве, а затем и римско-католическую архиепархию Российской империи, во главе с уже архиепископом Станиславом Богуш-Сестренцевичем. Далее, в 1795 г., по ходатайству Екатерины II, получил от Пия VI звание апостольского легата, с правом ношения кардинальского облачения (1798 г.). Затем, Павел I, указом от 28 апреля (9 мая) 1798 г. возвел архиепископа Могилевского в сан Митрополита всех римско-католических церквей Российской империи, с пребыванием в Санкт-Петербурге. 27 июля (7 августа) 1798 г. нунций Лоренцо Митта подтвердил митрополитанское право, а Пий VI утвердил это буллой 17.11.1798 г. Император Александр I указом от 13(25) XI 1801 г. создал Российскую Духовную Католическую Коллегию в Петербурге, как высший институт по делам католической церкви в Российской империи. Председателем коллегии был архиепископ и митрополит Могилевский. Умер Станислав 1(13) XII 1826 г. на 96 году жизни и был похоронен в построенным им самим храме Св. Станислава в Санкт-Петербурге [2, с. 137-139].

### Литература

1. Могилевская архиепархия //Католическая энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://academic.ru/>. – Дата доступа: 30.03.2023.
2. Священник Яцек Вайда. Булла Onerosa Папы Пия VI, и начало её истории в Российской империи на рубеже XVIII–XIX вв. Некоторые церковно-политические аспекты // Могилевская римско-католическая архиепархия: Свидетельства живой памяти. 1783-1939: Международная конференция в Санкт-Петербурге 6-9.12.2018. Доклады и архивные материалы / главный редактор о. Христофор Пожарский. – Санкт-Петербург, 2019.

УДК 347.627

## **ПОРЯДОК РАСТОРЖЕНИЯ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ БРАКОВ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX – НАЧАЛО XX в.)**

**Денисенко Надежда Вячеславовна**

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

*В статье рассматриваются вопросы расторжения межконфессиональных браков в Российской империи на примере белорусских земель. Делается*

*вывод о том, что расторжение брачного союза осуществлялось в соответствии с религиозными нормами. Порядок развода зависел от конфессиональной принадлежности супругов. При этом существенное влияние на порядок расторжения смешанных браков оказывала вероисповедная система, согласно которой господствующая роль принадлежала Православной церкви, а христианские конфессии (римско-католическая, протестантские) занимали привилегированное положение по отношению к нехристианским.*

Во второй половине XIX – начале XX в. население белорусских земель отличалось поликонфессиональностью. Так, в 1858–1859 гг. 58,1 % населения 5 западных губерний исповедовало православную веру. Католики составляли 29,9%, иудеи – 9,8%, староверы – 1,6 %, протестанты 0,4%, мусульмане – 0,1% [1, с. 64]. В связи с этим большое распространение получили межконфессиональные браки. Правовое регулирование расторжения указанных браков имело свою специфику, что и обусловило обращение к данной теме.

В соответствии со статьей 40 «Основных государственных законов» Православная церковь являлась «первенствующей и господствующей верой» [2, ст. 40]. Главой, «верховным защитником и хранителем догматов господствующей веры» провозглашался император [2, ст. 42]. При этом нормы о признании православия господствующей религией сочетались с принципами свободного осуществления религиозной деятельности иными, «терпимыми», конфессиями (как христианскими, так и нехристианскими) [3, с. 25-26]. Российская империя позиционировала себя как православное христианское государство, в связи с чем закреплялось привилегированное положение христианских (римско-католической и протестантских) конфессий по отношению к нехристианским [3, с. 26].

Исходя из указанных принципов построения вероисповедной системы Российской империи происходило и регулирование порядка расторжения межконфессиональных браков.

Бракоразводные дела находились в компетенции духовных судов [4, ст. 45]. Если один из супругов являлся православным, то расторжение брака осуществлялось духовным судом Православной церкви [5, ст. 815]. Это же правило применялось в случае, если брак представителей инославных исповеданий был совершен православным священником [4, ст. 65].

Если оба супруга принадлежали к различным неправославным христианским конфессиям, то расторжение брака осуществлялось судом того исповедания, к которому принадлежал ответчик. Решение о расторжении брака имело одинаковую силу для обоих супругов [5, ст. 816].

Брак между лицом протестантского исповедания и нехристианином расторгался протестантским духовным судом [5, ст. 817].

По законодательству запрещалось заключение брака православных и католиков с лицами нехристианских исповеданий. Также не допускался брак представителей протестантских конфессий с буддистами и язычниками [4, ст. 85]. Однако в случае, если в брачном союзе между нехристианами один из супругов принимал христианство, брак мог сохранять свою силу при наличии определенных условий. При невыполнении таких условий брак расторгался.

Так, лицо нехристианского исповедания после принятия православия могло оставаться в браке с некрещеным супругом. Их брачный союз оставался в силе,



при этом совершения венчания не требовалось [4, ст. 79]. Кроме того, если жена лица мусульманского или иного нехристианского исповедания принимала православную веру, то ее супруг обязан был выполнить ряд условий. Так, он должен был дать подписку, в которой обязывался не склонять детей в свою веру и «не наносить поношения и укоризны» жене за исповедание православия, крестить детей в православии, а также состоять с женой «в единобрачном сожительстве». Если же супруг не соглашался дать такую подписку или жена перед этим была «отлучена» мужем от сожительства, то брак расторгался. При этом принявшей православие разрешалось вступление в брак с христианином [4, ст. 80].

Это правило распространялось также на супругов иудейского исповедания. Так, в соответствии с законодательством принявший православие супруг должен был дать подписку о том, что он будет иметь «тщательное попечение о приведении другого увещанием к восприятию Православной веры». В свою очередь, супруг нехристианского исповедания обязывался «рождаемых в сем браке детей ни прельщениями, ни угрозами, ниже другими какими либо способами, не приводить в закон иудейский, и обратившемуся в Православную веру супругу за содержание оной поношения и укоризны не наносить». Если супруг иудейского исповедания после принятия православия другим не желал оставаться в браке, то брачный союз подлежал расторжению, а принявшему православие разрешалось вступить в брак с православным лицом [4, ст. 81].

В случае, если у супруга, принявшего христианство, было несколько жен, то он должен был выбрать одну, «преимущественно же обратившуюся... к Христианству». Если ни одна из жен не приняла христианства, а супруг не хотел жить с некрещеной, то брак расторгался и ему давалось разрешение вступить в брак с православной [4, ст. 82, 83]. Брак сохранял силу и в том случае, если оба супруга приняли христианство, а брачный союз был заключен между лицами, находящимися в запрещенных степенях родства и свойства [4, ст. 84].

Таким образом, расторжение брачного союза осуществлялось в соответствии с религиозными нормами. Порядок развода зависел от конфессиональной принадлежности супругов. При этом существенное влияние на порядок расторжения смешанных браков оказывала вероисповедная система, согласно которой господствующая роль принадлежала Православной церкви, а христианские конфессии (римско-католическая, протестантские) занимали привилегированное положение по отношению к нехристианским. В связи с этим и расторжение смешанного брака супругов, один из которых был православным, осуществлялось православным духовным судом. Если же брачный союз был заключен между протестантом и нехристианином, то предпочтение отдавалось христианскому духовному суду, который и расторгал смешанный брак. В случае, если в браке между нехристианами один из супругов принимал христианство, союз мог сохранять свою силу при наличии определенных условий. При невыполнении таких условий брак расторгался.

## Литература

1. Гісторыя Беларусі: у 6 т. – Т. 4. Беларусь у складзе Расійскай імперыі (канец XVIII пачатак XX ст) / М. Бич, В. Яноўская, С. Рудовіч і інш.; Рэдкал.: М. Касцюк (гал. рэдактар) і інш.. – Мінск : Экаперспектыва, 2007. – 519 с.
2. Свод законов Российской империи : в 16 т. – СПб. : тип. 2 отд. Собств. ЕИВ канц., 1857–1903. – Т. 1, ч. 1 : Основные государственные законы. – 1857. – 57 с.

3. Грахоцкі, А. П. Прававое становішча Рускай Праваслаўнай і Рымска-каталіцкай Цэркваў на беларускіх землях (1863–1905 гг.) / А. П. Грахоцкі ; М-ва адукацыі Рэспублікі Беларусь, Гомельскі дзярж. ун-т імя Ф. Скарыны. – Гомель: ГДУ імя Ф. Скарыны, 2017. – 150 с.

4. Законы гражданские // Свод законов Российской империи: в 16 т. – СПб., 1900. – Т. 10, ч. 1.

5. Законы о судопроизводстве и взыскаиях гражданских (Свод законов. Том X. Часть 2) дополнены и изменены по Продолж. 1863 и 1868 г. и позднейшим узаконениям. – СПб.: тип. Ю.А. Бокрама. – 1869. – 505 с.

УДК 284.57

## **МИССИОНЕРСКАЯ СТРАТЕГИЯ ИЕГОВИСТОВ: ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА**

**Дьяченко Олег Викторович**

Академия последипломного образования (г. Минск, Беларусь)

*В статье анализируется стратегия миссионерской деятельности религиозной организации Свидетелей Иеговы, рассматривается теория и практика миссионерства.<sup>1</sup>*

В современном религиоведении под миссионерством следует понимать внекультовую деятельность религиозной организации в целях распространения своего вероучения и пополнения числа новообращенных через специальных представителей – миссионеров на еще не освоенных конкретной религиозной организацией территориях [1].

Миссионерство выступает одним из главных направлений деятельности религиозных институтов мировых религий. Не является исключением и религиозная организация Свидетелей Иеговы, возникновение и становление которой происходит в 1870-х гг. в США вследствие активной миссионерской деятельности небольшой группы «исследователей Библии» во главе с Чарльзом Расселом. Изначально иеговисты рассматривали миссионерство в качестве одной из высших форм религиозной деятельности и инструмента исполнения божественного поручения по распространению «воли бога Иеговы». В настоящее время они также руководствуются апокалипсическими представлениями о скором завершении всемирно-исторического процесса и поэтому полагают необходимым охватить миссионерской деятельностью все страны мира [2, с. 115].

В религиозных организациях иеговистов огромное значение уделяется формированию в сознании верующих психологических установок, побуждающих к активному занятию миссионерством с учетом неблагоприятной общественно-политической среды. В периодических изданиях «Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы», «Пробудитесь!», а также в специальной литературе популяризируется и романтизируется миссионерство, публикуются свидетельства миссионеров из разных регионов мира.

Понимая, с какими трудностями сталкиваются миссионеры на местах, работая в условиях враждебного отношения к себе со стороны общества, идеологи пытаются объяснить это действиями сатаны, который в исторической ретро-

---

<sup>1</sup> Публикация подготовлена при выполнении задания 4.02 ГПНИ «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства» (2021–2025 гг.).

спективе эффективно влияет на социальные и политические системы в целях противодействия возвращения человечества к истинной религии [3].

Они целенаправленно внушают идеи о необходимости спасения человечества, якобы погибающего в греховном мире, постоянно говорят о возникновении межконфессиональных и государственно-конфессиональных конфликтов [4].

Поскольку активная фаза наступления Армагеддона началась еще в 1914 г. и сопровождается глобальными изменениями мировой религиозно-политической системы, то в новых условиях иеговистам рекомендовано усилить миссионерскую работу, используя для этого новые методы внекультурной религиозной деятельности, в том числе в глобальной компьютерной сети Интернет [5].

Следует отметить, что одним из отличительных признаков иеговизма является требование ко всем без исключения членам организации заниматься миссионерством в свободное от работы или учебы время. Наиболее распространенной формой такой деятельности выступает «пионерское служение», которое существует трех видов и зависит от ежемесячного количества часов, затраченных на религиозную пропаганду.

На срок не менее одного месяца с 60 часовой нагрузкой служебным комитетом религиозной организации назначаются «подсобные пионеры». После формирования соответствующих умений и навыков, приобретения опыта, «подсобные пионеры» могут перейти в категорию «общих пионеров». «Общий пионер» должен иметь «стаж» крещения не менее полугода и ежемесячно посвящать миссионерской работе свыше 90 часов свободного времени. Суммарное количество затраченного времени на религиозную пропаганду у этой категории пропагандистов составляет 1000 часов в год. «Общему пионеру» предоставлено право выбора миссионерской территории, но работать ему необходимо под контролем местной религиозной организации.

Допуск к участию в «подсобном» и «общем пионерском» служении осуществляется после рассмотрения заявления, которое вправе написать каждый полноправный член организации. Заявление должно содержать полное имя, пол, почтовый адрес, семейный статус заявителя, данные по поводу лишения общения, знание иностранного языка, положение в местной религиозной организации, привычки, предполагаемая дата начала миссионерской деятельности.

«Специальные пионеры» рекрутируются из категории «общих пионеров», которые после получения углубленной подготовки направляются религиозными организациями на неосвоенные территории, где занимаются созданием новых структур, либо координируют деятельность небольших иеговистских ячеек. Они обязаны отрабатывать не менее 140 часов в месяц и вправе получать за это финансовую поддержку со стороны направивших их организаций [2, с.113-115; 6, с. 299].

Миссионеры обязаны проявлять терпение, коммуникабельность, уметь приспосабливаться к условиям социальной действительности и учитывать конфессиональные особенности общества, в котором они работают. Миссионерство имеет свой объект, цель, средства, способы и конкретный результат. Конечной целью миссионерской деятельности иеговистов является построение «царства Бога» и установление всемирного правительства на земле. Объектом иеговистского миссионерства выступают индифферентные к религии люди, а также приверженцы других религий, при этом пристальное внимание уделяется молодежи

и людям пожилого возраста, поскольку эти две социально-демографические группы наиболее подвержены религиозно-психологическому воздействию.

Выбор направлений, методов и форм миссионерской деятельности зависит от финансового положения и социального состава религиозных организаций, социально-экономической и общественно-политической ситуации в стране, позиции органов государственной власти и ведущих конфессий. Вся миссионерская деятельность планируется, координируется и осуществляется из США. Там же функционируют специальные учебные центры по подготовке миссионеров. Крупнейший из них действует с 1943 г. и называется «Школа Галаад». Кандидаты на обучение должны соответствовать ряду требований, например, сохранять лояльность организации, проявлять активность в религиозной деятельности, иметь соответствующие способности, хорошее физическое здоровье и выносливость, возраст от 21 до 40 лет. [2, с. 116]. Кроме «Школы Галаад» открыты и другие учебные центры – в 1977 г. «Школа пионерского служения», а в 1987 г. – «Школа усовершенствования служения» [6, с. 300].

Классической формой внекультовой деятельности «пионеров» является распространение религиозной литературы. Они разбрасывают брошюры, буклеты и журналы по почтовым ящикам, раздают прохожим во время уличной религиозной пропаганды, в общественных местах, в магазинах и учреждениях. Распространение литературы сопровождается беседами на религиозную тематику с лицами, проявившими интерес к религии, их приглашением на религиозные собрания.

В целях привлечения новых людей миссионеры используют различного рода уловки, например, знакомятся с лицами, у которых имеются проблемы со здоровьем, трудности в семье, злоупотребляющих алкоголем или наркотиками, посещают одиноких и стариков. В дальнейшем эти люди становятся объектом систематического религиозно-психологического воздействия.

В ряде случаев миссионерство принимает агрессивную, навязчивую направленность и, соответственно, получает отрицательную оценку общества и государства. Недовольные религиозной активностью иеговистов граждане обращаются с жалобами в органы государственной власти. Так, в 2014 г. Уполномоченный по делам религий и национальностей Совета Министров Республики Беларусь Л.П.Гуляко на заседании, посвященном итогам работы государственных органов по делам религии и национальностей отметил, что в Витебске, Бресте, Березе, Белоозерске, Глуске, Могилеве, Молодечно и в Пружанском районе задокументированы многочисленные нарушения иеговистами законодательства о свободе совести и религиозных организаций в части распространения религиозной литературы в неустановленных местах, незаконной деятельности российских и украинских миссионеров [7].

В марте 2016 г. Могилевский облисполком вынес письменное предупреждение религиозной организации иеговистов в Могилеве за проведение религиозных мероприятий в специально не предназначенных для этих целей местах без разрешения местных органов власти, за распространение религиозной литературы в общественных местах и в местах проживания граждан. Руководителю организации С.С. Яцковскому было вручено письменное предупреждение о незаконной деятельности и проведена профилактическая беседа, в рамках кото-

рой он был предупрежден, что в случае повторного в течение года нарушения Закона «О свободе совести и религиозных организациях», иного законодательства Беларуси или осуществления религиозной организацией деятельности, противоречащей ее уставу, и невыполнения предъявленных к ним требований облисполком вправе приостановить деятельность религиозной общины и обратиться в суд с заявлением о ее ликвидации [8].

Несмотря на меры реагирования, предпринимаемые органами государственной власти, иеговисты продолжают осуществлять миссионерскую деятельность, чуть изменив ее тактику и приняв во внимание временные ограничения.

В тоже время следует отметить заметное снижение уровня миссионерской активности иеговистов в Беларуси, что объясняется возросшей религиозной информированностью общества, усилением государственного контроля над религиозной деятельностью, стабильной социально-экономической ситуацией в стране.

### Литература

1. Давыдов, И. П. Миссионерство / И. П. Давыдов // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический Проект, 2006. – С. 639-640.
2. Организованы проводить наше служение. – Germany: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, Wachturm-Gesellschaft, Selters/Taunus, 1990. – 224 с.
3. Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2018 – Май. – С. 12-31.
4. Оставайтесь верными во время «великого бедствия» // Сторожевая Башня. Возвещает царство Иеговы. – 2019. – Октябрь. – С. 14-19.
5. Много трудитесь в последние дни «последних дней»! // Сторожевая Башня. Возвещает царство Иеговы. – 2019. – Октябрь. – С. 8-13.
6. Свидетели Иеговы: возвещатели Царства Бoga. – Germany: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, Wachturm Bibel und Traktat-Gesellschaft, Selters/Taunus, 2005. – 750 с.
7. Свидетели Иеговы допустили многочисленные нарушения // Витебский городской портал. – [Электронный ресурс]. – 2014. – Режим доступа: [https://gorodvitebsk.by/news/23-01-2015/svideteli\\_iegovy](https://gorodvitebsk.by/news/23-01-2015/svideteli_iegovy). – Дата доступа : 15.08.2018.
8. В Могилеве вынесли предупреждение Свидетелям Иеговы // Христианский информационный портал Крыница.INFO. – [Электронный ресурс]. – 2016. – Режим доступа: <https://krynica.info/ru/2016/06/23/v-mogileve-vynесли-preduprezhdenie-svidetelyam-iegovy/>. – Дата доступа: 15.08.2018.

УДК 284.57

## ОСОБЕННОСТИ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ИЕГОВИСТОВ И ПОДГОТОВКИ МИССИОНЕРОВ В БЕЛАРУСИ И РОССИИ

**Дьяченко Олег Викторович**

Академия последипломного образования (г. Минск, Беларусь)

*Публикация посвящена вопросам образовательной деятельности иеговистов и миссионерской подготовки активистов организации.<sup>1</sup>*

Свидетели Иеговы уделяют самое пристальное внимание вопросам образовательной деятельности, направленной на массовую религиозно-идеологическую подготовку так называемых «возвещателей», а именно той категории членов религиозной организации, которая на системной основе участвует в

---

<sup>1</sup> Публикация подготовлена при выполнении задания 4.02 ГПНИ «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства» (2021–2025 гг.).

миссионерской деятельности. Обучение проводится на всех уровнях, начиная с местных религиозных собраний, или религиозных общин и завершая специализированными структурами, созданными при главных управленческих центрах.

Разработка образовательных программ осуществляется Руководящим советом Свидетелей Иеговы. По состоянию на 2023 год в совет входят сотрудники главного управления в Уорвике (штат Нью-Йорк, США) Джеффри Джексон, Кеннет Кук, Стивен Летт, Геррит Лёш, Марк Сандерсон, Дейвид Сплэйн, Джеффри Уиндер, Гейдж Флигл и Сэмюэл Хёрд. Руководящий совет организует и координирует работу шести комитетов по направлениям деятельности. Непосредственно за образовательную деятельность отвечает «Учебный комитет». Он разрабатывает программы конгрессов, встреч-собраний и различных школ, а также аудио- и видеоматериалы [1].

В мае 1999 года в Паттерсоне (штат Нью-Йорк) начал функционировать «Учебный центр Сторожевой Башни», в структуру которого входят «Школа Га-лаад» по подготовке миссионеров, «Школа для членов Руководящих комитетов управленческих центров региональных организаций Свидетелей Иеговы», «Школа для разведных надзирателей» [2, с. 50].

В Российской Федерации вплоть до судебного признания Свидетелей Иеговы в 2017 году экстремистской организацией подготовка миссионеров и реализация образовательных программ для высших функционеров, в том числе и белорусских, была сосредоточена в управленческом центре в поселке Солнечном под Санкт-Петербургом. После включения 17 августа 2017 года Министерством юстиции Российской Федерации «Управленческого центра Свидетелей Иеговы в России» и его 395 местных религиозных организаций в список запрещённых в России организаций образовательная деятельность иеговистов институционально была децентрализована и приобрела подпольный характер.

В Беларуси общины иеговистов работают на легальном основании и поэтому обучение религии, миссионерской тактике и стратегии по-прежнему осуществляется в религиозных собраниях, а также во время проведения конгрессов. Руководство общин следует предписанному порядку проведения таких мероприятий. На собраниях заслушиваются и обсуждаются доклады по различной проблематике, признанной Руководящим советом Свидетелей Иеговы актуальной для конкретного отрезка времени. Еженедельно в соответствии с расписанием иеговисты, собираясь малыми группами в частных квартирах и домовладениях, изучают Библию и комментаторскую литературу [3, с. 96, 97].

В периодических изданиях иеговистов, например в журнале «Сторожевая башня», практически в каждом номере в той или иной форме содержатся рекомендации посещать религиозные собрания, постоянно изучать библейские тексты и самостоятельно заниматься религиозно-идеологической подготовкой с концентрацией внимания на положительных сюжетах «библейско-евангельской» истории [4].

В настоящее время широкую популярность приобретает обучение религии с помощью видео-уроков. Представляет интерес тематика занятий. Она включает вопросы самого широкого спектра, от различения «ложной и истинной религий», богословского обоснования устройства религиозной организации, форм и ме-

тодов миссионерской деятельности, отношения к деньгам, переливанию крови, алкоголю, праздникам, государству, сексуальным и семейно-брачным отношениям до проблем танатологии, теодицеи, теократии, обсуждения целей и задач построения «царства божия» на земле [5].

Для ежедневного чтения иеговистами издается специальная книга под названием «Исследуем Писания каждый день». Издание выходит каждый год и включает в себя краткие извлечения из Библии и комментарии к ним. По своей направленности тексты представляют собой религиозно-нравственные поучения и рекомендации, цель которых заключается в том, чтобы побудить читателей закрепить в религиозном сознании правила религиозного поведения в различных жизненных ситуациях, сформировать четкое представление о преимуществах религиозного учения Свидетелей Иеговы. Анализ показывает, что содержанием ежегодника является своеобразный дайджест из публикаций «Сторожевой башни», «Пробудитесь!» и других брошюр и книг [6].

Религиозное обучение вуалируется и обосновывается необходимостью посредством библейских нравственных предписаний воспитания нового поколения людей с высокими религиозными стандартами в сфере морали и нравственности, что по мнению иеговистов, в конечном итоге создает условия для создания богом на земле мирового правительства, при котором будут окончательно решены все глобальные проблемы человечества [7].

Образовательные программы Свидетелей Иеговы фактически состоят из нескольких модулей. В обязательном порядке к изучению рекомендованы история возникновения и эволюции организации в США и других странах мира, происхождение наименования, а также вопросы содержания идеологии и основных религиозно-догматических постулатов, психологии и дидактики, методики обучения.

В зависимости от целевой аудитории подготовлены и переведены на русский язык учебно-методические материалы различного объема и сложности текста. Например, в целях формирования элементарных дидактических навыков используются работы «Развивай навыки чтения и способность учить», «Первое знакомство со Словом Бога», «Кто сегодня исполняет волю Иеговы» [8; 9; 10].

Руководящий совет Свидетелей Иеговы еще в 2018 году обратился ко всем членам организации с призывом максимально активизировать работу по распространению религии в обществе и предложил для освоения проповеднического мастерства краткий методический курс из 20 уроков. Первый урок вступительный и в нем слушателей обучают подготовке к публичным выступлениям, умениям актуализировать темы и привлечь внимание к рассматриваемым вопросам. «Чтобы определить круг интересов человека, прояви наблюдательность. Обрати внимание на то, чем он занят, есть ли у него дети, как выглядит его дом. Начни разговор с вопроса или короткой фразы, которые могут его заинтересовать», - учит анонимный автор публикации [8, с. 4].

Второй урок под названием «Разговорный стиль» содержит рекомендации по развитию устной речи. Естественность и искренность, свободный пересказ текста, избегание заучивания, корректное цитирование, обязательный зрительный контакт со слушателями – вот основные правила, которых следует придерживаться. В третьем уроке слушателей обучают технике правильного формули-

рования вопросов, в том числе риторических – чтобы заинтриговать слушателей и вовлечь их в откровенный и доверительный диалог. На следующем занятии внимание обучающихся фокусируется на работе с библейскими текстами, на формировании навыков актуализации конкретных проблем, способностей связать их с практическими интересами слушателей.

Дальнейшее прохождение обучения предполагает выработку умений логически излагать материал и «грамотно читать», для чего требуется тщательная и основательная подготовка текстов выступлений, проверка через словари правильности использования значения слов и расстановки ударений. Уроки содержат советы по использованию в пропагандистской работе достоверных небиблейских источников, например, энциклопедий и научных справочников, всевозможных «наглядных пособий»: иллюстраций, диаграмм, карт, шкал времени, видеороликов, а также иметь в арсенале набор жизненных примеров, желательных из собственного опыта.

Три урока из предлагаемой методической разработки посвящены обучению работе с голосом и жестикуляцией. Так, голос необходимо варьировать в зависимости от излагаемой темы и целевой аудитории слушателей. При этом главная цель заключается в воздействии на чувства и эмоции людей посредством изменения громкости, темпа и тона голоса. Публичная речь обязательно должна дополняться мимикой и естественными жестами. В целом каждое выступление религиозного пропагандиста рассматривается в качестве императива для дальнейшей самостоятельной деятельности слушателей, как членов организации, так и потенциальных кандидатов на вступление в религиозную общину [8].

При более углубленной подготовке «возвещателей» применяются следующие пособия: «Внимайте себе и всему стаду»: учебник для Школы царственного служения», укрупненное издание «Развивай навыки чтения и способность учить», «Учимся в Школе теократического служения», «Основательно свидетельствуем о Царстве Бога», «Чему на самом деле учит Библия?» и другие [11; 12; 13; 14; 15]. Содержание учебных материалов соответствует религиозной идеологии и практике иеговизма.

В заключение следует отметить, что религиозной организацией Свидетелей Иеговы создана самодостаточная и очень гибкая многоуровневая система религиозного образования, которая позволяет формировать религиозное мировоззрение и контролировать религиозное поведение верующих даже в неблагоприятных общественно-политических условиях. В Беларуси эта деятельность осуществляется легально в рамках религиозных общин, в то время как в России иеговистские организации запрещены и, следовательно, религиозное обучение и миссионерство также объявлены вне закона. Тем не менее, иеговисты скрытно, с риском привлечения к уголовной ответственности, нелегально занимаются проповедничеством, используя для этого полученные знания, умения и навыки. Такая тактика позволяет иеговистскому руководству сохранить контингент верующих и выждать время до либерализации политической ситуации в стране.

## Литература

1. Что такое Руководящий совет Свидетелей Иеговы? // JW.ORG. – Официальный сайт Свидетелей Иеговы. – Электронный ресурс – 2023. – Режим доступа: <https://www.jw.org/ru>. – Дата доступа: 05.01.2023.



2. Иваненко, Сергей. Свидетели Иеговы – традиционная для России религиозная организация / Сергей Иваненко. – Москва: Арт-Бизнес-Центр, 2002. – 208 с.
3. Гордиенко, Н. С. Российские Свидетели Иеговы: история и современность / Н. С. Гордиенко. – Санкт-Петербург: Общество Сторожевой башни, 2002. – 240 с.
4. Оставайтесь безупречными в глазах Бога! Ищите кротость и радуйте Иегову? Почему нам нужно быть благодарными? Любовь и справедливость в древнем Израиле // Сторожевая башня. – 2019. – Выпуск 140. – № 3. – Февраль. – С. 2-25.
5. Радуйтесь жизни. Сейчас и вечно! Интерактивный библейский курс. – Germany: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, Wachturm Bibel und Traktat-Gesellschaft, Selters/Ts., 2021. – 256 с.
6. Исследуем Писания каждый день 2019. – Germany: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, Wachturm Bibel und Traktat-Gesellschaft, Selters/Ts., 2018. – 120 с.
7. Нравственное обучение // Пробудитесь! – Выпуск 100. – № 1. – 2019. – Март-апрель. – С. 6-7.
8. Развивай навыки чтения и способность учить. – Germany: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, Wachturm Bibel und Traktat-Gesellschaft, Selters/Ts., 2018. – 23 с.
9. Первое знакомство со Словом Бога. – Germany: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, Wachturm Bibel und Traktat-Gesellschaft, Selters/Ts., 2014. – 36 с.
10. Кто сегодня исполняет волю Иеговы. – Germany: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, Wachturm Bibel und Traktat-Gesellschaft, Selters/Ts., 2016. – 32 с.
11. «Внимайте себе и всему стаду»: учебник для Школы царственного служения. – Germany: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, Wachturm Bibel und Traktat-Gesellschaft, Selters/Ts., 2018. – 120 с.
12. Развивай навыки чтения и способность учить. – Germany: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, Wachturm Bibel und Traktat-Gesellschaft, Deutscher Zweig, e. V., Selters/Ts., 1992. – 153 с.
13. Учимся в Школе теократического служения. – USA: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, Watch Tower Bible and Tract Society of New York Inc., 2012. – 293 с.
14. Основательное свидетельство о Царстве Бога. – Germany: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, Wachturm Bibel und Traktat-Gesellschaft, Selters/Ts., 2018. – 228 с.
15. Чему на самом деле учит Библия? – Germany: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, Wachturm Bibel und Traktat-Gesellschaft, Selters/Taunus, 2005. – 224 с.

УДК 291.12

## **МИФОЛОГИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГА**

**Жукоцкая Зинаида Романовна, Жукоцкий Владимир Дмитриевич**

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

*В статье рассматривается культурологическая концепция Ф. Шеллинга, основанная на философии откровения немецкого философа. Мифологическую религию он рассматривает как уникальное явление в истории культуры, как первую форму, в какой вообще существует религия.*

Традиционному христианскому представлению о религии откровения как единственной в своем роде подлинной религии, и новейшему представлению о дуализме религии откровения (как иудо-христианской традиции) и «философской религии» (термин Германа), Ф. В. Й. Шеллинг противопоставляет *мифологическую религию*, как действительный ключ ко всем прочим религиозным

проявлениям в истории. Мифологическая религия – это совершенно уникальное явление в истории культуры, «она даже по времени предшествует любому откровению (если принимать таковое), опосредует его, а потому, вне всякого сомнения выступает как первая форма, в которой вообще существует религия, в определенную эпоху выступает как *всеобщая* религия, религия всего человеческого рода, в сравнении с которой откровение, сколь бы рано оно ни появлялось, все равно останется лишь частным феноменом, ограниченным одним *особенным* человеческим родом». [1, с.367].

В русской культуре Серебряного века обращение к язычеству (правда, не древнеславянскому, а античному), носит уже более открытый характер. Это и принцип антитезы, и принцип дополнительности по отношению к традиционному христианству, как, например, у Д. С. Мережковского требование дополнить христианскую религию духа языческой религией плоти...

Характерно, что Шеллинг ищет и отыскивает религиозные корни культуры в некоем объективном отношении человека к окружающим его природным и общественным обстоятельствам, и в конечном счете, к самому себе: «мифология, эта существующая с незапамятных времен, а потому предвосхищающая и всякое мышление религия человечества, постижима лишь на основе *естественной* способности сознания полагать Бога, причем сознание не может выйти из такого отношения, не подпадая вместе с тем необходимому процессу, в котором оно будет возвращено к своему исконному положению. Возникнув из такого отношения, мифология может быть лишь естественно производящей себя религией» [1, с.368]. Поиск такой *естественно производящей себя религии*, но уже в современности, составит важнейший алгоритм культуры Серебряного века, который достигнет своей смысловой кульминации в теории и практике русского символизма.

Мифология, по Шеллингу, не могла возникнуть просто как осуществление *понятия* в гегелевском смысле, она «зиждется на *действительном*, реальном отношении человеческого существа к Богу» или тому, что называют Богом, «на отношении, в котором единственно и может возникнуть независимый от человеческого мышления процесс» [1, с.368]. В дальнейшем методология поиска «независимого от человеческого мышления процесса», как *естественного* начала человеческого сознания и самосознания, получит название материалистической или диалектико-материалистической, а в более широком смысле – *социологической*. Но пока это отношение фиксируется в категориальной определенности естественной или *дикорастущей* религии. Эта религия, как и религия откровения, является еще «не зависящей от всякого разума».

Религия и ее история не есть просто представление и историческая смена представлений. Религия, прежде всего, это действительное отношение, а история религии – это процесс смены этих отношений. Как замечает Шеллинг, «не будь язычество чем-то действительным, и христианство не было бы действительным», «ибо процессу может противостоять лишь *действие*; вот такое действие и составит содержание христианства» [1, с.370]. Для того, чтобы раскрыть это содержание, нужно знать точку опоры, к которой приложим рычаг наших познавательных средств. «А такая точка может заключаться лишь в предпосылке всякого откровения – в слепо возникшей религии» [1, с.370], в факто-

логии религиозных форм как *действительном процессе*, сопряженном с общим ходом истории. Отсюда следуют и вполне категоричные суждения Шеллинга о христианстве как «поправленном, поставленном на место язычестве», более того, «если исторгнуть языческое, то у христианства будет отнята вся его реальность». А поскольку историческое христианство преуспело именно в этом исторжении языческого, то задача новейшего движения духовной культуры состоит в том, чтобы эту отнятую у христианства реальность вернуть. Именно так эту задачу возвращения к истинному христианству, вдохнувшему в себя жизнь и реальность, восприняло для себя символистское движение и становится понятным его устойчивый интерес к греческой мифологии.

### Литература

1. Шеллинг, Ф. В. Й. Соч. в 2 томах. /Ф.В. Й. Шеллинг. – М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – 636 с.

УДК 27»11/12»+241.74

## МАТЭРЫЯЛЬНЫЯ СРОДКІ ПАДТРЫМКІ КАТАЛІЦКАЙ ЦАРКВЫ Ў XII–XIII стст.

Клімуць Лада Яраславаўна

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

*Материальная поддержка церкви была как принудительной, так и добровольной, хотя четко разделить эти понятия затруднительно. В пожертвованиях на церковь людьми двигало не только желание спасти душу. Наблюдается намерение контролировать церковные дела, а городской собор воспринимается как символ гражданской гордости.<sup>1</sup>*

Выкананне паўсядзённай царкоўнай службы, утрыманне і адукацыя святароў, а таксама будаўніцтва, утрыманне і ремонт сабораў патрабавалі рэгулярных сум. Царква пастаянна залежала ад падтрымкі грамадства, без якой не магла б выконваць свае функцыі. Таму былі вырацаваны правілы абавязковых і добраахвотных падараванняў, з-за чаго фарміравалася складаная сетка сувязей паміж насельніцтвам і інстытутамі царквы.

Многія рысы падтрымкі сярэднявечнай царквы сталі вынікам развіцця на працягу стагоддзяў. Іх трансфармацыя праяўляецца ў юрыдычным афармленні ранейшых практык дзякуючы развіццю кананічнага права, а таксама ў выніку новых тэндэнцый у якасці і колькасці данацый пад уплывам сацыяльных і культурных змен.

Матэрыяльную падтрымку царкве звычайна падзяляюць на прымусовую і добраахвотную. Аднак не ўсё так проста, як паказвае нам дзесяціна. Добраахвотная ў адпаведнасці са Старым Запаветам, дзесяціна ў асноўным выплочвалася з сельскагаспадарчай прадукцыі, але не мінала любыя тыпы самых маленькіх даходаў. Як гэта бывае з падаткамі, ад яе спрабавалі ўхіліцца ці не выплочваць поўнасю. На гэту праблему звярнуў увагу Чацвёрты латэранскі сабор 1215 г., які ў Каноне 53 асудзіў перадачу апрацоўкі зямлі не хрысціянам з мэтай пазбег-

<sup>1</sup> Результаты исследования получены при выполнении задания 12.1.2 ГПНИ «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства».

нуць выплаты дзесяціны [3, с. 259]. Аднак неабходна адзначыць, што, нягледзячы на імкненне прыхаджан знізіць дзесяціну, не назіралася апазіцыі самой гэтай сістэме [2].

Змена практык аплаты за пахаванне таксама ілюструе тое, як многія спрабавалі пазбавіцца ад выплаты дзесяціны. І не толькі прыхаджане адмаўляліся плаціць. Ужо на Трэцім Латэранскім саборы 1179 г. было пастаноўлена, што нельга адчуваць дзесяціну недухоўным асобам без згоды папы [3, с. 219].

Яшчэ адной крыніцай даходаў для царкоўных прыходаў была плата за асноўныя царкоўныя паслугі (вянчанне, хрышчэнне, пахаванне), за правядзенне вялікіх святаў. Аднак Чацвёрты Латэранскі сабор пастанавіў, што ўсе сакрамэнты павінны быць бясплатнымі, хоць на практыцы за іх плацілі. Значыць, гэтыя выплаты нельга называць абавязковымі. Але яны былі вельмі істотнымі для самога існавання святароў і царквы. І царкоўныя статуты на месцах уводзілі ў правіла плаціць за паслугі царквы, хоць гэта супярэчыла тэарэтычным выкладкам Латэранскага сабора.

У XIII ст. папа імкнуўся кантраляваць не толькі падаткі прыхаджан, але і царкоўныя расходы. К гэтаму часу з дзесяціны перасталі выдзяляць епіскапскую долю, але епіскапы атрымалі іншыя правы забіраць грошы з прыходаў, такія як пракурацыі – права на размяшчэнне для сябе і свайго атачэння падчас візітацый [4, с. 120]. Царкоўныя прыходы павінны былі падпарадкоўвацца правілам у распараджэнні сродкамі ад дзесяціны. І прыхаджане не проста аддавалі дзесяціну; яны таксама неслі адказнасць за пэўныя элементы структуры прыходскай царквы [5, с. 217].

Можна пералічыць розныя падарункі і выплаты, якія добраахвотна ахвяравалі царкве. Данатары не проста спадзяваліся на духоўнае ўзнагароджанне, абяцанае царквой. Гэта было імкненне стаць часткай абшчынай ідэнтычнасці і павялічыць свой сацыяльны статус. Для таго каб пашырыць магчымасці атрымання даходаў, уводзілі дадатковыя свята ці прадстаўлялі новыя рэліквіі. Прыклад такога новага свята – Свята Цела і Крыві Хрыстовай, якое прыносіла значны даход. Пажаданым было і прыцягненне пілігрымаў. Каб іх прывабіць, нават падраблівалі рэліквіі. Індальгенцыі абяцалі скарачэнне колькасці дзён у чысцы ўзамен на наведванне службы ў вызначаных цэрквах. Пра ўсе новаўвядзенні аб'яўлялі публічна.

Усе гэтыя падараванні царкоўным інстытутам былі звязаныя з тагачаснай канцэпцыяй жыцця пасля смерці. Ж. Ле Гофф назваў XIII ст. стагоддзем чысца [1]. Вера ў чысцец вызначала мадэлі падараванняў царкоўным інстытутам. У Раннім Сярэднявеччы большую частку ахвяраванняў атрымлівалі манастыры. К XIII ст. прыходскія цэрквы і святыні сталі галоўнымі атрымальнікамі такіх ахвяраванняў.

Такія трансфармацыі былі непасрэдным вынікам эканамічных змен у Еўропе таго часу. Змены адбываліся ўжо на працягу аднаго пакалення, як гэта было ў Вене. Любімай установай сям'і Гоген Марктаў было цыстэрцыянскае абацтва Хайлігенкройц. Наступнае пакаленне ахвяравала грошы гарадскому шпіталю.

Новай тэндэнцыяй быў пераход увагі ад сельскіх да гарадскіх і ад манаскіх да грамадзянскіх інстытутаў. У Познім Сярэднявеччы багатыя гараджане пачынаюць засноўваць прыватныя капліцы. Тое, што розныя ўстановы маглі забяспечваць тыя паслугі, якія раней можна было атрымаць толькі ў прыходскіх цэрк-

вах, гаворыць аб жаданні больш кантраляваць царкоўныя інстытуты, якім было даверана клапаціцца пра душы людзей.

Ахвяраванні рэлігійным установам у XIII ст. мяняюцца не толькі якасна, але і колькасна. У каралеўскай адміністрацыі Англіі ўзнікла трывога наконт колькасці зямлі ў руках рэлігійных устаноў. І так было і ў іншых краінах, як сведчаць дакументы. Людзі больш імкнуліся ўдзельнічаць у жыцці царквы з пачаткам грэгарыянскіх рэформ; гэты працэс набіраў сілу ў XII – XIII стст.

Таксама ў XIII ст. з'яўляецца ўсё больш тэстаментаў. Падараванні царкве ў іх можна лічыць добраахвотнымі падараваннямі. Сведкі маглі націснуць на чалавека, каб ён не забыўся нешта аддаць царкве. У Англіі ў XIV ст. у тэстаментах звычайна пазначаны плацяжы за пахаванне [5, с. 216].

Значным зменам у XIII ст. падвяргаецца яшчэ адзін аспект матэрыяльнай падтрымкі – дабрачыннасць. Колькасць ахвяраванняў на дабрачыннасць у тэстаментах павялічваецца. Гэтыя змены звязаныя з развіццём эканамічных і сацыяльных умоў. Асабліва любілі ахвяраванні шпіталям, таму што тады мноства людзей малілася за душу памерлага. Акрамя таго, данатары ўжо пры жыцці бачылі, на што пойдучы іх грошы.

Аднак адзін толькі страх перад праклёнам душы не тлумачыць такую шчодрую падтрымку царкоўных устаноў. Асобныя данатары рабілі вялікі ўнёсак на тыя ж вітражы ці літургічныя прадметы. Трэба памятаць, што сабор быў сімвалам абшчыны і грамадзянскай годнасці. Напрыклад, калі будавалі новы сабор у Солсберы, не толькі кароль Генрых III, але і мясцовае насельніцтва дало значны ўнёсак. Але матэрыяльная падтрымка рэлігійных твораў мастацтва патрабуе асобнага даследавання.

### Літаратура

1. Ле Гофф, Ж. Рождение чистилища / Ж. Ле Гофф. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ МОСКВА, 2009. – 544 с.
2. Constable, G. Resistance to Tithes in the Middle Ages / G. Constable // Journal of Ecclesiastical History. – Volume 13 Issue 2. – 1962. – P. 172 – 85.
3. Decrees of the Ecumenical Councils / ed.: N.P. Tanner. – Georgetown University Press, 2017. – 1324 p.
4. Moorman, J. R. H. Church Life in England in the Thirteenth Century / J. R. H. Moorman. – Cambridge University Press, 2010. – 486 p.
5. Swanson, R. N. Church and Society in Late Medieval England / Swanson, R. N. – Blackwell Pub, 1989. – 427 p.

УДК 94(4)»13/15»:322:930-051

## РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР И ЕГО ОТРАЖЕНИЕ НА ПОЛИТИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО XIV – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVI в. В РАБОТАХ С. М. СОЛОВЬЁВА

Кравченко Ирина Витальевна

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

*В статье проанализированы представления выдающегося историка Сергея Михайловича Соловьёва (1820–1879 гг.) по проблеме влияния религиозного фактора на политическое развитие Великого княжества Литовского в XIV –*

*первой половине XVI в. Рассмотрены взаимоотношения православных удельных князей и великих князей литовских, их значение в определении внешнеполитической ориентации государства.*

В исследованиях представителей российской дореволюционной историографии второй трети XIX в. по вопросам истории Великого княжества Литовского прослеживается определенная преемственность. Концептуальные воззрения профессора русской истории Санкт-Петербургского Императорского университета Н.Г. Устрялова были во многом восприняты профессором Императорского Московского университета С.М. Соловьёвым.

Необходимо отметить, что в истории ВКЛ XIV – первой половины XVI в. исследователь иначе в сравнении с Н.Г. Устряловым охарактеризовал польское влияние на политическое развитие княжества. С.М. Соловьёв обратил внимание на государственно-политическое устройство ВКЛ: определение шляхты в качестве конкретной ведущей социально-политической силы в ВКЛ на рубеже XIV–XV вв., аналогичное ее положению в Королевстве Польском, имело значение для дальнейшего изучения истории княжества представителями высшей школы Российской империи [1, с. 28].

Подкрепленные аргументацией выводы С.М. Соловьёва стали причиной отказа российских дореволюционных исследователей истории ВКЛ от использования по отношению к его государственно-политическому устройству упрощённой формулы «монарх (великий князь литовский, господарь) – подданные монарха». Ведь в отношении XIV – первой четверти XV в. представители высшей школы Российской империи первой трети XIX в. при построении теоретических концепций истории ВКЛ уже прибегали к тезису о противопоставлении великого князя литовского удельным князьям.

С.М. Соловьёв одним из первых среди российских историков рассмотрел вопрос, касающийся изменения положения в ВКЛ второстепенных князей в результате заключения Кревской унии с Королевством Польским. Первоначально С.М. Соловьёвым был сформулирован тезис: «Польша, соединяясь с Юго-Западной Русью, своим безнарядьем ослабила её силы» [2, с. 14]. В ходе дальнейших исследований представления по данной проблеме были скорректированы и конкретизированы. Исследователь пришёл к выводу, что изменение положения определялось необходимостью русским (православным) князьям присягать на верность польской короне, чего они делать не желали.

Нежелание «русских» князей православного вероисповедания присягать великому князю литовскому – католику приобрело в исследованиях С.М. Соловьёва национально-религиозную окраску. Внутриполитическое развитие ВКЛ в XV в. переросло у историка в политико-религиозную конфронтацию «литовских» князей – католиков и «русских» православных князей. В «Истории России с древнейших времён» С.М. Соловьёв отмечал: «... русское православное народонаселение... будучи затронуто в самом существовании своим интересе, должно было вступить в борьбу с католическими стремлениями Ягеллонов» [3, 201].

Исследователь сакцентировал внимание на усиление религиозных противоречий в ВКЛ на протяжении XV в. По мнению С.М. Соловьёва, теория эволюции родовых отношений в государственные неприменима к истории ВКЛ: аристократическое – шляхетское правление в ВКЛ не трансформировалось в сильную

единоличную верховную власть, как это произошло за аналогичный период времени в Московской Руси.

Обратившись к истории политического развития ВКЛ в первой половине XVI в., С.М. Соловьёв пришел к выводу об окончании противостояния православных князей и князей католического вероисповедания. Таким образом, в первой половине XVI в. в ВКЛ наметилось противостояние новых политических сил: «шляхты» и «вельмож». Концепция историка относительно первой половины XVI в. не была связана им с предшествующим периодом, поэтому можно утверждать, что в целом при рассмотрении политической истории ВКЛ первой половины XVI в. С.М. Соловьёв не создал принципиально новой теории, приняв ключевые тезисы концепции Н.Г. Устрялова.

### Литература

1. Краўчанка, І. В. Эвалюцыя дзяржаўна-палітычнага ладу Вялікага княства Літоўскага ў даследаваннях выкладчыкаў вышэйшай школы Расійскай імперыі / І. В. Краўчанка // Известия Гомельского государственного университета имени Ф. Скорины. – 2023. – № 1 (136). – С. 27–30.

2. Соловьёв, С. М. Очерк истории Малороссии до подчинения её царю Алексею Михайловичу / С. М. Соловьёв. – СПб., 1849. – 118 с.

3. Столяров, А. М. Взгляды С. М. Соловьёва на проблему образования Великого княжества Литовского / А. М. Столяров // Филология и культура. Philology and Culture. – 2013. – № 1 (31). – С. 198–201.

УДК 94:255.6:328.18(376)

## КОЛЛЕГИЯ ВЕСТАЛОК В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ ДРЕВНЕГО РИМА

Ларченко Ирина Константиновна

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

*В статье рассматривается положение коллегии весталок в социальной структуре римской civitas. Внимание уделено особому юридическому статусу весталок, который, в частности, позволял им самостоятельно распоряжаться имуществом и участвовать в судебных процессах.*

Девы-весталки неразрывно связаны с историей Древнего Рима. Даже через века мы используем слово «вестибюль», которое произошло от имени богини Весты. Вестибюлем древние римляне называли вход в свои дома, который посвящали богине Весте (*vestibulum* – Serv. Ad Aen. II. 469).

Коллегия шести жриц священного огня играла важную роль не только в религиозной сфере жизни государства, но и также в политической и юридической сферах. Подтверждением высокого статуса весталок может стать множество фактов. Так, например, степень преступления жриц и подлежащий приговор за это мог устанавливаться и выносить только Верховный Понтифик. Приговор считался окончательным и не подлежал оспариванию. Таким образом, речь идет об уникальном для республиканского Рима случае настоящего, караемого жреческим судом, религиозного преступления. Причиной этого, скорее всего, является особое положение самих весталок, занятых исключительно сакральными делами [1, с. 276-277].

Примером особого статуса весталок может считаться и то, что за оскорбление их достоинства грозила смертная казнь. Многие римляне доверяли им свои документы и ценности [2, с. 69]. И даже преступник освобождался от наказания, если по дороге на казнь он встретит жрицу Весты. Вступивший же под носилки весталки, наоборот, обязывался умереть (Plut. Numa. 10).

Привилегированный статус весталок некоторые ученые рассматривают как напоминание о правах, которыми обладали влиятельные мужчины в Древнем Риме, тем самым сравнивая статус жриц со статусом мужчины. И вправду, ни одна женщина в Древнем Риме не владела такими правами, какими обладали весталки. Как и мужчины, они могли завещать имущество по своему усмотрению, без прохождения процедуры *capitis deminutio* и, конечно же, без необходимости разрешения опекуна, поскольку они выходили из опеки, когда вступали в орден. Весталка так же, как и римские мужчины, могла составить свое собственное завещание. Более того, уважение римлян к девам Весты привело к их участию в судебных процессах. «Дача показаний в суде» (*testabilis*) была уделом мужчин, однако весталкам разрешалось играть определенную роль в даче показаний на судебных процессах. Они также могли «помиловать» или наказать любого гражданина одним лишь прикосновением или взглядом» [3, р. 12-13].

Согласно «Институциям» Гая, девушка, вступившая в орден весталок, автоматически становилась свободной от *tutela* (то есть опеки или же мужского попечительства). Это означало, что она могла самостоятельно принимать финансовые решения, покупать и продавать имущество, освобождать рабов (Liv. VIII, 15, 8) или принимать наследство без необходимости советоваться или получать согласие опекуна-мужчины. Она также получила право написать собственное завещание и оставить свое имущество тому, кому пожелает. Однако эти свободы сопровождалась двумя примечательными ограничениями. Во-первых, весталка переставала автоматически наследовать имущество своей семьи; во-вторых, если она не писала завещания и умирала без завещания, её биологическая семья также не могла наследовать её имущество [4, р. 64]. Стоит подчеркнуть, что имущество весталки в таком случае отходило в казну, а не храму Весты (Labeo ap. Gell. 1, 12, 18). Возможно, это связано с тем, что Римское государство часто вступало в роли семьи для весталок, как и в данном примере.

Впрочем, не все ученые связывали особые права весталок с мужским подтекстом статуса жриц. Некоторые ученые утверждают, что освобождение весталки от опеки происходило потому, что она больше не имела прав на имущество своей семьи, а семья – на её. Главный сторонник этой теории Дж. Гарднер утверждает, что опекун женщины должен был защищать права семьи, а не отдельного человека. Поскольку семья весталки больше не имела прав на её имущество, не было необходимости в опекуне для защиты этого имущества и обеспечения его возвращения в целостности и сохранности в семью. Это было сделано для того, чтобы Весталки больше не имели никакой официальной связи со своими членами семьи [4, р. 65-66].

С обсуждением освобождения Весталок от опеки и сопутствующей этому возможности самим выбирать наследников связаны вопросы о том, как они приобрели состояние, которое должны были оставить, и как функционировали финансы весталок. Тит Ливий в книге «История Рима от основания города» писал:



*«iis, ut adsiduae templi antistites essent, stipendium de publico statuit»* – «Нума назначил им жалование из казны» (Liv. I, 20, 3 – Пер. В. М. Смирин). При этом Тит Ливий использует слово *«stipendium»*. Некоторые ученые, как правило, предполагают, что это жалование было единовременной суммой, выплачиваемой каждой весталке в начале ее пребывания в должности. Однако слово *«stipendium»* традиционно использовалось для обозначения жалования, получаемого солдатом в конце каждой ежегодной кампании, подразумевает, что речь идет о сумме, выдаваемой ежегодно, а не единовременно [4, р. 71].

Помимо финансирования, обеспечиваемого stipendium, литературные свидетельства также указывают на то, что орден весталок имел значительный доход от аренды. Гай Юлий Гигин упоминал слово *«vectigalis»* по отношению к земле весталок (Hug. agrim. р. 82). Это прилагательное подразумевает, что земля сдавалась в аренду. Предположительно, доход от аренды этих земель был свободен для использования орденом [4, р. 72].

Таким образом, можно сделать вывод, что весталки играли большую роль в общественной жизни Древнего Рима. Они обладали уникальным правовым положением, которое остаётся не до конца изученным, и интересует историков по сегодняшний день.

### Литература

1. Сморгачев, А.М. Религия и власть в Римской Республике: магистраты, жрецы, храмы / А.М. Сморгачев. – Москва : РГГУ, 2012. – 601 [3] с.
2. Сорокина, Н. Весталки: хранительницы защитного огня Рима / Н. Сорокина // Исторический журнал. – 2013 – № 12 (108). – С. 64–73.
3. Eucken, S. Tuccia and her sieve: The Nachleben of the Vestal in art [Electronic resource]. – Mode of access: <https://www.scriptiebank.be/scriptie/2018/tuccia-and-her-sieve-nachleben-vestal-art>. – Date of access: 20.03.2023.
4. Wildfang R.L Rome's vestal virgins : a study of Rome's vestal priestesses in the late Republic and Early Empire / R.L. Wildfang. – London/New York : Routledge, 2006. – 158 p.

УДК 94(476)»1922/1924»:336.748.5:271/279:347.195.4

## ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ЦЕРКОВНОГО ИМУЩЕСТВА ПРИ ПРОВЕДЕНИИ СОВЕТСКОЙ ДЕНЕЖНОЙ РЕФОРМЫ 1922–1924 гг. В БССР

Луца Юрий Александрович

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

*В статье на основе ряда документов и архивных материалов, показано влияние конфискации церковного имущества на проведение денежной реформы в БССР в 1922–1924 гг.*

Начало проведения советской денежной реформы 1920-х гг. совпало с коренными изменениями в общественно-политической и экономической жизни СССР. С целью оздоровления экономики, а также решения настигших проблем, в ходе нехватки золотого запаса в государстве и хлеба, Наркомфин и СНК СССР принимают решение о начале полномасштабной экономической реформы. Наибольшую роль в принятии многих решений сыграли партийные декреты и личные идеи В.И. Ленина. Уже с февраля 1922 г. происходит принятие первых

декретов, в которых упоминаются цели и методы достижения реформы, в том числе через изъятие церковного имущества.

Начавшиеся с февраля-марта 1922 г. конфискация и активная борьба местной паствы с «воровством» советской власти их имущества отразилась во многих сохранившихся документах, в том числе и письме В.И. Ленина членам Политбюро о событиях в г. Шуе и политике в отношении церкви (от 19 марта 1922 г.)» [2, с. 59]. Исходя из письма, становится ясно, что идея пополнения золотовалютных запасов для проведения реформы и ликвидации голода, заставляет советское руководство принимать все возможные меры для борьбы с «черносоленным духовенством» и их влиянием в обществе. При этом, основываясь глава СНК не только на марксистских убеждениях о негативной роли религии и церкви в обществе, но и на необходимости изыскивать средства для помощи пострадавшим от голода в Поволжье, Украине и Беларуси.

В письме также указывались и первые предварительные подсчеты о важности проведения конфискации имущества для советской экономики. Так, по его мнению, при достаточно скором и правильном проведении данного мероприятия, финансовый фонд советского правительства мог увеличиться «в несколько сотен миллионов золотых рублей» [2, с. 61]. То есть, можно сказать, что В.И. Ленин открыто указывал на духовенство, как «капиталистический пережиток имперского прошлого», имевшего «тайники» и «подпольный бюджет отдельных лавр и монастырей» [2, с. 61].

Не менее важное значение было отведено и лицам, которые по его мнению должны были объявить цель и важность данного события советскому обществу. Так, официально выступить с какими бы то ни было мероприятиями должен был «только тов. Калинин, – никогда и ни в каком случае не должен выступать ни в печати, ни иным образом перед публикой тов. Троцкий» [2, с. 61]. Это указывает на то, что В.И. Ленин хотел добиться роста доверия, как в обществе, так и в самой партии к М.И. Калинину, занимавшего номинально высший государственный пост – председателя ВЦИК. Именно Калинина в периодической печати называли «всесоюзным старостой».

Однако на практике вместо М.И. Калинина, именно Л.Д. Троцкий энергично взялся за дело изъятия церковных ценностей. Об этом говорит его письмо в Политбюро ЦК РКП(б) от 23 марта 1922 г., где он призвал местные власти в еще большем объеме проводить изъятие церковной собственности. При этом, сформированные органы по изъятию имущества, должны были руководствоваться ранее принятым декретом ВЦИК «О церковных ценностях» (от 27 декабря 1921 г.), где все «церковное добро» было разбито на три группы. С точки зрения экономической ситуации и нужд на проведение денежной реформы, наибольшую роль сыграла вторая группа, которая представляла собой «материальные ценности» [4, с. 26].

Для обеспечения более качественного проведения изъятия, была принята 23 февраля 1922 г. инструкция о порядке изъятия церковной собственности. В ней говорилось, что «изъятые из храмов имущество, второй группы, должно было пересылаться в местные финансовые отделы с последующим направлением в Государственное хранилище ценностей для реализации» [1, с. 44]. А стало быть, сформированные запасы и стали материальной основой для начала валютной чеканки первых золотых «червонцев» на Петроградском монетном дворе.

Подобного рода инструкции были направлены и в БССР. Исходя из ряда отчетов, можно прийти к выводу о частом сопротивлении местного населения к проводимой политике. Наиболее ярким примером стал доклад председателя исполкома Мозыря «об экспроприации церковных ценностей» (от 30 апреля 1922 г.) [2, с. 66], где были приведены данные о сопротивлении верующих, а также «положительном» итоге проведения мероприятия.

С марта по май 1922 г. большое количество конфискаций было произведено в Витебске. Так, например, по Т.В. Опиок, в городе было конфисковано «10 пудов 9 фунтов 52 золотника 70 долей серебра; 1 фунт 93 золотника 10 долей золота; 51 золотник 81 доля драгоценных камней...» [4, с. 27]. Подобная ситуация была и в Минске, где было конфисковано «золота – один золотник 28 долей; серебра – 4 пуда 5 фунтов 55 золотников и 51 доля...» [4, с. 27-28].

Однако нехватка золотовалютных резервов в начале 1920-х гг., в скором времени побудила советское правительство усилить антирелигиозные меры. Сохранились свидетельства о сопротивлении духовенства предоставить церковные ценности «для спасения голодающих Поволжья» и после 1922 г. Например, согласно заявлению Верховного суда БССР от 17 августа 1925 г. по делу минских священников, часть местного православного и католического духовенства не только поддерживало белогвардейцев и поляков, но и открыто препятствовало изъятию ценностей, тем самым вывозя все имущество «из монастырей себе домой» [2, с. 77].

Таким образом, конфискация церковного имущества стала прочной основой для проведения первой советской экономической реформы в 1920-е гг. Причем в проведении данной политики четко обозначилась антирелигиозная политика советского государства, сохранявшаяся и в последующем.

### **Литература**

1. Иванов, С. Н. Церковное серебро в денежной реформе 1922-1924 гг. / С. Н. Иванов // Вестник ПСТГУ. II : История. История Русской православной церкви. – 2015. – Вып. 6 (67). – С. 38-63.
2. История религии и свободы совести в Беларуси в документах и материалах : пособие : в 4 ч. / авт.-сост. В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2016. – Ч. 4 : в 2 кн. – Кн. 1 : С 1917 г. до 1941 г. – 216 с.
3. Лучшев, Е. М. Антирелигиозная пропаганда в СССР 1917-1941 гг. / Е. М. Лучшев. – Санкт-Петербург : информационно-техническое агентство Ритм, 2016. – 364 с.
4. Опиок, Т. В. Конфессиональная политика в БССР в 1920-1930-е годы / Т. В. Опиок. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2011. – 104 с.

УДК 94(378)

## **ПОЛОЖЕНИЕ СТУДЕНТОВ БЕЛОРУССКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА В 1920-е гг. – ВЫХОДЦЕВ ИЗ СЕМЕЙ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ**

**Мосейчук Людмила Ивановна**

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

*1920-е гг. стали переломным моментом в отношении выходцев из семей священников. Новая антирелигиозная коммунистическая идеология была*

*направлена на полную общественную изоляцию детей служителей культа. Лишь немногим из них удавалось продолжить обучение.*

В первые годы работы созданного в 1921 г. Белорусского государственного университета (далее – БГУ) среди его студентов было немало выходцев из семей священнослужителей. Однако, уже в 1925 г., после проведенной Главпрофобром проверки, на всех факультетах БГУ количество студентов, указавших в анкетах в графе «Социальное происхождение» – «из семьи служителей культа», уменьшилось в среднем на 62% [1, с. 65].

В своем большинстве такие студенты не подавали на апелляцию, не искали возможности восстановиться. В результате, обучающихся из раздела «торговцы и прочие не трудовые элементы» в университете на 1 января 1927 г. осталось 13 человек, что составило 0,5% от общего числа студентов [2, л. 157].

В Национальном архиве Республики Беларусь в фонде №205 «Белорусский государственный университет» хранится личное дело студентки правового отделения факультета общественных наук Екатерины Ивановны Зенюк, дочери священника, которая смогла оспорить решение Комиссии по проверке качества состава студентов (далее – Комиссии) и продолжить обучение.

Родилась Е. И. Зенюк в 1905 г. в семье священника. В неполные пятнадцать лет она устроилась на службу машинисткой в Управление Связи Красной Армии Запфронта, позже работала в Управлении Уполномоченного Наркомвнешторга при Совнаркоме Беларуси [3, л. 452]. С 13 июня 1923 г. по 17 июня 1924 г. Е. И. Зенюк работала корреспондентом в иностранном отделе Народного комиссариата внутренних дел Беларуси (далее – НКВДБ) [4, л. 13].

В 1922 г. она поступила на правовое отделение факультета общественных наук БГУ, откуда была отчислена Комиссией в июне 1924 г. с официальной формулировкой «за академическую неуспешность» [4, л. 16], а вслед за этим администрация НКВДБ, где она служила, в сентябре того же года уволила ее под предлогом сокращения должности [3, л. 452].

Не смирившись с решением Комиссии, 6 июля 1925 г. Е. И. Зенюк подала заявление в Центральный исполнительный комитет БССР.

Подчеркивая несправедливость исключения, она отмечала: «Фактически я лишена права на тот труд, к которому приспособлен мой организм, я лишена права в своих стремлениях к свету, к знаниям. Безжалостной рукой жизнь моя изломана, передо мной поставлены непреодолимые преграды быть полезной обществу, я слабая девушка превращена в самой свободной стране всего мира, в стране, где великие вожди принесли раскрепощение от всех пут, которыми было скованно человечество. И, наверно, <...> освобождение от того, что называется «происхождением» (факта чисто случайного, от меня не зависящего) происхождения из семьи служителя культа» [3, л. 452]. Далее она подчеркивает: «Мое воспитание в процессе революции в Советской школе, моя тяжелая трудовая жизнь, протекавшая с ранней юности на Советской службе и в учении, выработали из меня девушку с определенным материалистическим мировоззрением, далекою от идеологии той среды из которой я случайно происхожу. <...> Я прошу ЦИК признать, что мое случайное происхождение из духовной семьи не может служить препятствием к тому, чтобы я продолжала пользоваться правами Советской гражданки и дальше, как я пользовалась ими с 14-летнего возраста

в продолжении 5 лет. Я прошу дать мне возможность продолжить прерванное образование, по получении которого я согласна выполнять какую угодно работу для блага трудящихся» [3, л. 453].

Заявление было спущено в Главпрофобр БССР и рассмотрено на заседании 4 января 1926 г. вместе с поданной Е. И. Зенюк апелляцией о восстановлении ее в правах студента БГУ [4, л. 17]. К апелляции прилагалась справка с предыдущего места работы и ходатайство профсоюза Советских и торговых служащих СССР (отделение белорусское) о восстановлении тов. Зенюк Екатерины Ивановны в университете [4, л. 13, 12]. По итогу рассмотрения было принято решение о ее восстановлении в БГУ.

Однако, несмотря на положительное решение Главпрофобра, Правление БГУ не допустило ее к занятиям зимой 1926 г. «ввиду перегруженности факультета общественных наук» [4, л. 1]. Допуск к занятиям она получила с зимнего семестра 1926/1927 учебного года. Документы свидетельствуют, что она была восстановлена на 2 курс правового отделения на платной основе.

15 февраля 1927 г. она писала заявление в Комиссию по обложению платой студентов БГУ о снятии платы за обучение (на тот момент она составляла 15 руб.) на основании того, что она безработная и находится на иждивении матери-кустаря, у которой еще две младшие дочери-учащиеся. Зарботок матери составлял около 50 руб. в месяц. Из этого документа мы узнаем, что ее мать – Елизавета Зенюк работала швей-надомницей и содержала трех дочерей. Старшей, Екатерине Зенюк, после всего, что произошло, так и не удалось найти постоянную работу [4, л. 7].

Плата была снижена на 5 руб. и составила 10 руб. в месяц. Сумма была ощутимой и Е. И. Зенюк обратилась за помощью в Профком с просьбой «ходатайствовать перед Комиссией по обложению платой студентов о снятии такой» [4, л. 4]. На сколько была снижена плата и была ли снижена выяснить не удалось. Но освобождения от оплаты за обучения она не получила. 27 февраля 1928 г. Е. И. Зенюк вновь обратилась в Комиссию с заявлением об отмене платы за обучение, предоставляя справки о заработках родителей [4, л. 19].

Неизвестно, как сложилась судьба отца Екатерины Зенюк. Сведений о нем она не подавала. Лишь из короткого упоминания в обращении Екатерины Зенюк, уже студентки третьего курса, все в ту же Комиссию по обложению платой студентов БГУ мы узнаем, что отцу (по словам самой Екатерины) в 1927 г. было около 60 лет и его зарботок составлял 30-40 рублей в месяц [4, л. 19]. Судя по всему, отношений с отцом она не поддерживала.

Как дальше сложилась судьба Екатерины пока не ясно. Последний документ, подшитый в ее личное дело, датируется 1928 г. Закончила ли она университет, на данный момент выяснить не удалось.

1920-е гг. стали переломным моментом в отношении людей, родившихся в семьях священников. Новая антирелигиозная коммунистическая идеология была направлена на полную общественную изоляцию детей служителей культа. Студенты, которым удавалось избежать исключения, независимо от их политических взглядов, подвергались притеснениям: облагались платой за обучение, были первыми кандидатами на отчисление за небольшие проступки. Очень немногим удавалось продолжить обучение и лишь единицам оспорить несправедливое исключение и необоснованное завышение платы за обучение.

## Литература

1. Мосейчук, Л. И. Преподавание истории и теории религии в Белорусском государственном университете в период становления высшего образования Беларуси / Л. И. Мосейчук // Труды Белорусского государственного технологического университета. – Серия VI. История, философия. – № 1 (197). – Минск : БГТУ, 2017. – С. 63–66.
2. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Ф. 101. – Оп. 1. – Д. 3603.
3. НАРБ. – Ф. 42. – Оп. 1. – Д. 1229.
4. НАРБ. – Ф. 205. – Оп. 3. – Д. 3085.

УДК 94(571.15)

### ЛОКАЛЬНАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ДИНАМИКА НА АЛТАЕ В НАЧАЛЕ XX в.: ВЛИЯНИЕ ОБЩЕРОССИЙСКИХ СОБЫТИЙ<sup>1</sup>

**Насонов Александр Александрович**

Алтайский государственный университет (г. Барнаул, Россия),  
Филиал Российского государственного института сценических искусств  
в Кемерово – Сибирская высшая школа музыкального и театрального  
искусства (г. Кемерово, Россия)

*В статье раскрывается связь локальной религиозной динамики на Алтае в начале XX в. и общероссийский событий, произошедших в ходе революции 1905–1907 гг. Обнародование указа 17 апреля и манифеста 17 октября 1905 г. установило принципы свободы вероисповедания, способствовало росту проповеднической активности адептов различных учений, потребовало от служителей Алтайской духовной миссии поиска новых методов работы по приобщению к христианской вере неопитов в условиях более гибкого государственного регулирования конфессиональных отношений на локальном уровне.*

Изучение специфики религиозных процессов остается актуальной темой исторических исследований. Отдельные периоды российской истории наиболее интересны в этом отношении в связи с тем, что сочетание различных факторов, имеющих внутррелигиозный и внешний характер, определяло нарастание религиозной динамики и способствовало концентрации событий в относительно коротких временных отрезках. Именно в этих «поворотных точках истории» разрешались с различными итогами давно назревавшие противоречия, проявлялись последствия намечавшихся десятилетиями тенденций, оформлялись новые вероучения, адепты которых вступали в активную конкуренцию с последователями традиционных конфессий. Таким период было начало XX в., отмеченное бурными событиями в общероссийском масштабе.

События первой русской революции 1905–1907 гг. оказали ощутимое воздействие на динамику религиозных процессов. Вероисповедный вопрос, как и ряд других проблемных позиций, имел застарелый характер. Курс государства в этой области не соответствовал текущим реалиям, в отдельных случаях провоцировал конфликтные ситуации, законодательные установления и практические

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке гранта РНФ «Влияние имперской политики аккультурации и советской модели государственно-конфессиональных отношений на положение религиозных общин в приграничных регионах и национальных автономиях азиатской части России» (проект № 23-18-00117).

административные меры требовали серьезного переосмысления. Этот тезис подтверждается тем, что одной из первых системных реакций на революционные события начала 1905 г. стало обнародование 17 апреля именного высочайшего указа «Об укреплении начал веротерпимости». В основе указа лежал принцип веротерпимости и свободы вероисповедания. Так, переход из православия в другую христианскую конфессию теперь не влек за собой какие-либо ограничения в правах, такая практика фактически признавалась допустимой. Положения указа легализовывали нерадикальные течения старообрядчества, отменяя уничижительное наименование «раскольники», традиционно применяемое к последователям. Таким религиозным объединениям разрешались возведение и ремонт молитвенных сооружений. Духовным лицам присваивался статус священнослужителей («настоятелей и наставников») с рядом привилегий, типичных для данного социально-правового положения. Кроме старообрядцев документ декларировал пересмотр устоявшихся подходов в отношении сторонников мусульманского и буддийского вероисповеданий [1].

Издание указа имело важные последствия для духовно-религиозной сферы жизни государства, положив начало развитию гражданских свобод. Вместе с тем, следует заметить, что на снижение накала революционных событий оно оказало малозначительное влияние. Хотя вероисповедный вопрос являлся актуальным, все-таки был в масштабах всей империи второстепенным и менее острым, чем аграрный или рабочий. В связи с этим уступки в рассматриваемом вопросе не остановили нарастание противостояний между властью и революционными группами.

Принципы свободы вероисповедания были подтверждены через несколько месяцев в манифесте 17 октября 1905 г., получившем название в историографии «Об усовершенствовании государственного порядка». Правила веротерпимости были включены в систему гарантировавшихся государством гражданских прав наряду с свободой слова, собраний и союзов [2]. Провозглашение этого документа, как известно, имело переломный характер для хода революционных событий, способствуя переходу реформистски настроенных противников самодержавия к легальной политической борьбе в парламентских рамках.

События на общегосударственном уровне оказали влияние на локальную религиозную динамику. Этот тезис иллюстрируют события, происходившие на Алтае. До провозглашения изменений в государственных подходах в отношении неправославных конфессий в Томской губернии практиковалось выдворение за пределы территории России проповедников буддийского вероучения. В 1904 г. произошёл разгон массового моления представителей коренного населения, провозгласивших себя последователями бурханистского движения. Организаторы и предводители моления и нового религиозного течения были подвергнуты судебному преследованию.

На Алтае и на сопредельных территориях со второй трети XIX в. работала Алтайская духовная миссия. К началу XX в. ее служители накопили значительный опыт проповеднической работы, сформировав круг последователей христианства из числа коренных жителей. В это же время активизировались адепты буддийского учения, стихийно проникавшие в приграничные районы с соседних монгольских территорий. Руководители и служители православной миссии до

нововведений 1905 г. для использования административно-полицейских инструментов зачастую прибегали к тактике апеллирования к представителям государственной власти, выдавая прозелитические действия конкурентов за сепаратистские акции. В особенности этот прием часто использовался в 1904 г. в условиях внутренних брожений под влиянием событий русской-японской войны [3, л. 5–6]. В значительной степени именно эта тактика привела к силовому разгону бурханистского моления.

После провозглашения религиозных свобод религиозная ситуация получила новую динамику. Методы представителей государственной власти стали более гибкими. Последователи бурханистского учения, еще до этого набравшего популярность несмотря на ограничения, получили возможность наращивания проповеднической активности. 1907–1914 г. стали наиболее успешными для распространения [4, с. 89]. В свою очередь Алтайская духовная миссия фиксировала возникшие сложности в работе из-за провозглашения манифеста [5, л. 14 об., 16 об.] и приступила к выработке новых методов работы, отвечающих текущим реалиям (например, использование миссионерских групп для сохранения последователей и противодействия конкурирующим учениям).

Таким образом, общероссийские политические события, способствовавшие трансформации подходов и методов государственной вероисповедной политики, определили изменения в локальной религиозной динамике. Ограничительные меры были заменены более гибким подходом к регулированию конфессиональных отношений. Это стало одним из факторов роста конфессиональной конкуренции.

### Литература

1. Именной высочайший указ, данный Сенату, «Об укреплении начал веротерпимости» 17 апреля 1905 г. // Полное собрание законов Российской империи: собр. 3-е. – Т. XXV: 1905. – СПб., 1908. – С. 237–238.
2. Манифест 17 октября 1905 г. // Ведомости Санкт-Петербургского градоначальства. – 1905. – № 221. – 18 октября. – С. 1.
3. Государственный архив Томской области. – Ф. 3. Оп. 12. Д. 688.
4. Религия и власть: исторический опыт государственного регулирования деятельности религиозных общин в Западной Сибири и сопредельных регионах Казахстана в XIX–XX вв. / под ред. П. К. Дашковского. – Барнаул : Изд-во Алт. ун-та 2021. – 331 с.
5. Государственный архив Алтайского края. – Ф. 164. Оп. 2. Д. 42.

УДК 63.3(04)

## К ПРОБЛЕМЕ О МЕСТЕ ИСЛАМА В ИСТОРИИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Риер Яков Григорьевич

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

*Опираясь на возникшие ранее авраамитические религии ислам оказался более приспособлен к традициям и повседневной культуре народов Ближнего и Среднего Востока. Потому в исторически короткое время он укоренился в их среду не только как религиозное учение, но и в повседневные поведенческие практики.*



Среди мировых религий ислам в современном мире занимает особое положение в силу как динамизма своих носителей, так и в силу своих особенностей. О некоторых из них хотелось бы высказаться с позиций как бы внешнего наблюдателя.

В отличие от буддистов и христиан, ставивших своим верующим тяжелые требования морального и этического характера, пропагандировавших идею, что только полное отрешение от мира и человеческих страстей может дать человеку спасение, бремя ислама было легче. Вместо, например, выучивания сложного христианского *Credo* (Верую), от мусульманина требовалось знать и повторять краткую формулу Первой заповеди (араб. – *шахада*). Да и в быту, в противоположность христианскому подавлению полового инстинкта, ислам не только допускает множество жен, но и довольно снисходителен к мужским вольностям [3, с. 100].

В отличие от Библии и Евангелий, книг, изначально написанных людьми, Коран содержит заповеди Аллаха, не подлежащие обсуждению, им надлежит только повиноваться. Поэтому, если иудейские и христианские богословы могли и могут толковать Священное писание при всем уважении к нему, ибо оно – слово Божье, переданное людьми, то лишь очень немногие мусульмане позволяют себе анализировать Коран, то есть становиться над ним. Потому ислам более консервативен, замнут на изначальных догмах. Отсюда – бережное отношение к истокам и крайнее недоверие к новшествам, неосвященным Кораном, то есть – Всевышним, что привлекает к этой религии и в наше время тех, кто недоволен переменами [6, с. 167–168.].

Среди заповедей главная – священный долг каждого мусульманина – распространение ислама. За пределами *дар-уль-ислама* (дома ислама) лежит *дар-уль-харб* (дом войны). Каждый, павший в бою за святое дело, переселется в райские кущи. Мусульманская община, по Корану, одна семья, каждый ее член – часть общего организма, сплоченного верой в истинного Бога. Последователи ислама обязаны поддерживать и спасать друг друга.

Но было бы ошибкой приписывать Корану проповедь безоглядной войны с «неверными», как подчеркивают многие современные исламские *улемы* (иначе – *алимы*, религиозные мудрецы, богословы). На деле положения Корана отличаются известной размытостью, позволяющей трактовать их ситуативно. Суры (главы) сгруппированы не по тематическому признаку, а по длине, чем ближе к началу – тем больше аятов (стихов) они содержат. Один и тот же сюжет затрагивается в разных местах, что в определенной степени отвлекает внимание верующего от того, что предписания Корана по одному и тому же вопросу неоднозначны, а порой и противоречивы.

Это в полной мере относится и к предписаниям священной книги мусульман в отношении «неверных». В способах осуществления джихада допускался широкий диапазон: с одной стороны, крайняя непримиримость. *«Да погибнет народ, который не верует [в аллаха]»*, с другой – гораздо неопределеннее звучат основополагающие аяты второй суры. В них провозглашается: *«И сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается с вами, но не преступайте – поистине, Аллах не побит преступающих!»*. *«И убивайте их, где встретите, и изгоняйте их оттуда, откуда они изгнали вас: ведь соблазн – хуже, чем убийство! И не сражайтесь с ними у запретной мечети, пока они не станут там с вами. Если*

же они будут сражаться с вами, то убивайте их: таково воздаяние неверных!». «И сражайтесь с ними, пока не будет больше искушения, а (вся) религия будет принадлежать Аллаху. А если они удержатся, то нет вражды кроме как несправедливой!» Приведенные выше цитаты взяты из аятов в переводе акад. И.Ю.Крачковского. И совсем уж примирительно звучат аяты: «Кто хочет, пусть верует, а кто хочет, пусть не верует» (сура 18); «У вас – ваша вера, и у меня – моя вера!» (сура 109). В Коране допускались различные способы джихада: от воинственно-непримиримых – до неопределенно-выжидательных [5, с.192; 2].

Подчеркнем, тем не менее, что насилие не пронизывает насквозь все учение Мухаммада. Ведь именно это учение дало толчок развитию арабской гуманистической мысли с опорой терпимости, которая в средние века существовала в Аббасидской империи, Андалузии и даже Иране. О терпимости учения свидетельствует целый ряд хадисов в Сунне (приписываемых пророку изречений), например, о том, что «чернила ученого священнее крови мученика». Следует здесь отметить и аяты Корана: «Нет принуждения к вере. Уже ясно отличился истинный путь от заблуждения» (сура 2, аят 256). «А если бы пожелал твой Господь, то непременно уверовали бы все, кто на земле, вместе. Неужели ты принудишь людей, чтобы они стали верующими?» (сура 10, аят 99). «Кто убьет душу не за душу или не за беспорядка на земле, тот как будто бы убил всех людей, а кто оставит жить ее, тот как будто бы оставил жить всех людей» (сура 2, аят 256).

Но, все же, некоторые аяты, особенно из суры 9 Корана звучат иначе: «Когда же завершатся запретные месяцы, то убивайте многобожников, где бы вы их ни обнаружили, берите их в плен, осаждайте их и устраивайте для них любую засаду» (аят 5). Но это относится к язычникам. Однако далее: «Сражайтесь с теми из людей Писания, которые не веруют ни в Аллаха, ни в Последний день, которые не считают запретным то, что запретили Аллах и Его посланник, которые не исповедуют истинную религию, пока они не станут собственноручно платить дань, оставаясь униженными» (аят 29). «Воистину, Аллах купил у верующих их души и имущество в обмен на Рай. Они сражаются на пути Аллаха, убивая и погибая. Таково Его обещание и обязательство в Таурате (Торе), Инджиле (Евангелии) и Коране» (аят 111). «О те, которые уверовали! Сражайтесь с неверующими, которые находятся вблизи вас. И пусть они убедятся в вашей суровости. И знайте, что Аллах – с богобоязненными» (аят 123). Вся эта агрессия получает божественное благословление, как утверждается в суре 8: «Не вы убили их, а Аллах убил их. Не ты бросил горсть песку, когда бросал, а Аллах бросил, дабы подвергнуть верующих прекращению испытанию от Себя» (аят 17) [10].

Однако, что означает «сражайтесь с неверующими»? Или «сражайтесь с людьми Писания», «пока они не станут собственноручно платить дань»? Вне текстового анализа и исторического контекста сегодня эти аяты звучат угрожающе. Но, очевидно, их следует рассматривать в контексте военных столкновений времен создания ислама, когда лагеря определяли себя по религиозным критериям. Нельзя также не учитывать, что во времена формирования первых мусульманских обществ религиозному и общественному самосознанию еще отводилась ведущая роль, причем не только среди мусульман.

Ныне нельзя не учитывать и изменение исторических реалий, ведь со времени возникновения ислама прошло уже более 1400 лет! Большинство религиозных текстов, которые читаются сегодня в арабском мире, создавались в Средние века и предназначались для тех, кого уже нет. То есть люди и времена, для которых эти тексты писались, полностью отличаются от людей, читающих их сегодня [11].

Иными словами, джихад, особенно на ранних этапах исламской истории – не исключительно священная война, а ревностное распространение ислама, которое может происходить в разных сферах. Существует несколько степеней джихада; 1) джихад в себе, то есть изучение Корана, воспитание в себе истинной веры; 2) джихад в семье, то есть воспитание близких в исламском духе; 3) мирный джихад, то есть миссионерская деятельность и 4) газават, то есть священная война, распространение ислама силой оружия [5, с.192].

Суть проблемы джихада в том, что, с одной стороны, Аллах – всемилостивейший и милосердный, но с другой, в ином контексте – он строгий и даже жестокий, особенно по отношению к неверным, ко всем тем, кто почему-либо не хочет стать мусульманином. Более того, в отдельных аятах текст изложен таким образом, что его – как уже упоминалось – можно толковать и так и этак. Разные переводы нередко излагают такие тексты по-разному, так что серьезный спор о сути джихада возможен лишь при оперировании арабским оригиналом. Но, и анализ лингвистических тонкостей, как замечает российский востоковед Л.С.Васильев, не слишком меняет суть дела.

В письме в адрес нынешних радикальных исламистов, опубликованном в 2014 г., 120 исламских теологов указывали, что нельзя выдергивать отдельные фразы из Корана и слова Пророка из хадисов без анализа контекста. Ибо во многих случаях шла речь о конкретных ситуациях, конфликтах Мухаммада и его сторонников с еще не принявшими ислам соплеменниками, а не об общих воззрениях ислама. К тому же, утверждают авторы письма: *«Нельзя распространять какую-либо конкретную главу Корана на ситуацию, сложившуюся через 1400 лет после откровения»* [9]. Но, очевидно, для большинства мусульман и сегодня значение имеет только народное понимание – не исторически реальный, а привычный, мифологизированный образ прошлого, оставшийся в памяти поколений.

Тут следует вспомнить, что хотя и Христу приписываются слова *«не мир я принес, но меч»*, однако при этом Иисус сам оружия в руках не держал. Его слова – аллегория. Так же и Будду нельзя представить вооруженным. Основатель же ислама сам лично водил воинов в походы, лично участвовал в сражениях и, возможно, в расправах над своими противниками.

Подчеркнем, что если в христианстве и римский папа, и православные патриархи могут лишиться сана, запретить служение или вообще отлучить от церкви, то в исламе просто нет такого «папы» или «патриарха» со сходными полномочиями. Никакой, самый авторитетный мусульманский духовный лидер не может представлять всех мусульман мира. Мусульманская умма – это не то, что церковь Христова. В исламе вообще нет священноначалия и «церковной иерархии» в христианском смысле слова: нет пап, кардиналов, епископов, патриархов и митрополитов. Да и священников как посредников между Богом и верующим

тоже нет. Это делает ислам удивительно гибким. позволяет ему быть одновременно общей религией всех и частным исповеданием каждого. Личный подвиг мусульманина делает его жизнь богоугодной: нет подвига, нет и благословения Бога [4, с.34].

Приведу слова бывшего мусульманина, ставшего затем христианским проповедником, родившегося в США в мусульманской семье выходцев из Пакистана, Набиля Куреши, *«Как мусульмане мы познаем ислам не напрямую из Корана. Мы впитываем его, находясь среди других мусульман. Христиане, желающие постичь своих соседей-мусульман, должны делать то же самое: быть вместе с ними. Видеть мир их глазами. То время, которые они тратят, пробираясь по теологическим лабиринтам Корана, лучше посвятить общению и совместной жизни с мусульманами. Вместе проводят свободное время, вместе постыться, вместе веселиться, вместе жить»* [7]<sup>1</sup>.

То есть ислам – не только религия, а всеобщий закон, подчиняющий человека Аллаху. Ислам включает в религию и политику, и право. Главное в исламе – не теология, а правовая практика, правильное поведение и управление внутри уммы [9]. Но поскольку религиозность возвышается над светским обществом, как заметил российский исламовед, профессор Л.Р.Сюкияйнен, *«в исламе действует принцип: разрешено только то, что прямо дозволено, прямо предписано, – а в мирской жизни действует презумпция дозволенности, разрешения всего того, что прямо не запрещено. Вместе с тем ислам, действительно, – религия государства. Поэтому очень важный тезис заключается в том, что ислам – это не только религия, а это и культура, образ жизни, иногда говорят – цивилизация»* [12].

Возможно, именно такое соединение веры с повседневной жизнью людей оказалось созвучным потребностям не только арабов, но и соседних народов, что способствовало распространению ислама по обширным территориям Азии и Африки. Демократизм ислама оказался для них привлекательнее, а простота учения, соединенная с правилами поведения – доступнее.

Есть также точка зрения, что воинственность не была присуща изначальному исламу, а формировалась под влиянием отставания Востока от европейского Запада, особенно с Нового времени, как реакция на колониализм [1].

## Литература

1. Али, Т. Столкновение цивилизаций: крестовые походы, джихад и современность. – М. 2006.
2. Асадуллин Ф. Каждому провозвестию – свой черед // Независимая газета. – 21.12.2005.
3. Дьяконов, И.М. Пути истории. – М., 1994.
4. Драгунский, Д. Молитва побежденных // Новое время. – 2006. – № 39.
5. Кёнигсбергер, Г. Средневековая Европа, 400-1500 годы. – М., 2001.
6. Форвард, М. Мухаммад. – М., 2002.
7. inosmi.ru/world/20131109/214621475.html
8. inosmi.ru/world/20141115/224254936.html.
9. inosmi.ru/world/20150226/226498223.html
10. inosmi.ru/world/20150928/230496209.html
11. inosmi.ru/social/20160130/235220190.html
12. polit.ru/article/2006/09/19/sjukijaynen/

---

<sup>1</sup> Сообщается, что автор приведенных строк знал наизусть Коран уже с 5-летнего возраста.

## У ПОШУКАХ ВЯЛІКАЙ БАГІНІ: ДА ПРАБЛЕМЫ РЭКАНСТРУКЦЫІ МІНОЙСКАЙ РЭЛІГІІ

Самахвалаў Дзмітрый Сяргеевіч  
Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

*Першасная канцэпцыя рэлігійных вераванняў мінойцаў склалася у першай трэці XX ст. дзякуючы працам А. Дж. Эванса. У іх прысутнічаў вобраз монатэістычнай матрыярхальнай Вялікай Багіні. Нягледзячы на пазнейшыя спробы перагляду спадчыны А. Дж. Эванса, прывід вобраза Вялікай Багіні захоўваецца ў гістарыяграфіі.*

Мінойская цывілізацыя з'яўляецца найстаражытнейшай у Еўропе. Нягледзячы на тое, што яе адкрыццё адбылося, болей за стагоддзе таму, многія аспекты яе пабудовы і развіцця застаюцца дыскусійнымі. Гэта тычыцца і праблемы мінойскіх рэлігійных вераванняў. Аднак вывучэнне рэлігіі мінойцаў – не проста запаўненне прабелаў у ведах. Яно непасрэдна ўплывае на нашы ўяўленні аб сацыяльнай і палітычнай арганізацыі грамадства бронзавага веку. Нарэшце, з'яўляецца прыкладам складанасці рэканструкцыі духоўнага жыцця мінулага пры амаль поўнай адсутнасці пісьмовых крыніц, калі даследчыкам прыходзіцца болей спадзявацца на археалагічныя сведчанні.

Амаль усе тэорыі функцыянавання Мінойскай цывілізацыі ў той ці іншай ступені абапіраюцца на ідэі, выказаныя яе першаадкрывальнікам А. Дж. Эвансам (1851–1941). Але канцэпцыі найстаражытнейшай еўрапейскай цывілізацыі, яе меркаванага аблічча і нават назва былі сфармуляваны навукоўцамі да пачатку знакамітых раскопак у Кносе ў 1900 г. [6, с. 7–16] Відавочна, А. Дж. Эванс імкнуўся адшукаць старажытнасці, якія б не толькі адпавядалі чаканням сучаснікаў, але, калі не пераўзыходзілі вядомыя у той час абразчыкі, то ясна дэманстравалі адвечныя адрозненні паміж еўрапейскай і ўсходнімі культурама. Магчыма, гэта вымусіла яго звяртацца да сумніўных спосабаў рэканструкцыі артэфактаў і меркаваным падробкам, у тым ліку кноскіх фрэсак і серыі статуэтак «Багіня са змеямі».

Погляд А. Дж. Эванса на рэлігію мінойцаў сфарміраваўся не адразу. Першапачаткова ён імкнуўся сцвердзіць яе архаічнасць, а таму ў 1901 г. прадставіў працу, згодна якой вобразы мінойскіх багоў выглядалі прымітыўна ў форме сімвалічных выяў і толькі паступова набылі антрапаморфныя рысы. Ужо тады ён звярнуў увагу на «жаночы аспект бажства» ў грэчаскіх і фрыгійскіх вераваннях, які «адпавядаў першабытнай матрыярхальнай сістэме» [2, с. 168]. Пазней з павелічэннем ацэнкі значнасці сваіх адкрыццяў і пад уздзеяннем тэарэтычных распрацовак Дж. Дж. Фрэзера археолаг ускладніў агульную карціну. Канчаткова, яна была прадстаўлена ў абагульняючай працы «Палац Мінаса» (1921 – 1936). У ёй палацавы перыяд вызначаўся існаваннем адзінай дзяржавы, тэакратычнай формай кіравання на чале жраца-караля, які разглядаўся як прыёмны сын Вялікай Багіні. Яна ўвасабляла ў сябе розныя праявы боскасці, у тым ліку хтанічныя сілы. Фактычна размова ішла пра монатэістычны культ. Яго цэнтрамі абвешчаліся палацы-стадолы, дзе арганізаваліся рытуальныя сходы, у тым ліку гульні з ахвярнымі быкамі [5, с. 54–55].

Канцэпцыя рэлігійнага жыцця мінойцаў, сфарміраваная А. Дж. Эвансам, мела шмат недакладнасцей. У адных выпадках ён папросту ігнараваў свае ж знаходкі, якія не адпавядалі ёй. У іншых рабіў вельмі вольныя тлумачэнні. Так, вобразы караля-жраца і палаца-стадола павінны былі прымірыць той факт, што з самога пачатку раскопак Кноскі палац разглядаўся ім менавіта як палац, месцазнаходжанне манарха, але ніякіх выяў валадара, акрамя сумніўна рэканструяванай фрэскі «Прынц лілей», у ім не знайшлося, як не было знойдзена і храмавых пабудов. Стадол на гары Юктас, даследаваны А. Дж. Эвансам, выглядаў надзвычай прымітыўна для развітага грамадства, якім даследчык бачыў мінойцаў.

Ужо пры жыцці А. Дж. Эванса былі вучоныя, якія аспрэчвалі яго сцверджанні. Напрыклад, у 1927 г. М. Нільсан аднёс мінойскую рэлігію да політэістычнай. Але і ён быў зачараваны жаночымі вобразами меркаванага пантэона. У другой палове XX ст. археолагамі і лінгвістамі былі зроблены новыя значныя адкрыцці, многія з якіх супярэчылі пункту гледжання, выказанаму калісьці А. Дж. Эвансам. Сярод іх былі шматлікія мужчынскія выявы, годныя для інтэрпрэтацыі як боскія. Тым не меней, большасць спецыялістаў працягвала адштурхоўвацца ад яго тлумачэнняў. Прадстаўнікі двух пакаленняў даследчыкаў не здолелі стварыць цэласнага ўспрымання Мінойскай цывілізацыі, адметнага ад створанага першаадкрывальнікам.

Сістэматычны перагляд канцэпцыі А. Дж. Эванса пачаўся толькі каля трох дзесяцігоддзяў таму. Адной з першых, хто гэта зрабіў, была Н. Марынатас, якая апублікавала сінтэзы ўжо вядомых адзінкавых думак розных спецыялістаў і яе асабістых гіпотэз «Мінойская рэлігія» (1993) і «Мінойскае гаспадарства і сонечная багіня» (2010) [3; 4]. У іх важнымі высновамі сталі адмова ад монатэізму, усталяванне наяўнасці культурна-рэлігійных зносін мінойцаў з іншымі народамі Міжземнамор'я, захаванне за палацамі толькі храмавых, а не храмава-палітычных функцый, адкрыццё існавання сонечнага культу, галоўнымі цэнтрамі якога першапачаткова былі горныя стадолы, а пазней і палацы.

Дзіўна, але прывід Вялікай Багіні выжыў нават у такой абноўленай карціне. Н. Марынатас сканцэнтравала галоўную ўвагу на жаночых постацях на падставе таго, што яны часцей, чым мужчыны, выяўлены з лабрэсамі (на яе думку, сімваламі сонца) або седзьяч. У выніку на чале мінойскага пантэона яна паставіла салярную багіню і падначаленага ёй бога прыроды. Між тым, выявы лабрэса маюць вельмі старажытныя карані і хутчэй могуць быць растлумачаны як сімвалы жыцця, яго дваістай прыроды. Магчыма, што ў класічны перыяд яны трансфармаваліся ў выяву матыля як сімвала душы. Выявы багінь седзьячы шырока прадстаўлены ва ўсходняй іканаграфіі, але не абавязкова сцвярджаюць іх першыню.

У сітуацыі, калі дазволены самыя розныя тлумачэнні, «адкрыццё» жаночых бостваў не ўяўляе праблемы. Так, тэркаставыя статуэткі пасляпалацавага перыяду з выявамі жанчын з паднятымі рукамі ў нашы дні звычайна атаесамляюць з багінямі [1, с. 36]. Вядомы больш практычныя даследаванні падобных ім статуэтак на месцы стадолаў. Знаходкі на выявах рыс пэўных паталогій, дазваляюць сцвярджаць, што яны належылі вернікам, якія наведвалі святыя мясціны з мэтай лекавання [7]. Тым не меней, пошукі новай Вялікай Багіні могуць працягвацца да бясконцасці, пакуль не будзе прапанавана іншая, прынцыпіяльна адрозная парадыгма развіцця розных аспектаў жыцця мінойскага грамадства.

## Літаратура

1. Banou, E. Minoan 'Horns of Consecration' revisited: A Symbol of Sun Worship in Palatial and Post-Palatial Crete? / E. Banou // *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*. – Vol. 8, No. 1. 2008. – P. 27–47.
2. Evans J. Mycenaean Tree and Pillar Cult and Its Mediterranean Relations / J. Evans // *The Journal of Hellenic Studies*. – Vol. 21. – 1901. – P. 99–204.
3. Marinatos N. Minoan Kingship and the Solar Goddess: A Near Eastern Koine / N. Marinatos – Urbana, Chicago, Springfield: University of Illinois Press, 2010. – 263 p.
4. Marinatos N. Minoan Religion: Ritual, Image, and Symbol (Studies in Comparative Religion) / N. Marinatos. – Columbia: University of South Carolina Press, 1993. – 306 p.
5. Muhly P. The Great Goddess and the Priest-King / P. Mihly // *Expedition Magazine*. – Vol. 32, No 3. 1990. – P. 54–60.
6. Shoep I. Building the Labyrinth: Arthur Evans and the Construction of Minoan Civilization / I. Shoep // *American Journal of Archaeology*. – Vol. 122, No 1. – 2018. – P. 5–32.
7. Velegrakis, G. Otorhinolaryngological diseases in the minoan era / G. Velegrakis, et al. // *The Journal of Laryngology & Otology*. – Vol. 107, Issue 10. – 1993. – P. 879–882.

УДК 37(476)(091)“16”

### СПРОБЫ АДКРЫЦЦЯ ПРАВАСЛАЎНАЙ АКАДЭМІІ ў МАГІЛЁВЕ (1650–1670-я гг.)

Самусік Андрэй Фёдаравіч

Беларускі дзяржаўны эканамічны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

*У артыкуле аналізуюцца праекты пераносу ў Магілёў Кіева-Магілянскага калегіума ў 1650-я гг. ды адкрыцця ў горадзе праваслаўнай акадэміі ў 1660–1670-я гг. Адзначаны падзеі, паспрыяўшыя ўзнікненню падобных прапанов і прааналізаваны прычыны адмовы ад іх рэалізацыі.*

У пачатку вайны Рэчы Паспалітай з Маскоўскай дзяржавай у 1654–1667 гг. практычна ўся тэрыторыя Беларусі апынулася пад кантролем рускага войска. Значная частка гарадоў была ўзята імі без бою і новая адміністрацыя імкнулася нармалізаваць свае стасункі з мясцовым грамадствам. Найперш гэта датычылася праваслаўнага насельніцтва. Апошняе, пры гэтым, таксама жадала скарыстацца новай геапалітычнай сітуацыяй і палепшыць уласнае становішча.

Датычыцца ўсе адзначанае і Магілёва, у жыцці якога значную ролю адыгрывала брацтва пры Богаяўленскім манастыры. Яно прызнала ўладу маскоўскага патрыярхата, што было зроблена ў тым ліку і для далейшага развіцця мясцовай праваслаўнай школы. Рускія ўлады пайшлі ім насустрач – у грамаце Магілёву царя Аляксея Міхайлавіча ад 15 верасня 1654 г. адзначалася: “А школе, сиреч училищем, указали мы, Великий Государь... быти в Могилёве православные христианские веры Греческаго закону, против Киевских училищ” [1, с. 228].

Апошні нюанс, аднак, у гістарыяграфіі атрымаў не зусім дакладнае тлумачэнне. Згодна беларуска-украінскаму даследчыку міжваеннага перыяду А. Савічу гэта азначала наданне Магілёўскай брацкай школе роўных з Кіева-Магілянскім калегіумам правоў [2, с. 158]. З 1960-х гг. аналагічнае сцвярджэнне фіксуецца і ў беларускіх навуковых выданнях [3, с. 82–83]. Але ў грамаце на гэты конт нічога не гаварыцца, а слова “против” хутчэй можна разумець у якасці намеру ўлад перавесці ў Магілёў Кіева-Магілянскі калегіум – адпаведна слоўніку У. Даля яно

азначае: “напротив, в значении положения предметов... вопреки, нарушая порядок... несовместный с чем-то”) [4, с. 475-476].

Падобнае рашэнне Масквы тлумачыцца тым, што, Кіева-Магілянскі калегіум на працягу ўсёй вайны ў лепшым выпадку працаваў у выглядзе пачатковага вучылішча. Яго вучні ды настаўнікі прымалі актыўны ўдзел у баявых дзеяннях на баку арміі Б. Хмяльніцкага, а таму кіраўніцтва калегіума падазравалася ў спачуванні казацкаму паўстанню і падвяргалася пераследу ўладамі Рэчы Паспалітай. Рэктар І. Галятоўскі, напрыклад, у 1664 г. быў вымушаны часова пакінуць Кіеў і, як пісаў асабіста: “Скитался на Подоле, Волыни и Литве (пэўны час жыў у Слуцку і Мінску. – А. С.) и на інших местах, не маючи своей обители, але туляючися и блукаючи по свету в чужих обителях” [5, с. 24–30].

Нягледзячы, аднак, на падтрымку, аказаную асобнымі супрацоўнікамі ды выхаванцамі руска-казацкай арміі, да самага Кіева-Магілянскага калегіума ў Расіі ставіліся неадназначна, бо лічылі пабудову тут вучэбна-выхаваўчага працэсу занадта набліжанай да езуіцкай. Негатыўную рэакцыю ў Маскве выклікала і нежаданне частцы іерархаў кіеўскай мітраполіі падпарадкоўвацца маскоўскаму патрыярхату (мітрапаліт кіеўскі С. Косаў, архімандрыт Кіева-Пячэрскай лаўры І. Трызна, слуцкі архімандрыт Ф. Васілевіч і інш.) [6, с. 133].

Як след гэтага, з улікам поўнага “оскудения” дадзенай навучальнай установы, у сярэдзіне 1650-х гг. і ўзнік праект яе закрыцця ці пераносу ў іншае месца. Найбольшы ж унёсак у фінансаванне Кіева-Магілянскага калегіума рабілі епіскап луцкі і астрожскі, а таксама епіскап магілёўскі, мсціслаўскі ды аршанскі – па 500 злотых штогод (астанія па 100-200 злотых), што і зрабіла набліжаны да Расіі Магілёў найбольш падыходзячым месцам для новага праваслаўнага цэнтра адукацыі [7, ч. 1, с. 174-175]. Прычым, можна меркаваць, што для павышэння яго аўтарытэту ды з улікам аб’яднання рэсурсаў ажно двух вучылішчаў статус гэтай навучальнай установы быў бы ўзняты да акадэмічнага.

Разам з тым, грамадства Кіева выступіла рэзка супраць падобнай ідэі. Прызначаны царом Аляксеям Міхайлавічам кіеўскі ваявода В.Б. Шэрэмец’еў у канцы 1650-х гг. пісаў у Маскву: “В Кieve школа заведена до приезде моего... и перевесть тое старую школу некоторыми мерами нелзе, потому что киевским жителям будет то в великое оскорбление”. Аднак, пасля таго як у 1660 г. ваявода трапіў у палон да крымскіх татар, прапанова аб закрыцці калегіума зноў стала актуальнай, праўда падобнае рашэнне было прынята з агаворкамі: “Буде им против их вольностей будет не во оскорбление, и тех бы школ им не заводить” [8, с. 166-167]. Ды і Магілёў з 1661 г. вярнуўся пад кантроль Рэчы Паспалітай, а таму духавенства на чале з епіскапам магілёўскім, мсціслаўскім і аршанскім М. Філімановічам – “блюстителем кафедры митрополитанской киевской”, а таксама кіеўскі палкоўнік В. Дварэцкі (апекун і фундатар калегіума) падалі хадайніцтва наконт таго: “Чтоб школы Латинские вновь в Кieve завести”, што і было зроблена згодна па загаду гетману І.М. Брухавецкаму ад 20 сакавіка 1666 г. [9, с. 86].

Адметна, што гэтым жа распараджэннем забараняліся ўсялякія стасункі Кіева-Магілянскага калегіума з украінска-беларускімі землямі, застаўшыміся ў Рэчы Паспалітай. Асобна агаворвалася: “Из неприятельских городов в те школы никого не пускать и не учить, чтоб от них смуты и всякого дурна не было”. Відавочная патрэба праваслаўных жыхароў каронных ды вялікакняскіх зямель у вышэйшай навучальнай установе прывяла да таго, што справа аб



адкрыцці праваслаўнай акадэміі аднавілася. У 1670 г. гетман П. Дарашэнка пры абмеркаванні сітуацыі з польскімі камісарамі ў Астрозе прапаноўваў: “Также дру- гую академию в Могилёве Белорусском, или здесь в Украине, где к строению сущее обрящется место, дабы волно строити и чтоб та академия, как и Киевская, ровным подобием, правами и волностями охранена была”. Падобны ж пункт быў уключаны і ў інструкцыю паслам Войска Запарожскага на сойм 1670 г. Аднак, супраціўленне каталікоў ды ўнятаў, а таксама недахоп сродкаў не дазволіў ажыццявіць гэты план [10, с. 88-89].

Канчаткова ж пытанне аб адкрыцці ў Магілёве акадэміі было знята пасля ад- мены забароны чужынцам паступаць у Кіева-Магілянскі калегіум. У грамаце цароў Іаана і Пятра Аляксеявічаў 11 студзеня 1694 г. на гэты конт адзначалася, што сюды можна паступаць: “и из иных стран приходящим людям, благочестивой веры ревни- телям... так как и предки их в тех же школах радетельно, спокойно и свободно детей учили безо всяких препинаний, во всяком почитании и безопасности” [11, с. 490-491].

### Літаратура

1. Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией : в 5 т. – СПб. : Тип. И-го Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1841-1872. – Т. 4 : 1645-1676 гг. – 1842. – III, 565 с.
2. Савич, А. Нариси з історыі культурных рухів на Украіні та Беларусі в XVI – XVIII вв. / А. Са- вич. – Київ : Друк. Всеукр. Академіі Наук, 1929. – 333 с.
3. Нарысы гісторыі народнай асветы і педагогічнай думкі ў Беларусі / гал. рэд. С.А. Умрэйка. – Мінск : Народная асвета, 1968. – 621 с.
4. Даль, В.И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 ч. / В.И. Даль. – Москва : Изд. общ-ва любителей Российской словесности, 1863-1866. – Ч. 3. – 1865. – 508 с.
5. Петров, Н.И. Киевская академия во второй половине XVII века / Н.И. Петров. – Киев : Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1895. – 177 с.
6. Сагановіч, Г. Невядомая вайна : 1654-1667 / Г. Сагановіч. – Мінск : Навука і тэхніка, 1995. – 144 с.
7. Аскоченский, В. Киев с древнейшим его училищем Академией : в 2 ч. – СПб. : Унив. Тип., 1856. – Ч. 1. – 370 с.
8. Савич, А. Нариси з історыі культурных рухів на Украіні та Беларусі в XVI – XVIII вв. / А. Са- вич. – Київ : Друк. Всеукр. Академіі Наук, 1929. – 333 с.
9. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной Руси : в 15 т. – СПб., 1863-1892. – Т. 6 : 1663-1668 гг. – СПб. : Тип. Э. Праца, 1869. – 279 с.
10. Жудро, Ф.А. История Могилевского Богоявленского братства / Ф.А. Жудро. – Могилев : Скоропечатня Ш. Фридланда, 1890. – 112 с.
11. Памятники, изданные Киевскою комиссиею для разбора древних актов : в 3 т. – Киев : Тип. Имп. ун-та св. Владимира, 1897-1898. – Т. 2. – С. 381-616.

УДК 94(474/476)“15/16”+008(474/476)(091)“15/16”

## **УПЛЫЎ ВАЛОЧНАЙ ПАМЕРЫ НА ТРАДЫЦЫЙНЫЯ ВЕРАВАННІ І АБРАДАВЫЯ ПРАКТЫКІ ў ВЯЛІКІМ КНЯСТВЕ ЛІТООЎСКІМ: ДА ПАСТАНОЎКІ ПРАБЛЕМЫ**

**Скварчэўскі Дзмітрый Вячаслававіч**

Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

*Прадстаўлены тэкст прысвечаны праблеме ўплыву аграрнай рэформы на светапогляд, традыцыйныя вераванні і абрадавыя практыкі хыхароў ВКЛ*

*у XVI–XVII ст. Змены можна прасачыць у пахавальна-памінальнай традыцыі, у гаспадарчых культах і звязаным з імі шанаваннем камянёў, у міфалагічна-рэлігійных уяўленнях насельніцтва.*

Валочная памера – аграрная рэформа, якая праводзілася ў Вялікім Княстве Літоўскім ў XVI – першай палове XVII ст. Гэты быў вялікі комплекс эканамічных, сацыяльных і тэхнічных мерапрыемстваў, якія суправаджаліся значнымі пераўтварэннямі ў дзяржаве і грамадстве. Як адзначаў М. Улашчык, “памера зрабіла значныя змены і заставіла вялікі след у жыцці Беларусі на цэлыя стагоддзі” [2, с. 53]. І калі ў гістарыяграфіі даволі добра разглядаецца ўплыў рэформы на афармленне прыгоннага права, змены ў гаспадарчым ладзе, падатковай сістэме і т.п., то пра ўплыў на традыцыйную культуру і светапогляд насельніцтва ВКЛ гаворкі фактычна не ідзе. Можна сцвярджаць, што рэформа стала прычынай зменаў у вераваннях і абрадавых практыках. У прадстаўленым матэрыяле мы пакажам, на якіх аспектах традыцыйнай культуры адбілася валочная памера. У гэтых накірунках яшчэ можна працягваць даследаванні.

Варта падкрэсліць, што змены найлепш прасочваюцца ў літоўцаў і іх славянізаваных нашчадкаў у тых рэгіёнах, дзе праходзіла валочная памера ў XVI – першай палове XVII ст. Гэта звязана з тым, што ў літоўскім асяроддзі, у тым ліку ў межах сучаснай Рэспублікі Беларусь, ў гэты перыяд у той ці ў іншай ступені яшчэ захоўвалася паганства, што засведчана рознымі крыніцамі.

Адным з істотных наступстваў аграрнай рэформы сталі змены ў структуры і характары паселішчаў. З’яўляліся новыя, пераносіліся старыя; складвалася вулічная планіроўка, фармаваліся шматвулічныя вёскі шляхам узбудавання праз перанос маладворных паселішчаў. У заходніх рэгіёнах валочная памера 1557 г. паспрыяла ўзнікненню вялікіх вёсак, якія налічвалі ад некалькіх дзясяткаў да сотні і больш двароў. Найперш гэта было характэрна для Гарадзеншчыны, Навагрудчыны, Слуцшыны, Піншчыны, Берасцейшчыны [1, с. 19-20, 27, 30]. Гэты працэс і пацягнуў за сабой змены ў традыцыйным светапоглядзе і абрадавых практыках.

**Пахавальная традыцыя.** Як можна заўважыць па археалагічных матэрыялах, пасля правядзення рэформы шмат дзе заняпадалі старыя могілкі і ствараліся новыя ў іншых месцах. Літоўскія паганскія могільнікі з крэмацыяй XIII–XIV ст. працягвалі функцыянаваць і пасля хрышчэння, калі пахаванні па абрадзе інгумацыі здзяйсняліся там жа. Напрыклад, пазнейшыя пахаванні-інгумацыі былі выяўлены на могілніках з крэмацыяй каля в. Маркіняты Ашмянскага р-на, в. Старыя Баруны Смаргонскага р-на [3, р. 298, 304] і інш. Адметна, што пахаванні рабіліся да XVI–XVII ст., а потым гэтая практыка спынілася, а самі могільнікі былі закінуты. Відавочна, што не змена рэлігіі спыніла практыку пахаванняў на паганскіх жэглішчах, таму, на нашу думку, прычынай з’яўляецца менавіта правядзенне валочнай памеры, калі ў выніку перасялення заняпалі старыя пахавальныя месцы і былі створаны новыя могілкі, што, у сваю чаргу, прынесла змены ў пахавальна-памінальныя звычаі мясцовага насельніцтва. Найбольш важнае наступства – перарвалася пераемнасць з пахаваннямі паганскіх часоў, што аказала ўплыў на змены ў свядомасці і этнакультурнай ідэнтычнасці. У такіх выпадках літоўцы на балта-славянскім памежжы ў другой палове XVII – XVIII ст. пераставалі ўсведамляць сваю генетычную і сімвалічную сувязь з балцкімі продкамі-паганцамі.

**Міфалагічныя ўяўленні.** Змены месцажыхарства і могілак, з якімі семі былі звязаны цягам некалькіх пакаленняў і стагоддзяў, – гэта значная падзея, што ў пэўным сэнсе разбурала ранейшы свет і патрабавала свайго тлумачэння і асэнсавання, у тым ліку на міфалагічна-рэлігійным узроўні. Як заўважыў В. Вайткявічус, у пісьмовых крыніцах ВКЛ з сярэдзіны XVI ст. пачалі сустракацца тапонімы кштальту “*Апідэме*”, “*Опедоми*” і т.п., якімі называлі ўрочышчы і палеткі, пры гэтым сам тэрмін пазначаў месца былой сядзібы, пераселенага ці разбуранага паселішча [5, р. 20, 24-25].

У крыніцах 1570-80-х гадоў таксама сустракаецца гэты тэрмін, але ўжо ў рэлігійна-міфалагічным сэнсе. Ян Ласіцкі пісаў пра *Apidome* – бовства змены месцажыхарства [4, р. 12]. У іншых крыніцах *appidemes* згадвацца сярод бовстваў і духаў, у якія вераць паганцы, ці што *Apideme* лічаць чортам (*czertas*) [5, р. 19]. На думку В. Вайткявічуса, згадкі пра Апідэме і адпаведныя тапонімы сведчаць, што рэформа выклікала не толькі сацыяльныя і эканамічныя змены, але таксама ў рэлігійным кантэксце ўзмацніла сувязь чалавека з месцам жыхарства. Такая прыхільнасць грунтавалася на сувязі з агнём і хатнім агменем. На месцы пераселенай або разбуранай сядзібы былі бовствы хатняга агменю, быў прыстанак душаў дзядоў. Імя багіні *Apidémé* з’яўляецца эпітэтам, якім пазначаецца месцазнаходжанне бовства, што адпавядае пляме чорнай зямлі на месцы былой хаты ці сядзібы. Цяжка меркаваць пра характар багіні ці сферу яе дзейнасці. У пэўным сэнсе Апідэме належыць да духаў, што дзейнічаюць у канкрэтным доме ці месцы. Яна ёсць нейкім адлюстраваннем станоўчых матэрыяльных і нематэрыяльных дабротаў у месцы, дзе калісьці было, але перарвалася, жыццё. Апідэме – нібы след святасці, які яшчэ захоўваецца ў зямлі, вадзе, камянях і дрэвах, хаця жыхары іх больш не даглядаюць [5, р. 25]. Дыскусійным застаецца пытанне, ці быў вядомы культ Апідэме да валочнай памеры, ці ён паўстаў і пашырыўся ужо ў працэсе рэформы?

**Культ камянёў.** Перасяленні ў выніку валочнай памеры таксама прынеслі пэўныя змены ў гаспадарчы культ і звязанае з ім шанаванне камянёў. На тэрыторыі паўночнай, цэнтральнай і ўсходняй Літвы вядома пра 650 камянёў з чашападобнымі паглыбленнямі з востраканечным дном. Гэта плоскія камяні, якія маюць розную форму памерамі ад 0,6×0,7 м да 1×1,2 м і вышынёй каля 25-35 см. Паглыбленні маюць канічнае, трохкутнае, паўкруглае і падобнае сячэнне, часта размешчаны на адлегласці ад цэнтра каменя, маюць дыяметр ад 15 да 24 см і глыбіню ад 7 да 17 см. Такія камяні не сустракаюцца ў іншых краінах. Лічыцца, што гэты тып камянёў шырока вырабляўся ў XV – сярэдзіне XVI ст. У час валочнай памеры, калі адбываўся перанос паселішчаў, гэтыя камяні таксама перамяшчаліся разам з пабудовамі і маёмасцю ў вёскі з вулічнай (квартальнай) планіроўкай, дзе яны выкарыстоўваліся не толькі для абрадаў, але з цягам часу і для розных гаспадарчых мэтаў. Мяркуючы па археалагічных і пісьмовых крыніцах (езуіцкія справаздачы з вёсак цэнтральнай Літвы), такія камяні, што меркавана ўсталёўваліся ў куце дома, былі часткай сямейных сакральных месцаў, дзе ўшаноўвалася багіня Жаміна і бог з эпітэтычным імем Пагірніс. У паданнях іх рысы ўрэшце рэшт пераняў Айтварас, які мог як прыносіць багацце ў дом, так і пазбаўляць яго. Ёсць падставы меркаваць, што ў чашападобных паглыбленнях камянёў захоўвалася святая зямля [6, р. 472-473].

## Літаратура

1. Локотко, А. И. Зодчество / А. И. Локотко // Нарысы гісторыі культуры Беларусі. У 4 т. Т. 3. Культура сяла XIV – пачатку XX ст. Кн. 1. Матэрыяльная культура. – Мінск: Беларуская навука, 2015. – С. 8–115.
2. Улашчык, М. Валочная памера / М. Улашчык // Беларуская мінуўшчына. – 1996. – № 1. – С. 49–53.
3. Kariauti pratusi tauta. Lietuvių karinis elitas XIII–XIV a. – Vilnius: Nacionalinis muziejus Lietuvos didžiosios kunigaikštystės valdovų rūmai, 2020. – 318 p.
4. Łasicki, J. De Diis Samagitarum libellus / Jan Łasicki. – Riga: J. Bacmeister, 1868. – 66 p.
5. Vaitkevičius, V. The Lithuanian Apidémė: A Goddess, a Toponym, and Remembrance / V. Vaitkevičius // The Retrospective Methods Network Newsletter. – 2016–2017. – Double Issue, Nr. 12–13. – P. 18–26.
6. Vaitkevičius, V. Sacred Sites / V. Vaitkevičius // A Hundred Years of Archaeological Discoveries in Lithuania. – Vilnius, 2016: Society of Lithuanian Archaeology. – P. 462–473.

УДК 94(37)

### ТРАДЫЦЫЯНАЛІЗМ У РЭЛІГІЙНАЙ ПАЛІТЫЦЫ ІМПЕРАТАРАЎ ТРАЯНА ДЭЦЫЯ І ВАЛЕРЫЯНА

Смірноў Сяргук Мікалаевіч

Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

*Дадзены даклад разглядае праявы традыцыяналізму ў рэлігійнай палітыцы рымскіх імператараў Траяна Дэцыя і Валерыяна. Гэтыя імператары імкнуліся пераадолець агульны палітычны і ідэалагічны крызіс Рымскай імперыі на аснове падтрымкі рэлігійных традыцый Старажытнага Рыму. На падставе разгляду нумізматычнага і эпіграфічнага матэрыялу выяўляюцца адрозненні ў рэлігійнай палітыцы абодвух імператараў.*

Традыцыйна, даследчыкі антычнай гісторыі разглядалі палітыку рымскіх імператараў Траяна Дэцыя і Валерыяна праз прызму рымскага традыцыяналізму [1, с. 94; 2, с. 153-154; 3, с. 405]. Але адсутнічала належная ўвага на асаблівасці мадэляў рымскага традыцыяналізму, якія праяўляліся ў палітычнай прапагандзе гэтых імператараў. Высветліць дадзенае пытанне дазваляе крытычны зварот да аналізу звестак рымскай нумізматыкі і эпіграфікі і сведчанняў антычных гісторыкаў.

Зварот Траяна Дэцыя, а затым і імператара Валерыяна да адстойвання рымскага традыцыяналізму ў рэлігійным і культурным жыцці Рымскай імперыі быў абумоўлены значным палітычным і ваенным крызісам, які ахапіў імперыю пасля смерці імператара Аляксандра Севера [2, с. 31; 4. р. 135-147; 5. р. 218-240]. Ваенная анархія падрывала ідэалагічныя асновы палітычнага рэжыму прынцыпату, які на працягу II і пачатку III стст. н. э. як паступова набываў рысы бюракратычнай і мілітарызаванай манархіі. Палітычная і ідэалагічная нестабільнасць прымушала кансерватыўных прадстаўнікоў рымскай эліты заўважыць аслабленне рэлігійнай сувязі паміж старажытным Рымам і яго традыцыйнымі багамі. Традыцыйная рымская рэлігія, якая мела цесную сувязь з публічнай палітыкай рымскай антычнай грамады, мела паняцце рах deorum, якое вызначала ўзаемныя абавязкі паміж традыцыйнымі багамі і жыхарамі Рыму [6, с. 30-31, 153]. Правільнае выка-

нанне рэлігійных рытуалаў і шанаванне рымскіх багоў забяспечвала палітычны поспех Старажытнага Рыму. Парушэнне гэтага парадку непазбежна вяло да заняпаду рымскай велічы.

Меркаванне аб нецярпімым традыцыяналізме рэлігійнай палітыкі Траяна Дэцыя грунтуецца на хрысціянскай традыцыі, якая мела непрыязнае стаўленне да гэтага імператара. Палітычныя мерапрыемствы яго, сапраўды, выклікалі маштабныя рэпрэсіі супраць прадстаўнікоў хрысціянскай рэлігіі.

Імперская чаканка Траяна Дэцыі дэманструе значную ўвагу гэтага імператара да традыцыйных рымскіх каштоўнасцей, якія атрымлівалі на манетах антрапаморфны выгляд. Часта сустракаюцца выявы багін Вікторыі (*Victoria Augusti*), Спакою (*Pax Augusti*), Мужнасці, Дабарабыту (*Abundantia Augusti*), Згоды (*Concordia Augusti*), Набожнасці (*Pietas Augusti*) (*RIC IV.III. Trajan Decius № 1, 6-8, 27-30*) [7]. Сярод манет прысутнічаюць выявы традыцыйных рымскіх багоў Меркурыя, Юноны, багіні Рыма, Марса, Апалона, але адсутнічаюць выявы галоўнага бога рымскага пантэону Юпітэра Капіталійскага, які ў чаканцы іншых імператараў выступаў ахоўнікам рымскага імператара (*RIC IV.III. Trajan Decius № 57, 128, 144, 151*) [7]. Траян Дэцый імкнуўся падкрэсліваць сувязь сваёй палітыкі з традыцыямі Актавіяна Аўгуста і прапагандаваў вобразы ідэальных імператараў сярод палітычнай і ваеннай эліты імперыі. Для чаканкі гэтага імператара характэрна серыя манет з выявамі абагаўленых імператараў: «*Divo Augusto*», «*Divo Vespasiano*», «*Divo Tito*», «*Divo Nervae*», «*Divo Traiano*», «*Divo Hadriano*», «*Divo Pio*», «*Divo Marco*», «*Divo Commodo*», «*Divo Severo*», «*Divo Alexandro*» (*RIC IV.III. Trajan Decius № 77-100*) [7]. Шэраг гэтых імёнаў указвае на зварот рымскага імператара да ўмацавання імператарскага культу, які з'яўляўся важнай часткай афіцыйнай і лаяльнай рэлігійнасці. Прытым культ ідэальных імператараў мусіў звязваць Дэцыя з асноўнымі палітычнымі і ідэалагічнымі традыцыямі дынастыі Антанінаў, якія імкнуліся да пэўнага палітычнага балансу паміж рымскім народам, сенатам і арміяй [8, р. 18-38]. Аднаўленне палітычнай стабільнасці падмацоўвалася манетамі з легендамі *Roma Aeternae*, *Saeculum Novum*, які падкрэслівалі палітычнае абнаўленне імперыі і вечнасць Рыма (*RIC IV.III. Trajan Decius № 66-67*) [7]. У гэтым выпадку, можна казаць аб сенацкай мадэлі рымскага традыцыяналізму, які заключаўся ў шанаванні ідэальных імператараў і традыцыйных рымскіх каштоўнасцей.

Эпіграфічныя дадзеныя пацвярджаюць агульную лінію рэлігійнай палітыкі рымскага імператара. Але яго рэлігійнай палітыка не замянала існаванню іншых рэлігійных традыцый Рымскай імперыі. У пасвячальных надпісах у гонар імператара і яго сям'і сустракаюцца імёны рымскага Юпітэра, Юноны, кельцкай Эпоны, рымска-кельцкага Юпітэра-Тэўтана, Юпітэра Даліхенскага, Кібелы, Ісіды (*CIL XIII, 5473, 5622; AE 2010, 998; AE 1933, 113*) [9]. Эпіграфічны матэрыял дае сведчанне аб намаганнях імператара аднаўляць традыцыйныя свяцілішча, па яго загадзе, жыхары Аквілеі аднавілі статую рымскага Нептуна (*AE 1982, 382*) [9]. Жыхарам карыйскага Афрадзісіса Дэцый разам са сваім сынам раіў здзейсніць ахвярапрынашэнні айчынным багам [10].

Палітычная лінія Траяна Дэцыя мела працяг у палітыцы рымскага імператара Валерыяна, які працягнуў мерапрыемствы па пераследу прадстаўнікоў хрыс-

ціянства [3, с. 415; 4, р. 147-161]. Але традиціоналізм Валеріяна адрозніваўся ад рэлігійнай палітыкі Дзэцыя. На манетах гэтага імператара часцей сустракаюцца выявы традыцыйных рымскіх багоў. Асноўнымі апекунамі імператара і яго сям'і згодна з нумізматычнымі дадзенымі былі – Юпітэр, Апалон і рымскі Sol, гэтыя богі атрымліваюць эпітэты *Oriens Augusti, Iovi Victori,*

*Iovi Conservatori, Apolini Conservatori, Apolini Propugnatori, Apolini Salutari, Conservatori Augustorum* (RIC V. I. Valerianus № 2, 32, 37, 74) [7]. Вылучаюцца манеты з выявамі традыцыйнага рымскага бога Вулкана, які рэдка сустракаецца на манетах эпохі прынцыпату (RIC V. I. Valerianus № 1,5) [7]. Імператар Валерыян надаваў значную ўвагу ўшанаванню рымскіх каштоўнасцей і падкрэсліваў вечнасць і непарушнасць улады Рыма на манетах з легендамі *Romae Aeternae, Saeculum novum, saeculi felicitas, temporum felicitas* (RIC V. I. Valerianus № 51, 120, 209, 249, 259) [7].

У пасвячальных надпісах у гонар імператара і яго сям'і прысутнічаюць традыцыйныя багі старажытнага Рыму, лакальных і арыентальных культураў: Юпітэр, Лібер, Нептун, Дыяна, *Bona Dea* (AE 1917/18, 17; AE 1939, 108; AE 2010, 1348; AE 2010, 1008; AE 2010, 1842; CIL III, 10440) [9].

Агляд дадзеных звестак указвае на тое, што абодва імператары маглі выкарыстоўваць рымскі традыцыяналізм для умацавання агульнага прэстыжу імператарскай улады і лаяльнасці насельніцтва імперыі. Абудва імператары імкнуліся спыніць рост уплыву рэлігійных цяжэнняў, якія ставілі пад значны сумнеў традыцыйны каштоўнасці Рыму, але гэтыя імператары досыць талерантна ставіліся да мясцовых традыцый, якія разам з рымскай рэлігіяй утваралі агульную рэлігійную аснову Рымскай імперыі. Традыцыяналізм Траяна Дзэцыя імкнуўся падкрэсліваць роль абагульненых імператараў, што задавальняла кансерватыўныя колы сенацкай эліты. Імператар Валерыян выкарыстоўваў ваенны варыянт рымскага традыцыяналізму, які грунтаваўся на істотным ўшанаванні традыцыйных багоў рымскай рэлігіі і мясцовых культураў.

## Літаратура

1. Федосик, В. А. Киприан и античное христианство. / В. А. Федосик. — Мн.: Университетское, 1991. — 208 с.
2. Циркин, Ю. Б. «Военная анархия» в Римской империи. / Ю. Б. Циркин. — СПб.: Нестор-История, 2015. — 472 с.
3. Штаерман, Е. М. Кризис рабовладельческого строя в западных провинциях Римской империи. / Е. М. Штаерман. — М.: Изд. АН СССР, 1957. — 511 с.
4. Sordi, M. I cristiani e L'Impero Romano. / M. Sordi. — Milano: Jaca Book, 2011. — 242 pp.
5. Paganism and Christianity, 100-425 C.E.: a sourcebook / ed. by Ramsay MacMullen and Eugene N. Lane. — Minneapolis: Fortress Press, 1992. — 311 pp.
6. Шайд, Дж. Религия римлян. / Дж. Шайд; пер. с француз. О. П. Смирновой. — М.: Новое издательство, 2006. — 280 с.
7. The Roman Imperial Coinage (RIC): in 10 v. / ed. H Mattingly, E. A. Sydenham. — London: Spink&Son, 1936-1994. — 10 vol.
8. Imagining Emperors in the Later Roman Empire. / ed. A. J. Ross, D. W. P. Burgersdijk. — Leiden, Boston: Brill, 2018. — 365 pp.
9. Epigraphik-Datebank Clausus/Slaby. [risorsa elettronico] — Modalità d'accesso: <http://www.manfredclausus.de/gb/index.html> — Data d'accesso: 01.02.2022.
10. Rives, J.B. The Decree of Decius and the Religion of Empire. / J. B. Rives // The Journal of Roman Studies. — 1999. — Vol. 89. — P. 135-154.

## **ПРОБЛЕМНЫЕ ДОКТРИНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ИДЕОЛОГИИ ОРГАНИЗАЦИИ СВИДЕТЕЛЕЙ ИЕГОВЫ В КОНТЕКСТЕ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ**

**Старостенко Виктор Владимирович**

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

*Рассматриваются некоторые преимущественно доктринально-догматические аспекты идеологии Свидетелей Иеговы, влияющие на их социальную практику и формирование негативизма в государственно-конфессиональных взаимоотношениях.<sup>1</sup>*

Свидетели Иеговы – одна из наиболее неординарно воспринимаемых религий в современном мире. Типологически иеговизм принадлежит к позднепротестантской версии христианства, но в некоторых исследовательских версиях его могут относить к «маргинальному христианству», «парахристианству», «милленаризму», а в публикациях «антикультовой» и «сектоведческой» направленности – к «сектам и культам», «псевдохристианским новым религиозным движениям» [2, с. 91, 112], «маргинальному протестантизму» [1, с. 172], «тоталитарным сектам» и «псевдорелигиозным коммерческим организациям» [3, с. 148] и т.п. Традиционно обращают внимание на такие аспекты доктринально-догматического, культового и организационного характера, как использование собственно перевода Библии – «Священное Писание – Перевод нового мира», отрицание божественной сущности Иисуса Христа, отрицание бессмертия души, признание состоявшимся Второго пришествия Христа, унитаризм (отрицание Святой Троицы), отказ от традиционных христианских праздников, высокая степень централизации организации, специфика миссионерства, биоэтики и др.

Ряд обстоятельств социальной практики и внекультовой деятельности, обусловленных главным образом доктринально-догматической спецификой организации, приводят к сложностям во взаимоотношениях с государственными институтами ряда стран. К ним обычно относят:

– особенности биоэтики, выявляемые в отказе от переливания крови. «Свидетели Иеговы, – формулирует официальную позицию организации «Сторожевая Башня», ссылаясь при этом на Бытие 9:4 и другие библейские тексты, – отвергают методы лечения, противоречащие библейским принципам. Например, они отказываются от переливания крови, потому что Библия запрещает использовать кровь для поддержания жизни» [4]. «Разве нельзя переливать кровь? Помни: Иегова требует, чтобы мы воздерживались от крови. Это значит, что мы не должны ни под каким видом принимать в свое тело кровь других людей и даже ту, что взята от нас и где-то хранилась (Деяния 21:25). Поэтому истинные христиане отказываются от переливания крови. Они согласны на другие виды лечения, например на переливание бескровных препаратов. Христиане хотят жить, но не будут стараться спасти свою жизнь ценой нарушения Божьих за-

<sup>1</sup> Публикация подготовлена при выполнении задания 4.02 ГПНИ «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства» (2021-2025 гг.).

конов» [5]. Отношение Свидетелей Иеговы к практике переливания крови может встречать и апологетические оценки [6, с. 30-36], но в целом принимается критически, и во многом определяет восприятие данной конфессии в целом;

- активное миссионерство, рассматриваемое как исключительная обязанность членов организации, и связанное с верой в приближение скорого конца этого мира;

- отстраненно-негативное отношение к современному институту государства и гражданственности. Свидетели Иеговы отрицают военную службу, игнорируют государственные праздники, не чествуют государственно-политическую символику: флаг, герб, гимн; не участвуют в политической жизни, избирательных компаниях и т.п. По учению Свидетелей Иеговы, «Иисус учил своих последователей не вмешиваться в политическую жизнь этого мира и не принимать участия в его войнах» [7]. Скептицизм в отношении земного государства тесно связан с теократизмом. «Допустив, чтобы в течение столетий человеческое управление доказало всю свою несостоятельность, – полагают Свидетели Иеговы, – Бог теперь вправе вмешаться в дела людей и положить конец страданиям, горю, болезням и смерти. Позволив людям достичь наивысших достижений в науке, промышленности, медицине и других областях, Богу больше не нужно предоставлять независимому от него человечеству столетия, чтобы они доказали свою способность привести мирную, райскую жизнь. Они этого не сделали до сих пор и не смогут сделать в будущем... Сейчас повсюду наблюдается разлад в человеческой системе управления. Поэтому Библия советует: «Не надейтесь на князей, на сына человеческого, в котором нет спасения» [8]. Впереди – «очищение Земли, которое «будет завершено Богом посредством наилучшего правительства, какое только может иметь человечество. Это правительство отражает небесную мудрость, так как оно управляет с неба под надзором Бога. И это небесное Царство устранил с Земли все формы человеческого управления. Больше никогда человечество не получит право на попытку управлять независимо от Бога» [9].

Официальные издания Свидетелей Иеговы могут содержать как осуждение противодействующих наличным властным структурам [10, с. 23], так и неоднозначные суждения на тему лояльности властям: «Библия побуждает христиан подчиняться высшим властям, то есть правительствам этого мира. Но некоторые из них выступают против Иеговы и его служителей. Как мы можем подчиняться человеческим правителям и при этом оставаться безупречными в глазах Иеговы?» [11, с. 12].

Доктрина иеговизма пессимистична в отношении политического будущего «современной системы вещей»: «Не забудем, что политические переговоры и соглашения не делают существенных изменений в людях. Они не способствуют тому, чтобы люди любили друг друга. И политические руководители не могут ни покончить с преступностью, ни устранить болезни и смерть. Поэтому не возлагай надежды ни на какие человеческие программы о мире и безопасности и не думай, что этот мир стоит на пути разрешения проблем (Псалом 145:3). На самом же деле это провозглашение будет означать, что этот мир очень близок к своему концу» [9].

- отношение к другим религиям как «ложным» и абсолютизация собственной религиозной доктрины. Так, по мнению Свидетелей Иеговы, «народы и церк-



ви христианского мира не являлись и не являются христианами. Они не служат Богу»; «С четвертого столетия, когда религия христианского мира заняла ведущее положение, христианский мир проявил себя врагом Бога и Библии. Да – факты истории показывают, что христианский мир предал Бога и Библию <...> Кроме того, что христианский мир учит ложным доктринам, он предал Бога и Библию своими делами <...> провал... потерпели духовенство и церкви христианского мира, а также другие религии вне христианского мира» [7]. Свидетели Иеговы убеждены, что «Иисус основал одну истинную христианскую религию. Поэтому сегодня должно быть только одно направление, или группа, истинных поклонников Иеговы Бога» [12].

## Литература

1. Конь, Р.М. Введение в сектоведение / Р.М. Конь. – Нижний Новгород: Нижегородская Духовная семинария, 2008. – 496 с.
2. Мартинович, В.А. Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция / В.А. Мартинович. – Минск: Минская духовная академия, 2015. – 560 с.
3. Дворкин А. Сектоведение / А. Дворкин. – Нижний Новгород: Братство св. Александра Невского, 2002. – 816 с.
4. Обращаются ли Свидетели Иеговы за медицинской помощью // Сторожевая Башня. – 2011. – 1 февраля. – С. 27.
5. Уважение к жизни и крови // Что от нас требует Бог? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.jw.org/ru/библиотека>. – Дата доступа: 1.01.2023 г.
6. Иваненко, С.И. О людях, никогда не расстающихся с Библией / С.И. Иваненко. – М.: Арт-Бизнес-Центр, 1999. – 271 с.
7. Христианский мир предал Бога и Библию // В чем смысл жизни? Как же его найти? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.jw.org/ru/библиотека>. – Дата доступа: 1.01.2023 г.
8. Почему столько страданий и несправедливости // В чем смысл жизни? Как же его найти? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.jw.org/ru/библиотека>. – Дата доступа: 1.01.2023 г.
9. Намерение Бога скоро исполнится // В чем смысл жизни? Как же его найти? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.jw.org/ru/библиотека>. – Дата доступа: 1.01.2023 г.
10. Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 1994. – Июль.
11. Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2022. – Октябрь.
12. Как найти истинную религию // Что от нас требует Бог? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.jw.org/ru/библиотека>. – Дата доступа: 1.01.2023 г.

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

## СВИДЕТЕЛИ ИЕГОВЫ И СОВРЕМЕННЫЕ ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Старостенко Виктор Владимирович

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

*Рассматриваются проблемы Свидетелей Иеговы в современной практике государственно-конфессиональных отношений, включая Республику Беларусь.<sup>1</sup>*

Неординарность доктринально-догматического, культового и организационно-характера Свидетелей Иеговы обусловила как сложные отношения организации

---

<sup>1</sup> Публикация подготовлена при выполнении задания 4.02 ГПНИ «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства» (2021–2025 гг.).

с другими конфессиями, так и проблемность взаимоотношений с государственными институтами в ряде стран мира. Проблемность государственно-конфессионального взаимодействия связана со спецификой биоэтики (отказ от переливания крови), экспрессивной миссионерской деятельностью, негативным отношением к современному институту государства и гражданственности, постулированием своей религиозной исключительности и негативизмом в отношении к другим религиям.

При этом, по данным самой организации на 2022 год, она осуществляет деятельность в 239 странах и территориях [1]. В более чем 30 странах Свидетели Иеговы запрещены или ограничиваются [2, с. 12]. Среди них Китай, Россия, Вьетнам, Таджикистан, Туркменистан, Узбекистан, Северная Корея, Саудовская Аравия, Иран, Ирак, Судан, Эритрея и ряд других стран Севера Африки и Ближнего Востока. Периодически возникают эксцессы во взаимоотношениях с государством и в других странах в связи с подозрениями в «психологическом манипулировании», «экстремизме» и др. Так, в 2022 г. прокуратура Латвийской Республики объявила о проведении проверки, направленной на возможное «прекращение деятельности» этой организации. В выпущенном пресс-релизе утверждалось, что существует «основание для вывода, что деятельность «Свидетелей Иеговы», возможно, противоречит Конституции и иным нормативным актам, их деятельность, возможно, угрожает общественному порядку, здоровью и нравственности людей» [3].

В 2017 г. Верховный суд России признал «Свидетелей Иеговы» экстремистской организацией, ликвидировал и запретил ее деятельность на территории страны, удовлетворив иски Министерства юстиции Российской Федерации. Тем самым была прекращена деятельность всех 395 отделений «Свидетелей Иеговы» на территории страны, а имущество организации обращено в доход государства [4]. Сложившаяся ситуация обусловила существенную трансформацию религиозной деятельности [5]. Организации инкриминировалось то, что ее деятельность нарушает закон «О противодействии экстремистской деятельности», в частности, «вероучительная литература организации запрещает переливание крови больным членам организации по рекомендации врача», и «Свидетели Иеговы» настаивают на собственной исключительности...» [6]. Ранее некоторые местные религиозные организации Свидетелей Иеговы признавались экстремистскими в регионах Российской Федерации. В 2016 г. они были включены в «Перечень организаций, признанных террористическими и экстремистскими в государствах – членах Организации Договора о коллективной безопасности» [7].

Общины Свидетелей Иеговы действуют в Республике Беларусь с 1991 г., первые общины прошли процедуру государственной регистрации в 1994 г. [8, с. 76], причем по Закону 1992 г. «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях» регистрации подлежали только уставы религиозных общин. В период 2002–2004 гг. они прошли перерегистрацию, и по Закону 2002 г. «О свободе совести и религиозных организациях» требовалось предоставление значительного количества регистрационных документов, включая сведения об отношении к оказанию медицинской помощи.

Согласно заявлению 2019 г. Европейской ассоциации Свидетелей Иеговы, «Свидетели Иеговы в Беларуси имеют относительную свободу вероисповедания». Свыше 6100 человек собираются на совместные религиозные встречи и вправе беспрепятственно встречаться в собственных Залах Царства (культовых

зданиях). Признается, что во многих городах власти предоставляют разрешение на проведение богослужений в арендованных помещениях, лишь «в некоторых случаях Свидетели получают отказ, мотивированный отсутствием помещений для аренды под религиозные встречи». Отмечается, что с 1994 года государство зарегистрировало 27 местных религиозных общин Свидетелей Иеговы и одно религиозное объединение, но в некоторых районах Свидетели Иеговы пытаются зарегистрировать местные общины более 10 лет [9, с. 4-5].

Сложности в государственно-конфессиональных отношениях в Беларуси связаны главным образом с особенностями миссионерской деятельности организации. Так, в 2013 г. республиканский орган управления по делам религий отмечал, что «участились обращения граждан о навязчивых звонках представителей «Свидетелей Иеговы»... аналогичных бесед на остановках общественного транспорта и в других местах». Руководитель республиканского религиозного объединения «Свидетели Иеговы» приглашался в Аппарат Уполномоченного для бесед, «ему указывалось на необходимость строго соблюдать законодательство». В том же году был запрещен к распространению на территории Беларуси журнал «Сторожевая башня возвещает Царство Иеговы» за май 2012 г. на основании того, что «в издании были анонимные публикации религиозно-политического содержания, в которых рассматривались в том числе вопросы политической деятельности» [10]. На заседаниях коллегии Аппарата Уполномоченного по делам религий и национальностей в 2014 г. «обращали внимание на систематические жалобы в органы государственной власти от жителей и верующих других конфессий на настойчивые и неправомерные действия религиозных общин «Свидетелей Иеговы» [11], на «многочисленные нарушения действующего законодательства», выражавшиеся в том, что «распространялась печатная продукция религиозного содержания в неустановленных местах, осуществлялась религиозная деятельность за пределами территории общин и т.д.» [12]. На заседании коллегии 2016 г. Уполномоченный по делам религий и национальностей Беларуси Леонид Гуляко сообщил, что «в будущем не исключает возможности снятия с регистрации некоторых общин свидетелей Иеговы за нарушения законодательства». Эти нарушения «касались распространения литературы религиозного содержания без соответствующего согласования с местными органами власти». Отмечалось, что «настойчивые и неправомерные действия представителей религиозных общин свидетелей Иеговы вызывают определенное недовольство среди жителей страны в целом и верующих других конфессий в частности» [13].

## Литература

1. Всемирный отчет Свидетелей Иеговы. 2022 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.jw.org/ru/библиотека/книги/Всемирный-отчёт-Свидетелей-Иеговы-за-2022-служебный-год/>. – Дата доступа: 1.01.2023 г.
2. Сторожевая Башня. Возвещает Царство Иеговы. – 2022. – Октябрь.
3. Латвия, вслед за Россией, добивается запрета Свидетелей Иеговы // Bitter Winter A magazine on religious liberty and human rights [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://bitterwinter.org/latvia-threatens-to-liquidate-jehovahs-witnesses-russian/>. – Дата доступа: 1.01.2023 г.
4. Верховный суд России признал «Свидетелей Иеговы» экстремистской организацией и ликвидировал ее // БЕЛТА [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.belta.by/world/view/verhovnyj-sud-rossii-priznal-svidetelej-iegovy-ekstremistskoj-organizatsiej-i-likvidiroval-ee-243830-2017/>. – Дата доступа: 1.01.2023 г.

5. Астапов, С.Н. Трансформация религиозной деятельности Свидетелей Иеговы в России в условиях правового преследования / С.Н. Астапов // Религия и общество – 15 : сборник научных статей. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – С. 88-90.

6. Минск: «Свидетели Иеговы» нарушают закон о противодействии экстремизму // ТАСС [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://tass.ru/obschestvo/4160018>. – Дата доступа: 1.01.2023 г.

7. Организация Договора о коллективной безопасности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://antiterror.odkb-csto.org/terror\\_orgs/](https://antiterror.odkb-csto.org/terror_orgs/). – Дата доступа: 1.01.2023 г.

8. Дьяченко, О.В. Сущность и тенденции развития иеговизма в современной Беларуси / О.В. Дьяченко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2018. – № 2 (52). – С. 76-81.

9. Беларусь. Проблемы религиозной свободы / Европейская ассоциация Свидетелей Иеговы. – Варшава: Human Dimension Implementation Meeting, 2019. – 9 с.

10. Обращения граждан о навязчивых звонках «Свидетелей Иеговы» участились в 2012 году // БЕЛТА [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.belta.by/society/view/obraschenija-grazhdan-o-navjazchivyh-zvonkah-svidetelej-iegovy-uchastilis-v-2012-godu-66209-2013/>. – Дата доступа: 1.01.2023 г.

11. В белорусские госорганы поступают жалобы от населения на представителей «Свидетелей Иеговы» // БЕЛТА [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.belta.by/society/view/v-belorusskie-gosorganu-postupajut-zhaloby-ot-naselenija-na-predstavitelej-svidetelej-iegovy-54903-2014>. – Дата доступа: 1.01.2023 г.

12. Настойчивость «Свидетелей Иеговы» вызывает недовольство у верующих других конфессий в Беларуси // БЕЛТА [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.belta.by/society/view/nastojchivost-svidetelej-iegovy-vyzyvaet-nedovolstvo-u-verujuschih-drugih-konfessij-v-belarusi-guljako-35339-2014>. – Дата доступа: 1.01.2023 г.

13. Гуляко не исключает снятия с регистрации некоторых общин свидетелей Иеговы // БЕЛТА [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.belta.by/society/view/guljako-ne-iskljucaet-snjatija-s-registratsii-nekotoryh-obschin-svidetelej-iegovy-179938-2016/>. – Дата доступа: 1.01.2023 г.

УДК 94(47)»1914/1918»

## **ПРАВОСЛАВНОЕ ВОЕННОЕ ДУХОВЕНСТВО О НЕОБХОДИМОСТИ ПРОДОЛЖЕНИЯ ВОЙНЫ В 1917 г.**

**Старостенко Элеонора Викторовна**

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

*В статье дается характеристика позиции, занятой православным военным духовенством в вопросе продолжения Первой мировой войны и участия в ней России (на примере бесед проповедников армий и решений фронтовых и всероссийского съездов военного духовенства 1917 г.).<sup>1</sup>*

Православная церковь признала власть за Временным правительством, которое взяло курс на продолжение войны до победного конца и сохранение договоренностей с союзниками по коалиции. В такой ситуации православное военное духовенство продолжило призыв солдат к участию в боевых действиях, хотя условия работы изменились, армия была охвачена разложением, участились случаи братания, отказа идти в бой, дезертирства, неподчинения командирам, призывов к заключению мира.

В циркуляре протопресвитера от 16 июня 1917 г., обращенном к братьям и соработникам, содержится призыв продолжать работу с воинами: «напоми-

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке БРФФИ в рамках проекта «Идеологическая и воспитательная работа православного военного духовенства на восточноевропейском театре Первой мировой войны (1914–1918 гг.)», договор № Г21М-115.

найте о Боге и его правде, о любви к стоящему на краю пропасти отечеству, о священном долге всех нас не пожалеть сил и жизнью своих для блага Родины, для спасения ее от врага, для расцвета добытой свободы, предупреждайте о тех невообразимых ужасах, в какие на сотни лет повергло бы всю землю нашу, нас, детей и внуков наших поражение на поле брани» [1, л. 83].

Позиция, занимаемая по данному вопросу в ведомстве протопресвитера, хорошо прослеживается по рекомендациям, которые получили на собрании у протопресвитера 20 марта 1917 г. проповедники армий. В беседах о войне им предлагалось убеждать солдат в существовании прямой связи между сохранением завоеваний революции и ведением войны до победного конца: «Ибо только победоносным окончанием войны армия прочно и неовозвратно закрепит завоеванную свободу осуществление идеалов счастливой и благоустроенной общественно-политической жизни» [2, л. 131 об.]. Предлагалось напоминать об уже погибших в войне воинах, чтобы убеждать солдат, что скорый мир без победы над врагом обесценит их жертву. Из рапортов и отчетов проповедников армий следует, что они, по возможности, следовали этим рекомендациям. Проповедник 10-й армии священник Н. Разумович в беседах доказывал «необходимость завершения войны против немцев в полном согласии с союзниками» (докладная записка от 31 мая 1917 г., Западный фронт) [2, л. 180]. При этом признавал, что солдатская среда желает скорого окончания войны, без кровопролития. Проповедник 5-й армии священник Н. Чепурин в своих беседах говорил о губительности и позоре для России сепаратного мира, доказывал важность военной дисциплины (отчет от 3 мая 1917 г., Северный фронт) [2, л. 153 об.–154]. Вести такие разговоры ему удавалось только после того, как он убеждал солдат в том, что разделяет их взгляды на «грехи старой власти» и права граждан [2, л. 153 об.]. Проповедник 3-й армии И. Голубев писал, что аудитория с агрессией воспринимала речи о подчинении и дисциплине, а слово «победа» отождествляла с войной до победного конца (рапорт от 31 мая 1917 г., Западный фронт) [2, л. 173 об.]. В целом, отчеты и рапорты проповедников свидетельствуют о том, что солдаты часто не разделяли идею продолжения войны до победного конца [3].

Отношение к войне было выражено фронтовыми и 2-м Всероссийским съездами военного и морского духовенства.

На съезде православного военного духовенства армий Юго-Западного фронта (5–7 мая 1917 г., Проскурв) состоялась дискуссия об отношении к войне и миру, в результате которой съезд принял развернутую резолюцию, которую можно свести к следующим положениям: война необходима для освобождения народов, сокрушения немецкого милитаризма и закрепления нового государственного строя на началах политической свободы, социальной справедливости и идеи народовластия [4, л. 65]. В сокращении решение съезда было напечатано в «Русских ведомостях»: «Признавая войну величайшим бедствием, съезд находит, что война должна быть доведена до конца для освобождения закрепощенных народов и сокрушения германского милитаризма, являющегося угрозой всему миру» [5, с. 5].

Съезд военного духовенства армий Западного фронта (24–28 мая 1917 г., Минск), принимая во внимание, что большая часть армии стремится к скорейшему заключению мира без аннексий и контрибуций на началах самоопределения

народностей, считал, что необходимо способствовать скорейшему доведению войны до почетного мира в полном согласии с союзниками [4, л. 47]. Бездействие армии в решающий исторический момент собравшиеся назвали преступлением перед Родиной [6, с. 26].

Участники Второго Всероссийского съезда военного и морского духовенства (1–11 июля 1917 г., Могилев) выразили свое отношение к войне, признав ее явлением нехристианским, но в современных условиях неизбежным злом, допустимым как борьба за мир [4, лл. 171 об.–172]. Съезд также принял воззвание «К воинам-гражданам великой Русской Армии». В нем четко обозначены главные проблемы российской армии к июлю 1917 г.: нарушение субординации и падение дисциплины, нежелание продолжать войну, отказ от сражения, братание с противником, неготовность умирать на поле боя. Поэтому он решил призвать армию к подчинению и продолжению войны: «Нам не нужно никаких захватов: русский народ имел благородство отказаться от аннексий и контрибуций... Истекающему кровью народу русскому нужен мир, и мы молим Бога, чтоб Господь скорее послал его исстрадавшейся Родине нашей. Но мы не хотим мира позорного, мира во что бы то ни стало. Мы вместе с народом исповедуем, что лучше умереть в свободе и за свободу, чем жить в позорных цепях рабства. Мы призываем вас, дорогие, к продолжению войны во имя грядущего мира, после которого мы вместе с Вами, с Евангелием в руках будем бороться против чудовища войны и всякого насилия [1, л. 80–80 об.].

Таким образом, ведомство военного и морского духовенства в своей деятельности в 1917 г. проводило идею необходимости продолжения участия России в войне.

### Литература

1. Российский государственный исторический архив (РГИА). – Ф. 806. Оп. 5. Д. 10776.
2. РГИА. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 10312.
3. Старостенко, Э. В. Служба проповедников в российской армии во время Первой мировой войны / Э. В. Старостенко // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. История. – 2021. – Т. 66 (Вып. 4). – С. 1084–1099.
4. РГИА. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 10140 Б.
5. Съезд военного духовенства // Русские ведомости. – 1917. – № 111. – С. 5.
6. Старостенко, Э. В. Второй Всероссийский съезд военного и морского духовенства : монография / Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 196 с. : ил.

УДК 930.2:27

### **«DZIENNIK CZYNNOŚCI...» ГЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ ЗА 1824–1833 гг. ИЗ ФОНДОВ ЦНБ НАН БЕЛАРУСИ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК**

**Сытько Кирилл Валерьевич**

Центральная научная библиотека НАН Беларуси (г. Минск, Беларусь)

*В статье рассматривается хроника деятельности альюмнов Главной духовной семинарии за 1824–1833 гг., хранящаяся в фондах Центральной научной библиотеки НАН Беларуси. Внимание уделено носителю информации, фиксации в нём текста, бытованию рукописи. Описана информационная со-*

ставляющая «*Dziennika Czynności...*». Подчёркнута особая роль рукописи как источника повседневной истории семинарии.

Фонд редкой книги и рукописей Центральной научной библиотеки НАН Беларуси представляет несомненную ценность как совокупность источников по истории и культуре. Среди хранимых документов присутствует значительный массив материалов о деятельности римско-католической церкви на территории ВКЛ, а в дальнейшем – белорусско-литовских губерний Российской империи. В данной статье приводится кодикологическое описание и анализ информационной ценности «*Dziennika Czynności Seminarjum Głównego Duchownego oraz wszelkich wydarzaających się w Seminarjum zwyczajnych u nadzwyczajnych wypadków*» [1] (оригинальное название, с пол. – «*Дневник деятельности Главной духовной семинарии со всеми обычными и чрезвычайными происшествиями в Семинарии*») Виленского университета за 1824–1833 гг.

Главная духовная семинария Виленского университета представляла собой обособленное подразделение нравственно-политического факультета и занималась подготовкой римо-католических и греко-католических священнослужителей. После закрытия Виленского университета, она была преобразована в Римско-католическую духовную академию и перенесена в Санкт-Петербург.

«*Dziennik Czynności...*» семинарии представляет собой рукопись объёмом 130 листов. Крышка картонная, проклеена мраморной бумагой, уголки и корешок выполнены из тонированной коричневой кожи, имеются две кожаные завязки. Формат рукописи in folio, сорт бумаги – верже. Восстановить филигранны не представляется возможным. Исходя из визуальных свойств бумаги очевидно, что листы с 87 по 130 подшивались в рукопись дополнительно. Исходя из анализа почерка, можно сделать вывод, что текст записывался пятью разными скрипторами. Вероятнее всего, это были алюмны Главной духовной семинарии, что и объясняет большое количество писцов – по окончании одним алюмном учебного заведения, хроника деятельности продолжал записывать другой. Различаются также стили фиксации данных. Так, два скриптора размещали на страницах кустоды, остальные не сочли это необходимым.

Отследить судьбу рукописи после 1833 г. не представляется возможным в связи с отсутствием владельческих записей и иных помет. Известно, что 03.07.1973 г. данный документ был выкуплен сотрудниками отдела редкой книги и рукописей академической библиотеки в букинистическом магазине в Вильнюсе за 56 руб. 25 коп., перевезен в Минск и принят на постоянное хранение в фондохранилище ЦНБ, где и находится на данный момент [2, л. 33].

Рукопись представляет собой ежедневную хронику событий, произошедших в семинарии за 10 лет и является частью традиции фиксации собственной истории всех структурных частей Виленского университета. Как показывает анализ фондов различных учреждений, в библиотеке Виленского университета сохранилась первая часть дневника деятельности за 1808–1811 гг. [3]. Место нахождения фрагмента рукописи за 1812–1823 гг. на сегодняшний момент не установлено.

Стоит отметить, что дневник деятельности носил официальный характер и использовался для контроля над алюмнами семинарии и их обучением. Об этом свидетельствует наличие в документе заверительных записей и печатей

визитаторов, в частности прелата Алоиза Осинского и регенса семинарии Яна Недвецкого [1, л. 68].

Текст дневника событий систематизирован по месяцам, внутри месяцев – по дням с обозначением праздников, которые приходились на эти дни. При этом стоит отметить крайне подробную фиксацию событий, что позволяет использовать данную рукопись как ценный источник по истории повседневности. Так, даже те дни, когда не происходило никаких событий, фиксировались с пометкой «всё шло своим обычным порядком» [1, л. 1].

Все факты, отмеченные в дневнике, можно условно систематизировать по нескольким категориям – события обычных дней, события учебных дней, события дней практики в проведении богослужений, события праздничных дней.

Основное различие данных категорий состоит в подробности записи. Так, если записи об обычных днях достаточно лаконичны, например «ноября, 23, 1829 клирики выходили на прогулку за город» [1, л. 91об], то остальным дням уделялось большее внимание. В частности, подробно фиксировались сведения о приезде виленского епископа, префекта и иных диоцезиальных должностных лиц, отмечались факты рукоположения алюминов в протодиаконы и диаконы, описывались все их выезды по заданию семинарии за пределы Вильно. В анализируемой рукописи также присутствуют сведения о практических занятиях по богослужению, подготовке к лекциям, прибытии новых алюминов в университет с обозначением их имён, фамилий и мест, откуда студенты приехали. Особое внимание уделяется участию клириков в помощи виленским священнослужителям во время проведения отпусков, реколлекций, коммуний и т.д. При описании богослужений отмечалось, в честь кого, либо за кого они проведены. Ряд записей посвящен описанию посещения кладбищ и участия в отпеваниях умерших. Особое место отведено описанию молитвенных практик за заболевших во время эпидемии холеры 1831 г. студентов Виленского университета.

Достаточно подробно отмечались прочтённые профессорами университета лекции и сданные клириками экзамены. Например, «сентября, 16, 1829 алюмины присутствовали на лекции [по герменевтике] профессора [Михаила] Бобровского» [1, л. 88], «июня, 14, 1832 был экзамен по каноническому праву» [1, л. 123]. Особое внимание уделялось описанию воскресных дней. Например, «апреля, 30, воскресенье, 1830. Поутру в 5:30 клирики читали патеры и занимались медитацией, после чего латинские клирики пошли на мессу в домовый костёл, а униаты – в церковь Св. Николая на ютренью. С 8 до 9:15 все занимались подготовкой к реколлекциям. С 9:15 латинские клирики ушли в костёл Св. Яна, где помогали в освящении пальмовых ветвей и участвовали в процессии. После слушали суммы, которые пел сам ксёндз регенс с двумя алюминами. С этой службы вернулись в 12 часов. Униаты были на сумме в церкви Св. Николая. После полудня все клирики занимались только подготовкой к реколлекциям» [л. 35–35об.].

Таким образом, «Dziennik Czynności Seminaryum Głównego Duchownego oraz wszelkich wydarzających się w Seminaryum zwyczajnych u nadzwyczajnych wypadków» за 1824–1833 гг. представляет собой несомненный интерес с точки зрения истории повседневности. Описанные условия и практики труда, обучения, отдыха алюминов позволяют рассматривать учебный процесс в семинарии как систему устоявшихся ситуаций, непосредственно влияющих на каждого от-



дельного семинариста и определяющих формирование его личностных религиозных, социальных и культурных взглядов. В тоже время, некоторая пассивность описанных событий и отсутствие динамики текста не позволяют использовать проанализированный дневник деятельности Главной духовной семинарии без привлечения иных источников по истории католической церкви на территории белорусско-литовских губерний Российской империи.

### **Литература**

1. Центральная научная библиотека НАН Беларуси. Центр исследований старопечатных изданий и рукописей (ЦНБ НАН Беларуси. ЦИСИР). – Ф. 23. Оп. 1. Д. 1146.
2. ЦНБ НАН Беларуси. ЦИСИР – Ф. 23. бн. б/о. Дело фонда.
3. Vilniaus universiteto biblioteka. CB Rankraščių skaitykla. – F. 13. B. 195.

УДК 94(476)

## **ДОКУМЕНТЫ СТРОИТЕЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ «ПОЛЕССТРОЙ» 1923 г. О ПЕРЕУСТРОЙСТВЕ БОЛЬШОЙ СИНАГОГИ В ГОМЕЛЕ В ПОМЕЩЕНИЕ ГОРСОВЕТА**

**Уваров Игорь Юрьевич**

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

*В работе представлен исключительно архивный материал, свидетельствующий о масштабной перепланировке бывшей Большой Синагоги в г. Гомеле в здании Горсовета.*

Гомель к моменту Октябрьской революции 1917 г. представлял свой еврейский религиозный центр. Однако в условиях гражданской войны и советизацией общества началась антирелигиозная политика советской власти которой была закрыта Большая Синагога в Гомеле, расположенная на площади Труда. Городские власти приняли решение открыть в здании Синагоги помещение Горсовета. Это действие должно было способствовать антирелигиозному воспитанию трудящихся.

Источником для написания настоящей работы послужила исполнительная смета строительной организации «Полесстрой» на ремонт здания бывшей синагоги. Как свидетельствуют документы в Синагоге было два этажа при входе в фойе была расположена печь, вентиляционное устройство и большой медный умывальник.

В документе от 3 мая 1923 г. представлена информация о том, что электрик В. М. Ярош проживающий в Гомеле на улице Липовой дом 2, получил в Губфинотделе специальный патент на право осуществлять деятельность, связанную с монтажом электрического оборудования. Из договора заключённого между электриком Ярошем В. М. и гомельской строительной организацией «Полесстрой», видно, что подрядчик в лице В. М. Яроша брал на себя обязанность выполнить работы по установке электрического освещения в здании Горсовета (бывшего помещения Синагоги) не позже 3 июля 1923 г.

Смета на проведение ремонтных работ была составлена сотрудниками «Полесстроя» по всем правилам технических требований того времени. Все матери-

алы необходимые для осуществления этих работ за исключением электрических лампочек, подрядчик приобретал за свой счёт [1, л. 6]. За выполнение этих работ «Полесстрой» обязан был заплатить электрику В. М. Ярошу 213 рублей золотом по курсу Госбанка в день уплаты. Оплата производилась в следующем порядке, 50% от оговоренной суммы выплачивали электрику в виде аванса, а вторую часть суммы выплачивали на основании составленного акта приёмки комиссии в составе представителей электростанции и представителя «Полесстроя». В случае обнаружения комиссией дефектов при монтаже электрооборудования В. М. Ярош обязался исправить его за свой счёт. На основании составленной сметы теперь уже в здании Горсовета было установлено 34 лампочки. Кроме того, исполнитель за свои деньги приобретал электропроводный шнур, винты, розетки, выключатели, патроны, штепсельные розетки, эбонитовые трубки и дубовую распределительную доску [1, л. 8].

В содержании исполнительного акта составленного 30 августа 1923 г. видно, что предварительная смета на проводимые ремонтные работы по переоборудованию помещения Синагоги в Горсовет составила 12,271 рубль 91 копейку. Начало работ было намечено на 1 июля 1923 г. составителем сметы выступил техник Яковлев. В состав комиссии по организации ремонта здания Бывшей Синагоги были выявлены представители от Губисполкома, отдела благоустройства Губкоммунхоза и «Полесстроя». В ходе работы данной комиссии и составленных её участниками записей видно выполнение различных работ, что позволяет представить, как выглядело изнутри помещение гомельской Большой Синагоги до начала капитального ремонта. Рабочими были демонтированы и разобраны 120 скамеек, которые крепились к полу специальными винтами. Из помещения были вынесены все предметы культа, находящиеся в синагоге, произведена очистка пола от накопившегося мусора. Разработан деревянный балкон шириною две сажени и длиной 20 сажений с барьером высотой одна и две сажени. Разобрано 14 кирпичных колон на гидравлическом растворе высотой два и пять сажени в диаметре 0,30 сажени. Демонтирована железобетонная площадка на высоте 2,5 сажени были разобраны штукатурные перегородки с обвязками и дверьми общей площадью 11,2 квадратных сажени. Разобраны две голландские печи, одна была украшена изразцами, все изразцы и кирпич были отобраны для дальнейшего их употребления.

Старый фронтон наружной части здания был разобран и заново зашит досками «в рустик», своеобразный архитектурно-художественный стиль размером в 9,37 квадратных сажений, отдельно был подшит карниз. В верхнем этаже разобран тамбур размером 0,4×0,6 квадратных сажений высотой 1,00 сажени. Был снят заделанный в кирпичную стенку медный умывальник, место, где он находился размером 0,10 кубических сажени рабочие заделали кирпичом [1, л. 17 об.]. Вокруг здания синагоги был разобран старый деревянный забор высотой 0,9 сажени «палисад крепился на врытых в землю столбах». Внутри самого здания рабочие «Полесстроя» разобрали доски пола с частичной заменой лаг на 70 % общим объёмом всего 73,70 квадратных сажени толщина наружных стен синагоги в три кирпича. Была заделана вентиляционная решетка, отремонтированы отопительные печи и дымоходы. Толщина печной стенки составляла 1½ кирпича. Также была исправлена печная топка и восходящий от нее дымоход

с добавлением огнеупорного кирпича и заменой четырех колосниковых решёток в топке. Кроме перечисленных работ в документе была указана информация, что «в верхнем этаже Синагоги были перестланы чистые полы» [1, л.19]. Зашиито оконных и других проёмов площадью 5,25 аршин. Внутри здания проведена штукатурка стен и колон на цементном растворе 163,8 квадратных сажени. Была проведена перетирка старой штукатурки потолков в нижнем этаже 17,00 квадратной сажени. Потолок был побелен мелом на клеевой основе за два раза, вся площадь побелки составляла размер в 71,90 квадратной сажени в верхнем и нижнем этажах. Был разобран старый наружный балкон размером 1,15×0,70 сажени и сделан новый на прежнем месте, крепление его было основано на двух металлических рельсах. Новый балкон был удлинён на 1,10 сажени. Разработана старая железная лестница, состоящая из 14 ступеней шириной 0,14 и длиной 0,50 сажени [1, л. 20]. Было исправлено восемь ступеней кирпичной лестницы шириной 0,13 и длиной 0,95 сажени.

Разобрана часть фронтона, покрытого кровельным железом. Произведено переостекление окон с зачисткой и удалением старой замазки. После проведения всех ремонтных работ помещения и со двора бывшей Синагоги было вывезено 600 пудов строительного мусора [1, л. 21].

По окончании всех ремонтных работ руководство «Полесстроя» обратилось в Президиум Губиспалкома с просьбой назначить на 16:00 27 августа 1923 г. комиссию для приёма выполненных работ, произведённых работниками «Полесстроя». Согласно распоряжению исполнительного акта от 31 августа 1923 г. отремонтированное здание бывшей Большой Синагоги было передано в распоряжение Горсовета г. Гомеля.

### **Литература**

1. Государственный архив гомельской области. Фонд 229. оп. 1. д. 15. Исполнительная смета по ремонту здания Горсовета (бывшей синагоги на площади труда) в г. Гомеле. Начато 1 июля 1923 г. Окончено 24 января 1924 г.

УДК 2

## **БУДДИЙСКИЙ ХРАМ ТУВДАН ЧОЙХОРЛИНГ – ГЛАВНЫЙ СИМВОЛ ВОЗРОЖДЕНИЯ БУДДИЗМА В РЕСПУБЛИКЕ ТЫВА**

**Хумбун Солангы Александровна, Монгуш Айлаана Витальевна**

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

*Доклад посвящен теме возрождения буддийской религии в Туве в конце XX столетия. В нем представлены исторические факты, послужившие основой для дальнейшего восстановления и развития традиций буддизма в Туве, процесс утраты которых начался в период существования независимого государства Тувинской Народной Республики и продолжилось с ее вхождением в состав СССР. Целью данной работы является освящение достоверной информации о событиях 30-летней давности. Авторам доклада методом интервьюирования удалось получить ценные сведения у информантов – го-*

*сударственного, общественного деятеля и буддийского ламы, стоявших у истоков возрождения буддизма, верований и традиционной культуры тувинского народа в целом в начале 1990-х гг. Устанавливается, что буддийский храм Туедан Чойхорлинг является главным символом возрождения буддизма в Республике Тыва. Материалы доклада будут использованы как основа для дальнейшего изучения истории и современного состояния религий и верований в Туве: развития религиозных направлений, восстановления религиозных объектов, традиций обучения религиозных служителей, а также особенностей государственно-церковных и межконфессиональных отношений в постсоветский период (с 1990-х гг. по настоящее время).<sup>1</sup>*

Буддизм в Туву проник из Тибета и Монголии в основном в период правления Алтын-ханов в начале XVI в. [1, с. 212]. Согласно выводам известного исследователя по истории буддизма в Туве М.В. Монгуш, последняя волна распространения буддизма в Туве, «пришедшая вместе с властью Алтын-ханов в XVI в. была самой сильной и решающей...» [2, с. 35]. Если придерживаться данного мнения, то последняя версия буддийской религии и ее культурной традиции, проникшая в Туву, имеет более 400-летнюю историю. Из них более 60 лет буддизм наряду с другими религиями и верованиями, а также традиционная культура тувинцев со всеми обрядами и обычаями, находились под жесточайшим запретом и чуть было не подпали под полное забвение в период гонений на религию в Тувинской Народной Республике и после ее вхождения в состав СССР.

В СССР атеизм стал одной из главных составляющих советской идеологии с 1917–1918 гг. [3, с. 68]. А в Туве религию объявили вне закона с 1926 г. в период независимого государства Тувинской Народной Республики, а дальнейшее ее включение в состав СССР не привело к положительным изменениям в религиозной ситуации [1, с. 255-256; 2, с. 118-125]. В те годы религия рассматривалась как рассадник старой идеологии и в связи с чем большевики предпочли уничтожить ее на корню. В постсоветский период благодаря усилиям национальных духовных лидеров, государственных и общественных деятелей Тувы буддизм наравне с тэнгрианством, шаманизмом, православием и старообрядчеством вновь получили широкое развитие как важные духовные ценности народов Республики Тыва.

В Туве с конца 1980-х и в первой половине 1990-ых гг., как и по всей стране в целом, завершилась эпоха беспощадной антирелигиозной политики большевиков по отношению к религии. Одним из знаменательных и исторических событий тех лет является возведение первого стационарного буддийского храма в Республике Тыва, строительство которого относится к подготовительной работе в честь приезда лидера всех буддистов мира Его Святейшества Далай-Ламы XIV в 1992 г. Следующим важным событием стало организация и функционирование в указанном храме первой школы послушников – *уварарков* (будущих буддийских священнослужителей).

С целью фиксации и популяризации для будущих поколений истории 30-летней давности, авторы данной работы обратились к людям, стоявшим у истоков

---

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках проекта Фонда Президента по поддержке ведущих научных школ РФ по теме "Религиозные процессы в Сибирских окраинах России: от имперской политики аккультурации к современной модели государственно-конфессиональных отношений" (проект №НШ-63.2022.2).

возрождения религий и верований в Туве, во многих случаях сами лично принимавшим участие в деле возвращения и установления духовных ценностей буддизма, но и в целом народных традиций, религий и верований.

О предпринятых действиях по возрождению духовных ценностей тувинского народа в начале 1990-х гг., в частности о строительстве на территории Тувы первого буддийского храма и об организации учебы послушников-учеников, впервые открывшейся религиозной школе при новом храме на правом берегу реки Енисей, было записано интервью у директора Национального музея Республики Тыва, д. филол.н., профессора К.А. Бичелдея и у нынешнего настоятеля указанного храма А.В. Бимба (дух. имя Тензин Чымба). По их воспоминаниям удалось восстановить историю возведения указанного буддийского храма, затем включенного в список объектов культурного наследия республики. Но, тем не менее, здесь следует отметить, что в данной работе приведены не все сведения информантов, а лишь отражены их ключевые моменты.

Тувинский ученый и политик К.А. Бичелдей, будучи в то время одновременно депутатом Верховного Совета РСФСР и депутатом Верховного Совета Тувинской АССР VI созыва, явился одним из тех, кто всей душой и сердцем болел за распространение и развитие основ буддийского учения в Туве. Для того, чтобы снова взрастить крепкие корни буддийских традиций и культуры в республике, К.А. Бичелдей решил обратиться к Его Святейшеству Далай-Ламе XIV от имени всего тувинского народа с просьбой посетить Туву. Летом в 1991 г. он вручил приглашение Учителю, на которое получил от него утвердительный ответ. Однако, в связи с тем, что на тот момент в регионе не имелось ни единого уцелевшего храма, после их разрушений во время гонений на религию в период Тувинской Народной Республики, не говоря уже о монастырских центрах, Его Святейшество посоветовал К.А. Бичелдею предпринять работу по возведению, хотя бы, маленького храма в Туве.

В марте 1992 г. К.А. Бичелдей совместно с религиозными и общественными деятелями начали строительство буддийского храма, позже наименованного Его Святейшеством Далай-Ламой XIV «Тувдан Чойхорлингом». Это событие стало одним из самых значимых в процессе возрождения духовности на территории Тувы в 1990-х гг. прошлого столетия.

19 сентября 1992 г. в Туву прибыл Его Святейшество Далай-Лама XIV, он посетил новый буддийский храм и благословил его на дальнейшее развитие и процветание, а также предрек активное распространение буддийского учения среди тувинцев и дал наказ об открытии монастырской школы в стенах храма для детей, желающих выбрать путь духовности. И в связи с этим, согласно подписанному Договору между Далай-Ламой и Правительством Тувы в лице Президента Ш.Д. Ооржака, из Индии приехали два учителя-наставника – Лобсан Тхуптен и Дакпа Гьятцо.

Одним из первых послушников буддийского храма Тувдан Чойхорлинг стал Бимба Айдын Васильевич, выходец из села Нарын Эрзинского района Республики Тыва. По его словам, к 1995 г. в храме Тувдан Чойхорлинг уже обучалось более 30 хувароков, среди которых были две девочки. В программе обучения значились такие дисциплины как тибетская и монгольская грамматика, литература, история, астрология, философия, а также заучивание тибетских сутр и т.д.

Согласно утверждению ламы Тензина Чымба, на начальной стадии возрождения духовных ценностей тувинского народа в новую эпоху, наряду со многими достижениями и духовными приобретениями, находится и строительство буддийского храма Тувдан Чойхорлинг, возведенный тувинским народом после тотального разрушения всех имевшихся буддийских монастырей и храмов в Туве.

Таким образом, история и деятельность данного буддийского храма является неотъемлемой частью исторических событий, связанных с возрождением буддийского учения на территории Тувы в постсоветский период и его возобновления как официальной религии современной Тувы. Буддийский храм Тувдан Чойхорлинг, который был построен в честь визита духовного лидера буддистов Его Святейшества Далай-Ламы XIV на берегу реки Енисей г. Кызыла, можно сказать, является главным символом возрождения буддизма в Республике Тыва. На его базе впервые начала функционировать буддийская религиозная школа по обучению послушников-учеников из разных районов республики, но и вновь развиваться буддийская традиция в целом.

### Литература

1. История Тувы : В 2 т. – Т. I. – 2-е изд., перераб. и доп. – Новосибирск : Наука, 2001. – 366 с.
2. Монгуш, М. В. История буддизма в Туве / М. В. Монгуш. – Новосибирск : Наука, 2001. – 197 с.
3. Табунщикова, Л. В. Советское законодательство по вопросам религии и церкви в контексте церковно-государственных отношений (1917-1943 гг.) // Манускрипт. – 2020. – Т. 13, № 11. – С. 67–71.

УДК 94(476+438).08

## АКЦЫЯ ПАЛАНІЗАЦЫІ І РЭВІНДЫКАЦЫІ ПРАВАСЛАЎНЫХ ЦЭРКВАЎ У Польшчы ў 1938 г.

Цымбал Аляксандр Георгіевіч

Мінскі дзяржаўны лінгвістычны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

*Артыкул прысвечаны вывучэнню паланізацыйна-рэвіндыкацыйнай акцыі, што здзяйснялася польскімі ўладамі ў 1938 г. і была накіравана на ўзмацненне паланізацыйных працэсаў сярод украінскага і беларускага насельніцтва, а таксама абмежаванне уплыву праслаўя і ўзмацнення пазіцыі Рыма-каталіцкай царквы.*

Праваслаўе ў міжваеннай Польшчы было другой па колькасці паслядоўнікаў канфесіяй, але царквой нацыянальных меншасцей, якая страціла сваё прывілеяванае становішча, якое яна мела ў перыяд Расійскай імперыі. Паводле перапісу 1931 года, у польскай дзяржаве пражывала 3,8 млн праслаўных вернікаў, што складала больш за 11% насельніцтва краіны. У асноўным гэта былі ўкраінцы і беларусы.

Праваслаўная царква ў Польскай рэспубліцы разглядалася як спадчына рускага царызму. Гістарычныя традыцыі праслаўя з часоў Рэчы Паспалітай не адыгрывалі істотнай ролі [1, s. 33-34]. Спрыялі гэтаму і самі царскія ўлады, якія ў рамках русіфікацыйнай палітыкі пабудавалі мноства царкоўных аб'ектаў, які павінны былі ўвасабляць сімвал іх панавання (напрыклад, сабор Святога Аляксандра Неўскага ў Варшаве) [2, s. 124].

Усё гэта выклікала недавер і нават варожасць у адносінах да Праваслаўнай царквы і яе духавенства, якія атаясамліваліся з Расійскай імперыяй. Як следства, улады дзяржавы выбралі два напрамкі палітыкі ў дачыненні да царквы – па-першае, абмежаванне яе ўладанняў і ўплыву (маёмасць, храмы, прыходы) і, па-другое, арганізацыйнае ўладкаванне царквы з мэтай залежнасці ад дзяржавы, а ў далейшай перспектыве – паланізацыя царквы. Асобны націск быў зроблены на землі Холмшчыны і Падляшша [3, s. 11].

Такая мэтанакіраваная палітыка спрыяла росту непрыязні да праваслаўя і ў далейшым прывяла да ініцыяцыі акцыі рэвіндыкацыі храмаў і манастыроў, арганізаванай дзяржаўнай адміністрацыяй і Рымска-каталіцкай царквой [4]. Пад рэвіндыкацыяй разумелася неабходнасць вяртання маёмасці і ўладанняў, што былі адабраны ў Рыма-каталіцкай царквы ў часы Расійскай імперыі на карысць праваслаўя.

Акцыю рэвіндыкацыі праваслаўных сакральных аб'ектаў умоўна падзяляюць на тры этапы, сярод якіх найбольш радыкальныя формы яна набыла ў 1937–1939 гг., калі пачалося масавае разбурэнне праваслаўных храмаў, ініцыятарамі чаго былі дзяржаўныя органы. Афіцыйнай прычынай неабходнасці зносу храмаў было названа тое, што гэтыя царквы не патрэбны і былі пабудаваны ў рамках русіфікацыі. Сапраўднай прычынай з'яўлялася імкненне ўладаў аслабіць украінскі і беларускі рух шляхам ліквідацыі прыходаў і функцыянуючых цэркваў.

Самыя радыкальныя меры ў рамках паланізацыйна-рэвіндыкацыйнай акцыі ў выглядзе зносу храмаў пачаліся летам 1938 г. Афіцыйнай прычынай была названа неабходнасць ліквідацыі непатрэбных і разбураных цэркваў. Насамрэч улады імкнуліся да змяшчэння колькасці цэркваў і немагчымасці адкрыцця надзейных, да чаго імкнуліся вернікі. Ніякіх правілаў або дамоўленасцей пры разбурэнні не выконвалася. Знішчалася ўсё, што здавалася ўладам непатрэбным, захоўваючы Праваслаўнай Царквы толькі абсалютны мінімум.

Галоўную ролю адыгрывалі ўлады і войска. Асновай для яе стала выступленне вайсковага міністра Каспшыцкага 2 чэрвеня 1936 г., дзе ён адзначыў, што польская дзяржава павінна імкнуцца да культурнай асіміляцыі вернікаў розных веравызнанняў, а ў адносінах да славянскіх меншасцей працэс паланізацыі ў рэлігійна-царкоўным жыцці неабходна аточыць шчыльнай апекай. Гэта тэндэнцыя хутка прыняла вобраз так званай рэвіндыкацыйнай праграмы, якая праяўлялася ў звароце да польскасці асоб і груп насельніцтва, продкі якіх належалі да польскай нацыі ці культуры, а ў сферы рэлігіі – звязанай з вяртаннем да веры бацькоў, са зваротам у рымска-каталіцкую веру [5, s. 227]. Улады дзеля паскарэння асіміляцыйных працэсаў летам 1938 г. пачалі масава разбураць праваслаўныя храмы на Холмшчыне і Падляшшы. У гэты ж час была знішчана і царква Аляксандра Неўскага ў Гродна [6, арк. 1-7; 7].

Разбурэнне цэркваў адбывалася з сярэдзіны мая да сярэдзіны ліпеня 1938 г. пры ўдзеле мясцовай адміністрацыі. У акцыі па зносе храмаў удзельнічала моладзь (аб'яднаная ў польскія арганізацыі), ваенныя, атрады сапёраў, зняволеных і рабочых брыгад. Былі разбураны храмы, якія збіралі да некалькіх тысяч вернікаў. Праваслаўнае насельніцтва ў асноўнай масе не аказвала супраціву сілай, што было абумоўлена страхам супраць якіх-небудзь дзеянняў з-за прысутнасці паліцыі і войска.

Польскім органам бяспекі ў 1939 г. было даручана сачыць за магчымым узьдзеннем культавых аб'ектаў з недапушчэннем іх нелегальнай пабудовы [8, арк. 18-18аб]. Менавіта падчас трэцяй хвалі рэвіндыкацыйных працэсаў стаў відавочным рэгіянальны падзел у палітыцы адносна Праваслаўнай царквы ў Польшчы. На этнічна польскіх і часткова заходнеўкраінскіх землях рэалізоўвалася «ліквідацыйная» канцэпцыя. У той час, у Заходняй Беларусі ўлады здзяйснялі іншы падыход да праблемы праваслаўя, які прадугледжваў арганізацыйную перабудову царквы ў патрэбным дзяржаве кірунку, што праявілася перш за ўсё ў яе паланізацыі.

Афіцыйна Каталіцкая царква не ўдзельнічала у гэтай акцыі і захоўвала маўчанне. Аднак паслабленне пазіцый Праваслаўнай царквы адпавядала інтарэсам каталіцкай іерархіі, а разбурэнне цэркваў ішло падчас перамоў урада з Ватыканам у справе былых уніяцкіх уладанняў.

У выніку паланізацыйна-рэвіндыкацыйнай акцыі было разбурана 127 праваслаўных аб'ектаў, сярод якіх 91 царква, 10 капліц, 26 малітоўных дамоў [9, s. 194]. Восем цэркваў перайшлі да Каталіцкай царквы. У некалькіх выпадках было таксама апаганьванне храмаў і разбурэнне элементаў іх абсталявання [2, s. 140]. Вернікаў прымушалі змяніць веравызнанне на рымска-каталіцкае.

Напрыканцы 1930-х гг. у Гродзенскай епархіі назіралася скарачэнне колькасці прыходаў з 200 у 1938 г. да 154 у 1939 г. На тэрыторыі Віленскай епархіі адбыўся нязначны спад – са 175 да 173 прыходаў. 341 прыход знаходзіўся ў Палескай епархіі. Разам заходнебеларускія епархіі налічвалі 668 штатых прыходаў. У адпаведнасці з афіцыйнымі данымі Праваслаўная царква ў Польшчы ў канцы 1938 г. мела 1 мітраполію, 5 епархій, 2 духоўныя семінарыі з 202 вучнямі, Багаслоўскі факультэт Варшаўскага ўніверсітэта, 340 благачынняў, 1160 прыходаў і 1792 святара [10, s. 426].

Такім чынам, паланізацыйна-рэвіндыкацыйная акцыя, знішчэнне праваслаўных храмаў паслаблялі пазіцыі Праваслаўнай царквы, ствараліся ўмовы для пераходу вернікаў у каталіцызм, што з'яўлялася галоўнай мэтай улад і Каталіцкай царквы. З іншага боку падобныя дзеянні падрывалі аўтарытэт улад і дзяржавы, стваралі пачуццё крыўды ў праваслаўнага насельніцтва, немагчымасці абароны сваіх правоў, што толькі ўзмацняла варажыя адносіны да польскіх улад і абвастрала супярэчнасці нацыянальна-канфесійнай палітыкі.

## Літаратура

1. Papierzyńska-Turek M. Uwarunkowania i skutki polityczne masowego burzenia cerkwi prawosławnych u schyłku II Rzeczypospolitej / M. Papierzyńska-Turek // Akcja burzenia cerkwi prawosławnych na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu w 1938 roku. Uwarunkowania, przebieg konsekwencje / red. G. Kuprianowicz, przeł. M. Łukaszyk-Piekara, A. Saweńec. – Chełm, 2009. – S. 31–41.
2. Mironowicz A. Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku / A. Mironowicz. – Białystok : Wydaw. Uniw. w Białymstoku, 2005. – 379 s.
3. Kuprianowicz G. 1938. Akcja burzenia cerkwi prawosławnych na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu / G. Kuprianowicz, przeł. A. Saweńec. – Chełm 2008. – 120 s.
4. Mironowicz A. Rewindykacja prawosławnych obiektów sakralnych w II Rzeczypospolitej / A. Mironowicz // Białoruskie Zeszyty Historyczne. – 2004. – № 21. – S. 83–103.
5. Chojnowski A. Koncepcje polityki narodowościowej rządów polskich w latach 1921–1939 / A. Chojnowski. – Wrocław ; Warszawa ; Kraków ; Gdańsk : Zakł. Nar. im. Ossolińskich. Wydaw. PAN, 1979. – 242 s.
6. Prawosławne Archiwum Metropolitalne. – RVI – 7C.



7. Наумюк П. А. Александро-Невская Церковь в Гродно / П.А. Наумюк // Гродненские епархиальные ведомости. – 1993. – № 12. – С. 6.

8. Дзяржаўны архіў Брэсцкай вобласці. – Ф. 1. Воп. 10. Спр. 2813.

9. Stawecki P. Następcy komendanta. Wojsko a polityka wewnętrzna Drugiej Rzeczypospolitej w latach 1935-1939 / P. Stawecki. – Warszawa^ Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, 1969. – 322 s.

10. Kumor B. Historia Kościoła: Czasy współczesne 1914–1992 / B. Kumor. – Wyd. 2, zm. – Lublin : Katolicki Uniw. Lubelski, Wydż. Teologii, 2004. – 701 s.

УДК 2

## **ДИНАМИКА СОЦИАЛЬНЫХ ФУНКЦИЙ РЕЛИГИИ (на примере интегративной функции)**

**Элбакян Екатерина Сергеевна**

Российская академия образования (г. Москва, Россия)

*В докладе рассматривается интегративная функция религии через призму ее диалектического единства с дезинтеграцией. На примере религиозно-генеза показывается как возникновение мировых религий, с одной стороны, объединило огромные массы людей, но с другой стороны противопоставило единоверцев всему остальному миру, несмотря на их универсализм и эгалитаризм. Показано, в каких обществах современности сильна социальная интеграция на основе религии.*

Как известно, религия является одним из пяти основных социальных институтов, наряду с семьей, государством, образованием и производством. Социальные институты в обществе исполняют определенные функции, совокупность которых может расцениваться как социальная роль того или иного института. Функции социальных институтов весьма многообразны, ибо они включены в различные сферы жизнедеятельности общества. Религия, например, помимо основной функции «духовного окормления», осуществляет свою внекультовую деятельность, оказывая влияние на экономическую, политическую, семейную, культурную и проч. важнейшие составляющие жизни социума.

Одной из ключевых социальных функций религии является интеграция. Большинство социологов, начиная от отцов-основателей социологии как отдельной науки Огюста Конта и Герберта Спенсера, рассматривали религию как средство достижения единства, объединения (интеграции) общества, сплочения отдельных людей в массу верующих, рождающее ощущение «сопричастности» («партиципации») [1, с. 748]), унифицирующее образ жизни, ценностные и мировоззренческие ориентиры, социальные и нравственные нормы.

Понятие «партиципации», введенное Л. Леви-Брюлем, характеризует в основном пралогическое мышление, устанавливающее сопричастность и тождество между материальными предметами и духовными явлениями, существами и силами, индивидом и тотемом, и носит мистический характер. Благодаря партиципации в архаическом сознании возникают образы мифологических существ, формируются религиозные представления о пространстве и времени, человеке и коллективе, причинно-следственных связях и отношениях, сакральных предметах и поклонении им. Постепенное развитие логического мышления осла-

блает мистическое мировосприятие, однако партиципация как некий интегратор индивидов в единую общину полностью не преодолевается, продолжая существовать в рамках развитого религиозного сознания, в том числе и в коллективных представлениях сторонников мировых религий. Отличительным признаком мировых религий, позволившим им перешагнуть национальные, культурные и государственные границы, наряду с упрощением обрядовой стороны и эгалитаризмом, был их универсализм. Мировые религии обращены ко всем народам независимо от национальности, языка, страны проживания и подданства. «Нет ни иудея, ни эллина» – таков лейтмотив мировых религий. Соответственно этому выстраивается их вероучение, которое должно находить отклик в душах людей разных национальностей, народов, рас, регионов проживания, гражданства, социальных статусов.

Именно поэтому, возникновение мировых религий способствовало объединению значительных масс людей, становящихся приверженцами того или иного религиозного направления благодаря прозелитизму и миссионерской деятельности основателей и первых последователей.

С другой стороны, уже изначально в мировых религиях была заключена некая противоположная тенденция – к дезинтеграции, причем не только с остальным («языческим») миром, но и в рамках собственной религиозной общины (в широком смысле слова). Но в целом эти процессы вели к интеграции больших масс людей и унификации их шкалы ценностей, этических норм, образа жизни. То есть, по существу, это были процессы глобализации.

Так, возникнув в 6 в. до н.э., буддизм превратился в господствующую религию Индии, а его широкая экспансия в другие страны вела к некоторым, порой весьма существенным изменениям в вероучении. Эти изменения происходили частично стихийно, частично организовано в форме решений буддийских соборов. Известно, что уже на втором буддийском соборе, который, как гласит предание, состоялся через сто лет после смерти Будды, произошел ожесточенный спор о строгости соблюдения устава, и община распалась на несколько течений. Позже стали возникать и другие ответвления буддизма. К началу нашей эры таковых насчитывалось уже свыше тридцати. Наиболее крупный раскол произошел в 1 в. н.э., когда буддизм распался на два больших направления: тхераваду («истинное учение», иногда называемую ханаяной – «узкий путь спасения», «малая колесница») и махаяну («широкий путь спасения», «большая колесница»). Позже возник так называемый тибетский буддизм со множеством школ и направлений, чань(дзэн)-буддизм, амидаизм и др.

Христианство, возникшее в восточных провинциях Римской империи в I веке, служило идее объединения многонациональной, полиэтнической, «языческой» Римской империи на основе единой религиозной идеологии. Первоначальной почвой, на которой возникла христианская религия, было иудейское сектанство. Анализ раннехристианских источников показывает, что на первоначальном этапе развития христианские общины не имели тщательно разработанной догматики и системы культовых действий. Члены большинства из них не считали себя отделившимися от иудаизма. Напротив, они именовали себя истинными иудеями. Во второй половине 1 века по мере усиления христианского космополитизма и формирования собственно христианских догматических

представлений, усиливается процесс отхода христианства от иудаизма и намечается окончательный разрыв с ним.

Однако возникают разногласия уже в рамках собственно христианской общины. Как до принятия Никео-Царьградского Символа веры, так и после него, между различными направлениями и группировками духовенства велись ожесточенные споры по вопросам христианского вероучения. Только в рамках христологических споров возникли арианство, несторианство, монофизитство, саввелианство, монархианство и многие другие направления. Не говоря уже о великом расколе 1054 года, в результате которого западная церковь стала называться Римско-католической, а восточная – православной, каждая из них пошла с этого момента своим путем, и о возникновении протестантизма в 16 в., изначально в трех формах (лютеранство, кальвинизм, англиканство), а затем во множестве церквей и деноминаций так называемого протестантизма «второй волны» и неопротестантизма.

Ислам в период своего зарождения (7 в.) объединил под своими знаменами разрозненные арабские племена, проживающие на Аравийском полуострове, в единое государство на основе единой религиозной идеологии. Но уже после смерти пророка Мухаммада (632 г.) в исламе произошел раскол: выделились направления суннитов, шиитов, хариджитов, которые вели между собой кровопролитную борьбу, и постепенно раздробились на ряд мазхабов (толков). Позднее возникло мистическое направление суфизм, состоящее из множества тарикатов (братств) и ряд других направлений, таких, как, например, ваххабизм или мюридизм.

Таким образом, несмотря на универсализм и эгалитаризм мировых религий, интегрирующая функция в них сопряжена с не менее ярко выраженной дезинтеграцией – как с не принадлежащим к данной религии миром (жесткая дихотомия «мы» – верные, правочерные, избранные, посвященные и «они» – неверные, «язычники», гяур и т.д.), так и в рамках самой религии, достаточно быстро дробящейся на множество конфессий, зачастую жестоко враждующих между собой.

В некоторые периоды истории религиозная интеграция компенсирует отсутствие этнического единства в рамках отдельного государства. Например, католицизм и по сей день является фактором государственного и регионального социально-психологического единства народов Латинской Америки. Для моноконфессиональных стран характерно отождествление в массовом сознании религиозного и национального компонентов, на основе которого зиждется идея национальной и религиозной исключительности. Здесь интегрирующая функция религии обычно поддерживается соответствующей системой обрядов и ритуалов, подкрепляющих чувство партиципации. По мнению Э. Дюркгейма [2], именно религия конституирует общество как социокультурную систему: она подготавливает индивида к социальной жизни, тренирует послушание, укрепляет социальное единство, поддерживает традиции, возбуждает чувство удовлетворенности.

Интегрирующая функция религии существенна для этнических или религиозных меньшинств, находящихся на протяжении долгого времени в этнически и религиозно инокультурной среде. В таких случаях обычно складываются устойчивые этноконфессиональные общности, в рамках которых именно религия оказывается интегративным фактором (диаспальный иудаизм, общины христиан

в Ливане, индуисты тамилы в Шри-Ланке и др.). Любая религиозная концепция, объединяя людей в рамках санкционированного ею мировоззрения, сложившихся под ее влиянием социальных, этических и духовных ценностей, освящает устоявшиеся нормы и существующие порядки и тем самым содействует социальной, идейной и политической интеграции.

Выступая в качестве источника социокультурного единения на базе тех или иных ценностей, нормативных установок, вероучения, культа и организации, религия одновременно противопоставляет эти общности другим общностям, сформировавшимся на базе иной ценностно-нормативной системы, вероучения, культа и организации. Это противопоставление может служить и часто служит источником конфликта между различными конфессиями, усиливая внешнюю дезинтеграцию, в то время как внутренняя интеграция в результате такого противостояния «чужакам», как правило, только укрепляется – борьба с «чужими» и «чуждыми» создает внутригрупповое чувство общности. Таким образом, интегрирующая функция религии, проявляющаяся в сплочении единоверцев, их participации, в то же время дополняется дезинтегрирующей функцией, противопоставляющей членов религиозной общины остальному миру, и нередко в весьма агрессивной форме.

Эффективность социальной интеграции на основе религии велика в обществах традиционного типа, где таким образом поддерживается коллективная идентичность и солидарность социальной группы. В обществах же социально дифференцированных и сложных, в условиях религиозного и национально плюрализма, традиционные религии уже неспособны в полной мере исполнять эту функцию. Религия в данном случае уже не является универсальным интегративным фактором, ибо «общественная солидарность» может устанавливаться и поддерживаться на иной основе, например, на принципе права.

### **Литература**

1. Забияко, А.П. Participация // Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. Забияко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С. – М.: Академический проект, 2006. – С. 748.
2. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемистическая система Австралии / Пер. с франц. Апполонова А., Котельников Т. / Под научной ред. Апполонова А.В. – М.: ИД «Дело», 2018. – 736 с.

# ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ В БЕЛАРУСИ. РЕГИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

\*\*\*\*\*

УДК 316.74:2

## РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ В СТРУКТУРЕ ЖИЗНЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ МОГИЛЕВСКОЙ МОЛОДЕЖИ

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

*В статье дается анализ религиозных воззрений в структуре жизненных ценностей могилевской молодежи. Раскрываются причины религиозного поведения и посещения богослужения. Выявляется состояние религиозного сознания. Исследуются религиозные предпочтения молодых людей.*

Молодым людям в процессе обучения и работы приходится сталкиваться с различными жизненными трудностями. Как они поступают в трудной жизненной ситуации? В основном они полагаются на самих себя, либо обращаются за помощью к близкими и родственникам. Но только 4,5 % обращаются к религии. В тоже время около 14 % опрошенных молодых жителей области 2012 и 2018 годах отмечали ценность религии и веру в Бога [1, 4]. Значение религии приобретает более высокую значимость по мере их взросления. Так представители старшего поколения в трудной жизненной ситуации практически в два раза чаще обращаются к религии, чем лица молодого возраста [3, 4]. Такая тенденция прослеживается и сегодня [3].

Что же вкладывают в понятие религия молодые жителям Могилевской области? В отличии от старшей возрастной группы населения молодежь рассматривает религиозные ценности в рамках морально-нравственной сферы, духовной и социальной жизни. Большинство участников проведенных опросов понимают под религией прежде всего свод моральных норм и правил поведения, регулирующих жизнь людей. Практически каждый пятый считает, что это вера в сверхъестественные силы (17,8 %). Для некоторых людей это способ занять свое время, и попытка уйти от реальности (13,4 %). Затруднились ответить 7,7 % участников последнего опроса [4].

Каково же отношения в целом к религии со стороны современных молодых жителей области? Данные последнего опроса свидетельствуют о толерантном отношении юношей и девушек к религии. Большинство молодых людей области (почти 70 %) отождествляют себя с тем или иным религиозным течением. К православию и католицизму доминирует в целом положительное отношение. В частности, 88,7 % отождествляют себя с православием и около 2 % с католицизмом (римско-католическая церковь). В отношении к другим традиционным религиозным течениям в ответах респондентов зачастую превалирует нейтральное отношение. Обращает на себя внимание превалирование четко сформиро-

ванных негативных установок в отношении деятельности оккультных сект, оказывающих деструктивное воздействие на личность [4].

В 2012 году разделяли религиозные догматы и соблюдали религиозные обряды 12,1 % молодых респондентов. Веровали, но религиозных обрядов не соблюдали 55,6 %. Одновременно не веровали, но уважали чувства верующих 18,7 % юношей и девушек области. Безразличное отношение к религии выказали 11,1 %. Считали, что с религией надо бороться только 1,0 %. Затруднились тогда ответить 1,5 % респондентов [4].

В 2018 году разделяли религиозные догматы и соблюдали религиозные обряды 12,6 % юношей и 21,9 % девушек. Веровали, но религиозных обрядов не соблюдали 46,2 % юношей и 52,8 % девушек. В гендерном аспекте приверженность к религиозным ценностям более характерна для женщин. Не веровали, но уважали чувства верующих 26,6 % юношей и 13,9 % девушек соответственно [3, 4]. Характерно что в последние годы стал и выше процент тех, кто уважает чувства верующих.

А вот, что касается территориальных групп населения по отношению к религии и соблюдению религиозных обрядов, то традиционно более религиозным является сельское молодое население. Данные последнего опроса свидетельствуют о большей приверженности молодых сельчан религиозным нормам и традициям нежели горожан (24,5 % и 14,6 % соответственно). В тоже время «партикулярных верующих» больше среди молодежи в крупных городах (57,2 %). Сельская молодежь в меньшей степени не веруют, но уважают чувства верующих [3, 4].

Молодые люди не регулярно заходят на богослужения в храмы. Не более чем раз в неделю в храм приходит 3,6 % молодых жителей нашего региона. От случая к случаю приходят 46,2 % и 36,2 % идут в храм по религиозным праздникам. В тоже время 11,7 % молодежи не посещают религиозные учреждения [3, 4].

Мотивами посещения богослужений молодых людей является: уважение к религиозным традициям (37,5 %); душевная потребность (33,0 %); обретение покоя (31,9 %); поиск ответов на жизненные проблемы (10,6 %); красота и торжественность (5,6 %). А многие идут сюда потому, что это модно и так делают многие (4,1 %) и избавляет их от одиночества (2,4 %). Характерно что в последние годы увеличивается число молодых жителей, которые не только разделяют религиозные догматы, но и пытаются участвовать в религиозной жизни и соблюдают религиозные обряды. В тоже время сегодня по чисто религиозным убеждениям церковь посещают только около 19,0 % молодежи области [3, 4].

Каково же отношение молодых людей к нетрадиционным и иным религиозным системам верования? Характерно что у молодежи области отсутствует и заинтересованность в получении знаний о деятельности нетрадиционных религиозных общин. На вопрос: «Заинтересованы ли Вы в получении знаний о других религиях?» 58,5 % не заинтересованы в получении таких знаний. По характеру оценок к этим общинам в большой мере преобладают безразличные и даже несколько негативные отношения. Каждый четвертый респондент области (24,1 %) дал ответ «безразлично». И только 16,0 % выразили готовность в получении таких знаний [3].

Таким образом религиозные воззрения в структуре жизненных ценностей молодежи Могилевской области занимают значительное место. На это оказы-

вают влияние как исторические традиции прошлого, так и в целом продуманная религиозная и этническая политика в стране. Большинство молодых людей области отождествляют себя с тем или иным религиозным течением. В то же время выявленный уровень религиозности и состояние религиозного сознания молодых людей области не оказывают еще достаточное влияние на формирование их духовного облика. Увеличивается, хотя и не так активно число жителей, которые пытаются участвовать в религиозной жизни и соблюдают религиозные обряды.

### Литература

1. Жизненные ориентации и социальные ценности молодежи Могилевщины в условиях трансформирующего общества: отчет о НИР / Могилев. Ин-т регион. социально-политических исследований ; рук. Н. Е. Лихачев. – Могилев, 2012. – 58 с. – № ГР 20121639.
2. Жизненные ориентации и социальные ценности молодежи Могилевской области : отчет о НИР / Отдел социологических исследований и информационно-аналитической работы КИУП «Информационное агентство «Могилевские ведомости» ; рук. Н. В. Новикова. – Могилев, 2018. – 41 с.
3. Выборный, В. Д. Новые тенденции в отношении к религии жителей Могилевской области / В. Д. Выборный // Религия и общество – 13 : сб. науч. ст. / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2019. – С. 181–183.
4. Религиозные воззрения как фактор духовности жителей Могилевской области: социологический анализ : отчет о НИР / Отдел социологических исследований и информационно-аналитической работы КИУП «Информационное агентство «Могилевские ведомости» ; рук. Н. В. Новикова. – Могилев, 2018. – 50 с.

УДК 286.3

## **ИСТОРИЯ АДМИНИСТРАТИВНО-ТЕРРИТОРИАЛЬНОГО ДЕЛЕНИЯ ЦЕРКВИ ХРИСТИАН АДВЕНТИСТОВ СЕДЬМОГО ДНЯ НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ: 1902–1991 гг.**

**Габрусевич Олег Владимирович**

Конференция Церквей Христиан Адвентистов Седьмого Дня  
в Республике Беларусь (г. Могилев, Беларусь)

*В данной статье рассматривается исторический процесс административно-территориального развития общин христиан адвентистов седьмого дня на белорусских землях в период с 1902 по 1991 гг.*

В Российской империи, в состав которой входили белорусские земли, адвентистское движение появилось во второй половине 80-х гг. XIX столетия. В начале XX ст. в Минск в качестве адвентистского миссионера был направлен Херберт Шмиц, немец по происхождению. Первый известный обряд водного крещения на территории Беларуси был совершён в 1902 г. [1].

В 1901 г. адвентисты седьмого дня в Российской империи вошли в состав Германно-Российского униона. Общины униона АСД были поделены на три миссионерских поля. Белорусские адвентисты вошли в состав Северо-Российского миссионерского поля с центром в городе Риге. Председателем этого поля стал Д.П. Геде. Согласно «Статистических сведений о сектантах», изданных Департаментом Духовных Дел Министерства Внутренних Дел в 1906 г., в Минске было 14 адвентистов, в Могилевской губернии – 17, в Гродненской губернии – один

адвентист, вышедший из православия. Из документов так же известно, что группа адвентистов была в г. Витебске [1].

В начале 1908 г. Церковь АСД в Российской империи отделилась от Германского униона и стала самостоятельной унионной конференцией. Унион возглавил Ю.Т. Бетхер. Адвентисты Витебской губернии вошли в состав Балтийской конференции, а адвентистские общины остальных белорусских губерний стали частью Западно-Российского миссионерского поля [4]. 1 января 1914 г. вступило в силу решение Европейского дивизиона о разделении Российской унионной конференции на два униона: Восточно-Российскую унионную конференцию (председатель О. Э. Рейнке) и Западно-Российскую унионную конференцию (председатель Ю. Т. Бетхер). К началу I-ой Мировой войны 1914 г. в Российской империи насчитывалось 200 адвентистских общин с общим количеством 7795 человек [3].

Свершившаяся в 1917 г. Февральская революция в лице новой власти – Временного правительства – принесла свободу христианским конфессиям. Новый государственный строй возвестил начало полной религиозной свободы. С установлением власти большевиков, произошедшей в результате Октябрьской революции, изменилась и административно-территориальная структура Церкви АСД. В 1917 г. на Всероссийском съезде АСД в г. Саратове было объявлено о выходе общин Балтийской конференции и Западно-Российского миссионерского поля из состава Западно-Российского униона. 29-30 сентября 1920 г. в Москве состоялся IV Всероссийский съезд АСД, на котором было образовано семь унионных конференций, и был организован Всероссийский (Федеративный) Союз адвентистов седьмого дня (ВСАСД), председателем которого стал Г.И. Лебсак [4]. Витебская губерния вошла в Северо-Российскую конференцию АСД, а остальные белорусские территории вошли в состав Западно-Российской конференции.

В связи с изменением границ советских республик в 20-е годы, изменилось и административно-территориальное деление церковной организации. В 1924 г. Всероссийский союз адвентистов седьмого дня был реорганизован во Всесоюзный Союз адвентистов седьмого дня (ВСАСД). Белорусские общины сначала входили в состав Северо-Российского униона, а затем вошли в состав Всеукраинской унионной конференции. В 1924 г. советом Всеукраинского униона было принято решение о создании Верхне-Днепровского миссионерского поля с центром в Гомеле. Кроме белорусских губерний в состав данной структуры вошла так же Черниговская губерния. Председателем этого поля был избран Е.И. Скобрещук. Согласно отчету в октябре 1926 г. в Верхне-Днепровском миссионерском поле насчитывалось 4 общины и 9 групп общей численностью 168 адвентистов [5, с. 53]. 1 января 1927 г. Черниговская область была выведена из состава Верхне-Днепровского миссионерского поля, а оставшаяся территория реорганизована в Белорусское миссионерское поле. В связи с реорганизацией и сокращением численности унионов в 1928 г. руководство АСД приняло решение о включении Белорусского миссионерского поля в новый Северо-Восточный унион. В 1930 г. в БССР было 13 общин и 164 адвентиста [3]. Согласно документу, в 1932 году адвентистские общины действовали в Минске, Гомеле, Борисове, Витебске, а также в некоторых сёлах разных районов республики. Общее коли-



чество членов церкви составляло приблизительно 150-200 человек. В 1931 г. под нажимом государственных органов, на заседании правления Всесоюзного Совета АСД было принято решение о прекращении деятельности ВСАСДа [5, с. 66].

В соответствии с Рижским договором 1921 г. западные территории Беларуси после советско-польской войны вошли в состав Польши. В этом же году в Бытгоще (Польша) был организован общецерковный адвентистский административный центр Польского униона, в составе которого оказались Брестская и Гродненская губернии. В свою очередь, Польский унион входил в состав Северо-Европейского дивизиона, центр которого размещался в Лондоне. До 1927 г. западные территории Беларуси были в составе Варшавского миссионерского поля (председатель Теодор Вилл), а затем они вошли в состав Восточной конференции, которая объединяла к 1928 г. 21 общину и 15 групп, из которых 11 общин и 13 групп располагались на белорусских землях [3]. В сентябре 1939 г. Западная Беларусь была присоединена к БССР.

После ВОВ стало возможным восстановление Всесоюзной адвентистской организации, что и было осуществлено в 1947 г. руководителем АСД в СССР Григорьевым Г.А. В 1945 г. в Белоруссии действовало 11 общин АСД, в которых насчитывалось 297 человек [2, с. 263]. Ответственным за деятельность адвентистских общин на территории Белоруссии в послевоенное время был избран В.З. Макачук. С 1954 по 1958 гг. ответственным за белорусские общины АСД был назначен И.Н. Катанов, переехавший на служение в Белоруссию из г. Горького. В декабре 1960 года по решению государственных органов ВСАСД был вновь закрыт. Адвентистские общины в СССР в том числе и в Белоруссии перешли на автономное самоуправление [4]. На этот момент в БССР было зарегистрировано 5 общин общей численностью около 300 человек. В 1978 г. ответственным за общины АСД в Белоруссии был назначен Я.С. Якубчик. В 1979 г. в БССР было 9 общин АСД и 396 человек [3].

8 февраля 1981 года в Минске состоялся I-ый Республиканский съезд представителей церкви АСД в БССР. На съезде был избран председатель Церкви христиан АСД в Белоруссии П.Г. Панченко. Спустя три года в 1984 г. на очередном съезде новым председателем АСД в БССР был избран И.И. Морза. С 1985 по 1989 гг. белорусские общины АСД находились в составе адвентистского Межреспубликанского совета, а затем с 1989 по 1994 гг. в составе Белорусско-Балтийского униона, который в 1990 г. был реорганизован в Балтийский унион. В 1985 г. в БССР было зарегистрировано 10 общин с общим количеством 541 человек [3]. В составе Балтийского униона белорусские общины АСД в 1991 г. сформировали Республиканское религиозное объединение «Конференция Церквей Христиан Адвентистов Седьмого Дня в Республике Беларусь». Руководителем был избран И.И. Островский. Численность адвентистов в Беларуси на тот момент составляла 800 человек, объединенных в 15 общин [3].

Белорусская Конференция церкви АСД наряду с бывшими странами СССР за исключением Литвы, Латвии и Эстонии вошла в 1991 г. в состав Евро-Азиатского дивизиона (ЕАД), структурного подразделения всемирной церкви АСД.

Совершая экскурс в историю административно-территориальной системы церкви христиан адвентистов седьмого дня на территории Беларуси, мы можем увидеть, как судьбоносные перипетии XX века оказывали существенное влия-

ние на её зарождение, становление и развитие. Белорусские общины на протяжении XX столетия входили в состав российских, украинских, польских и прибалтийских объединений. В 1991 г. вместе с обретением Республикой Беларусь независимости Церковь АСД в Беларуси стала самостоятельной религиозной организацией.

### Литература

1. Габрусевич, О. В. Возникновение адвентизма на территории Беларуси / О.В. Габрусевич // Религия и общество – 11: сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2017. – С. 104-106.
2. Евангельскія хрысціянэ ў Беларусі: пяць стагоддзяў гісторыі (1517 – 2017 гг.) / У. І. Навіцкі [і інш.]; навук. рэд. У. І. Навіцкі; Тэалагічны інстытут хрысціян веры евангельскай. – Мінск: Пазітыў-цэнтр, 2019. – 470 с.: іл.
3. Текущий архив Белорусского униона церквей АСД // История церкви христиан адвентистов седьмого дня в Беларуси.
4. Фокин, Д.А. История административно-территориального деления Церкви христиан-адвентистов седьмого дня на территории Евро-Азиатского дивизиона / Д.А. Фокин // Альфа и Омега. – 2022. – №1 (64). – С. 24-27.
5. Юнак, Д. О. История Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня в Белоруссии / Д. О. Юнак. – Минск, 2005. – 316 с.

УДК 27-523(476.7)

## ЭККЛЕЗИОНИМИЯ БРЕСТСКОГО РЕГИОНА<sup>1</sup>

Гавриловец Людмила Владимировна

Мозырский государственный педагогический университет имени И. П. Шамякина  
(г. Мозырь, Беларусь)

*Анализируется экклезиономия христианских конфессий, распространенных на территории Брестского региона. Установлено, что для неопротестантских культовых сооружений характерны их номенклатурные названия и названия с проприальной частью «спасение». Для православных и католических культовых сооружений характерными являются названия в честь религиозных праздников, святых и икон.*

На территории Западного Полесья в наибольшей степени сооружены культовые здания христианских конфессий. Преобладающее большинство культовых зданий принадлежит БПЦ, в том числе находящихся в категории «строящихся» (20 культовых зданий на 1 января 2022 г.). В регионе на современном этапе развития широкое распространение получили протестантские типы религиозного мировоззрения. Так, в Брестском регионе насчитывается 294 протестантские общины, имеющие в своем распоряжении 161 культовое здание и 3 «строящихся» [4]. Для конфессиональной структуры региона характерен поздний протестантизм или неопротестантизм. Неопротестантскими являются общины пятидесятников (Христиане веры евангельской (ХВЕ) – 165 общин и Христиане полного евангелия, или ХПЕ – 7 общин), баптистов (Евангельские христиане-баптисты, или ЕХБ – 90 общин), Адвентистов Седьмого Дня (АСД) – 18 общин, Новоапостольской церкви – 2, Свидетелей Иеговы – 3, а также мессианские общины – 1.

<sup>1</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке МО РБ по договору №1410/2021.

Необходимо обратить внимание на семантическую классификацию экклезионимов, которые можно условно разделить на три группы: 1) названия в честь святых, 2) названия в честь праздников, 3) названия в честь икон. Так, для баптистской экклезионимии характерными являются и многообразие наименований культовых объектов, и наличие церквей, имеющих наименование, равное номенклатурному термину, – Церковь евангельских христиан-баптистов. Характеризуя баптистскую экклезионию Брестского региона, необходимо отметить такие характерные черты, как названия с компонентами, отражающими библейские понятия, например, церковь евангельских христиан-баптистов (ЦЕХБ) «Вифания», «Свет Евангелия», «Библейская церковь»; названия с компонентами, обозначающими качества обращающихся к Господу – ЦЕХБ «Надежда есть»; названия с компонентами, отражающими духовные ориентиры деятельности церковной организации (ЦЕХБ «Чистое сердце», «Спасение», «Преображение», «Возрождение», «Воскресение», «Без стен»); названия с компонентом «Христос» – ЦЕХБ «Рождество Христово»; названия с компонентами «Благодать», «Блага весть» [5].

Для экклезионимии Объединенной церкви христиан веры евангельской (ОЦХВЕ или ЦХВЕ) характерна следующая классификация, распространенная в Брестском регионе. В наибольшей степени преобладают названия церквей, которые соответствуют номенклатурному термину, – Церковь христиан веры евангельской. Распространение в Брестском регионе получили названия с проприальной частью «спасение» (его носят 13 культовых объектов ЦХВЕ), «благодарить» (6 культовых объектов), «свет» и «источник» соответственно по 1 культовому объекту. Анализ экклезионимии ЦХВЕ показал, что в регионе также распространены следующие названия с компонентом «живой», например, ЦХВЕ «Живое слово»; названия с компонентом «новый» – ЦХВЕ «Новая жизнь»; названия с компонентом «благая весть»; названия с компонентом «Бог» – ЦХВЕ «Путь к Богу», «Церковь Живого Бога».

Не исключением для экклезионимии ЦХВЕ являются названия с компонентами, отражающими библейские понятия, например, «Вефиль» (город Древнего Израиля), «Эммануил» (одно из пророческих имен Иисуса Христа), «Вифезда» (Овчая купель), «Голгофа», «Ковчег Спасения», «Силоам» (Силоамская купель); названия с компонентами, обозначающими качества обращающихся к Господу – ЦХВЕ «Надежда»; названия с компонентами, отражающими духовные ориентиры деятельности церковной организации (ЦХВЕ «Великое поручение», «Преображение», «Возрождение», «Вознесение», «Пробуждение», «Примирение»). Распространение в экклезионимии ЦХВЕ также получили названия в честь праздников, например, Церковь Святой Троицы [3].

Анализ экклезионимии Христиан Полного Евангелия показал, что в регионе распространены названия с компонентом «источник» и «слово». Так, это Церковь ХПЕ «Источник жизни», ЦХПЕ «Слово веры», «Слово пробуждения» [2]. Рассмотрим также примеры православных, католических и греко-католических культовых сооружений Западного Полесья. В названиях рассматриваемого региона представлены следующие наименования православных культовых сооружений: «Преображение Господне» (18 культовых сооружений), «Покров Богородицы» (31 наименование), «Рождество Богородицы» – 32, «Святая Троица» – 20,

«Воздвижение Креста Господня» – 18, а также храмы в честь иконы Казанской Божией Матери (5 наименований). В католической экклезионимии наибольшее распространение в регионе получили названия «Пресвятая Троица» – 11 наименований, «Внебвзятая Пресвятой Девы Марии» – 7, «Воздвижение Святого Креста» – 5, «Святейшего Сердца Иисуса» и «Пресвятой Девы Марии» соответственно по 4 наименования. Доминирующими среди названий в честь святых являются наименования во имя архангела Михаила, святых апостолов Павла и Петра, святого Юзефа [1, с. 62–79]. Что касается Греко-Католической Церкви, то для нее характерны названия в честь монашеского ордена францисканцев и Девы Марии.

Таким образом, христианская экклезионимия Брестского региона характеризуется следующими особенностями: 1) стремлением к индивидуализации, что приводит к большому количеству непохожих друг на друга названий; 2) названия неопротестантских культовых объектов используются и для наименования общины – объединения людей, входящих в конкретную религиозную организацию; 3) наибольшее количество православных и католических культовых объектов носят названия религиозных праздников; 4) распространение получили названия в честь святых, что является в наибольшей степени характерным явлением для православия и католицизма; 5) православные и католические культовые объекты получили также названия в честь известных чудотворных икон; 6) среди неопротестантских культовых объектов наибольшее распространение получили названия с проприальной частью «спасение».

### Литература

1. Лукина, О. А. Экклезионимное пространство Беларуси / О. А. Лукина. – Витебск : ВГУ им. П. М. Машерова, 2014. – 110 с.
2. Объединение общин христиан полного Евангелия в Республике Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://gospel.by/tserkvi/brestskaya-oblast/>. – Дата доступа: 01.02.2023.
3. Объединенная церковь христиан веры евангельской в Республике Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://xn--b1agz2ae.xn--90ais/tserkov/pomestnye\\_tserkvi?search\\_obschini=135](https://xn--b1agz2ae.xn--90ais/tserkov/pomestnye_tserkvi?search_obschini=135). – Дата доступа: 19.08.2022.
4. Сведения о культовых зданиях религиозных общин в Республике Беларусь // Уполномоченный по делам религий и национальностей [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://belarus21.by/Articles/svedeniya-o-kultovyh-zdaniyah-religioznyh-obshhin-v-respublike-belarus>. – Дата доступа: 01.02.2023.
5. Сведения о церквях евангельских христиан баптистов по Брестской области // Союз евангельских христиан баптистов в Республике Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://baptist.by/brestskaja-oblast/>. – Дата доступа: 01.02.2023.

УДК [94+27-67-9](476)

## УПЛЫЎ ЗАБАБОНАЎ НАСЕЛЬНІЦТВА БЕЛАРУСІ НА БАРАЦЬБУ З ЭПІДЭМІЯМІ Ў XIX ст.

**Кароль Маргарыта Міхайлаўна**

Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

*У артыкуле разглядаюцца выпадкі выкарыстання альтэрнатыўных сродкаў пры лячэнні эпідэміялагічных хвароб. Прычынамі гэтай з'явы былі*

*нізкі ўзровень адукацыі і медыцыны сярод пераважна сялянскага насельніцтва беларускіх зямель, а таксама трывалая ў традыцыйным грамадстве вера ў звышнатуральныя сілы.*

Жыхары беларускіх зямель у XIX ст. рэгулярна сутыкаліся з эпідэміялагічнымі захворваннямі рознай ступені цяжкасці. Нізкі ўзровень адукацыі, страх перад хваробамі, адсутнасць належнага медыцынскага забеспячэння прыводзілі да таго, што ў сялянскім асяроддзі панавала шмат забабонаў наконт паходжання і сродкаў лячэння эпідэмічных захворванняў. Мясцовыя органы ўлады ажыццяўлялі мерапрыемствы супраць эпідэмій, даступных на той момант развіцця медыцыны. Але лячэнне заразных хвароб часта сутыкалася з супраціўленнем з боку людзей, якія не спяшаліся выконваць распараджэнні ўрачоў.

Так здарылася і ў выпадку памешчыка з Віцебскай губерні Вінцэнта Лускіны, у маёнтку якога была зарэгістравана халера. В. Лускіна адмовіўся выконваць распараджэнні земскага ўрача. У яго было сваё уяўленне генезісу халеры: памешчык лічыў, што хваробу выклікаюць глісты. Землеўласнік прадставіў уласны план лячэння выпадкаў захворвання на халеру, які ўжо ў тыя часы з пункту гледжання медыцынскай навукі выглядаў непераканаўчым. Памешчык меркаваў лячыць халеру мыццём ў цёплай вадзе, лімонам, вапнавай вадой і перцам [6, арк. 16 адв.]. Своеасаблівыя ўяўленні памешчыка, адсутнасць побач з хворымі фельчара, прыводзілі толькі да больш шырокага распаўсюджвання хваробы.

Далёка не заўсёды меры па барацьбе з эпідэміямі абмяжоўваліся навукова абгрунтаванымі медыцынскімі захадамі. Застрашанае высокай смяротнасцю насельніцтва нярэдка звярталася да разнастайных рэлігійных і звычайных дзеянняў, пры дапамозе якіх спадзявалася пераадолець эпідэмічную небяспеку.

Адным з такіх народных спосабаў барацьбы з масавымі захворваннямі з'яўлялася практыка ставіць на вуліцах спецыяльныя крыжы. Жыхаркі нясвяжскага прадмесця Новае Места на чале з 40-гадовай Схаластыкай Драздовіч паставілі два падобныя крыжы ў 1885 г. Адзін з іх быў узведзены непасрэдна на плошчы Новага Места каля статуі Святога Вінцэнта. Другі з'явіўся на полі ва ўрочышчы Крыжы. Яны былі пастаўлены для атрымання Божай дапамогі ад хваробы «крывавага паносу», якая ў той час лютавала ў Нясвіжы [4, арк. 3].

Крыжы для барацьбы з масавымі захворваннямі ставілі не толькі каталікі, але і праваслаўныя вернікі. У 1871 г. прыхаджане Івянецкай Траецкай царквы паставілі крыжы, нягледзячы на супрацьдзеянне з боку мясцовага святара. Прычынай устаноўкі крыж стала эпідэмія халеры [5, арк. 2]. Але формы народнай рэлігійнасці і асаблівасці ўяўленняў пра барацьбу з эпідэміямі сутыкнуліся з абмежаваннямі, уведзенымі ўладамі пасля задушэння паўстання 1863–1864 гг. Паліцыя не павінна была дазваляць самавольнае ўсталяванне крыжоў і святых выяў ні з якой нагоды.

Усталяванне крыжоў магло не ўхваляцца прадстаўнікамі ўлады, але насамрэч з'яўлялася бяскрыўдным спосабам з боку насельніцтва засцерагчыся ад халеры. Часам лютасць эпідэміі прымушала людзей ісці на больш страшныя ўчынкi.

Святар Вялікажухавіцкай царквы Навагрудскага павета Іосіф Зубкевіч у жніўні 1848 г. паведамляў у Мінскую праваслаўную кансісторыю, што, насуперак яго забароне, сабралася шмат людзей, якая адкапалі на могілках труп

памерлай ад халеры сялянкі Ю. Юмко, пахаваны больш за тыдзень таму [2, арк. 17]. Сяляне прыхода здзяйснялі над целама невядомыя «бесчалавечныя аперацыі» і ажыццявілі знявагі над нябожчыцай. Удзельнікі гэтай акцыі былі хутка знойдзены і ўжо 30 кастрычніка 1848 г. пакаляліся ў сваіх дзеяннях. Пры гэтым яны казалі, што да такіх дзеянняў іх прымусілі сельскі соцкі і дзясятнік. На гэтым справа была скончана і здадзена ў архіў, а вінаватых пакарання ўдарамі бізуна.

Такія дзёрзкія ўчынкi сялян найперш звязаны з забабонамі насельніцтва і агульным настроямі ў вясковым соцыуме, калі ахвярай мог стаць нават мясцовы святар. Так, святар Слаўкавіцкай Казьма-Дзям'янаўскай царквы Бабруйскага павета Васіль Байкоўскі ў жніўні 1831 г. скардзіўся ў кансісторыю, што прыхаджане паспрабавалі пахаваць яго жыўцом, каб спыніць эпідэмію халеры. На могілках «злодзей» Пётр Буліс абхапіў святара рукамі і пацягнуў у яму. Падчас следства П. Буліс апраўдваўся тым, што быў хворым і моцна п'яным, не памятае нічога пра таго, як быў на могілках і як з іх вяртаўся [1, арк. 8].

Фармальныя (хай і слухныя) мерапрыемствы, якія прымаліся ўладамі, не маглі супрацьстаяць страху і невуцтву насельніцтва. Сталовіцкі благачынны у верасні 1855 г. паведамляў, што падчас пахавання памерлай ад халеры жанчыны жыхары мястэчка Цырын Навагрудскага павета Сцяпан і Васіль Казакевіч замянілі святару І. Слауту здзяйсняць пахавальную службу. Яны патрабавалі, каб нябожчыцу пахавалі не на халерных могілках, а на звычайных пры мясцовай Міхайлаўскай царкве. Але такі ўчынак супярэчыў тагачасным нормам і мог нашкодзіць здароўю мясцовых жыхароў [3, арк. 12].

Нягледзячы на правамоцную пазіцыю святара, Казакевічы былі моцна ўзрушаны і падбухторылі іншых прысутных сялян. У выніку дайшло да таго, што яны насамрэч пахавалі жыўцом жонку селяніна з вёскі Аколавічы Марціна Манькі Люцыю Іванаўну. Хоць гэтая 66-гадовая жанчына, сапраўды, хварэла, але на момант падзей яшчэ была жывой. У злачынстве прынялі ўдзел некалькі чалавек. Фельчар Андрэй Казакевіч, соцкі Антон Дубко і іншыя сяляне заўважылі на выгане цела хворай, якую завезлі на могілкі і пахавалі разам з іншымі, нягледзячы на тое, што жанчына была яшчэ жывой.

Падчас следства высветлілася, што соцкі А. Дубко і яшчэ чатыры селяніны самі ўжо памерлі ад халеры. Арыштаваны быў толькі фельчар А. Казакевіч, якога прысудзілі да 70 удараў і пазбаўлення праваў стану. Іншых сялян, якія назіралі за злачынствам і не спынілі яго здзяйснення, прысудзілі да царкоўнага пакаення.

Такім чынам, нават суровыя пакаранні не маглі пераважыць побытавы страх перад хваробай. Эпідэміі прымусалі людзей звяртацца да розных паза-медыцынскіх метадаў барацьбы з імі: ад бяшкроднага усталявання крыжоў да ігнаравання парад урачоў і нават здзяйснення сапраўдных злачынстваў.

Артыкул падрыхтаваны пры фінансавай падтрымцы Беларускага рэспубліканскага фонду фундаментальных даследаванняў (Грант № Г21М-011).

### Літаратура

1. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (далей – НГАБ). – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 8886.
2. НГАБ – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 21666.

3. НГАБ – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 26669.
4. НГАБ – Ф. 295. Воп. 1. Спр. 4064.
5. НГАБ – Ф. 295. Воп. 1. Спр. 2227.
6. НГАБ – Ф. 2657. Воп. 1. Спр. 12.

УДК 008:316.347 (=161.3) (043)

## **ФОРМИРОВАНИЕ ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОСТИ В ПЕРИОД ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО**

**Криштаносова Елена Александровна**

Белорусский государственный университет культуры и искусств  
(г. Минск, Беларусь)

*В данной статье автором рассматриваются основные аспекты становления и развития поликонфессиональности в период Великого Княжества Литовского, а также основные стратегии выстраивания межконфессионального диалога и религиозной толерантности.*

На протяжении всего периода ВКЛ представляло собой конгломерат различных народностей (этнокультурных групп), который поощрялся властью (на государственном уровне не запрещалось миграция на территорию ВКЛ представителей иных этнокультурных групп). Поликультурности и поликонфессиональности населения в большей степени содействовали города, куда приезжало огромное количество представителей не только иной культуры, но и вероисповедения. Есть сведения, что в период массовых гонений на религиозной почве, которая охватила практически всю Европу, Беларусь стала местом спасения для представителей самых разных конфессии [3, с. 50]. Известно, что при непосредственном участии великого князя Гедымина (1316–1341) на землях ВКЛ селились немцы, в основном те, которые владели ремесленными профессиями. Были периоды в истории княжества, когда в его границах насчитывалось до 50 тыс. немцев. В дальнейшем их количество увеличилось и достигло в XVI в. около 200 тыс. [1, с. 55]. В этот же час от 2 до 10% общего количества городского населения составляли евреи [3, с. 51]. С XV в. на белорусских землях появляются первые цыгане, которые прибывали с Польши, Венгрии, Германии. Недаром про ВКЛ Ф.Энгельс писал, что оно «заселено огромным количеством разных рас» [4, с. 158]. Безусловно подразумевая под последним пестроту этнокультурных групп на территории ВКЛ. На наш взгляд причиной массовой миграции были достаточно жесткие межконфессиональные и межэтнические конфликты в Европе и достаточно стабильная и толерантная обстановка на территории белорусских земель. Во многом такую ситуацию предопределило мирное взаимодействие проживающих профессиональных групп и титульной общности, что в свою очередь способствовало формированию низкого порога конфликтности. Таким образом, мы можем говорить о довольно ярком проявлении основных принципов поликонфессиональности в этот период, поддерживаемых не только простым населением, но и на уровне государства. Например, достаточно стабильное юридическое положение всех этнокультурных групп и юридическое закрепление веротерпимости и свободы вероисповеданию, закрепленное в Стату-

тах ВКЛ. И как следствие, «не было религиозной борьбы, не было фанатических преследований, и люди жили мирно, дружно, свободно исповедуя свои веры и обряды» [2, с. 148].

Кроме христианских вероучений (православие, католицизм и др.) были распространены иудаизм и ислам. Таким образом, можно сделать вывод о ВКЛ как поликонфессиональной общности (сообщества). В интересах самих этнокультурных групп государственными властями разрешалось создавать религиозные общины и строить церкви, костелы, кирхи, синагоги, мечети и т.д.

Мы полагаем, что поликонфессиональность, поликультурность и полилингвизм в целом оказали влияние на формирование у белорусов мультикультурной идентичности, которая предопределила не только формирование религиозной толерантности у титульного населения, но и в целом стабильной без конфликтной ситуации в пестром многообразии конфессиональных групп.

Введение статута позволяло еще большему сплочению народов и пониманию их принадлежности к единому государству и подчинению всех единому закону, регулирующему их взаимодействия. Что в свою очередь способствовало функционированию единого поликультурного «мы-образа».

На протяжении всего периода ВКЛ наблюдались тесные контакты с литовцами, украинцами, русскими, а также представителями других групп, хоть многие из них принадлежали к числу иноязыковых, далеких по культуре, религии и обычаям. Во многом этому способствовало постепенное «о-своение» иной культуры их сближение. ВКЛ представляло собой поликультурное образование на основе федеративного объединения, где изначально делался акцент на отсутствие жесткого внутрис государственного разделения на своих и чужих культурные группы, т.е. на существование равноправных групп-контактеров.

Особо следует подчеркнуть, что в период ВКЛ сложилась весьма благоприятная ситуация для развития конфессионального диалога в отношении групп-контактеров во всех трех сферах коммуникационного пространства, где основным требованием является равенство всех конфессиональных групп, запечатленное в Статутах. Это в свою очередь содействовало гармонизации интересов всех культурных групп и как следствие построение модели толерантных межгрупповых интеракций. В этом есть уникальность Беларуси того периода: когда в Европе повсеместно разворачивались межконфессиональные конфликты, то на белорусских землях их не было. Мы полагаем, что такая практика в рамках поликонфессионального сообщества в дальнейшем предопределила формирование коммуникационных модели белорусов по отношению к иным группам.

## Литература

1. Вялікае княства Літоўскае: энцыклапедыя: у 2 т. / рэдкал.: Г.П. Пашкоў [і інш.] – Мн.: БелЭн, 2005. – Т. 1. – 688 с.
2. Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. Литовское и Белорусское Полесье: репринт. воспроизв. изд. 1882 года. – Мн.: БелЭн., 1993. – 550 с.
3. Копыцкий, З. Ю. Экономическое развитие городов Белоруссии в XVI – первой половине XVII вв. / З. Ю. Копыцкий. – Мн.: Наука и техника, 1986. – 192 с.
4. Маркс, К. Сочинения. Т. 13: [Январь 1859 – февраль 1860] / К. Маркс, Ф. Энгельс; Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1959. – 771 с.



## **ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНЫХ СЕЛЬСКИХ СВЯЩЕННИКОВ НА ОККУПИРОВАННОЙ ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ НА ПРИМЕРЕ БРАТЬЕВ ХИЛЬТОВЫХ**

**Мандрик Светлана Владимировна**

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

**Горанский Андрей Олегович**

Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла  
Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)

*В статье на ярком примере деятельности в Клецком районе Минской области во время немецкой оккупации священников братьев Хильтовых показана практика сотрудничества сельских православных священников с партизанскими отрядами на оккупированной территории Беларуси во время Великой Отечественной войны.*

В условиях оккупационного режима на территории Беларуси, установленного властями нацистской Германии, православное духовенство оказалось в объективной ситуации необходимости личного выбора. Священник не мог быть изолирован от своей паствы и не откликаться на ее настроения. Одним из аспектов такого выбора было отношение духовенства к партизанскому движению на оккупированной территории Беларуси. Причем наиболее остро эта проблема стояла перед сельским духовенством. Если в городах священники, даже в случае искреннего стремления, не имели возможности активно помогать партизанам, то в сельских (особенно отдаленных) приходах помощь священнослужителей партизанским отрядам была достаточно частым явлением. Причинами оказания такой помощи партизанам, подпольщикам и просто страдавшим местным жителям были, чаще всего, морально-нравственные качества духовенства. Формы помощи были различны: священники снабжали партизан продуктами, медикаментами, предоставляли им место для отдыха, лечили раненых, способствовали оформлению и сами оформляли документы, укрывали молодежь, участвовали в разведывательной деятельности, а в отдельных случаях принимали участие в боевых действиях с оружием в руках. В этом отношении характерной и показательной является деятельность и, отчасти, судьба братьев-священников Николая и Георгия Хильтовых.

Николай Хильтов с 1929 г. был настоятелем церкви Иоанна Предтечи деревни Блячин (ныне Садовая) Клецкого района Минской области. Его дом находился на окраине деревни, и советские военнослужащие, выходившие из окружения в первые недели боевых действий, сначала случайно, а затем целенаправленно приходили к священнику за помощью (как правило, за продуктами).

Во время оккупации Клецкого района (с 3 апреля 1942 г.) священник Николай Хильтов был связным партизанского отряда имени Г. Котовского 300-й партизанской бригады имени К. Ворошилова, базировавшейся в Копыльском районе [1]. В своем приходе он организовал широкую подпольную деятельность: его дом был одновременно госпиталем, партизанским штабом, базой отдыха для диверсионных групп и складом оружия и медикаментов. Среди прихожан был органи-

зован сбор продуктов для партизан и для находившихся в концлагере советских военнопленных, сам священник обеспечивал командира диверсионной группы бригады Чапаева (действовавшей на участке железной дороги Погорельцы – Городя) Михаила Шершнева одеждой, добыл ему пропуск и паспорт, не раз представлял его как своего племянника [5, с. 28–31]. В характеристике деятельности Николая Хильтова, выданной партизанами, указано: «Товарищ Хильтов систематически передавал ценные сведения по разведке, вел работу по разложению полицейского гарнизона города Клецка, своевременно сообщал о полицейских и немецких засадах. Обеспечивал партизан необходимыми продуктами питания. Все задания выполнял честно и аккуратно» [1]. Супруга священника Наталья Хильтова распространяла в окрестных селах, городка Клецке и Несвиже сводки Совинформбюро, листовки и газеты. В церковном доме вместе с женой и двумя дочерьми (14 и 11 лет) Николай Александрович устроил медпункт, где лечились раненые и больные партизаны [3].

В ноябре 1942 г. в перестрелке с карателями погиб партизан Николай Анохин. Его тело принесли в дом Хильтовых, где после отпевания похоронили в гуме [6]. По воспоминаниям дочери священника Надежды, в их доме некоторое время скрывались бежавшие из Клецка Алехин, Гордиевич и Тиханович, которые были преподавателями средней технической школы, открытой там при немцах. Побег они совершили на автомобиле, который угнали из немецкой управы. За ними была организована погоня. Однако машину удалось уничтожить и укрыться в доме священника. Семья Хильтовых не раз находилась на волосок от гибели. Настоятель церкви в соседней деревне Зубки Георгий Прорвич, который также имел связь с партизанами вспоминал: «Прихожу как-то к Хильтовым. Во дворе стоят лошади. В кухне сидят полицаи, выпивают. Наталья зовет меня в дом: «Иди, что-то покажу». Захожу. В одной комнате висит на шнурах полно немых бинтов, а в боковке лежат четыре раненых партизана» [1].

Родной брат Николая, священник Георгий Хильтов, служивший в Покровской церкви города Клецка, также активно помогал партизанам и мирным жителям. Он организовал сбор продуктов, которые отправляли в лагерь для военнопленных, устроенный на территории бывших польских казарм. Только в конце 1943 г. после двух 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, давал им христианские имена и выдавал необходимые документы с указанием национальности «белорус».

Когда партизанами было принято решение склонить к сотрудничеству начальника клецкой полиции Гурина, роль связного поручили священнику Николаю Хильтову. Вместе с сопровождавшим Михаилом Шершневым он явился в городскую управу Клецка, и после долгих переговоров полицейский согласился помогать партизанам. Дальнейшие встречи проходили на квартире священника Георгия Хильтова, где Гурин передавал партизанам сведения о намеченных засадах, разведанные и оружие [2].

Ночью 6 апреля 1944 г. братья Хильтовых были арестованы за связь с партизанами. Очевидцы вспоминали, что Николая Хильтова арестовали, когда он вез ремонтировать пулемет в кузницу в деревню Лань. Однако по воспоминаниям

дочери зубковского священника Оксаны Прорвич, комендант немецкой полиции Нич пригласил священника для беседы в комендатуру в деревню Кунцевщина, по дороге тот заехал в деревню Зубки, где местный священник предупредил его об опасности и просил бежать к партизанам. В тот же день в Клецке был арестован и Георгий Хильтов. Жены священников Наталья Ивановна и Лидия Александровна отправились в Барановичи в местное СД, надеясь узнать о судьбе мужей. Однако оттуда они не вернулись, и вместе с мужьями были отправлены в концентрационный лагерь «Колдычево», который был организован в марте 1942 г. в бывшем имении Шалевича в 18 километрах от Барановичей по шоссе Барановичи – Новогрудок. Тут содержалось до 10000 человек. Всего в Колдычево было истреблено 22000 узников.

Свидетелей зверств, которые творились в этом лагере осталось мало, так как накануне освобождения в июле 1944 г. почти все его узники были расстреляны. Среди оставшихся в живых оказался белорусский поэт, художник и музыкант Сергей Новик-Пеюн. Благодаря его свидетельству, стало известно о последних днях жизни братьев Хильтовых и их жен. Николая Хильтова в Колдычевском лагере долго мучили, затем привязали к кровати, облили керосином и сожгли заживо. Священника Георгия Хильтова вместе с женой и супругой его брата Натальей расстреляли в последнюю ночь существования лагеря с 1 на 2 июля 1944 г. [4].

#### Литература

1. Блінец, А. Загінулі ў Калдычэва / А. Блінец // Да новых перамог. – 2009. – 25 красавіка.
2. Блінец, А. Крест братьев Хильтовых Э А. Блінец // Советская Белоруссия. – 2007. – 30 июня.
3. Государственный музей истории Великой Отечественной войны в городе Минске. – Отдел фондов № кп14587. – Д. 82–82.
4. Сенкевич, В. Подвиг любви и веры / В. Сенкевич // Да новых перамог. – 2014. – № 68. – 6 верасня.
5. Силова, С. В. Крестный путь: Белорусская Православная Церковь в период немецкой оккупации 1941–1944 гг. / С. В. Силова. – Мн., 2005. – 71 с.
6. Тычына М. Партызанскі баццошка // Літаратура і мастацтва. – 1972. – 14 студзеня.

УДК 070(476)(091)

### **АГИТАЦИОННО-ПРОПАГАНДИСТСКАЯ РАБОТА В СЕЛЬСКОЙ МЕСТНОСТИ БЕЛАРУСИ В ПЕРВЫЕ ПОСЛЕРЕВОЛЮЦИОННЫЕ ГОДЫ**

**Мельникова Алеся Сергеевна**

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

*В статье рассматривается содержание и значение агитационно-пропагандистской работы в сельской местности в первые годы существования Советской власти. Делается вывод о том, что данная работа содействовала активизации роли крестьянства в осуществлении социалистических преобразований.*

После Октябрьской революции 1917 года происходили существенные изменения в жизни населения Беларуси. Закладывались новые взаимоотношения между государством и трудящимися, обусловленные советским законода-

тельством в сфере политики, экономики, культуры, продолжалась политизация жизни, которая затронула все пласты населения республики [1, с. 175]. Существенное влияние на эволюцию поведенческого облика и мировоззренческих установок жителей города и села оказывали политические и общественные организации, участие в работе которых становилось нормой жизни для значительной части населения. Призывы о вступлении в ряды партии большевиков, различных общественных организаций расширяли количество партийных деятелей и активистов. Жизнь города и деревни обогатила и разнообразила деятельность различных секций, комиссий, инспекций, местных советов. Горожанин и сельский труженик стали участниками различных форм агитационно-пропагандистской работы: собраний, лекций, бесед и т.д.

При этом в сельской местности внедрение преобразований, осуществляемых Советской властью, имело свою специфику, связанную с консерватизмом и традиционностью мировоззренческих установок большинства крестьянства. Проводником новых идей и решений на селе обычно выступала сельская интеллигенция (врачи, учителя, агрономы и т.д.) и молодежь.

Во многих деревнях и селах центрами культурно-просветительской и агитационно-пропагандистской работы стали избы-читальни, на базе которых проводились различные мероприятия. Регулярность и качество последних, их разнообразие, напрямую зависели от лица, возглавлявшего избы-читальню. Заведующим избами-читальнями рекомендовалось популяризировать избы-читальню не только как место, где можно прочесть свежий номер газеты, но и как учреждение, где можно получить актуальную информацию с необходимыми разъяснениями. Тематика информационных бесед могла быть следующей: «Почему у нас разрушены школы», «Почему не распускают по домам всех красноармейцев», «Выгоднее ли жить коммунальной нежелезной отдельным хозяйством» и т.д. При подготовке к беседе ответственному лицу рекомендовалось запастись достоверной информацией, диаграммами, таблицами, иллюстративными материалами. В случае сложности темы проводимой беседы (лекции) заведующему избы-читальней предлагалось пригласить через уполитпросвет лектора. При этом к лектору предъявлялись строгие требования: он должен был хорошо владеть предметом обсуждения, уметь донести материал доступным языком. Обязательным условием завершающей стадии беседы (лекции) было общение с аудиторией и ответы на вопросы [2, с. 2].

В деревнях организовывались кружки политграмоты. Для организации ее работы рекомендовалось приглашать представителя местной партийной ячейки. К примеру, в печатном органе «Белорусская деревня» говорилось: «Для борьбы с политическим невежеством деревни необходимо организовывать кружок политграмоты, который должен как следует «обмозговать» начала коммунизма» [3, с. 2].

В сельской местности крестьяне иногда собирались на митинги, но чаще всего проводились собрания (сходы) по различным вопросам, а также посвященные проведению новых государственных праздников с выступлениями докладчиков, коллективов художественной самодеятельности, демонстрацией кинофильмов.

Большой популярностью среди сельского населения пользовался кинематограф, продукция которого выполняла не только художественно-эстетическую функцию, но и несла агитационно-просветительскую нагрузку. О популярности

кинофильмов свидетельствует их активная посещаемость. Вместе с тем, современники констатировали, что во время демонстрации публика не всегда вела себя культурно и кинопросмотр мог сопровождаться «нецензурной бранью», «подбрасыванием шапок перед экраном», «драками» [4, с. 3]. Такие примеры свидетельствуют о том, что адаптация значительной части сельских жителей к появившимся в их жизни новшествам, требовала времени и целенаправленных коррекционных действий со стороны деятелей различных органов.

Несмотря на многочисленные сложности, представителям советской власти удавалось достигать положительных результатов в своей работе. Проводимые мероприятия в целом находили одобрение со стороны крестьян. К примеру, в резолюции, составленной жителями Гребенской волости Игуменского уезда Минской губернии, подчеркивалось: «Собрание граждан Гребенской волости, заслушав доклад агитатора-организатора Игуменского Уездвоенкома, заявляет: «Два года революции доказали нам, что единственно Рабоче-Крестьянская партия твердо стоит на страже пролетарской социалистической революции и высоко несет Красное Знамя Труда вперед к победе, к торжеству угнетенных трудящихся всего мира. А потому постановляет сплотиться тесным кольцом вокруг партии, через свои Советы, чтобы быть готовыми в любой момент, по первому зову Советской власти, встать на ее защиту и дать отпор всякой контрреволюции, откуда бы она не исходила и кем бы ни возглавлялась»» [5, с. 3]. О позитивных изменениях в деле восприятия социалистических преобразований со стороны сельского населения сообщает газета «Белорусская деревня»: «Селяне начинают сознательно относиться к задачам и намерениям Советской власти. Конечно, сочувствие ей было всегда, но оно выражалось как-то стихийно. Теперь селяне начинают думать над каждым шагом власти, обсуждать его, оценивать и их сочувствие обращается в преданность. Деревня поняла, что только Советская власть даст ей свободный труд, что только при этой власти деревня будет жить, а не маяться...» [6, с. 1].

Постепенно в деревне набирала популярность работа в местных советах. В 1925 г. около 75 тысяч крестьян принимали участие в работе сельских советов и их комиссий [1, с. 175]. Избирательные кампании сельских советов сопровождались собраниями, где читались доклады, лекции, проводились беседы.

Таким образом, агитационно-пропагандистская работа, проводимая в сельской местности Беларуси в первые послереволюционные годы, несмотря на значительные сложности в ее реализации, давала положительные результаты. Под ее воздействием менялась психология крестьянства, его мировоззренческие установки, поведенческий облик. Представители крестьянства не только пополняли ряды различных советских органов власти и общественных организаций, но и становились участниками преобразований, осуществляемых на советской основе.

### Литература

1. Гісторыя Беларусі : у 6 т. Т. 5. Беларусь у 1917–1945 гг. / А. Вабішчэвіч [і інш.] ; рэдкал.: М. Косцюк (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск : Экаперспектыва, 2006. – 613 с.
2. Избы-читальни. Беседы, лекции // Белорусская деревня. – 1922. – 6 декабря. – С. 2.
3. Кружок политграмоты // Белорусская деревня. – 1922. – 9 декабря. – С. 2.
4. Фома. «Просвещаются» / Фома // Бедняк. – 1919. – 13 апр. – С. 3.
5. Сплотимся вокруг Советов // Бедняк. – 1919. – 3 июня. – С. 3
6. Шевелят мозгами // Белорусская деревня. – 1922. – 1 декабря. – С. 1.

## ПОЛОЦКАЯ ЕПАРХИЯ В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ (1915–1916 гг.)

**Попеленко Екатерина Сергеевна**

Витебская епархия Белорусской православной церкви (г. Витебск, Беларусь)

*Статья повествует о функционировании Полоцкой епархии в годы Первой мировой войны на территории Витебской губернии.*

С начала I мировой войны белорусские губернии Российской империи были объявлены на военном положении. Четвертая часть территории Беларуси с населением свыше 2 млн. человек была оккупирована. В октябре 1915 г. фронт стабилизировался на линии Двинск – Сморгонь – Барановичи – Пинск. С осени 1915 г. Витебск стал прифронтовым городом, куда переместился штаб Двинской военной округа, военные учреждения, госпитали.

Своеобразие Витебской губернии заключалось в том, что она являлась прифронтовой зоной Западного фронта. Через неё проходили беженцы, шли поезда с военнопленными, ранеными и больными. Огромные ресурсы были брошены на защиту империи. Не осталась в стороне от помощи военнослужащим и жертвам войны Полоцко-Витебская епархия (границы которой совпадали с пределами Витебской губернии). В храмах служились молебны о победе, организовывались кружечные и тарелочные сборы. В приходах создавались попечительства в помощь семьям лиц, призванных в армию. Духовенство исполняло свои пастьрские обязанности в Витебских лазаретах. Вместе с тем церковь осознала необходимость практической помощи в организации повседневного быта.

Главным органом управления Полоцко-Витебской епархии в период 1915–1916 гг. остается Полоцкая духовная консистория под непосредственным управлением архиепископа Кириона (Садзаглишвили). Указания и предписания епископа и епархиального начальства приводились в исполнение через благочинных и благочиннические советы, строительные комитеты, епархиальное попечительство, через епархиальные комитеты: православного миссионерского общества, противораскольничий и противосектанский комитеты, ревизионный комитет и братства (Витебское Епархиальное Свято-Владимирское и его 11 уездных отделений, Полоцкое Свято-Николаевское, братство Святой Преподобной Евфросинии Полоцкой и Двинское Александро-Невское) [3, Л. 59].

В 1916 г. в Витебске состоялось несколько больших крестных ходов. По инициативе архиепископа Кириона (Садзаглишвили) и под непосредственным его руководством в 1916 г. был открыт Русский комитет помощи беженцам. В 1915 г. в Полоцкой епархии насчитывалось 594 церквей, в том числе 14 соборов, 303 приходские церкви, 11 единоверческих, 20 монастырских, 94 приписных, 102 кладбищенских, 20 при казенных заведениях, 20 приделных и 10 домовых. Из всего числа соборов и церквей: 202 каменных, 391 деревянных и одна железная в Ливенгофе, Двинского уезда. Часовен и молитвенных домов в епархии 207. В 1915 году 6 церквей находились в стадии постройки на местные средства и отпущенные из казны (9500 руб.). Православного населения в 1915 году насчитывалось 947.475 душ обоего пола [3, Л. 64].

В 1916 г. в епархии числилось 40 протоиереев, 347 иереев, 79 дьяконов и 306 псаломщиков. За штатом состояло 6 протоиереев, 16 иереев, 6 дьяконов, 24 псаломщика. О нехватке священников и дьяконов в своем отчете за первое полугодие 1916 г. сообщает благочинный 1 округа Невельского уезда протоиерей Александр Петровский: «... в настоящее время причт собора не в полном составе: нет второго священника. Наличный причт собора более менее справляется со своим делом, хотя священникам в этом отношении приходится очень трудно, так как кроме своих приходских обязанностей, приходится ещё обслуживать нужны многочисленных военных, коим теперь переполнен город, а равно обслуживать нужды учреждений по приводу к присяге, по предстательству от духовного ведомства в заседаниях разных комитетов и т.д. В целях облегчения священников собора в деле отправления ими своих пастырских в приходе обязанностей, было бы желательно рукоположить в сан священника штатного диакона собора, с оставлением его на диаконской должности при соборе». Основания говорить о нехватке клира в Невельском благочинии были обоснованными, т.к. церкви Беловостовская, Еменецкая, Заверезская, Ивановская, Новохованская, Стацкая, Топорская, Шульгинская оставались без псаломщиков, где эту должность исполняли учителя либо грамотные крестьяне» [1, л. 25-25 об].

Обстоятельства военного времени наложили на духовенство дополнительные внеприходские задачи: чрезвычайную заботу о положении семейств, ушедших в действующую армию, оказание медицинской помощи в сельских приходах. Священники становятся во главе попечительских советов, братств, обществ трезвости. При такой нагрузке епархиального духовенства, получаемые ими зарплаты были весьма незначительными. Так, казенное жалование сельского священника составляло 356 руб. в год, псаломщика по 101 руб. Городское духовенство имело доход на 100 руб. больше сельского. Значительным подспорьем в материальном положении духовенства являлось законоучительство в средне-учебных заведениях и городских училищах, а также платные должности в учреждениях Епархиального управления.

К 1916 г. материальное положение городского и сельского духовенства стало меняться. В связи с удорожанием жизни в городе священник стал получать за требоисполнение в разы меньше, нежели на селе. Городское население, значительную часть которого составлял рабочий класс, терпело чрезвычайную нужду от дороговизны [3, л. 56]. В конце 1915 г. и начале 1916 г. в Витебске наметился продовольственный кризис, была введена карточная система на сахар и пшеничную муку. В конце года Витебск переживал мучной кризис, тяжелый дровяной кризис (из-за сильных холодов разбирали заборы и могильные кресты для топлива) [2, с. 225]. Более трудная жизнь, по словам священников, была у псаломщиков «подлинная борьба за насущный кусок хлеба», – докладывал в своем годовом отчете в Св. Синод архиепископ Кирилл [3, л. 55].

Вместе с тем, в церковных донесениях духовенство старалось преуменьшить тяготы военного времени, отметить религиозно-патриотический подъём населения и эффективное выполнение своих обязанностей.

Таким образом, события военного времени, возложили на духовенство Полоцко-Витебской епархии помимо приходских обязанностей множество новых тягот. Православные священнослужители не только отправляли богослужения,

катехизировали в церковно-приходской школе, венчали и отпевали, а занимались больными и ранеными в лазаретах, размещали беженцев, организовывали благотворительные сборы. При этом часто работа священника не оплачивалась, и духовенство было вынуждено бедствовать. Вместе с тем, ситуация отличалась в городах и сельской местности, а духовенство стремилось стойко переносить невзгоды военного времени в надежде на их скорое завершение.

### Литература

1. НИАБ Ф. 2531, оп.1, д.96 Л.28 Донесение благочинных епархии о состоянии церквей за 1916 г.)
2. Память. Витебск: в 2 кн. / Минск: Беларуская энцыклапедыя, 2002. — Кн. 1. — 225 с.
3. РГИА Ф.796. Оп.442. Д. 2722 Отчет о состоянии Полоцкой епархии за 1915 год.

УДК 947.6

## РЭЛІГІЙНАЕ ЖЫЦЦЁ ЯЎРЭЯЎ БЕЛАРУСІ Ў 1970–1985 гг. ПАД УПЛЫВАМ ШАСЦІДЗЁННАЙ ВАЙНЫ

Пушкін Ігар Аляксандравіч

Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт харчовых і хімічных тэхналогій  
(г. Магілёў, Беларусь)

*Асвятляецца рэлігійнае жыццё яўрэяў БССР у 1970-1985 гг. пад уплывам вынікаў шасцідзённай вайны 1967 г.: колькасць веруючых прысутных падчас асноўных рэлігійных святаў; па-за культавая дзейнасць вакол сінагог і рэакцыя афіцыйных уладаў на яе.*

У канцы 1960-х – пачатку 1970-х гг., у сувязі з падзеямі на Бліжнім Усходзе, асабліва пасля заканчэння пераможнай для Ізраіля шасцідзённай вайны (1967 г.), у Савецкай Беларусі павялічылася цікавасць да сінагогі ў яўрэйскай моладзі і асобаў з сіянісцкімі поглядамі. У рэспубліцы пачалі дзейнічаць нелегальныя гурткі па вывучэнню іўрыта, гісторыі яўрэйскага народа і яўрэйскай філасофіі, распаўсюджваўся самвыдат, у Мінску працаваў культурна-гістарычны семінар [3, с. 225]. Сталі больш актыўна стварацца міньяны, дзе на малітоўныя сходы збіраліся да 30–40 чал. [6, арк. 57] Гэта моцна усхвалявала кіраўніцтва БССР. Упаўнаважаны савета па БССР накіраваў 16.03.1970 г. сакрэтны цыркуляр, у якім прадпісвалася ўпаўнаважаным абласных саветаў: “Там дзе маюцца групы (міньяны), неабходна ўсталяваць назіранне за падрыхтоўкай і правядзеннем дадзеных святаў. У сувязі з абстраэннем становішча на Блізкім Усходзе і актывізацыяй міжнароднага сіянізму, прашу Вас усімі даступнымі сродкамі вывучыць настрой вышэйпаказаных яўрэйскіх груп і інфармаваць нас” [5, арк. 70].

Для выканання былі мабілізаваны шэраг службоўцаў і супрацоўнікаў органаў унутраных спраў. Па выніках праведзенай працы выканаўчы камітэт Магілёўскага абласнога савета дэпутатаў 25.03.1970 г. адрэпартаваў: “Упаўнаважаны савета па Магілёўскай вобласці паведаміў старшыням райгарвыканкамаў пра яўрэйскае рэлігійнае свята Пурым з просьбай арганізаваць назіранне за міньянамі і па магчымасці вывучыць настрой яўрэйскіх груп, якія дзейнічаюць у гарадах Бабруйска, Магілёва, Шклове, Мсціславе і іншых месцах. 22 сакавіка прадстаўнікі гаррайвыканкамаў наведалі адрасы, якія з’яўляюцца месцам зборышчаў вернікаў



іудзейскага веравызнання, але ў гэты дзень малітоўных збораў не праводзілася. Высветлена, што яўрэі адзначалі Пурым 20 сакавіка. Шмат вернікаў яўрэяў адзначалі гэты свята ў сямейным крузе, асобныя наладжвалі вечарыны, на якія запрашалі сваякоў і знаёмых” [5, арк. 94].

У той час у савецкім друку, па радыё і тэлебачанню даваўся “адпор міжнароднаму сіянізму”, выкрывалася “правакацыйная дзейнасць кіраўнікоў дзяржавы Ізраіль”, накіраваная на перасяленне яўрэйскага насельніцтва з СССР на “запаветную зямлю”. Гэта аказала істотны ўплыў на веруючых. У г. Бабруйску супрацоўнікі міліцыі і члены камісіі садзейнічання па кантролю за выкананнем заканадаўства аб рэлігійных культах пры гарвыканкаме выявілі, што свята Пурым яўрэі ў міньянах не адзначалі з-за страху аб магчымых рэпрэсіях. Участковы ўпаўнаважаны міліцыі ў сваім рапарце на імя намесніка старшыні Ленінскага раёна г. Магілёва паведамаў пра свае назіранні за міньянам, які знаходзіўся ў прыватнай хаце па 1-му Крутому завулку: “3 лютага 1970 г. яўрэі ў гэтай хаце не збіраюцца. У выніку апытання суседзяў было выяўлена, што гаспадар хаты казаў: “Голда Меір нарабіла шмат шуму, як бы гэта ўсё не абярнулася супраць нас. Нашы маленні могуць разглядацца інакш, дык лепш пакуль маліцца па адным” [9, с. 302; 5, арк. 95].

У 1970-я г. пад час рэлігійных святаў у Мінску колькасць наведвальнікаў сінагогі не перавышала 300 чал. Характарызуючы рэлігійную сітуацыю ў рэспубліцы за 1976 г., ўпаўнаважаны Савета па справах рэлігіі пры Савеце Міністраў СССР па БССР адзначаў, што ў 1976 г. менш было багамольцаў у такіх рэлігійных святах, як Рош-Ашона, Іом-кіпур, Сімхат-тора, а максімальная колькасць веруючых у сінагоге не перавышала 300 чалавек старэйшага ўзросту [3, с. 226]. Для святкавання Новага году, Іом-Кіпура ў 1978 г. у сінагогу Мінска зайшло ўсяго каля 250-300 чал. У той жа час адзначаліся факты наведвання караімамі БССР на рэлігійныя свята іўдзейскай рэлігійнай абшчыны ў г. Тракай Літоўскай ССР [2, арк. 49].

Пры гэтым павялічвалася колькасць тых, хто ніякага ўдзелу ў маленнях не прымаў. Яны актыўна ўдзельнічалі ў размовах на двары сінагогі. Асобы яўрэйскай нацыянальнасці абменьваліся навінамі аб яўрэях, якія выехалі ў Ізраіль, чыталі іх лісты, перапісвалі адрасы. Іншыя кансультаваліся аб парадку афармлення дакументаў на выезд [8, арк. 89-90]. На думку ўладаў актыўнасць яўрэяў набывала не рэлігійны, а палітычны кірунак. Асабліва агітацыйна-прапагандысцкая дзейнасць “мясцовага сіяніста” – былога падпалкоўніка савецкага войска [7, арк. 95-96]. У размове з супрацоўнікам апарата ўпаўнаважанага па справах рэлігіі ён заяўляў: “У нашай краіне квітнее антысемітызм. Яўрэяў не прымаюць на працу, гоняць з камандных пасадаў у войску”. Маладзён, які стаяў побач заявіў: “Я скончыў палітэхнічны інстытут і працую толькі таму, што ў мяне маецца моцнае пратэжэ. А вось паспрабуйце ўзяць мой дыплом і пашпарт, вас нідзе не прымуць на працу” [6, арк. 71].

Кіраўніцтва рэспублікі пільна адсочвала настроі і памкненні яўрэяў. За вывучэнне і распаўсюджванне сіяніскай літаратуры па ўказанні КДБ БССР былі звольнены з працы ў 1969 г. два выкладчыкі Беларускага палітэхнічнага інстытута, начальнік тэхнічнага аддзела інстытута “Энергасеткапраект” і іншыя. Пільна сачылі за студэнтам Мінскага медыцынскага інстытута, які рэгулярна наведваў сінагогу і выкладаў іўрыт для тых, хто рыхтаваўся выехаць у Ізраіль. Акрамя таго ён добра валодаў

англійскай, іспанскай, французскай мовамі. Не засталіся па-за ўвагаю і тыя, хто наладзіў у лютым 1971 г. у Мінску дэманстрацыю каля будынка МУС Беларусі з патрабаваннем адпусціць іх у Ізраіль [8, арк. 89-90; 9, с. 304].

Паступова адбывалася памяншэнне колькасці веруючых сярод яўрэйскага насельніцтва БССР з-за натуральных прычынаў (сталы ўзрост вернікаў) і масавага ад'езду ў Ізраіль. У 1979 г. святкавалі іўдзейскую Пасху ў Мінске, Бабруйске, Оршы, Пінске, Гомелі і інш., але прысутнічала невялікая колькасць вернікаў сталага ўзросту. У Мінскай сінагоге было толькі 130 чал., у Бабруйскай – 32 чал. [1, арк. 27-28] Яшчэ больш нізкая наведваемасць сінагогі ў Мінску адзначалася ў 1983 г. Напярэдадні свята малілася 35 мужчын і 5 жанчын, у першы дзень Пасхі ў сінагозе было каля 100 чал., у апошні – 50 [4, арк. 64].

Такім чынам, шасцідзённая вайна аказала істотны ўплыў на жыццё яўрэйскага насельніцтва Савецкай Беларусі. Адбылося абуджэнне нацыянальнай самасвядомасці ў амаль цалкам асіміляваных савецкіх яўрэяў, узнікненне яўрэйскага нацыянальнага руху ў БССР. Але павялічэнне цікавасці моладзі да сінагогі ў час іўдзейскага святаў, шырокае вывучэнне іўрыта, дзейнасць сіянісцкіх групаў і інш., не мелі непасрэднага дачынення да рэлігіі. Усё было скіравана на выезд яўрэяў у Ізраіль.

### Літаратура

1. Дзяржаўны архіў Расійскай Федэрацыі. – Ф. Р-6991. Воп. 6. Спр. 1558.
2. Літоўскі цэнтральны дзяржаўны архіў (Lietuvos centrinis valstybės archyvas). – Ф. R-181. Воп. 3. Спр. 102.
3. Мазец, В. Асіміляцыя нацыянальных меншасцяў у БССР у 1945–1985 гг. як вынік дзяржаўна-нацыянальнай палітыкі / В. Мазец // Репрессивная политика советской власти в Беларуси: сб. науч. работ. Вып. 3 / сост. И. Кузнецов, Я. Басин; науч. ред. В. П. Андреев. – Минск, 2007. – С. 207–238.
4. Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь (НАРБ). – Ф. 4 п. Воп. 151. Спр. 56.
5. НАРБ. – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 19.
6. НАРБ. – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 35.
7. НАРБ. – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 36.
8. НАРБ. – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 52.
9. Пушкін, І. А. Грамадская і культурна-асветніцкая дзейнасць нацыянальных меншасцей у Беларускай ССР (1919–1991): манаграфія / І. А. Пушкін. – Мінск: МДУХ, 2018. – 423 с.

УДК 94(476)+908+355(476)03.1945-1953

## **СТАРООБРЯДЦЫ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ В УСЛОВИЯХ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ И. В. СТАЛИНА НА БЫВШИХ ОККУПИРОВАННЫХ ТЕРРИТОРИЯХ СССР (1945–1953)**

**Рогинский Ростислав Маратович**  
ремесленник (г. Гомель, Беларусь)

*В статье рассматривается положение старообрядческих общин юго-восточной Беларуси в послевоенный период. В частности, методы советской власти по трансформации в советскую систему местного старообрядчества, пережившего немецко-фашистскую оккупацию.*

С 1945 г., на бывшей оккупированной территории, советская власть начала повторный этап закрытия старообрядческих церквей и молитвенных домов. Эти

действия обосновывались тем, что до Великой Отечественной войны эти молитвенные дома якобы были закрыты по согласию верующих, а в годы немецкой оккупации они были незаконно открыты врагом и, следовательно, существовали не законно, так как на их открытия не было разрешений местных райисполкомов и высших советских инстанций [4, л. 140]. Так в период 1945–1947 гг. председателем Ветковского райисполкома Рагиным были закрыты молитвенные дома в Ветке (передан под склад сельхозснабжения) и деревнях Ветковского р-на: Тарасовке, Леонтьево, Косицкой (переданы под колхозные амбары), Борьба (переоборудованный, а затем переданный под больницу), Попсуевке (переоборудован и передан под школу) [8, л. 148]. В 1949 г. в деревне Огородня-Гомельская Добрушского р-на была закрыта старообрядческая церковь (передана под клуб, который в 1953 г. сгорел по халатности киномеханика) [5, л. 144]. В 1950 г. местным колхозом был отобран молитвенный дом в деревне Заречье Паричского (Светлогорского) р-на [6, л. 25].

Самый старый старообрядческий храм региона (Ильинская церковь), не смотря на то, что до войны был закрыт и переоборудован под трикотажную фабрику (артель инвалидов «Красный трикотажник»), а в годы немецко-фашистской оккупации возобновивший свою деятельность, закрыт не был, но неприятностей со стороны местной власти не избежал. Ильинская церковь располагается в Гомеле по ул. Комиссарова 44 (на момент регистрации Комиссарова 39), и принадлежит к поповской белокриницкой иерархии, [5, л. 144], официально именовавшейся до 1988 г. «Древлеправославная церковь Христова» (с 1988 г. «Русская Православная старообрядческая Церковь») [2].

21 июня 1945 г. Архитектурным отделом Гомельского облисполкома в комитете по охране памятников старины при Совете Министров БССР Ильинская церковь была официально зарегистрирована как действующее культовое здание. На момент регистрации верующих было 225 чел. При церкви имелся хор певчих [5, л. 144]. С 1946 г. настоятелем, храма являлся о. Игнатий (Абрамов). В 1948 г. он был переведен на служение в Москву, а настоятелем в Ильинский храм был назначен о. Иоанн (Воложанин) [2].

В 1951 г., согласно инструкции Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР «О взятии на учет всех церковных зданий, которые являются памятниками архитектуры» гомельская старообрядческая Ильинская церковь была взята на учет в Комитете по охране памятников старины при Совете Министров БССР, как архитектурный памятник 18 в. (основана в 1737 г.) [1, л. 35].

Однако уже в следующем 1952 г. уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР по Гомельской обл. В. Лобанов в докладной записке на имя председателя Гомельского облисполкома З.М. Голушко внес предложение о снятии Ильинской церкви с учета. Лобанов мотивировал свое предложение тем, что церковь была построена лишь в 18 в., а, следовательно, не может относиться к памятникам старины [3, л. 36]. В подкрепление своих доводов Лобанов в письменном виде прилагает конфликт между церковным Советом (председатель – бывший член «Союза Русского Народа» пенсионер Торбин, заместитель председателя, бывший капитан Со-

ветской Армии Нуднов, П.Г., Гришинков, Алимов) и гражданкой А.В. Грековой, дочерью бывшего церковного сторожа. Грекова была вдовой солдата погибшего на фронте в 1943 г., и проживала в церковной сторожке со своими пятью детьми, где ранее проживал ее отец (с 1928 г.). В 1945 г. отец Грековой умер, и церковный Совет решил выселить ее вместе с детьми из церковной сторожки. В качестве доказательства Лобанов приводит «...издевательства церковников над Грековой, как просьбами, так и угрозами, требуя выселиться из сторожки», а также побои ее сына Лёни, ученика 3 класса новым священником, о. Иваном (Вологжаниным), «в прошлом раскулаченным и сосланным на Север», за то, что мальчик, взобравшись на дерево, обрывал с него каштаны. Попытку церковного Совета выселить Грекову с детьми из церковной сторожки, Лобанов расценил как антисоветскую деятельность, что, безусловно, по его мнению, должно было повлиять на решение облисполкома относительно статуса Ильинской церкви [3, лл. 37-39]. Тем не менее, несмотря на докладную записку Лобанова, Ильинская церковь не была снята с учета. Богослужбная деятельность храма продолжалась, как и прежде [3. л. 40]. Ее настоятель о. Иоанн оставался приходским священником вплоть до 1956 г. [2]. Он был переведен в Москву, где по принятии монашества (инок Иринарх) был возведен в сан епископа на Киевско-Винницкую епархию [7].

Таким образом, религиозная жизнь старообрядцев юго-востока Беларуси после освобождения от немецко-фашистских захватчиков ощутила на себе элементы довоенной практики советской власти в области религиозной политики. В частности, многие молитвенные дома и церкви, открытые в оккупационный период, были повторно закрыты, как незаконно открытые врагом. Однако самому старому храму региона, также открытому в годы оккупации, удалось избежать закрытия, что не избавило его от нападков чиновников из Совета по делам РПЦ.

## Литература

1. Инструкция Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР «О взятии на учет всех церковных зданий, которые являются памятниками архитектуры» // Государственный архив общественных объединений Гомельской области (ГАООГО). Фонд 144. – Оп. 50. – Д. 96. – Л. 35.
2. Маслова, Елена Ивановна, 1927 г., уроженка г. Гомеля, старообрядка беглопоповского (новозыбковского) согласия (РДЦ)
3. О антисоветской деятельности старообрядцев Ильинской церкви. Докладная записка уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР по Гомельской обл. В. Лобанова на имя председателя Гомельского облисполкома КПБ З.М. Голушко. // ГАООГО. Фонд 144. – Оп. 50. – Д. 96. Л. 36-40.
4. О религиозной деятельности старообрядческих общин и групп. Отчет за первое полугодие 1954 г. // ГАООГО. Фонд 144. – Оп. 61. – Д. 73. – Л. 69, 73, 140.
5. О религиозной деятельности старообрядческих общин и групп. Отчет за первое полугодие 1959 г. // ГАООГО. Фонд 144. – Оп. 60. – Д. 306. – Л. 68-70, 144.
6. Отчет Союза воинствующих безбожников о проведении работы среди молодежи. // ГАООГО. Фонд 265. – Оп. 1. – Д. 101. – Л. 25.
7. Персоналии. Епископ Киевско-Винницкий Иринарх (Вологжанин) [Электронный ресурс] Официальный сайт Московской митрополии Русской Православной Старообрядческой Церкви. – Режим доступа: [http://rpsc.ru/publications/person/irinarkh\\_vologzhanin/](http://rpsc.ru/publications/person/irinarkh_vologzhanin/) – Дата доступа: 07.09.2020.
8. Протокол внеочередного заседания бюро Ветковского райисполкома КП(б)Б от 17 октября 1928 г. // ГАООГО. Фонд 144. – Оп. 60. – Д. 119. – Л. 74, 148.

## **ОСОБЕННОСТИ ВНУТРЕННЕГО УСТРОЙСТВА ПРАВОСЛАВНЫХ МОНАСТЫРЕЙ ПИНЩИНЫ В XIX – НАЧАЛЕ XX в.**

**Савчук Татьяна Петровна**

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

*Рассматриваются особенности организации и функционирования православных обителей Пинщины в XIX – начале XX в. Акцентируется внимание на составе братии, их социальном происхождении и уровне образования, выполняемых ими обязанностей.*

Значительное место в религиозной и социокультурной жизни Пинского региона в XIX – нач. XX в. занимали православные монастыри. Каждый монастырь имел своё внутреннее устройство.

По составу иноков обители подразделялись на мужские и женские. По уставу, регламентирующему устройство и уклад жизни обители, монастыри делились на общежительные и необщежительные («особожитные»). В общежительных монастырях монашествующие не имели личной собственности и получали от монастыря келью, необходимую утварь, а также одежду, обувь, питание и пр. Общежительные монастыри отличались большей строгостью своих уставов. В необщежительных обителях монахи имели келью и иногда общую трапезу от монастыря, всё остальное они приобретали своим трудом. Все доходы в обителях подобного типа разделялись на три категории: а) «общемонастырские», которые шли на нужды монастыря, б) «братские», делившиеся между братией, 3) «поручные» – доходы отдельных иноков, всецело им принадлежавшие.

Во главе обители стоял настоятель (настоятельница), который находился в сане игумена (игуменьи) или архимандрита. После назначения митрополитом, настоятель знакомился с имущественным состоянием монастыря и проверял его опись. Так же он имел особую, так называемую настольную, грамоту, в которой излагались его права и обязанности. Братии предписывалось послушание и повиновение игумену, как духовному лицу. Распорядок в обители и её внутренняя жизнь во многом зависели от личности настоятеля, его административных способностей и моральных качеств. Кроме того, каждая обитель имела устав, который строго регламентировал различные аспекты монашеской жизни [1, с. 16].

В исследовании архимандрита Николая «Историко-статистическое описание Минской епархии» в хронологическом порядке приведены все известные настоятели православных обителей региона [7, с. 135–154].

В управлении обителью настоятель пользовался помощью других должностных лиц, к которым относились: 1) наместник (он заменял архимандрита в случае его временного отсутствия в монастыре, а при обычном течении монастырской жизни выполнял функции благочинного); 2) духовник (на эту должность избирался один из старейших священнослужителей обители; иногда духовником являлся наместник или сам настоятель).

Однако из-за малочисленности монахов некоторые должности могли совмещаться либо вообще отсутствовать. Так, в документах, касающихся истории

Лещинского монастыря до 1596 г., нет упоминания не о экклисиархе, наблюдавшего за порядком совершения богослужения и монастырской ризницей, не об уставнике, заведовавшем в храме чтением и пением, не о проповеднике, чьи обязанности исполнял, вероятно, сам настоятель. Помимо упомянутых должностных лиц, в обители могли также быть: эконо́м – управлявший хозяйственной жизнью обители, трапезный – отвечавший за братскую трапезу, кухарь – монастырский повар.

Что касается количества насельников обители, то для монастырей первого класса (Пинский Богоявленский мужской) был установлен штатный регламент в 33 человека (согласно «Духовным штатам», изданным императрицей Екатериной II 26 февраля 1764 г.). К ним относились: архимандрит, наместник, казначей, 8 иеромонахов, 4 иеродиакона, 13 «монахов служащих и прочих рядовых», 5 «больничных». Несмотря на это, реально в Богоявленской обители проживало: на 1807 г. – 12 человек (не хватало 4 иеромонахов, 2 иеродиакон, 11 монахов, 4 «больничных») [2, лл. 5–25], 1812 г. – 8 человек [3, лл. 46–49], на 1834 г. уже 20 человек [4, лл. 70–71].

В Дятловском Преображенском монастыре по уставу предполагалось нахождение семи человек. Однако из архивных документов следует, что до 30-ых гг. XIX в. ощущалась постоянная нехватка насельников обители, чаще всего одного иеродиакона и двух монахов [2, л. 25; 3, л. 47]. Зато в 1834 г. кроме необходимого количества братии (все монахи были выходцами и священнических семей, двое окончили Минскую духовную семинарию), имелось 5 послушников (1 мещанин, 1 сын священника, 3 «из дворян») [4, лл. 53–56]. Все они за свой труд получали определённое жалование (данные на 1813–1814 гг.): иеромонах – 35 руб., монастырский священник – 30 руб., послушник – 10 руб. [6, лл. 20–31].

Ежегодно все монастыри епархии отправляли в Минскую духовную консисторию послужные списки настоятелей и монашествующих. Например, полное название ведомости Дятловского монастыря за 1834 г. выглядело так: «Ведомость полугодичная о монашествующих и послушниках находящихся в заштатном Дятеловицком Преображенском монастыре. Учинена декабря 30 дня, за 1834 г.». Ведомость представляла собой своеобразные характеристики монахов. К примеру, ризничий иеромонах Евстратий, 67 лет, родом из малороссийской семьи казаков, обучен славянской и русской грамоте читать и писать; казначей иеромонах Росфирий, 46 лет, «польской нации, сын священнический», обучен только читать по-славянски и т.п. [4, лл. 53–55].

Подобного рода документы представляют собой ценный источник, на основе которого можно сделать выводы о национальном и социальном происхождении монашествующих, их образовании. Так, в 1910 г. в Пинском Богоявленском монастыре проживало 15 человек. Их них 4 из семей священников, 1 дворянин, 2 мещан, 1 почётный гражданин, 7 крестьян. Минскую духовную семинарию закончили 2 человека, остальные получили образование в народных или духовных училищах [5].

Что касается жизни монахов, то на примере Лещинской обители видно, что иноки собирали и держали в своих кельях имущество: книги, иконы. Неизвестно только, как поступали с имуществом умерших: становилось ли оно собственно-

стью обители или же передавалось родственникам. Практически все насельники Леща являлись выходцами из крестьян и были недостаточно образованы, чтобы учить и проповедовать.

Вместе с тем известно, что в обители существовала школа, в которой настоятель или наместник обучали детей горожан начальной грамоте. Школа прекратила своё существование в конце XVI в. и была возрождена в 1633 г. в Пинском Богоявленском монастыре [1, с. 16–18]. В середине XIX в. школа действовала и при Варваринской женской обители, где воспитанницы разных сословий учились чтению, письму и рукоделию. Представительницы знатных фамилий (Орды, Корсаки, Чарнецкие) платили значительную сумму, а девушки из бедных семей обучались бесплатно [8, с. 73].

В целом, следует отметить, что функционирование того или иного монастыря во многом определял субъективный фактор. Имеется в виду личность настоятеля, его административные способности и моральные качества. Он определял характер внутреннего устройства и распорядок жизни обители.

### Литература

1. Мосейчук, В. История Пинского Свято-Успенского Лещинского монастыря / В. Мосейчук. – Сергиев Посад, 2002. – 111 с.
2. Национальный исторический архив Беларуси в Минске (далее НИАБ). – Фонд 136. – Оп. 1. – Д. 2012.
3. НИАБ. – Фонд 136. – Оп. 1. – Д. 2912.
4. НИАБ. – Фонд 136. – Оп. 1. – Д. 10770.
5. НИАБ. – Фонд 136. – Оп. 1. – Д. 37449.
6. НИАБ. – Фонд. 1550. – Оп. 1. – Д. 7.
7. Николай, архимандрит Историко-статистическое описание Минской епархии / архимандрит Николай. – СПб., 1864. – 315 с.
8. Православные монастыри Беларуси / С.Э. Сомов [и др.]. – Минск : Четыре четверти, 2003. – 198 с.

УДК 2

## **«ПОТЕРЯННЫЕ» СИНАГОГИ XVII–XX вв. НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ**

**Саковец Яна Сергеевна**

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

*Аннотация: в докладе раскрывается вопрос о «потерянных» синагогах Беларуси XVII–XX веков, освещаются проблемы применения различных способов возрождения утраченного наследия иудаизма на территории Республики Беларусь, а также мероприятия, проводимые в рамках белорусско-израильского сотрудничества.*

На протяжении многих веков на территории Беларуси проживало большое количество различных этносов, повлиявших на ментальность и традиции белорусского населения, во многом связанные с развитием таких национальных черт белорусов, как толерантность и гостеприимство. При этом особо тесные взаимоотношения сложились в первую очередь между еврейскими и белорусскими группами этнического состава населения Беларуси, чему способствовала в

том числе и исторически обусловленная адаптивность евреев, долгое время не имевших своего национального государства, к условиям проживания в любых европейских странах.

Более того, длительное соседство белорусов и евреев отразилось на профессиональной ситуации в Беларуси в плане широкого распространения иудаизма на ее территории и, соответственно, повсеместного строительства синагог, многие из которых, к сожалению, не сохранились до наших дней.

Тем не менее, память о этих синагогах хранится в исследовательской литературе с фотографиями и описательной характеристикой этих зданий, что позволяет, по крайней мере, получить представление о их внешнем виде и истории [2, с. 71].

Так, множество синагог, которые располагались на территории Беларуси, было разрушено в разные эпохи белорусской истории, но было зафиксировано в книгах, имеющих тему, связанную с культурой и архитектурой Беларуси. Например, многое известно о Холодной синагоге, которая находилась на улице Немиги в городе Минске. Судя по всему, вначале это была одна из церквушек Петропавловского православного монастыря, построенная на самом закате существования Речи Посполитой. Уже на рубеже XVIII–XIX веков ее передали растущей еврейской общине города. Церковь стала синагогой, получившей прозвище Холодная, так как здание зимой не отапливалось. Она простояла четыреста лет, пережила распад империй, революции, войны и оккупации, но, к сожалению, пала жертвой советских градостроителей во второй половине 1960-х годов. Сейчас абсолютное большинство прохожих на этом оживленном участке Немиги даже не подозревают, что проходят мимо места, где когда-то стоял не имевший в своем роде себе равных объект, с потерей которого Минск лишился уникального свидетеля целой эпохи своей истории [1, с. 23]. Также была уничтожена минская Хоральная синагога, на месте которой в советское время сначала был построен кинотеатр «Спартак», а затем драматический театр им. Максима Горького, хотя фасад синагоги до сих пор виден с боку театра.

Кроме этого, на территории Беларуси очень много руин ранее разрушенных синагог, которых зачастую нерентабельно возрождать, поскольку даже при полной реконструкции этих зданий на выходе получится совершенно новое строение, только имитированное под его исторический облик, но, при этом, сохранение останков этих синагог будет иметь большую историческую ценность, поскольку многие «дожившие» до наших дней части стен синагог существовали еще во времена князей ВКЛ.

Среди подобных примеров можно считать Главную синагогу в Быхове, которая появилась в первой половине XVII века и на протяжении двух веков оно было единственным в городе монументальным сооружением из камня. Также к другим масштабным каменным религиозным сооружениям можно отнести Главную синагогу в Слониме. Еврейская община появилась в этом городе в середине XVI века и спустя три столетия стала одной из самых многочисленных в Беларуси. На рубеже XIX–XX веков в городе действовали 21 синагога, талмуд-тора, несколько десятков хедеров и четыре еврейских училища, многие из которых не сохранились до наших дней [1, с. 31].



Строительство Главной синагоги Слонима началось в 1642 году недалеко от рыночной площади. Спустя шесть лет ее барочный фасад с фигурным фронтоном органично вписался в исторический центр города, а мощный характер постройки придал городской системе оборонительных сооружений более совершенный вид. При этом внешне синагога выглядела сдержанно и строго: высокие оконные проемы, узкие ниши и окна-бойницы, расположенные в два яруса [1, с. 34].

Также в Беларуси сохранились руины Ружанской синагоги, Большой синагоги в Кобрине и Большой Любавичской синагоги в Витебске. Однако стоит обратить внимание в том числе и на до сих пор функционирующие синагоги, которые сохранились в первую очередь благодаря сотрудничеству Республики Беларусь с белорусской диаспорой на территории Израиля, а также деятельности посольства Государства Израиль на территории Беларуси в рамках межгосударственных культурно-исторических отношений [6, с. 37]. Так, удалось сохранить и вернуть иудеям Беларуси Главную синагогу Гродно, которая во время Великой Отечественной войны оказалась в центре гетто и служила местом сбора евреев перед отправкой в концлагеря и на расстрелы. После войны великолепное здание использовали для хранения продуктов и лекарств, а затем приспособили под художественные мастерские. На данный момент в молитвенном зале проходят богослужения, а также в здании синагоги открыт для посещения еврейский музей [4, с. 121].

Другим примером уцелевшей белорусской синагоги является Китаевская синагога, единственная из сохранившихся с далеких дореволюционных времен без серьезных изменений конструктивного характера. Когда завершилась революция, здание синагоги было переоборудовано под жилье. Позднее в 1980-х произошла масштабная перестройка Троицкого предместья и здание синагоги пригодилось советским властям для открытия в нем Дома природы, но оно по виду здание все же оставалось синагогальным строением конца XIX– начала XX столетий [1, с. 24].

Более того, даже если рассматривать только частично сохранившиеся останки белорусских синагог, нужно отметить, что, по мере необходимости, за счет средств благотворительного фонда белорусской диаспоры «Объединение выходцев из Беларуси в Израиле» [5, с. 14], осуществляются процессы реставрации и консервации, позволяющие избежать разрушения последних свидетелей истории развития иудаизма на территории Беларуси, а проведение регулярных паломнических туров в Республику Беларусь для жителей Израиля подчеркивает общность исторического развития двух государств.

## Литература

1. Акулич, М. В. Иудаизм и синагоги в Минске. – [Б. м.]: Издательские решения, 2019. – 171 с.
2. Вабищевич В. А, Костюк М. П. История Беларуси: В 6 т. Т. 5. – Минск: Экоперспектива, 2006. – 567 с.
3. Лиходеев, В. Синагоги: еврейская жизнь / Владимир Лиходеев. – Минск: Рифтур, 2007. – 239 с.
4. Ших, К. В. Белорусско-израильские отношения (1992–2015 гг.): автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.15 / К. В. Ших; Белорус. гос. ун-т. – Минск, 2019. – 26 с.
5. Ших, К. В. Основные направления развития культурных, научно-технических и образовательных связей между Беларусью и Израилем в 1992–2015 гг. / К. В. Ших // Весн. Брэсц. ун-та. Сер. 2, Гісторыя. Эканоміка. Права. – 2017. – № 2. – С. 36–42.

## **ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В БРЕСТСКОЙ ОБЛАСТИ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ**

**Старостенко Виктор Владимирович**

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

*В контексте республиканского конфессионального пространства в период 2000-х гг., сопоставлении с другими регионами страны рассматриваются тенденции и динамика развития Белорусской православной церкви в Брестской области Беларуси.<sup>1</sup>*

Православие, как и Беларуси в целом, наиболее распространенная и влиятельная конфессия на территории современной Брестчины. Областная структура церкви формируется в конце 1980-х гг., включает две епархии – Брестскую (с 1990 г.) и Пинскую (с 1989 г.). Внутренняя градация епархий соответствует административным единицам районов области. Брестская епархия (правлящий архиерей с 2002 г. – архиепископ Брестский и Кобринский Иоанн (Хома) включает Брестский, Березовский, Дрогичинский, Жабинковский, Каменецкий, Кобринский, Малоритский, Пружанский. Пинская епархия (правлящий архиерей с 2022 г. – епископ Нинский и Лунинецкий Георгий (Войтович) также включает восемь районов области: Барановичский район, Ганцевичский район, Ивановский район, Ивацевичский район, Лунинецкий район, Ляховичский район, Пинский район, Столинский.

Общины БПЦ представлены во всех районах региона, их наибольшее число во втором десятилетии 2000-х гг. действовало в Столинском (41) районе, более 30 – в Пинском и Кобринском, более 20 – в Каменецком, Брестском, Дрогичинском, Ивацевичском, Барановичском, Пружанском районах области. Меньше всего – в городах областного подчинения Барановичи (6) и Пинск (7) и Ляховичском (7) районе [1]. Преобладание общин БПЦ над другими конфессиями характерно для всех районов, кроме Ляховичского (где равное количество общин имеют ХВЕ) и Лунинецкого (относительно преобладают ХВЕ – 17 и 19 общин), а также г. Барановичи, где при 6 приходах БПЦ действовало 7 общин РКЦ.

В общереспубликанском измерении по численности религиозных общин православия Брестская область традиционно занимает лидирующие позиции (389, или около 23% от республиканской численности в 2020 г.) [2, с. 150] [Рисунок 1]. При этом удельный вес общин БПЦ Брестской области в общереспубликанской численности общин этой конфессии на протяжении 2000-х гг. сократился, составляя в 2000 г. около 27%, в 2010 г. около 24%

В региональном измерении – в общем объеме религиозных общин всех конфессий региона, – доля общин БПЦ Брестчины составляла в 2000 г. около 49%, возросла в 2010 г. до 52%, сократившись в 2020 г. до 51% [Рисунок 2], что лишь на несколько десятых процента выше, чем в республике в целом (около 50%).

---

<sup>1</sup> Публикация подготовлена при выполнении задания 12.1.3 ГПНИ «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства» (2021–2025 гг.).

По этому показателю по сравнению с другими регионами страны Брестчина уступает Гомельщине, Минщине и Витебщине, но значительно опережает г. Минск, Гродненщину и Могилевщину [3, с. 60; 4, с. 97]. Рост удельного веса общин БПЦ за последние два десятилетия был характерен всем регионам страны, но на Брестчине был наименьшим. Так, православный сегмент возрос в г. Минске с 24 до 31%, на Минщине – с 48 до 55%, на Гомельщине – с 52 до 57%, на Витебщине – с 46 до 53%), на Гродненщине – с 39 до 43%, на Могилевщине – с 41 до 47%.

Рисунок 1 – Соотношение общин БПЦ в регионах Беларуси на 1.01.2020 г.

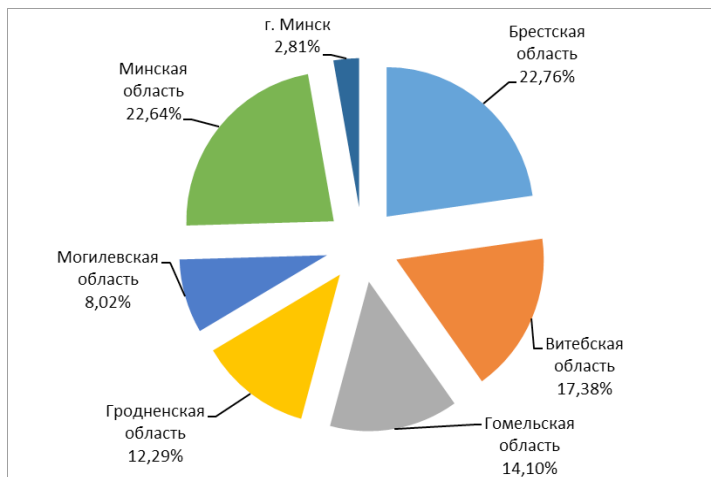
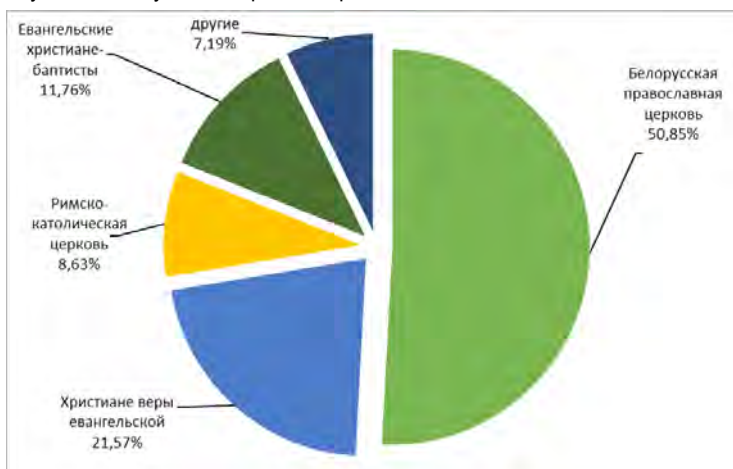


Рисунок 2 – Ведущие конфессии Брестской области в 2020 г.



При этом в 2000-х гг. в условиях преферентных государственно-конфессиональных отношений организационному строительству БПЦ свойственна наиболее устойчивая, по сравнению с большинством других конфессий, положительная динамика развития. Если в 2000 г. на Брестчине насчитывалось 305 церковных приходов, в 2010 г. – 366, то в 2020 г. – 389 [Таблица 1; Таблица 2], т.е. наблюдался рост в 1,3 раза, что близко к общерегиональному показателю всех конфессий (в 1,2 раза), но уступает росту удельного веса БПЦ в Беларуси в целом (в 1,5 раза). В региональном измерении схожий рост числа общин демонстрировали, в частности, РКЦ и АСД (в 1,3 раза).

Таблица 1 – Общины БПЦ в Брестской области на 1 января 2000, 2010, 2020 гг.

Регион	2000 г.				2010 г.				2020 г.			
	количество общин БПЦ	количество общин всех конфессий	доля общин БПЦ от количества общин всех конфессий, %	доля от республиканской численности общин БПЦ, %	количество общин БПЦ	количество общин всех конфессий	доля общин БПЦ от количества общин всех конфессий, %	доля от республиканской численности общин БПЦ, %	количество общин БПЦ	количество общин всех конфессий	доля общин БПЦ от количества общин всех конфессий, %	доля от республиканской численности общин БПЦ, %
Брестская область	305	620	49,2	26,8	366	710	51,6	24,3	398	765	50,9	22,8
Республика Беларусь	1139	2518	45,2	X	1506	3106	48,6	X	1709	3389	50,4	X

Таблица 2 – Общины БПЦ в Брестской области на 1 января 2000–2021 гг.

Регион	Количество общин																					
	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021
Брестская область	305	311	317	320	322	334	339	345	350	358	366	372	375	378	385	390	391	388	388	389	389	390
По республике	1139	1172	1224	1265	1290	1315	1349	1399	1431	1473	1509	1545	1567	1594	1615	1643	1659	1670	1687	1698	1709	1714

При сохранении в 2000-х гг. в Брестской области, как и республике в целом, перманентного роста числа общин БПЦ [Рисунок 3] выявляется и общая для конфессионального пространства современной Беларуси ситуация снижения темпов ежегодного прироста количества религиозных организаций [5, с. 580–581; 6; 7, с. 94–95; 8; 9], причем во втором десятилетии 2000-х гг. тенденция потери положительной динамики роста резко усиливается [Таблица 3; Рисунок 4].

Рисунок 3 – Общины БПЦ в Брестской области в 2000-е гг.

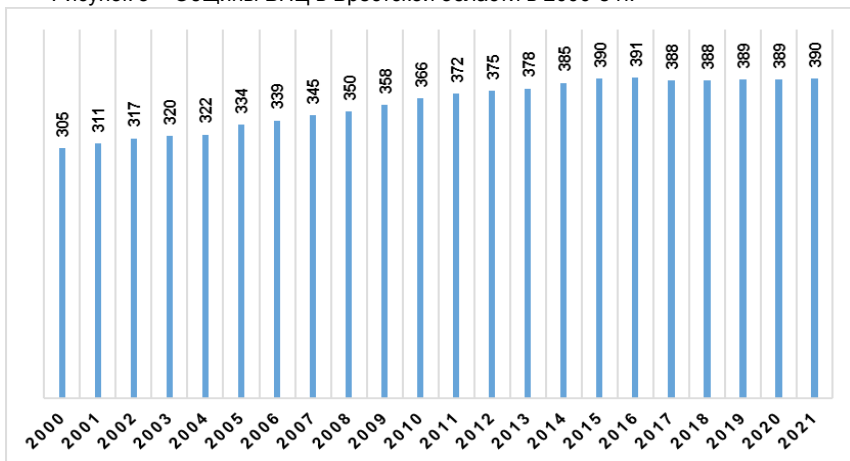
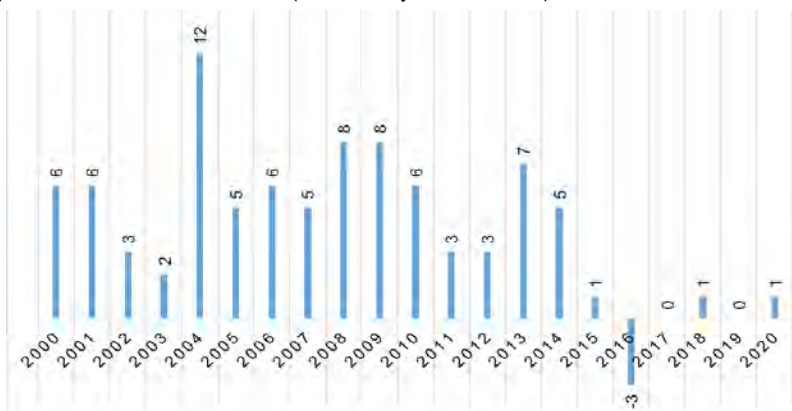


Таблица 3 – Количество регистрируемых по годам религиозных общин БПЦ в Брестской области в 2000-х гг. (в течении указанных лет)

годы	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020
количество общин	6	6	3	2	12	5	6	5	8	8	6	3	3	7	5	1	-3	0	1	0	1

Рисунок 4 – Количество регистрируемых по годам религиозных общин БПЦ в Брестской области в 2000-х гг. (в течении указанных лет)



Так, если за первое десятилетие (2001–2010 гг.) рассматриваемого периода была создана 61 община, то за второе (2011–2020 гг.) – лишь 18; если за сопоставимые пятилетние периоды 2001–2005 гг. и 2006–2010 гг. – 28 и 33 общин, то за период 2011–2015 гг. – только 19, а за период 2016–2020 гг. на 1 общину даже стало меньше.

## Литература

1. Архив Уполномоченного по делам религий и национальностей Совета Министров Республики Беларусь.
2. Старостенко, В. В. Особенности конфессиональной структуры Брестской области Республики Беларусь / В. 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. 148-151.
3. Старостенко, В. В. Религии в Республике Беларусь в статистическом измерении: справочник / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – 144 с. : ил.
4. Старостенко, В. В. Конфессиональная специфика регионов Республики Беларусь : религиозная структура и динамика развития / В. В. Старостенко // Веснік МДУ імя А. А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2022. – № 2 (60). – С. 95-100.
5. 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.
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 / под ред. Н. В. Маковской, Е. К. Сычовой. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – С. 30-32.
7. Старостенко, В. В. Особенности региональной структуры и динамика развития Белорусской православной церкви в восточной Беларуси в 2000-х гг. / В. В. Старостенко // Веснік МДУ імя А. А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2019. – № 2 (54). – С. 91-97.
8. Старостенко, В. В. Тенденции развития конфессиональных процессов в Гродненской области Республики Беларусь / В. В. Старостенко // Копытинские чтения – V : сборник статей Международной научно-практической конференции / под общ. ред. В. В. Табунова, А. М. Авласовича. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – С. 48-49.
9. Старостенко, В. В. Состояние и тенденции развития Белорусской православной церкви в Минской области Республики Беларусь / В. В. Старостенко // Чтения имени А. С. Дембовецкого : сб. ст. I Междунар. науч.-практ. конф. : в 2 ч. – Могилев: Белорус.-Рос. ун-т, 2022. – Ч. 1. – С. 157-163.

УДК 316

## РЕЛИГИОЗНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МОЛОДЕЖИ МОГИЛЕВСКОЙ ОБЛАСТИ В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА<sup>1</sup>

Юдин Виктор Викторович

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

*В статье речь идет о посещении богослужений белорусской молодежью в начале XXI века. Рассматривается мотивация молодежи при посещении религиозных служб.*

<sup>1</sup> Все данные, которые используются в статье, получены результаты исследований проведенных в 2002–2006 гг. в рамках Государственной программы фундаментальных исследований НАН Республики Беларусь «Социологическое исследование социальных и социально-культурных процессов в современной Беларуси (Социальные процессы)», по гранту БРФФИ (договор № Г03–346 от 15 апреля 2003 г.), в рамках темы «Социокультурные факторы становления гражданского общества (на примере Могилевской области) 2006–2010 гг.», включенной в Государственную комплексную программу научных исследований «Экономика и общество» на 2006–2010 гг. Используются данные, полученные в рамках НИР «Социологический мониторинг социальных проблем в высшем учебном заведении № гос. рег. 20061288. В 2002 году выборочная совокупность составила 600 респондентов 16 – 30 лет. В 2004 году по однотипной методике были опрошены 679 представителей молодежи. В 2006г. опрошены 629 человек. В ходе исследования опрашивались представители учащейся и работающей молодежи, проживающей в сельской местности, райцентрах, в Могилеве и Бобруйске.

В белорусской социологии в качестве «минимума определения» религиозности принято использовать следующие признаки: наличие веры в Бога; конфессиональная самоидентификация; ритуальное (культовое) поведение [1, с. 16]. Ритуальное поведение проявляется в посещении культовых зданий и религиозных служб, проходящих в этих зданиях. Динамика такого вида ритуального поведения молодежи в начале XXI, как посещение богослужений, представлено в таблице 1.

Таблица 1. Динамика посещаемости молодежью богослужений в %

Частота посещения богослужений	2002 г.	2006 г.
От случая к случаю	33,8	39,6
По религиозным праздникам	20,2	24,5
Раз в месяц	2,7	3,7
Раз в неделю	2,3	1,3
Не посещают совсем	42,3	30,7

Анализ данных приведенных в таблице 1 позволяет сказать, что посещения богослужений молодежью не являются устойчивыми и периодичными, а характеризуются случайностью. Кроме того, значительная часть молодежи не принимает участия в этом виде религиозной деятельности.

В целом молодые люди не склонны обременять себя церковной дисциплиной и систематически ходить на богослужения. Наше исследование во многом подтвердило результаты исследования молодежи, проведенное в 1997г. социологами БГУ. В 1997 году было зафиксировано, что только 8,6% ходят на службы в церковь не реже одного раза в месяц, на Пасху или Рождество посещают богослужение – 26,7%, один раз в год и реже – 26, 8% молодежи Беларуси [2, с. 56].

В первое десятилетие двадцать первого века религиозные богослужения систематически, не менее одного раза в месяц посещали примерно 5% молодых людей. По Белоруссии в целом в то время «в религиозную практику включены не более 6%» [3, с. 138].

Какими мотивами руководствуются молодые люди, когда посещают религиозные службы? По-видимому, у молодежи мотивировка посещения богослужений может носить как религиозной, так и не религиозный характер.

Каждый третий представитель молодежи, из числа опрошенных в 2002 (30,5%) и в 2004 (30,5%) годах, посещал богослужения, руководствуясь желанием посмотреть и послушать происходящее во время церковной службы. В данном случае мы имеем дело с мотивами эстетического плана, либо с элементарным любопытством. Такие мотивы посещения богослужений не приводят к систематической религиозной практике. Практически каждый четвертый молодой человек (23,7%), по исследованию 2002 года и каждый пятый (19,2%) из опрошенных представителей молодежи в 2004 году, приходили в церковь на службу за компанию с родителями. В компании с друзьями посещали богослужение 9,7% опрошенных в 2002 году и 10,5% молодых людей опрошенных в 2004 году [4, с. 11].

В отдельную, но не многочисленную группу, можем выделить молодежь, которая, приходит в церковь на богослужения, с желанием преодолеть чувство одиночества и заброшенности. В 2004 при посещении церковных служб таким же мотивом руководствовались 1,5% опрошенных [4, с. 12]. Можем говорить,

что молодежь начала XXI века в религиозных службах принимала участие, руководствуясь в основном не религиозными мотивами [5, с. 191]. Не религиозная мотивация участия в религиозных обрядах и праздниках среди населения СССР, в том числе и молодежи, была в большинстве случаев преобладающей и на рубеже 80-х и 90-х годов XX века [6, с. 97].

По религиозным мотивам посещает богослужение примерно каждый третий молодой человек. Прийти на религиозную службу молодежь может, руководствуясь своей верой в бога, предписаниями вероучения, а также выполняя обязанности члена религиозной общины. Посещали богослужения, руководствуясь «верой в Бога» 24% молодежи опрошенной в 2002 году, и 27,5% молодых людей по данным опроса 2004 года [4, с. 12].

Посещали службы в церкви, соблюдая установленные вероучением правила, 6,5% представителей молодых поколений по результатам опроса 2002 года. Придерживались правил установленных вероучением и поэтому посещали богослужения 6,8% молодежи опрошенной в 2004 году. Стабильным остается количество молодежи, мотивирующей свою культовую практику обязанностью выполнять предписания веры. Можем сказать, что представители этой группы молодежи знают и стараются соблюдать некоторые церковные правила [4, с. 12].

В начале XXI века в систематической религиозной деятельности, проявлявшейся в посещении богослужений, была охвачена незначительная часть молодежи. Вместе с тем уменьшилось количество молодых людей, которые вообще не посещают богослужения.

### Литература

1. Новикова, Л.Г. Религиозность в Беларуси на рубеже веков: тенденции и особенности проявления (социологический аспект) / Л.Г. Новикова – Минск: «БТН-информ», 2001 – 132 с.
2. Ротман, Д.Г. Белорусская молодежь на рубеже веков: штрихи к портрету / Д.Г. Ротман // Социология. – 2004. – № 1. – С. 50 – 59.
3. Земляков, Л.Е. Республика Беларусь в конфессиональном измерении / Л.Е. Земляков, И.В. Котляров. – Мн.: Изд-во МИУ, 2004. – 231 с.
4. Религиозный экстремизм в молодежной среде. Отчёт о НИР (заключительный) / Могилёв. гос. универ. продовольствия; № ГР 20032104. – Могилёв, 2005. – 104 с.
5. Юдин, В.В. Религиозность и религиозное образование молодежи / В.В. Юдин // Региональная социология: состояние, проблемы, перспективы / Материалы международной научно-практической конференции (2 – 3 июня 2005г., г. Горки ) / Под общ. ред. А.Р.Цыганова, А.Н. Данилова. – Горки: БГСХА, 2005. – С. 190 – 192.
6. Кублицкая, Е.А. Традиционная и нетрадиционная религиозность: опыт социологического изучения // Социс. – 1990. – № 5. – С. 95 – 103.



# РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА, ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ЯЗЫКОЗНАНИЕ

\*\*\*\*\*

УДК 94(476) "16/18" [726:272]

## КАТАЛІЦКАЕ ХРАМАБУДАЎНІЦТВА Ў г. МСЦІСЛАВЕ (XVII–XIX стст.)

Асіпцова Яраслава Аляксандраўна

Мсціслаўскі раённы гісторыка-археалагічны музей (г. Мсціслаў, Беларусь)

*У артыкуле разгледжана каталіцкае храмабудавніцтва г. Мсціслава ў XVII–XIX стст. Дадзена характарыстыка асобным аб'ектам, прааналізаваны іх архітэктурныя і мастацкія асаблівасці.*

У архітэктурным ландшафце Мсціслава асаблівае месца займаюць каталіцкія храмы. У сучасных межах горада каталіцызм пачаў распаўсюджвацца з XVII ст. Будаўніцтва касцёлаў у Мсціславе распачалося ў XVII ст. Па свярджэнню А.М.Кулагіна, да канца XVIII ст. у горадзе было пабудавана каля 6 касцёлаў (касцёл Бога Збавіцеля, касцёл і кляштар дамініканцаў, касцёл кармелітак, касцёл Найсвяцейшай Дзевы Марыі Анельскай і кляштар бернардынцаў, касцёл Унебаўзяцця Найсвяцейшай Дзевы Марыі, былы калегіум езуітаў – касцёл Св. Міхаіла Архангела і кляштарны корпус) [4, с. 440]. Да нашага часу ў Мсціславе захавалася толькі 2 касцёлы, размешчаныя на падступах да Замкавай гары – касцёл Унебаўзяцця Найсвяцейшай Дзевы Марыі і былы калегіум езуітаў – касцёл Св. Міхаіла Архангела і кляштарны корпус.

Касцёл Унебаўзяцця Найсвяцейшай Дзевы Марыі з'яўляецца адным з самых старажытных і прыгожых помнікаў архітэктуры гораду. Першапачаткова касцёл быў драўляны і пабудаваны ў 1614–1617 гг. Паводле іншых звестах, у 1637–1638 гг., калі ў горадзе былі асаджаны законнікі ордэна кармелітаў. На галоўным фасадзе будынка часткова захаваўся лацінскі надпіс з датай “1654” [1, с. 234; 7, с. 51]. Ёсць мноства версій наконт таго, з чым звязаны гэты надпіс. Магчыма, у гэтым годзе было распачата будаўніцтва мураванага касцёлу. Прыкладны пераклад надпісу гучыць наступным чынам: “Гэты храм узведзены ў імя праслаўлення і ў славу Божай маці – Набожнай Панны Марыі ў 1654 годзе...” [1, с. 235].

У 1745–1750 гг. храм быў рэканструяваны знакамітым архітэктарам І.К. Глаўбіцам. Касцёл – сінтэз барока і ракако. Сучасныя даследчыкі мяркуюць, што Кармеліцкі касцёл адносіцца да “віленскага” або “беларускага” барока. Каменная велічная трохнефная шасцістоўпная базіліка з двухвежавым фасадам і пяціграннай алтарнай апсідай, да якой з поўначы прылягае двухпавярховая прыбудова з “цёплай капліцай” [5, с. 19].

Па праекту І.К. Глаўбіца, была зменена форма даху, дэкор галоўнага фасаду і завяршэнні трох'ярусных вежаў. Галоўны фасад флакіраваны вежамі з паўферычнымі купаламі і завяршаецца фігурным шчытом паміж імі. Сцены (таўшчыня 1,5 м) упрыгожаны пілястрамі і карнізамі [2, с. 153].

Унутраны прастор храма складаюць: галерэя, хоры пры ўваходзе, амбон, а таксама цэнтральны, бакавыя і кулісныя алтары. Галоўны алтар – чатыры калоны карынфскага ордэра, якія нясуць моцна інкруставаны разарваны антаблемент. Каля 1767 г. паўднёвая і алтарныя сцены галоўнага нефа, скляпенні бакавых нефаў багата ўпрыгожаны лепкай і фрэскавым роспісам. Захавалася каля 20 фрэсак на музыкальную і батальную тэматыкі, у тым ліку на канкрэтныя гістарычныя тэмы – “Узяцце Мсціслава маскоўскімі войскам у 1654 годзе” і “Трубяцкая разня, ці Забойства манахаў”, якія з’яўляюцца незвычайнымі і ўнікальнымі для храмавага жывапісу, а таксама лічацца сапраўднай гістарычнай крыніцай [2, с. 153]. Каштоўнасць уяўляюць і партрэты заснавальніка касцёла. Акрамя таго, у алтарнай частцы знаходзяцца медальёны з выявамі мецэнатаў, якія ўкладалі свае сродкі на будаўніцтва касцёла. Напрыклад, выява мсціслаўскага ваяводы Якуба Мазалінскага [1, с. 236].

Каля касцёла пабудавана цагляная брама, вырашаная ў выглядзе трох рознавялікіх паўцыркульных арак-праходаў з каванымі металічнымі варотамі і брамкамі. Па баках брамы ўзвышаюцца невялікія пінаклі. Над шырокай цэнтральнай аркай размешчаны ступеньчаты стык. У 1832 г. кляштар кармелітаў быў зачынены, а апошняя рэканструкцыя касцёла, у тым ліку абнаўленне фрэскавых роспісаў, адбылося ў 1887 г. [2, с. 153].

Каля 1616 г. у Мсціславе з’явіліся езуіты. Кароль Рэчы Паспалітай Жыгімонт III Ваза фундаваў для іх касцёл і кляштар. Першапачаткова касцёл Св. Міхаіла Архангела і кляштар езуітаў быў драўляны і неаднаразова аднаўляўся [7, с. 52].

Будаўніцтва мураванага езуіцкага касцёла, у тым ліку калегіума распачалося ў 1730-я гг. і неаднаразова спынялася. З будаўніцтвам мураванага касцёла звязаны шэраг імёнаў славетых архітэктараў: Уладзіслаў Дзягілёвіч, Язэп Аледзкі, Базыль Шляхта, Антоній Абрамсперг, Войцех Абранпольскі, Мансвёт Скакоўскі. Будаўніцтва касцёла было скончана ў 1739 (1748 г.) пад кіраўніцтвам Бенедыкта Мезмера. Акрамя касцёла і калегіума ў сярэдзіне XVIII ст. езуіты пабудавалі аптэку і канвікт (пансіён). Ансамбль езуіцкага кляштара ўзведзены у XVIII–XIX стст. [7, с. 52–53].

Т.В. Габрус адзначае, што архітэктура Кармеліцкага касцёла паўплывала на фарміраванне структуры езуіцкага касцёла, але з пэўнымі мадыфікацыямі. Езуіцкі касцёл – трохнефавая трохчастковая базіліка з двухвежавым фасадам-нартэксам. Галоўны фасад падзелены на два ярусы вузкім карнізам і завершаны развітым антаблементом са ступеньчатым атыкам у цэнтры і чатырохкутнымі вежамі па баках [2, с. 153–154].

Канструкцыя і ўнутраная прастора базілікі разлічана больш дакладна і зроблена больш лёгкімі. Апсида прэсбітэрыя мае паўкруглае завяршэнне, па баках вімы размешчаны абшырныя сакрыстыі. Найбольш адметны момант архітэктонікі збудавання – наяўнасць трансепта, але ў рудыментальнай форме. Для храма характэрна роўная вышыня і шырыня цэнтральнага нефа і трансепта, якія ўтвараюць дакладны падкупальны квадрат. Замест класічнага трансепта ў першай ад прэсбітэрыя травей бакавых нефаў вылучаны больш высокія аб’ёмы, кожны з якіх перакрыты двума крыжовымі скляпеннямі [2, с. 154]. Так, у плане збудавання ўтвараецца лацінскі крыж, але падкупальны квадрат і адпаведна сапраўдны купал тут адсутнічаюць. Перад касцёлам была ўзведзена прыгожая

мураваная брама, а сам ансамбль быў абнесены цаглянай агароджай [2, с. 154; 6, с. 47]. У 1842 г. касцёл Св. Міхаіла Архангела быў рэканструяваны і перароблены ў праваслаўны Свята-Мікалаеўскі сабор [3, с. 85].

Такім чынам, пачынаючы з XVII ст. у горадзе быў пабудаваны шэраг каталіцкіх храмаў. Да нашага часу захаваліся найбольш адметныя храмы – касцёл Унебаўззяцця Найсвяцейшай Дзевы Марыі і былы калегіум езуітаў – касцёл Св. Міхаіла Архангела і кляштарны корпус, якія з’яўляюцца гісторыка-архітэктурнымі каштоўнасцямі не толькі для Мсціслаўшчыны, але і для ўсёй Беларусі.

### Літаратура

1. Борисенко, Н. С. Могилевщина – мой любимый Приднепровский край (сборник экскурсий). Части I–II / Н. С. Борисенко. – Могилев : Могилев. Обл. укрупн. тип., 2007. – 832 с.
2. Габрусь, Т. В. Мураваныя харалы: Сакральная архітэктурна беларускага барока / Т. В. Габрусь. – Мінск : Ураджай, 2001. – 287 с.
3. Краснянский В. Г. Город Мстиславль: его настоящее и прошлое / В. Г. Краснянский. – Вильна : Сев.-зап. отд. Имп. Рус. геогр. о-ва, 1912. – 99 с.
4. Кулагін, А. М. Каталіцкія храмы Беларусі / А. М. Кулагін. – Мінск : Беларус. энцыкл. імя П. Броўкі, 2008. – 488 с.
5. Никончик, К. С. Костёл Вознесения Девы Марии в г. Мстиславле / К. С. Никончик // Молодая наука – 2019 : региональная научно-практическая конференция студентов и аспирантов вузов Могилевской области : материалы конференции / под ред. О. А. Лавшук. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2019. – С. 19–20.
6. Никончик, К. С. Иезуитский коллегіум в г. Мстиславле / К. С. Никончик // Копытинские чтения – III : сборник статей Международной научно-практической конференции, Могилев, 28 февраля – 1 марта 2019 г. / под общ. ред. А. М. Авласовича. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 47.
7. Памяць: Мсцісл. р-н : Гіст.-дак. хронікі гарадоў і р-наў Беларусі / Укл. У. Л. Гасянку; Рэдкал.: У. Л. Гасянку і інш.; Маст. Э. Жакевіч. – Мн. : Полымя, 1999. – 608 с.

УДК 7.046

## СЯМЕЙНАЯ ТРЫЯДА Ў ЯЗЫЧНІЦКАЙ РЭЛІГІІ

### Барадзін Юрый Сігізмундавіч

Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт культуры і мастацтваў (г. Мінск, Беларусь)

*Кароткая анатацыя: паказаць узаемасувязі і падабенствы язычніцкіх трыяд у старажытных рэлігіях розных народаў, а таксама, індаеўрапейскай сям’і. Аб’ектам даследавання выступае язычніцкі пантэон багоў. У публікацыі аўтар звяртаецца да трыяды галоўных багоў у беларускай, скандынаўскай, і іншых міфалогіях свету. Праз навуковы твор французскага міфолога Жоржа Дзюмезіля «Верховные боги индоевропейцев» працягваецца даследаванне індаеўрапейскай трыяды.*

З старажытных часоў, калі існавала язычніцтва, продкі пакланяліся пантэону багоў, згрупаваным па трыядам. Самай распаўсюджанай з’явай у язычніцкай рэлігіі з’яўляецца аб’яднанне трох галоўных бостваў у адзінае цэлае, што сімвалізуе духоўны пачатак.

Да з’яўлення язычніцкай трыяды ў ва ўсіх міфалогіях свету спачатку няма нічога, акрамя змроку і хаосу, з якога ў скандынаўскай міфалогіі з’явілася карова Аўдумла, якая паспрыяла з’яўленню першапродка багоў – Буры – бацькі перша-

бога-аса Бора, праз шлюб якога з волаткай Бестлай (дачка волата Бельтарна) з'явілася першапчатковая скандынаўская трыяда багоў: Одзін, Ві і Велі. Яны адносяцца да трыяды стваральнікаў скандынаўскага свету. Забіўшы волата Іміра, з пасечаных яго частак стварылі космас. Затым, трыяда сыноў Бора і ўнукаў Буры ствараюць чалавека.

Пасля таго, як быў створаны космас і пачалося нараджэнне іншых багоў, скандынаўская трыяда змянілася такім чынам: Одзін, Тор і Фрэйр [1, с.59]. Яны сталі традыцыйнай трыядай скандынаўскага пантэону. З усёй трыяды Одзін з'яўляецца вярхоўным богам вікінгаў, а таксама Ўсебацькам скандынаваў і ўсіх багоў [1, с. 141]. Язычніцкія святары прыносяць яму ахвяры. Тых ваяроў, што памерлі з мячом у руцэ, прымае ў свой палац – Вальхалла, дзе душы вікінгаў завуцца «эйнхерыямі». Як бог-суддзя, Одзін вырашае лёс людзей. Функцыі бога вайны ён перадаў свайму сыну – грамабою Тору, які ўзначальвае касту ваяроў [1, с. 139]. Тор, таксама, уладальнік свяшчэннага молата «Мельёнір», з якога ён пасылае маланкі і гром, абараняючы людзей і багоў ад волатаў і пачвараў.

Одзін і Тор адносяцца да вышэйшых багоў – асаў. Фрэйр – адначасова бог сонца і лета, ступнік касты земляробаў. Разам з бацькам Ньёрдам (богам ветру і марскіх стыхіі) і сястрой Фрэйяй (валадаркай Сесрумніра і поля народнага «Фолькванг») Фрэйр адносіцца да трыяды ніжэйшых багоў – ванаў [1, с. 140].

Да жаночай трыяды ў скандынаўскай міфалогіі адносяцца тры норны (багіні лёсу): Урд (лёс), якая прадзе ніткі лёсу; Вердандзі (якая скручвае ніткі) і Скульд (якая абразае нітку). Яны вырашаюць лёсы багоў і людзей. Валадарка скандынаўскага пекла – Хель, воўк Фенрыр і змей Ярмуганд – дзеці бога Локі і волаткі Ангрбоды ўзначальваюць у скандынаваў трыяду зла. У Хель пакутуюць душы тых вікінгаў, што памерлі без зброі ў руках, і ніколі не патрапілі ў Вальхаллу. Фенрыр і Ярмуганд будуць галоўнай пагрозай для знішчэння скандынаўскага і свету і гібелі багоў: у апошняй бітве паміж багамі і волатамі «Рагнарок» Одзіна ў бітве воўк праглыне; Тор пераможа сусветнага змея Ярмуганда, і загіне разам з ім; Фрэйр загіне ад вогненнага мяча волата Сурта (валадара Муспельхейма). Пасля таго, як ранні скандынаўскі свет згарыць у агні, услед за ім народзіцца новы свет скандынаваў, у якім ўладу ад Одзіна ўспадкуюць сыны – уваскрослыя бог-вясны Бальдр і сляпы бог зімы – Хёд, багі помсты – Валі і Відар, а таксама ўнукі Одзіна і сыны Тора – Модзі і Магні разам з молатам бацькі «Мельёнір» [6, с. 244]. Ад Фрэйра, яго жонкі – волаткі Гёрд і іх сына – Фьельніра – валадара шведскай Упсалы працягваецца радавод нарвежска-шведскіх конунгаў (правадыроў вікінгаў) праз дынастыю Інглінгаў.

Спасылаючыся на скандынаўскую трыяду, французскі міфалаг – Жорж Дэ-мюзь, прыйшоў да высновы, што індаеўрапейскае грамадства, у якое разам са скандынавамі ўваходзяць індыйцы, грэкі, рымляне, армяне, беларусы і іншыя славянскія плямёны падзялялася на тры функцыянальныя саслоўі: брахманы (вярхоўныя слугі багоў), кшатрыі (ваяўнічая каста) і вайш'і (каста земляробаў) [1, с. 30]. Кожнай язычніцкай касце падыходзіла адпаведнае бовства.

Падобныя супадзенні, як у скандынаўскай трыядзе (Одзін, Тор, Фрэйр) назіраюцца і ў іншых індаеўрапейскіх міфалогіях. Сямейную трыяду старажытных грэкаў ўзначальваюць Зеўс, Афіна і Апалон [6, с. 116]. Зеўс як і Одзін – вышэйшы бог-суддзя ў касце жрацоў. Алімп – старажытна-грэцкі варыянт скандынаўскай

Вальхаллы. Калі Одзін разам з Фрэйяй дзялілі частку паўшых ваяроў, то Зеўс нікога з грэкаў, акрамя свайго сына – Геракла, не прымаў у Алімп [6, с. 135]. Душы ўсіх памерлых грэкаў ў валадарстве брата Зеўса – змрочнага Аіда (грэцкі варыянт скандынаўскага Хель). Вайсковай кастай у трыядзе старажытнай Грэцыі адносіцца багіня вайны і заступніца перамогі – дачка Зеўса – Афіна. Апалон як Фрэйр – бог сонца, які адначасова заступаецца за земляробаў.

У старажытных рымлян, язычніцкі пантэон якіх вельмі падобны на пантэон грэкаў, сямейную трыяду займаюць Юпітэр, Марс і Квірын [1, с. 114]. Юпітэр – рымскі Зеўс, як бог-суддзя. Рымскі Марс як Тор і Афіна, на баку ваяроў. Узор Фрэйра і Апалона – сын Марса – Квірын. Першапачатковая «Капіталійская» трыяда ў Капіталійскім храме ў старажытных рымлян выглядае так: Юпітэр, Мінерва (рымскі варыянт грэчаскай Афіны), Юнона (багіня шлюбу і ўрадлівасці). Падобна да «Упсальскай трыяды» адносяць Одзіна, Тора і Фрэйра, паколькі ў Упсале ў іх было агульнае язычніцкае капішча [1, с. 138].

Да сямейнай трыяды армянскіх багоў адносяцца Міхр (бог правасуддзя), Вагн (бог вайны) і Спандарамет (бог земляробаў).

У індыйскую трыяду ўваходзяць парныя (двайныя багі). Да касты жрацоў адносяцца Мітра і Варуна, за ваяроў – Індра і Агні, два бога Ашвіна – за земляробаў. Першую трыяду індыйскіх багоў называюць «Трымурці», у якой стваральнік, захавальнік і разбуральнік свету: Брахма, Вішну і Шыва [4, с. 26].

Да індаеўрапейскай міфалогіі мае дачыненне, таксама, і балцкая міфалогія, у трыядзе якой – вярхоўны бог – Дзівас, бог ваяроў – Пяркунас і багіня ўрадлівасці, жанчын і зямлі – Жэміна [3, с. 4]. Да жаночай трыяды багін як і ў скандынаўскай міфалогіі, у балтаў тры багіні лёсу: Лайма (багіня шчасця), Дэкла (заступніца дзяўчат, выбірае жаніха) і Карта (вырашае лёс людзей).

У беларускай і славянскай міфалогіі, якая з'яўляецца часткай індаеўрапейскай сям'і, язычніцкая трыяда пачынаецца са стваральнікаў космасу: першабог – Род, і яго сыны – Белбог і Чарнабог. Затым, трыяду ўзначальваюць Сварог, Пярун і Дажбог. Сварог – вярхоўны бог-суддзя як Зеўс, Юпітэр і Одзін. Пярун -беларускі і славянскі варыянт Тора, Марса і Афіны, якога ўшаноўвалі заступніка славянскай і княжацкай дружыны. Дажбог, падобна Фрэйру, Апалону і Квірыну – бог сонца і заступнік земляробаў [5, с. 25]. Славянская трыяда свету падобная на скандынаўскую. У славянаў – Явь (свет людзей) [5, с. 28], Правь (свет багоў) [5, с. 29], Навь (падземны свет) [5, с. 27]. У трыядзе скандынаваў касмаганічная вертыкаль свету: Асгард (свет багоў), Мідгард (свет людзей) і Хельхейм (пекла скандынаваў).

У старажытна-егіпецкай і кітайскай міфалогіі ёсць адрозненні трыяд. У Егіпце распаўсюджаная трыяда такім чынам: бог-бацька, багіня-маці і бог-сын [2, с. 221]. Першапачатковая трыяда егіпцянаў выглядала такім чынам: Асірыс (вышэйшы бог-суддзя), Ісіда (культ мацярынства) і Гор (бог неба і сонца). Пазней, з'яўляецца мемфіская трыяда: Птах (бог-стваральнік свету), Сахмет (багіня вайны) і Нефертум (бог раслінаў) [2, с. 108]. Затым, канчатковай трыядай старажытнага Егіпту стала «Фіванская трыяда»: Амон (бог паветра), Мут (багіня неба, заступніца мацярынства) і Хонсу (бог месяца) [2, с. 230]. Кітайская язычніцкая трыяда зорных багоў – «Сань-Сінь» – гэта Лу-Сін (бог кар'еры), Фусін (бог шчасця) і Шоў-сін (бог даўгалецця). Таксама, у міфалогіі кітайцаў распаўсюджаная нябесная трыяда: Ю Цзін, Шан Цзін і Да Цзін [7, с.26].

Параўноўваючы язычніцкія трыяды розных народаў, можна прыйсці да высновы, што ў беларускай, скандынаўскай і іншых міфалогіях свету сустракаюцца падобныя багі. Адно кіруюць у індаеўрапейскай сям’і жрэцкім, земляробчым і вайсковым саслоўем. Другія, нягледзячы на адрозненне трыяд, маюць падабенствы функцый кіравання светам, якія выконваюць. Адзінае адрозненне скандынаўскіх багоў у тым, што багі вікінгаў – такі я ж смяротныя як людзі, і ў язычніцтве вікінгаў накіраваны канец свету, якога няма ў іншых язычніцкіх міфалогіях. Тым ня менш, як адзначыў французскі міфалаг – Жорж Дзюмезіль, аўтар кнігі «Верховные боги индоевропейцев», міфы розных і сучасных народаў рэканструюцца з дапамогай параўнальна-гістарычнага даследавання і дэманструюць дзіўныя падабенствы ў функцыях, якія выконваюць багі язычніцкіх трыяд.

### Літаратура

1. Дюмезиль, Ж. Верховные боги индоевропейцев / пер. с франц. Т.В. Цивьян. – М.: Наука, 1986. – 234 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. Индийская мифология: энциклопедия. – М.: Мидгард, 2005. – 448 с.
5. Кириков, О.И. Славянская мифология. Астронахарство жрецов / О.И. Кикиков. – М.: Наука, 2017. – 136 с.
6. Колум, П. Великие мифы народов мира / пер. с англ. Л. А. Горевского. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2007. – 351 с.
7. Мифы древнего Китая / пер. с кит. Е.И. Лубо-Лесниченко, Е.В. Пузицкого. – М.: Наука, 1963. – 496 с.

УДК 82-1

## МАТЫВЫ ТРАГІЗМУ Ў ТВОРЧАСЦІ МАКСІМА БАГДАНОВІЧА І СЯРГЕЯ ЯСЕНІНА

Бароўская Ірына Анатольеўна

Гомельскі дзяржаўны медыцынскі ўніверсітэт (г. Гомель, Беларусь)

*У артыкуле аналізуецца творчасць Максіма Багдановіча і Сяргея Ясеніна, праводзяцца паралелі асноўнай праблематыкі твораў, падобныя матывы тугі, смутку, безнадзейнасці жыцця, агульныя матывы трагізму ў іх творчасці.*

У гісторыі беларускай літаратуры постаць славутага Максіма Багдановіча заўсёды будзе выступаць сімвалам нашай радзімы. Яго асоба, нібы камета: нарадзілася, хутка праляцела на нашай зямлі, пакінула за сабой яскравы след на небасхіле Сусвету і працягвае кранаць нашы душы. І кожны раз, калі глядзіш на зорнае неба, усплываюць радкі паэта “зорка Венера ўзышла над зямлёю”...

У 1913 годзе ў беларускай літаратуры з’яўляецца яго “Апокрыф”. Напісаны мастацкай прозай, падобны да яго вершаў, твор выказвае думкі аўтара аб высокім значэнні паэзіі і прысвечаны тэматычна і стылістычна тэме мастацтва. Як славыты Францыск Скарына ўвёў прадмовы і пасляслоўі да “Бібліі”, так і М. Багдановіч паспрабаваў стылізаваць тагачасную мову пад прытчавую форму. Да прытчаў у сваіх знакамітых словах-казаннях нярэдка звяртаўся ў свой час Кірыла Тураўскі, на аснове адной з іх напісаў камедыю “Прытча пра блуднага

сына” Сімяон Полацкі. Своеасаблівымі прытчамі лічацца многія творы Якуба Коласа з цыкла “Казкі жыцця”.

*Калі скончылася сем тысяч год ад стварэння свету, Хрыстос зноў зышоў на зямлю і хадзіў па ёй, каб споўнілася тое, аб чым казалі прарокі* [1, с. 50].

“Апокрыф” незвычайна цікавы зместам, формай, таму што, імітуючы біблейскі стыль падачы, апавядае пра хаджэнне Хрыста з Апосталамі Пётрам і Юр’ем па ўсім Забраным Краі і па Занёманшчыне, і па Задзвінішчыне, і па Бярэзінскай зямлі. Гэтым творам Багдановіч раскрывае праблемы “ўзаемаадносін мастацтва і жыцця, месца ў жыцці мастацтва і мастака, мастацтва як адзінства эстэтычнага і этычнага” [2, с. 334].

Але шырокаму колу чытача М. Багдановіч найбольш вядомы як паэт. Яго вершы характарызуюцца высокай інтэлектуальнасцю, неўтаймаваным імкненнем да пазнання сутнасці жыцця. Радкі з паэтычных твораў сталі даўно рамансамі з душэўным лірычным тонам і глыбокім псіхалагізмам. Напрыклад, “Астры” (музыка А. Туранкова): *І марылі астры ў цудоўнаму сне, Аб зёлках шаўковых, аб сонечным дне. І казачны край падымаўся з іх сна, Дзе кветы не вянуць, дзе вечно вясна* [1, т. 1, с. 194]. У сваёй песеннай лірыцы паэт найбольш дасканала спазнаў музыку прыроды праз музыку сэрца, выразна ўзнавіў на новым этапе выключныя вобразна-выяўленчыя мажлівасці песні. Яго раманы і песні вылучаюцца глыбокім псіхалагізмам, паўнатай светаадчування, душэўнасцю лірычнага гучання (“*Душа твая – малюнак артыстычны*”, “*Ёсць адна толькі мудрасць жыцця*”, “*Узор прыгожы пекных зор*”, “*Усё праходзе – і радасць і мукі*”, “*Я тайну ў глыбіні душы хаваю*”, “*Хочаш сябе ты пазнаць*” і г.д.). Паэта хвалявалі тэмы радзімы, ролі паэта, каханья, душы, хваробы, хуткацечнасці жыцця, развітання. Калі чытаеш радкі “*Пралятайце вы, дні, Залатымі агнямі. Скончце век малады, – аблятайце цяжатамі...*” [1, т. 1, с. 319]; “*Я – бальны, бяскрылаты паэт! Мо жыцця майго верх ужо спет...*” [1, т. 1, с. 219], міжволі ўспамінаеш радкі Сяргея Ясеніна: *Все мы, все мы в этом мире тленны, Тихо льётся с клёнов листьев медь, Будь же ты вовек благословенно, Что пришло процветать и умереть* [1, т. 1, с. 194]. Падобны ў нечым лёс маладых паэтаў, такіх таленавітых і такіх трагічных, аб’яднаных любоўю да жыцця, жанчыны, роднага краю, але ж прасякнуты такім драматызмам і прадчуваннем хуткай пагібелі: *маладое жыццё праляціць, прабяжыць, – Не забудзься вясёлых калёраў зажыць* [1, с. 311]! *Скоро мне без ливны холодеть, Звоном звезд насыпая уши, Без меня будут юноши петь, Не меня будут старцы слушать* [3, с. 89]. Вельмі падобна гучыць у паэтаў тэма радзімы: *Край ты мой заброшенный, Край ты мой, пустырь, Сенокос некошенный, Лес да монастырь* [1, с. 125]; *Слушают ракиты посвист ветряной... Край ты мой забытый, Край ты мой родной!* [1, с. 130]; *Сердце гложет плакучая дума... Ой, не весел ты, край мой родной!* [3, т. 1, с. 167]. І ў Максіма Багдановіча: *Край мой родной! Як выкляты Богом – столько ты зносиш нядолі. Хмары, балоты... Над збожжам убогим вечер гуляет на волі* [1, т. 1, с. 107]; *І снуюцца сумна ў сэрцы, Ёўца адгалоскі Роднай песні, простаі песні Беларускай вёскі...* [1, т. 1, с. 85].

Рускага паэта хвалявалі тэма лёсу вёскі, любоў да бацькоўскай хаты, каханне да жачыны, філасофскія, рэлігійныя пытанні, праз усю паззію праступае хваляванне за лёс Русі, якая ў яго выступае *деревянная, голубая, ложноклассическая, златая, кроткая, далёкая и близкая, отчавившая, задремавшая, царевна сонная.*

Глыбокім трагізмам напоўнена менавіта тэма Русі, драматызм, песімізм, горыч і незразумеласць, адсутнасць адказаў на пытанні, якія ірвалі ягоную душу знутры: *Не в моего ты бога верила, Россия, родина моя! Ты, как колдунья, дали мерила, И был, как пасынок твой, я...* [3, т. 1, с. 200]. І далей паэт з глыбокім надрываю працягвае: *О, будь мне матерью напутною В моем паденьи роковом! Як трагічна, да болю ў душы, гучаць падобныя радкі і ў наступным вершы: Устал я жить в родном краю В тоске по гречневый просторам... И вновь вернусь я в отчий дом...* [3, т. 1, с. 193]. Далей паэт апісвае сваю гібель, якая, на вялікі жаль, нічога не зменіць у жыцці яго радзімы: *А месяц будет плыть и плыть, Роняя весла по озерам, И Русь всё также будет жить, Плясать и плакать у забора...* [3, т. 1, с. 194].

Пры такой трагедынасці і драматызме вершы паэта вельмі музыкальныя, многія з іх спяваюцца шматлікімі рускімі спевакамі, рамансы на словы С. Ясеніна вядомыя даўно шырокай аўдыторыі. Шмат вершаў сталі песнямі і рамансамі дзякуючы кампазітару В. Ліпатаву.

Матывы развітання, тугі і безвыходнасці пераплецены ў паэзіі абодвух таленавітых паэтаў: *Сэрца ные, сэрца кроіцца ад болю* [1, т. 1, с. 84]; *Сумна мне, а ў сэрцы смутак ціха запявае* [1, т. 1, с. 81]; *Не умчуся я ў сінюю даль... Ой, чаму жа надзеі і веры Пагасіў у душы я агні?..* [1, т. 1, с. 419]. *Наша вера не погасла, святыя песні і псалмы, – піша С. Ясенін, але ж не ищи меня ты в боге, Не зови любить и жить... Я пойду по той дороге Буйну голову сложить* [3, т. 1, с. 166].

Такім чынам, творчасць Максіма Багдановіча і Сяргея Ясеніна, напоўненая глыбокім трагізмам, працягвае пакідаць глыбокі, незабыўны, кранаючы душу след у шматлікіх чытачоў і слухачоў іх песень і рамансаў.

### Літаратура

1. Багдановіч, М. Поўны збор твораў: у 3 т. / Маст. проза, пераклады, літаратурныя артыкулы, рэцэнзіі і нататкі, чарнавыя накіды / М. Багдановіч – Мн. : Навука і тэхніка, 1993. – 600 с.
2. Лойка, А. А. Гісторыя беларускай літаратуры. Дакастрычніцкі перыяд. / Ч. II. / [Вучэб. дапаможнік для філал. ф-таў ВНУ] / пад рэд. Ю. С. Пшыркова. – Мн. : Выш. школа, 1980. – 440 с.
3. Сергей Есенин. Собрание сочинений в пяти томах. / Стихотворения, поэмы, художественная проза, литературно-критические статьи, автобиографии, письма, шуточные стихи / Есенин Сергей. – М. : Художественная литература, 1966.

УДК 298.9

## ПРОТИВОСТОЯНИЕ ЯЗЫЧЕСТВА И ХРИСТИАНСТВА В ФЕСТИВАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ И КИНОИСКУССТВЕ РОССИИ (НА ПРИМЕРЕ ФИЛЬМА «СЕРДЦЕ ПАРМЫ»)

Климова Екатерина Викторовна

Новосибирский государственный технический университет  
(г. Новосибирск, Россия); Комсомольский-на-Амуре государственный  
университет (г. Комсомольск-на-Амуре, Россия)

*Статья посвящена исследованию феномена противостояния язычества и христианства в фестивальной культуре и киноискусстве России, выполненному на примере фильма «Сердце Пармы» и фестиваля с одноименным названием. Показано, что это противостояние различается силой конфликта*



*(жесткое и мягкое), обуславливается гендерной (мужское и женское) и этнической (русичи и коренное население) принадлежностью, социальным рангом (простолюдин и элита) героев.*<sup>1</sup>

Утверждение новой веры – сложный и многоэтапный процесс, который оставляет серьезный след в этнической памяти. Развитие языческой темы в фестивальной культуре и киноискусстве России в последние десятилетия имеет конфликтный характер. Ключевым сюжетом является история противостояния язычества и христианства в регионах страны. В частности, в фильме «Сердце пармы», вышедшем в широкий прокат в октябре 2022 г., таким регионом является Пермский край. Фильм называют «североуральское фэнтези», режиссер – Антон Мегердичев, в главных ролях: Александр Кузнецов (князь Михаил Ермолаевич), Елена Ермакова (княгиня Тичерть), Валентин Цзин (князь Асыка), Евгений Мионов (епископ Иона) [2].

Фильм «Сердце Пармы» является экранизацией одноименного романа Алексея Иванова о покорении Пермского княжества Москвой в XV в. Само слово «парма» в переводе с языка коми означает «ельник на высоком месте», «лес», «тайга»; «темнохвойный лес» [2]. В языческой культуре ель нередко представляет Мировое Древо. Это вечнозеленое хвойное дерево символизирует непрерывность жизни и бесконечную силу природы [3]. Название фильма также сопряжено с одноименным фестивалем, который с 2006–2009 гг. проводился в окрестностях Чердыни, города в Пермском крае. Основатель фестиваля Алексей Иванов. Он же является автором книги «Сердце пармы». В 2010 г. фестиваль был переименован в «Зов пармы». Ландшафтно-этнографический фестиваль «Зов пармы» проходит в Чердынском районе на севере Пермского края. Фестивальные мероприятия отчасти отражают идейную основу книги Алексея Иванова: автор проводит встречи со своими читателями, организуются экскурсии по историческим местам Чердынского района, описанным в романе. В 2006 г. фестиваль посетило около 400 человек, а в 2008 г. – уже около 1,5 тыс. человек. Популярность мероприятия отражает тот факт, что после пандемии в 2022 г. оно собрало 12,5 тыс. туристов. Ежегодно фестиваль привлекает членов клубов исторической реконструкции, фольклорные ансамбли, театральные коллективы, мастеров традиционных ремесел, а также туристов. В 2022 г. организаторы мероприятия изменили его концепцию, поделив фестивальное пространство на несколько зон: «Исторический лагерь», «Ристалище», «Хороводный круг», «Потешная палата», «Поле богатырское», «Ремесленный круг», «Детинец». Здесь с применением иммерсивных технологий разыгрываются спектакли, посвященные самобытным культурам народностей Пермского края, проводятся соревнования на звание богатырей, устраиваются мастер-классы по кузнечному делу и работе с природными материалами. В обозначениях, атрибутах и действиях также присутствует много языческих символов, главным из которых выступает круг – солярный и космический знак. Кульминация фестиваля – огненное шоу и сожжение чучела, восходящие к древнему ритуалу воскресения через борьбу и смерть. Сам фестиваль в целом посвящен осмыслению роли традиционной культуры в современном мире. Противостояние старого, идущего от предков, и нового миров символически представлено сценами сражения.

<sup>1</sup> Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 22-28-01712).

Сюжет киноленты «Сердце пармы» построен на противостоянии языческой и православной веры в период христианизации края. В начале фильма рассказывается о похищении пермским войском Золотой Бабы у племени вогулов, которые приносили ей в жертву верующих «русичей». Золотая Баба или Сорни Най – древнее языческое божество, Великая Мать всех народов, предмет поклонения народов Западной Сибири. Она изготовлена из золота и украшена драгоценными камнями. В настоящее время образец языческой статуи хранится в Музее природы и человека в Ханты-Мансийске [2]. В фильме дух Золотой Бабы вселился в девушку по имени Тиче, которая после этого стала *ламией* (ведьмой), оборотнем и приобрела сверхспособности. В языческой культуре рысь – священное животное, посредник между миром людей и миром духов [1]. Следует отметить, что сам главный герой фильма – пермский князь Михаил Ермолаевич (не язычник) не обладает сверхсилами. Образ главного героя достаточно противоречив. В юном возрасте он воспитывался нянькой-язычницей и соблюдал языческие традиции. В зрелом возрасте пермский князь открыто не противостоит распространению христианства на пермских землях и проявляет терпимость к чужой вере. Главный оппонент христианской веры – его возлюбленная Тиче, которая не готова отказаться от «своих богов». Тиче выражает свою позицию в отношении христианства словом: «Я боюсь не злых духов, а крещения. У нас принимают тех духов, что растут из земли». Другим способом выражения своего отношения к православной вере героиня выбирает эроцизм. Кинокритики считают героиню «излишне оголенной», но сексуальность, «вопреки христианской эстетике, здесь воплощает область сакрального, и такая сакрализация осуществляется посредством женского обнаженного тела» [1, с. 159].

Мужским оппонентом христианства является хакан Асыка или князь Пельымский, хладнокровный и могущественный вожак своего племени. По указу великого князя Московского с Асыкой должен сразиться князь Михаил, «изловить его и доставить в Москву». Во время осады Михаилом Пельымского княжества начинается сильная снежная буря. В это же время в Пермском княжестве на небе засверкали молнии, крест на церкви не выдержал натиска стихии и пал на землю. Борьба религий показана через противостояние христианской святости природной стихии. После долгих усилий крест все же восстанавливается (в этом действии присутствует намек на крестовоздвижение как способ символического присвоения территории), а битва в Пельымском княжестве заканчивается поражением язычества.

Таким образом, в фильме простые люди, проживающие на территории Пермского княжества, безропотно принимают новую веру и крестильные имена. Элита же языческого общества противостоит новой вере, на ней покочится их власть. Образное противопоставление язычества и христианства показано посредством двух видов оппозиций: жесткая (Асыка и Михаил) и мягкая (Михаил и Тиче). Эти оппозиции выстраивают сюжетные линии фильма и воспроизводят модели коммуникации в ходе христианизации. Язычество воплощается в большей мере в женских образах, христианство – в мужских. Мягкая оппозиция, представленная мужчиной и женщиной, символизирует одновременно противостояние и союз, конфликт и единение двух противоположных сил.

## Литература

1. Иващенко, Я.С. Неоязычество в современном искусстве России: Тематический словарь-справочник / Я.С. Иващенко, А.А. Иванов. – Новосибирск. : Изд-во АНО ДПО «СИПППИСР», 2022. – 173 с.
2. Рецензия на фильм Сердце пармы от Евгения Ткачева [Электронный ресурс] // daily.afisha.ru [сайт]. – Режим доступа://<https://daily.afisha.ru/cinema/> – Дата доступа: 10.03.2023.
3. Статьи волхва Велеслава (Ильи Черкасова) [Электронный ресурс] // slavtradition.com [сайт]. – Режим доступа://<https://slavtradition.com/stati/> – Дата доступа: 15.03.2023.

УДК 1(091)

### ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ

Короткая Татьяна Петровна

Белорусский государственный экономический университет  
(г. Минск, Беларусь)

*В статье рассматривается трактовка взаимоотношения личности и общества в русской религиозной философии конца 19 – начала 20 века. Выделяется два течения – одно стремится дополнить традиционное православное учение социальными аспектами, другое акцентирует проблему внутреннего духовного опыта.*

Проблема взаимоотношения человека и общества – одна из центральных в религиозной традиции христианства. Уже в первые века христианства широко обсуждался вопрос о том, достаточно ли для спасения человека одной человеческой активности и как эта активность должна быть ориентирована. Понимается ли она прежде всего и больше всего как моральное деяние или есть некая практическая деятельность, социальная активность человека. В традиционном православии акцент делался на морально-этическую сторону проблемы. Православие, как известно, в идеале видело человека подвижником, занимающимся духовным совершенствованием. Эти вопросы актуализировались в конце 19 – начале 20 века. Этот период в истории католической церкви означен важными сдвигами в ее идеологии и деятельности. Была провозглашена новая политика Ватикана по социальным вопросам, декларировалась необходимость возвращения к наследию Фомы Аквинского, начинает развиваться неосхоластическое движение в Европе. Со временем в католицизме сформировалась т.н. «теология земной реальности», которая стремится к синтезу познания, достигнутого в свете разума, с познанием в свете веры. Рефлексируя по поводу тех или иных аспектов реальной действительности, католические теологи пишут о теологии труда, теологии материи, теологии развития и прогресса и даже теологии революции. Во всех этих дисциплинах теологические понятия и концепты совмещаются с аппаратом исторической, социологической и других наук, т.е. с понятиями, отражающими мир реальный. В этот период сходные вопросы начинают активно обсуждаться и в России. Складываются различные направления церковного обновления, в центре которых находятся вопросы взаимоотношения человека и общества. Умеренно-либеральное направление выдвинуло понимание человека как существа общественного и признание возможности достижения

нравственного совершенства «мирскими» людьми, которые живут и действуют в обществе, занимаясь профессиональной деятельностью в различных сферах общественной жизни. Для ряда религиозных философов аскетизм понимается как «управление в добродетели», которое возможно во всех сферах человеческой жизни. Важнейшим в нравственном совершенствовании человека по прежнему считается отношение к Богу. Но этот процесс также связывался с социальными условиями, в которых человек живет. Поэтому религиозные философы полагали, что активная деятельность людей в различных сферах общественной жизни также является необходимым условием спасения. Человек не должен находиться в ситуации пассивного ожидания спасения от действия божественного всемогущества, он должен быть активным творческим существом. Однако здесь вставала проблема - что должно находиться в центре этой активности – забота христиан об устройении общества, создание христианской общественности и т.д., либо в центре находится духовное возрождение человека, которое и даст начало духовному преобразению культуры. Ряд религиозных деятелей утверждали, что 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. Церковная ограда, по их мнению, должна вместить и рабочую мастерскую и учебный кабинет, и художественную студию – т.е. религия должна распространиться на все уровни культуры. Наряду с этим начинает активно разрабатываться православная антропология, в центре которой – духовный опыт человека. Одним из специфических подходов к решению данной проблемы был подход профессора Московской духовной академии М.М. Тареева. Он в центр христианства ставит «человечески-историческую» реальность. В основе его трактовки христианства – идея возрожденной личности, ее энергии, творческой активности. По его мнению, сфера жизни и религиозное начало не только не должны быть сближены, а, наоборот, их нужно развести, оставив возможность их высшего единства в глубине личности, в личностном действии. Сфера семьи, государства, культура в целом есть нечто иное по отношению к духу. По его мнению, абсолютность евангельской жизни не может выразиться ни в каких учреждениях, ни в каком внешнем строе. Основой же христианства является индивидуальный духовный опыт. Тареев подчеркивает антропоцентризм Евангелий – по его мнению, в них в центре находится мир человека как субъекта универсальной любви. Сравнивая моральные нормы Ветхого и Нового Завета, богослов определяет первый как условный закон социального благоустройства, евангельские же заповеди относит к свободной творчески активной личности. Именно личность является субъектом общественной деятельности, а общество выступает как объект личной любви. Христианизация общества должна происходить не за счет исторически-реального действия человека, ее источник – внутренний опыт человека. Каждый человек должен сделать основой своей жизни евангельский образ Христа, ибо он – образец для каждого человека. Должно произойти перерождение внутреннего мира человека и это является условием перерождения конкретной исторической ситуации. Близки к этому направлению взгляды В.И. Несмелова, профессора Казанской духовной

академии, разработавшего оригинальное учение о человеке. Несмелов исходил из духовного опыта человека. Сознание свободы и стремление к разумности не могут быть выведены из материальных причин. Само бытие личности не выводимо из общества, не подчиняется физическим законам. Он приходит к выводу, что духовные характеристики человека, коренным образом отличающиеся от физических, свидетельствуют о существовании источника этих качеств-Бога. Сам факт богосознания обусловлен идеальной природой личности как образа и подобия Бога. Если бы человеческая личность не была идеальной по отношению к реальным условиям ее существования, человек не мог бы иметь идеи Бога, потому что он не был бы в состоянии понять ее. И если бы человек не создал идеальной природы своей личности, то он не мог бы иметь никакого знания о реальном бытии божества. Поскольку же человеческая личность реальна в бытии и идеальна по своей природе, то самим фактом своей идеальной реальности она непосредственно утверждает объективное существование Бога. Свобода человека может быть понята только из признания бытия безусловного, Бога; она не может быть понята на основе материальных физических законов. Человек включен в физический мир, но его свобода, его идеальные устремления не могут быть объяснены на основе физического мира. Свобода человека дает ему возможность выбора – либо он может остаться целиком в рамках природного материального мира, либо может пойти по пути религиозно-нравственного совершенствования и сможет реализовать себя как духовную нравственную личность.

УДК 2

## **ТАЛИСМАНЫ В ХАМАИЛАХ БЕЛОРУССКИХ ТАТАР-МУСУЛЬМАН<sup>1</sup>**

**Коршунова Янина Александровна**

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

*В статье представлены результаты исследования фрагментов текстов из арабографических рукописей – хамаилов белорусских татар-мусульман (XIX в. и XX в.). Выбранные тексты предназначены для изготовления талисманов, использовавшихся в разных целях: медицинских, бытовых, защитных и т.д. В статье даны описания текстов и их структурные и содержательные особенности.*

Арабографические рукописи белорусских татар-мусульман являются важным источником информации об особенностях их традиционной культуры. На их основе можно выявить специфику религиозных представлений, соответствующих тому или иному периоду истории данной этнорелигиозной общности. В некоторых рукописях – хамаилах<sup>2</sup> – встречаются тексты, предназначенные для

<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> Слово «хамаил» образовано от араб. حمل – «носить» (т.е. то, что носят при себе). Некоторые хамаилы могут содержать молитвы (дуа), описания обрядов, дидактические повести, календарно-астрологические, гадательные и магические тексты, тексты для толкования снов, талисманы, рецепты народной медицины. Подробнее о других видах рукописей см. 1 и 4.

изготовления талисманов. Среди мусульман в качестве талисмана (или заговора) могли использоваться выписанные из Корана суры [2, с. 10]. В музеях и рукописных собраниях мира хранится множество вариантов мусульманских талисманов, которые представляют собой фразы или фрагменты Священного текста, нанесенные на бумагу или на другие материалы [3, с. 50].

Эмпирическим материалом данной статьи выступают хамаилы под шифрами **11//25н(026)**, **11н//130(026)** и **11н//140(026)**, которые принадлежат к коллекции Национальной библиотеки Беларуси. Согласно каталогу рукописей татар Беларуси конца XVII – начала XX в., хамаил **11//25н(026)** датируется второй половиной XIX – началом XX в. [4, с. 26]. Хамаил **11н//130(026)** конца XIX в. представляет собой лечебник [4, с. 20], как и хамаил **11н//140(026)**, относящийся к XX в. [4, с. 24].

Хамаил **11//25н(026)** состоит всего из одного листа, на котором записаны защитные дуа<sup>1</sup> для дома. В описании сказано, что *тому человеку, кто эти дуа повесит на двери или носит при себе, пан Бог даст век долгий и он не увидит бедности в своей жизни*<sup>2</sup>. Далее записана дуа на арабском языке, начинающаяся с басмалы<sup>3</sup>, три раза подряд упоминается *Аллах*, в конце дуа написаны два *Имени Аллаха* – «*ар-рахман ар-рахим*» («*Милостивый*», «*Милующий*»). В конце текста еще раз отмечается, что *тот, кто эти дуа носит, будет иметь долгий век* («*кто гети носиц век девги будзе мец*»).

В хамаиле **11н//130(026)** на странице 5а записаны дуа с таким назначением: *кто будет эти дуа в шапке иметь, тот в воде не утонет, в огне не сгорит, стрела его не возьмет*. Там же отмечается, что тот, «*кто невериц кафуринам будзе*», т.е. будет неверующим. После указаны повторяющиеся арабские буквы. Слева от записи на полях на белорусском языке карандашом помечено «*увага*» и арабскими буквами на белорусском языке отмечено «*у шапце насиц*».

На страницах 11b-12а приводится дуа, предназначенная для помощи в делах и защищающая силой Бога *от бед*. Далее попеременно записаны арабские буквы и арабские слова с упоминанием Бога и *Его Имен* (например, «*о Аллах*», «*о Милосердный*», «*о Вечный*», «*о Мудрый*» и др.). Текст заканчивается фразой на арабском языке: «*...нет мощи и силы, кроме как у Бога Всемогущего Великого*» (*перевод мой – Я.К.*).

На странице 14b записан способ возвращения беглого «*челядника*» – *написать талисман* (арабские буквы), *на том месте, где он спал, заложить камнем – и он вернется*. На странице 18b находится талисман от разных неприятностей – здесь говорится о том, что записанная дуа может защитить с помощью Бога и *от стрелы, и от сабли, и от ножа, и от колтуна*, если ее написать и «*на верху влосов увонзац*». После басмала и слова дуа на арабском языке.

В хамаиле **11н//140(026)** на странице 2b изображена магическая фигура, которую нужно носить *от неприятелей, чар, всех бед, огня и воды, для того, чтобы Бог защитил*. На следующей странице (3а) для защиты от *семидесяти*

<sup>1</sup> Дуа – от араб. دعا – «мольба».

<sup>2</sup> В данной статье здесь и далее приводится пересказ текстов на русском языке. Страницы с пересказом и цитатами, переведенными мной на русский язык или транслитерированными на кириллицу, указываются в соответствии с нумерацией страниц в хамаилах 11//25н(026), 11н//130(026, и 11н//140(026).

<sup>3</sup> Басмала – фраза, которая с арабского языка переводится как «*во имя (с именем) Аллаха, Милостивого, Милосердного*».

*ферейских хворей («од семидзесат ферейских хорев при собе носить гоже»)* приведены слова басмалы и неразборчивый набор слов и букв. Талисман, который нужно *носить от всех бед* – арабские буквы – записан на странице 11а («*гети талсим насиц од асих бед панбуе вебарониц*»). На странице 15b изображена фигура из арабских слов и защитные слова со схожим назначением – *от разных болезней и чар («баб та дуаи насиц гоже од рузних хвароб и чарув»)*.

Таким образом, талисманы, описанные в хамаилах **11н//130(026)**, **11//25н(026)** и **11и//140(026)** могут предназначаться как для помощи в делах, так и в охранительных целях – от злых сверхъестественных сил, от неприятностей, чар, разных бед и т.д. С одной стороны, каждый талисман содержит в себе обращение к Богу, что является для человека, использующего талисман, самым важным для исполнения задуманного. Обращение к Богу в текстах происходит как в форме упоминания *Бога и Его Имен* (например, «*о Аллах*», «*Милостивый*», «*Милосердный*», «*Вечный*», «*Мудрый*» и др.), так и в мольбе к Нему (*дуа*); также многие тексты содержат *басмалу*, в чем проявляются монотеистические идеи. С другой стороны, практика использования талисманов и вера в воздействие «злых» сил на человека (в вышеуказанных текстах упоминаются *ферей* и *чары*) присущи домонотеизму. Такая ситуация представляет собой универсальный феномен, который характерен для повседневности, где имеет место стихийное смешение представлений разных религиозных традиций и практик.

#### Литература

1. Антонович, А. К. Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система / А. К. Антонович. – Вильнюс: ВГУ, 1968. – 418 с.
2. Сынькова, І.А. “Ад трасцы ў новым гаршку жабу высушыць і з водкай піць...”: На скрыжаванні культур: знахарскі тэкст з беларуска-татарскага хамаіла [Электронны ресурс] / І. А. Сынькова, М. У. Тарэлка // Международная электронная конференция «Белорусский текст: от рукописи к электронной книге» (К Дню белорусской письменности, сентябрь 2008). – Режим доступа : <http://www.belrus-seminar2008.narod.ru/Tarelka-Synkova.pdf>. – Дата доступа : 02.03.2023.
3. Резван, М. Е. Овеществленное слово: талисманы, обереги, амулеты / М. Е. Резван // Центральная Азия: Традиция в условиях перемен. – СПб., 2007. – Вып. 1. – С. 41–70.
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.

УДК 130.31

### ФЕНОМЕН ПЕРСОНАЛИЗАЦИИ РЕЛИГИОЗНОЙ ВЕРЫ В СОВРЕМЕННОМ ХРИСТИАНСКОМ СОЗНАНИИ

Краснова Алина Георгиевна

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет  
(г. Москва, Россия)

*В статье рассматривается феномен персонализации религиозной веры, который проявляется в религиозном сознании современных верующих. Данный феномен предварительно исследован с помощью метода феноменологического интервью среди респондентов, определяющих себя как христиан по рождению. Результаты исследования показывают, что персонали-*

*зация религии является устойчивой тенденцией в религиозном сознании современных христиан.*

Фокусом нашего исследования является религиозная вера как фундаментальное человеческое переживание, определяющая способ его индивидуально-существования. Религиозная вера с необходимостью затрагивает экзистенциальные вопросы человеческого бытия, поэтому, на наш взгляд, её исследование важно проводить более глубинными методами, чем опросы, анкетирование или тестирование. Эти методы позволяют выявить психологические характеристики религиозной веры, но ничего не говорят об особом способе переживания реальности в религиозном сознании.

По словам В. Франкла, «религиозность истинно интимна, не менее интимна, чем любовь. Она «интимна» в двух смыслах: она «в самой сердцевине» человека – и она, как и любовь, находится под защитой стыда. Настоящая религиозность, желая сохранить свою подлинность, также избегает любой публичности; она прячется, чтобы не предать себя» [2, с. 54]. Поэтому исследовать религиозную веру как экзистенциальное переживание достаточно проблематично. Релевантным методом изучения религиозной веры в таком экзистенциальном понимании, по нашему мнению, является метод феноменологического интервью. В предварительном исследовании, которое мы провели, этот метод был избран нами неслучайно [см. 1] – его преимущества состоят в такой вариативности и диалогичности, которая позволяет обеспечить результатам исследования необходимую полноту и детализацию. Феноменологическое интервью – это метод глубинного исследования, сущность которого состоит в особом способе построения диалога с респондентом, в котором интервьюер сопровождает респондента в процессе его рефлексивного исследования собственной религиозной веры. Интервьюер организует этот процесс самоисследования и позволяет респонденту самому описать феномен собственного переживания религиозной веры.

В нашем исследовании приняли участие респонденты от 18 до 65 лет, постоянно проживающие на территории России и считающие себя христианами по своему вероисповеданию, независимо от конфессиональной принадлежности. Прежде всего, важно отметить, что результаты проведенного исследования показывают неоднозначность вопроса конфессиональной принадлежности для современных верующих. Из тридцати человек, давших интервью, пять человек позиционировали себя как христиан вне конфессии – тех, кто не причисляет себя к какой-либо одной христианской конфессии. Еще семь человек позиционировали себя как христиан, но не воцерковленных – то есть не посещающих на постоянной основе какую-либо христианскую общину (храм, приход, собрание и т.п.) и не участвующих в церковных таинствах. Остальные наши респонденты-христиане причисляли себя к определенным конфессиям и являлись верующими, участвующими в религиозном культе своей конфессии на постоянной основе. Но и среди этих последних можно выделить две группы респондентов. Во-первых, тех, которые являются частью определенной религиозной общины (например, регулярно посещают один и тот же приход, имеют там духовника, постоянный круг общения и т.д.). Во-вторых, тех, которые являются постоянными членами конфессии, но не принадлежат какой-либо одной религиозной общине (например, могут быть прихожанами разных храмов).



Результаты проведенных интервью говорят о том, что в целом религиозная вера современных христиан характеризуется достаточно высокой степенью индивидуализации, причем этот процесс оказался не зависим от конфессиональной позиции респондентов. Хотя теоретически можно было бы предположить, что чем прочнее христианин «встроен» в жизнь своей религиозной общины, тем ниже уровень индивидуальной вариативности его веры. Однако то, что мы наблюдали среди наших респондентов, можно назвать процессом «персонализации» религиозной веры. У всех респондентов, вне зависимости от конфессиональной позиции и даже от принадлежности определенной религиозной общине, наблюдалась некоторая «подстройка» религиозных смыслов, норм и предписаний под собственные взгляды, опыт и предпочтения. Эта основная особенность, на наш взгляд, являет определяющей характеристикой современной религиозной веры среди христиан.

Наши результаты свидетельствуют, что ключевым фактором формирования религиозной веры является не конфессиональная принадлежность, а целая совокупность внутренних факторов (религиозный и жизненный опыт, потребность в переживании сакрального, поиск смысла, потребность в духовном самоопределении и т.д.). Личность, а не традиционность веры, опора на религиозную потребность в большей степени, чем на авторитет конфессии, обращение к религиозным практикам и авторитетам на основании внутреннего побуждения, а не внешнего принуждения – вот основные черты христиан, выявленные нами в проведенном исследовании. Эти данные, на наш взгляд, перекликаются с тем, что писал Т. Лукман о «невидимой религии» [см. 3]: будучи фундаментальным свойством человеческой природы, религия меняет свои формы в различных обществах. Если в секулярную эпоху происходил кризис институциональных форм религии, но религия приобретала индивидуализированные, приватные формы, то в современную постсекулярную эпоху мы можем наблюдать переходную картину: религия всё еще персонализирована, но возрождение институциональных форм позволяет человеку внутри или около своей конфессии творчески реализовать собственные религиозные смыслы.

Здесь мы можем предположить, что происходит процесс персонализации религиозной веры особого рода – это процесс поиска внутренних экзистенциальных ответов, которые человек черпает в своей религиозной вере. Иными словами, это ни процесс «подстраивания» под себя религии, ни процесс «встраивания» себя в религиозную традицию, но процесс некоего диалога, который ведет человек с собственной жизнью через свою религиозность.

Таким образом, мы можем заключить, что для современной религиозной веры среди христиан характерна достаточно высокая степень персонализации. Это означает, что религиозная вера как переживание может быть рассмотрена в современном мире как форма личностного бытия: она «встраивается» в личностную самоидентификацию, тем самым влияя на образ «я», независимо от принадлежности общине или ее отсутствия, и при этом также влияя на выстраивание человеком своего особого способа существования в мире.

### **Литература**

1. Краснова, А.Г. Феноменологическое интервью как метод исследования в психологии религии // Актуальные проблемы науки и техники. 2020. [Электронный ресурс]: материалы нац. науч.-

практ. конф: (Ростов-на-Дону, 25–27 марта 2020 года) / отв. ред. Н.А. Шевченко; Донской гос. техн. ун-т. – Ростов-на-Дону: ДГТУ, 2020. 2222 с. – Режим доступа: <https://ntb.donstu.ru/conference>. – ЭБС ДГТУ. С. 1948–1951.

2. Франкл, В. Подсознательный бог: психотерапия и религия / Виктор Франкл ; перевод с немецкого Т. В. Куличенко и Д. А. Леонтьева ; под общей редакцией и с предисловием Д. А. Леонтьева. – Москва: Альпина нон-фикшн, 2022. – 216 с.

3. Luckmann, T. The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. New York; London: Macmillan, 1967. – 128 p.

УДК 94:726.27–523.4(470.345)

## **О СОЗДАНИИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРАВОСЛАВНЫХ ХРАМОВ В МОРДОВИИ (на примере храма Казанской иконы Божией Матери в Саранске)**

**Мокшина Елена Николаевна**

Мордовский государственный университет имени Н. П. Огарева  
(г. Саранск, Россия)

*Статья посвящена рассмотрению истории создания и деятельности храма Казанской иконы Божией Матери – одного из наиболее больших и красивых в Саранске, расположенного на Светотехстрое. Он проводит существенную работу по возрождению, сохранению и развитию православной веры в нашем городе и республике.*

Храм Казанской иконы Божией Матери – один из наиболее больших и красивых в Саранске. Расположен он на Светотехстрое на ул. Коваленко, д. 49а. В настоящее время храм является Архиерейским подворьем, его настоятель – **Высокопреосвященнейший Зиновий, митрополит Саранский и Мордовский (Корзинкин Анатолий Алексеевич)**. Отметим, что свое наименование храм получил от названия почитаемой чудотворной иконы Богородицы – Казанской иконы Божией Матери, явившейся в Казани в 1579 году. По сей день она является одной из самых чтимых икон Русской православной церкви [2].

История создания храма началась в октябре 2000 г. по благословлению Владыки Варсонофия, который в то время возглавлял Саранскую и Мордовскую епархию (ныне митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский), со сбора документов для регистрации храма Казанской иконы Божией Матери в государственных органах. Администрация г. Саранска выделила место под его возведение. Жители Саранска, проживающие в этом районе Светотехстроя, активно включились в строительство храма. Это была поистине всенародная стройка. С самого начала в строительстве храма активное участие принимали многие промышленные предприятия города, властные структуры Республики Мордовия, поэтому его возведение продвигалось довольно быстро, хотя и не без трудностей. 13 марта 2005 г. в Прощенное Воскресение был отслужен молебен и освящен иерейским чином цокольный этаж храма. С 14 марта 2005 г. в храме начинается служба. В то время отопления еще не было, а весна стояла холодная и дождливая, вся вода текла в храм. Над престолом и жертвенником были сделаны навесы из целлофана. С этого момента богослужения на цокольном этаже стали проводиться регулярно. В июле 2011 г. в Саранске с 3-дневным визитом

побывал патриарх Московский и всея Руси Кирилл. Основной целью его визита стало освящение храма в честь Казанской иконы Божией Матери, что произошло 21 июля 2011 года.

С самого начала храм Казанской иконы Божией Матери ведет большую духовную, благотворительную и миссионерско-просветительскую деятельность. Здесь создан отдел социального служения, который проводит следующую работу: 1) посещение на дому больных (в первую очередь, прихожан храма) для помощи по хозяйству и духовного окормления; 2) посещение больниц, домов инвалидов и престарелых, интерната; 3) оказание помощи малоимущим. Традиционным является посещение комплексного центра социального обслуживания Саранска.

При храме Казанской иконы Божией Матери организованы **Библейские беседы** с целью последовательного изучения Священного Писания. На них читается и обсуждается Священное Писание, происходит знакомство с его различными толкованиями, актуализируется Слово Божие в нынешней жизни. Священник ведет с участниками кружка диалог и отвечает на их вопросы. Для организации обучения детей основам религии с 2006 г. работает воскресная школа. **Главной задачей, которая ставится – это воцерковление и церковное воспитание детей.** В настоящее время общее число учащихся в ней – 70 детей. В старшей группе – 16, в средней – 24, в младшей – 30. Здесь преподаются такие предметы, как Закон Божий, музыка, изобразительное искусство, имеется своя театральная студия.

Кроме того, при храме действует молодежное движение, созданное на базе **Саранской епархии**. Также при храме есть своя просфорная, свечной цех, магазин «Благолепие», где широко представлена церковная продукция СТБ «**Цигры**» и продукция ХПП «**Софрино**». В большом ассортименте в этом магазине иконы, иконные доски, киоты, полки для икон, духовная литература и многое другое.

Храм Казанской иконы Божией Матери с 20.08.2013 г. и по настоящее время проводит благотворительную акцию «Соберем детей в школу». Ее главной целью является сбор канцелярских товаров (ручки, тетради, альбомы, карандаши, гуашевые краски, линейки, циркули, цветная бумага, картон пеналы, детские школьные рюкзаки и др.). Ведется также сбор денежных средств, необходимых для приобретения спортивной одежды и обуви, школьной формы.

Регулярно в храме проходят экскурсии по всему сооружению с подъемом на колокольню, с которой открывается незабываемый вид на улицы г. Саранска. Клирики храма **Казанской иконы Божией Матери** духовно окормляют детский приют «Надежда», активно участвуют в духовном образовании его воспитанников.

Из наиболее ценных святынь РПЦ в храме Казанской иконы Божией Матери находятся частицы Святых мощей и гроба Святителя и исповедника Луки (Войно-Ясенецкого), архиепископа Симферопольского и Крымского. Работы по благоустройству храма продолжаютя. По благословению Высокопреосвященнейшего Зиновия, митрополита Саранского и Мордовского, ныне полным ходом идет его роспись. Храмовая роспись – это своего рода **евангельская проповедь**, которая несет в себе богословский смысл и настраивает верующих на горячую молитву. При храме расположена иконописная мастерская. По традиции особое внимание в монастырях и храмах Руси всегда уделялось иконописи.

Икона, являясь «окном в Царство Небесное», служит посредником в общении человека с Божественным миром, и важно, чтобы писалась она не только технически и канонически грамотно, но обязательно с молитвой и благоговением. Раньше при написании иконы в монастыре молилась вся братия. Поэтому-то иконы прежних времен завораживают своей духовной возвышенностью. Иконописцы свято чтят древние иконописные традиции. При создании иконы не может быть ничего неважного и второстепенного. Иконописец перед работой всегда беседует с клиентом. Он учитывает все – историю конкретной семьи, ключевые события и важнейшие даты. При работе используют только высококачественные материалы, что позволяет передавать икону из поколения в поколение. Среди них можно выделить качественные лаки и краски, доски и сусальное золото. Написать икону под силу лишь настоящему мастеру. А использование качественных материалов и древних технологий позволяет передавать икону своим потомкам. Мастера пишут иконы не только для церквей, но и для прихожан. Все желающие могут приобрести в иконописной мастерской следующие православные писанные иконы: венчальные, именные, семейные, мерные, иконы Спасителя и Пресвятой Богородицы. Можно заказать изготовление любой другой иконы. Доступны качественные реставрационные работы.

Богослужения в храме **Казанской иконы Божией Матери** совершаются ежедневно. Казанский храм является подшефным святому источнику в честь Казанской иконы Божией Матери, что расположен в районе Ключаревских дач г. Саранска. На источнике регулярно проходят водосвятные молебны с участием клириков храма, уборки источника и прилегающих к нему территорий. Прихожане регулярно участвуют во внебогослужебной деятельности, помогая в высадке сельскохозяйственных культур на нужды храма. При храме работает трапезная, которая периодически помогает бездомным и кормит их горячей едой. Таким образом, безусловно, храм **Казанской иконы Божией Матери ведет большую работу по возрождению, сохранению и развитию православной веры в г. Саранске и Республике Мордовия в целом** [1].

### Литература

1. Мокшин, Н. Ф. Основные тенденции в сфере этноконфессиональных отношений у финно-угорских народов Поволжья и Приуралья (на примере мордвы) / Н. Ф. Мокшин, Е. Н. Мокшина // Социально-политические науки. – 2017. – № 4. – С. 164–168.

2. Храм Казанской иконы Божией Матери // Режим доступа: <http://www.hramkazanskoi.ru>. – Дата доступа: 31.08.2022.

УДК 93(476)

## **АДАМ СТАНКЕВИЧ В КОНТЕКСТЕ БЕЛОРУССИЗАЦИИ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX в.**

**Самосюк Надежда Викторовна**

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

*В статье раскрыты основные направления деятельности Адама Станкевича, которые были направлены на белоруссизацию Католической церкви в*

*первой половине XX в. Адам Станкевич, кроме непосредственно священнической деятельности, писал статьи и научные работы, стоял у истоков партии «Белорусская христианская демократия».*

Во второй половине XIX в. периодически поднимается проблема употребления национальных языков населения Российской империи в католической богослужебной практике. В первую очередь, обсуждаются проекты введения русского языка в жизнь Католической церкви на территории империи. Вопрос о введении белорусского языка в богослужебную практику Католической церкви обсуждался в 1907 г. между представителями римской курии и правительством Российской империи. Кроме того, планировалось подготовку священнослужителей из числа белорусов, равно, как и русских, украинцев и литовцев, непосредственно осуществлять в Риме. Однако этим проектам не суждено было реализоваться, так как в связи с переориентацией папства на прогерманский политический блок, отношения Ватикана и Российской империи значительно ухудшились. В это время в среде белорусской интеллигенции начинают обсуждаться проекты национального возрождения белорусов, значительное место в которых отводилось католицизму, как религии, способной сплотить нацию.

В значительной степени попытка реализации идеи белоруссизации Католической церкви в первой половине XX в. является заслугой католического священнослужителя Адама Станкевича. Необходимо отметить, что Адам Станкевич, происходивший из религиозной белорусской крестьянской семьи, преодолевая многочисленные проблемы, смог не только объединить в своем мировоззрении религиозные и национальные ценности, но и во всех направлениях своей деятельности быть последовательным борцом за белоруссизацию Католической церкви в Западной Беларуси. Примечательно, что уже во время учебы в Виленской духовной семинарии он осознавал свою белорусскую национально-культурную идентичность через отрицание того, что он не поляк и не русский. Именно в этот период семинарист Адам Станкевич не только активно занимается самообразованием, читая все, что касается белорусского языка, культуры и истории, но и объединяет вокруг себя единомышленников. В период учебы в Петербургской духовной академии Адам Станкевич присоединился к Белорусскому кружку, объединявшему не только белорусских студентов академии, но и многих представителей белорусской светской молодежи и творческой интеллигенции. Фактически, центральной фигурой в этом пестром по составу объединении, являлся профессор Б. Эпимах-Шипило, преподававший в духовной академии греческий язык. В 1916–1918 гг. руководителем кружка являлся Адам Станкевич, расширивший просветительскую деятельность кружка путем создания секций по истории Беларуси, литературы, музыки и песни. Именно в этот период начинается разработка основных идей философии, социологии, теологии и политики белорусского христианско-демократического движения [1, с. 13–14]. Активное участие в белорусском кружке не позволило будущему священнослужителю завершить и защитить магистерскую диссертацию по выбранной теме «Учение св. Фомы Аквинского о семье в сравнении с современной теорией свободного союза».

Отличительной чертой деятельности Адама Станкевича являлось исключительное умение находить единомышленников. В частности, еще будучи студентом академии, в составе делегации ксендзов во главе с виленским епископом Эдвардом Роппом, Адаму Станкевичу доверили произнести проповедь на белорусском языке во время визитации дисненского костела на Витебщине. В дальнейшей научно-публицистической деятельности он неоднократно возвращался к теме необходимости употребления родного языка белорусского населения в католических храмах. Адам Станкевич сотрудничал со многими белорусскими изданиями еще со времени студенчества. Информационной трибуной белорусского католического возрождения являлась еженедельная газета «Крыніца», выходившая в сложных общественно политических условиях с 1917 по 1940 г. Многие темы, которые А. Станкевич, поднимал на страницах этого издания, были значительно доработаны и вышли в виде самостоятельных изданий по истории и литературе Беларуси. Например, в работе «Беларусь хрысціянская», Адам Станкевич рассмотрел конфессиональную историю белорусских земель в этно-национальном контексте [2, с. 325–385].

Важным направлением в деятельности Адама Станкевича являлось основание и развитие партии под названием «Белорусская христианская демократия», истоки которой были заложены еще белорусским кружком Петербургской духовной академии. Подробную историю этой партии он изложил в историческом очерке под названием «Беларускі хрысціянскі рух». В 1928 г. епископ Р. Ялбжиковский в связи с подозрениями в большевизме запретил всем католикам участвовать в работе партии и выписывать ее печатный орган – газету «Крыніца». Это событие поставило Станкевича перед выбором, однако он только формально отошел от дел, но на самом деле продолжал писать статьи под довольно прозрачными псевдонимами и криптонимами и заниматься редакторской работой [1, с. 28–29].

В своей научно-публицистической деятельности Адам Станкевич выступал и как историк. Так, в работе «Да гісторыі беларускага палітычнага вызвалення» он рассматривает историю белорусского возрожденческого движения XIX – начала XX в. в общеевропейском политическом и правовом контексте. [2, с. 152–214]. В частности, Адам Станкевич в своей работе обосновал, что именно в среде католической шляхты сформировались писатели и исследователи, обратившиеся в своей деятельности к белорусской истории, языку и культуре.

Таким образом, Адам Станкевич является одной из ключевых фигур в белорусизации Католической церкви. Участие в белорусском национальном движении являлось внутренней потребностью этого католического священнослужителя. Всей своей просветительской, научно-публицистической, партийной, а также священнической деятельностью Адам Станкевич стремился к сохранению и развитию белорусского языка и культуры.

### Літаратура

1. Конан, У. Ксёндз Адам Станкевіч і каталіцкае адраджэнне ў Беларусі / У. Конан. – Мінск : Про Хрысто, 2003. – 128 с.
2. Станкевіч, А. 3 Богам да Беларусі: збор твораў / А. Станкевіч. – Вільня : Інстытут беларусістыкі, 2008. – 1096 с.

## **БУДДИЗМ В БЕЛОРУССКОМ КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ**

**Славинская Наталия Васильевна**

Белорусский государственный университет культуры и искусств  
(г. Минск, Беларусь)

*Аннотация: обобщена практика культурной деятельности новых религиозных движений восточного происхождения, сделан вывод о необходимости взаимодействия традиций и культур с целью сохранения и развития духовности в белорусском обществе.*

Помимо традиционных культуuroобразующих религий в 1990-х гг. в Республике Беларусь начинают появляться различные религиозные движения и духовные практики, не имевшие распространения на данной территории. Со временем некоторым из них удается доказать свое право на существование в религиозном и культурном пространстве страны.

Исследование новых религиозных движений (НРД) как культурного феномена и их инкорпорированности в культуру Беларуси обусловлено необходимостью осмысления проблем, связанных с изменениями, происходящими в обществе, которые оказывают влияние на ценностные установки и выбор человеком жизненных ориентиров. Взаимодействие культур выступает в современном мире механизмом, который призван обеспечить взаимопонимание между народами. Важно отметить, что в определении НРД кроме хронологических оснований выделяется новизна вероучения для той или иной территории.

Первое знакомство белорусского общества с буддийской традицией пришлось на начало 1990-х гг., когда появились небольшие группы людей, не просто интересующихся буддизмом, но и называющих себя адептами этой религии.

В 1991–1992 гг. в Беларуси организована Дзюччен-община, или группа последователей тибетского наставника Намкая Норбу. В 1997 г. основан «Центр изучения тибетской традиции Юндрунг Бон "Шен Чен Линг"». В настоящее время этот центр является общиной, получившей государственную регистрацию в качестве буддистской религиозной организации, с официальным названием «Религиозная буддистская община "Шен Чен Линг" традиции Бон» [1, с. 206–207]. Бон – это национальная религия тибетцев, которые отличают ее от тибетского буддизма. В современном виде религия Бон возникла в X–XI вв. Тибетские буддисты рассматривают Бон как отдельную религию, однако некоторые исследователи считают, что ее можно охарактеризовать как определенную форму буддизма [2].

«Центр изучения тибетской традиции Юндрунг Бон» является некоммерческой организацией, занимающейся изучением и распространением учения Бон, в Центре проводятся медитативные практики и ритуалы в данной традиции. Один из ритуалов – это Ваза Богатства (специальная ваза или любой сосуд, который закрывается герметично). Сосуд заполняется самоцветами, ценными монетами или сухими травами, а учитель закрывает эти вазы, проводя церемонию. Также последователи традиции Бон изучают учение Будды как метод диагностики в тибетской медицинской традиции, преподанный буддистским учителем Тонпа Шенрабом [3].

Самой многочисленной и активной буддийской организацией, зарегистрированной в 2017 г. как «Культурно-просветительское общественное объединение "Центр буддийской культуры и традиции"» – является «Буддийский центр Алмазного пути традиции Карма Кагью». Традиция Кама Кагью – одна из четырех основных школ тибетского буддизма.

Своим духовным лидером община считает Ламу Оле Нидала – датского религиозного деятеля, который передает учение Махамудры, понимаемой как высшее духовное учение школ Сарма тибетского буддизма, но в адаптированном для западного мира виде [1; 4].

Белорусский исследователь С. И. Шатравский пишет, что Лама Оле имеет квалификацию традиционного учителя школы Карма Кагью, а его деятельность на Западе – это результат миссии, порученной ему буддийскими наставниками. Таким образом, следует говорить о прямой преемственности европейских, российских и белорусских общин буддистов традиции школы Карма Кагью. Общины такого рода – это новый историко-культурный феномен, но доктринально не отходящий от магистрального учения [1, с. 210–212].

Одной из форм проповеди, которую используют последователи Кагью в Беларуси, это организация выставок буддийского искусства и письменности, которые стали возможными благодаря сотрудничеству с российской ассоциацией «Культурное наследие Гималаев». Также белорусскими буддистами периодически проводятся мастер-классы по тханкописи – особой технике изобразительного искусства Тибета.

Центр поддерживает культурные контакты с белорусскими и зарубежными организациями, такими как Национальный художественный музей Республики Беларусь, Государственное историко-культурное учреждение «Гомельский дворцово-парковый ансамбль», МОО «Культурное наследие Гималаев» (Россия), Международным буддийским институтом Кармапы (Индия) и другими. Таким образом, деятельность центра направлена на участие в выставках, фестивалях, проведение встреч, лекций, занятий и мастер-классов, обучение буддийской медитации, осуществление переводческой деятельности.

Сложно переоценить важность культурологического исследования новых для Беларуси религиозных движений восточного происхождения и особенностей культурной интеграции данных движений, поскольку страны Азии традиционно являлись важнейшим направлением многовекторного внешнеполитического и культурного курса Беларуси, а сохранение и развитие культуры и духовности особенно важны для реализации политики государства.

## Литература

1. Шатравский, С. И. Тибетский буддизм в белорусском контексте: к проблеме идентификации организационной формы / С. И. Шатравский // Буддизм Ваджраяны в России: на перекрестке культур: колл. монография по материалам V Междунар. науч-практ. конф., Красноярск, 13–17 нояб. 2018 г. / сост. В. М. Дронова. – Красноярск, 2018. – С. 206–214.
2. Kvaerne, Per. The Bon Religion of Tibet / Per Kvaerne // The Tibetan History Reader / Gray Tuttle, Kurtis R. Schaeffer. – New York, 2013. – P. 183–195.
3. Шен Чен Линг [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://bonshenchenling.org/> – Дата доступа: 21.02.2023
4. Буддизм алмазного пути. Традиция Карма Кагью [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://buddhism.by/> – Дата доступа: 24.02.2023



## РЕЛИГИЯ КАК СВЕРХСОЦИАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН

Уткевич Ольга Ивановна

Витебский государственный технологический университет  
(г. Витебск, Беларусь)

*В работе анализируется религия как специфический сверхсоциальный феномен. Рассматривается роль религии в становлении таких социальных общностей как семья, нация, государство. Можно утверждать, что религия – это надсоциальная система, способствующая восприятию целостности бытия, обеспечивающая контакт индивида с обществом, другими индивидами и миром в целом, благодаря включенности в которую, жизнь и деятельность, социальные взаимосвязи человека наполняются глубинным значимым смыслом.*

Связь между религией и социумом нельзя рассматривать как взаимодействие двух самостоятельных и независимых друг от друга величин. Всякое общество в своем историческом генезисе, изначально основывается на определенном религиозном вероисповедании. Именно благодаря этому возникают и развиваются институты семьи, нации и государства. Поэтому предварительно отметим, что в данном исследовании в качестве сверхсоциального феномена будет анализироваться христианство, на основании которого происходил этногенез нашего народа. Очевидно, что религия обладает ярко выраженной духовной направленностью, поскольку в ней прежде всего отражаются взаимоотношения человека с Богом. Однако религия действует в обществе не как чужеродного элемента, но как одно из важнейших проявлений жизни социального организма. Таким образом, ее возможно рассматривать и как специфический социальный феномен.

Например, о христианском смысле института семьи говорится уже в первой книге Ветхого Завета. Затем в Евангелии от Матфея приводится следующая мысль: «Не читали ли вы, что сотворивший вначале мужчину и женщину сотворил их? И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть» (Мф.19:4:6). На первый взгляд может показаться, что здесь утверждается только лишь преимущество социальных отношений над физическими, кровнородственными связями. Однако евангельский текст имеет и другое, более важное, глубинное толкование. Дело в том, что брак в христианстве рассматривается в качестве таинства, данного непосредственно от самого Бога. Следовательно, социальный аспект семьи, с точки зрения религиозной, обладает одновременно некой сверхсоциальной сущностью. Безусловно, это не отрицает социальное как особый феномен, но поднимает его на более высокий уровень восприятия и осмысления. Можно провести следующую аналогию: подобно тому как социальное в человеке преодолевает биологическое, но не отрицает его, сверхсоциальное преодолевает социальное, но также не отрицает его.

Религиозное мышление и самосознание социоцентричны. Именно поэтому религиозные представления и символы играют ключевую роль в этногенезе, в рамках которого даже самая примитивная религия является символическим вы-

ражением социальной реальности, то есть посредством нее люди осмысливают свое сообщество, как нечто неизмеримо большее, чем они сами. Таким образом, возникшие в общем сознании религиозные представления и символы начинают выполнять роль главного средства этнической самоидентификации человека в процессе взаимодействия с внешним миром. Религия становится одной из тех ключевых этнообразующих сил, которые порождают специфические для каждого этноса культурные нормы, табу и концепцию греховности. Все эти религиозные элементы и ритуалы связывают людей в этническую общность, в рамках которой присущие каждой такой общности моральные и культурные ценности и создают ее уникальность, идентичность, неповторимые этнические черты и стиль. В еще большей степени религия как сверхсоциальный феномен проявляется в генезисе наций. Так, например, митрополит Иоанн (Снычев), анализируя памятник восточнославянской письменности XI в. – «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона, отмечает следующее: «Главным прозрением Илариона стало его утверждение о духовной природе той силы, которая соединила разрозненные славянские племена в единый народ» [1, с. 15]. Таким образом, нельзя не согласиться с утверждением, что православная вера сыграла не просто социальную, но сверхсоциальную роль в становлении русского народа. Конечно, до крещения Руси отдельные славянские племена, существовавшие на ее исторической территории, образовывали некоторые достаточно самостоятельные племенные образования, на основе своих языческих верований, но считать их состоявшимися народами, на наш взгляд, неправомерно.

С течением времени не только надсоциальная, но даже социальная роль религии в историческом бытии многих государств и народов стала постепенно ослабевать. По сути, религия превратилась во вненациональный феномен. Однако понятие «народ» можно трактовать и следующим образом: в самом слове содержится то, что объединяет людей сверх рода, как бы накладывается «народ». Данный феномен предполагает не только преодоление чисто физической общности, но также и преодоление социальной общности на основе духовного единения людей. В том случае, когда такого духовного единения нет, не может осуществиться и идея народа в полноте. Конечно, с усилением социальной дифференциации возрастает относительная самостоятельность различных сфер общественной жизни. Однако целостность может сохраниться, но стать качественно иной: единством в многообразии.

В становлении государства религия также выполняла свою наднациональную консолидирующую роль. По крайней мере, данное утверждение в полной мере относится к ранним государственным образованиям. Правомерно утверждать, что государство, существующее для сохранения гармоничного, уравновешенного лада, порядка народной общественной жизни, посредством религии тесно взаимодействует с церковью. В рамках такого взаимодействия, к примеру, в православии идеалом является симфония светской и церковной власти. Укажем на работу русского философа Л. А. Тихомирова (1852-1923) «Монархическая государственность», в которой он среди множества различных проблем рассматривает также проблему значения и роли религии в становлении монархии. Тихомиров подчеркивал, что участие религиозного начала, безусловно, не-

обходимо для существования монархии как верховной государственной власти, а в монархе, как Божиим помазаннике, люди видели конкретного представителя высшего (то есть сверхсоциального начала) [3, с. 78]. Однако, по его мнению, несмотря на то, что человеческие представления о правде и справедливости во многом носят религиозный характер, они не исчерпываются этим. Во многом они детерминируются конкретными условиями социально-исторического бытия народа [3, с. 83]. Таким образом, в данном случае, религия как надсоциальный феномен также не отрицает социальное.

Всякое социальное действие представляет собой субъективно осмысленное движение, которое ориентировано на определенные ценности. В том случае, когда человеческая жизнь утрачивает аксиологический контекст, наступает духовная смерть. Специфика религиозного взгляда на бытие позволяет справиться с данной проблемой, благодаря тому, что каждое отдельное событие рассматривается как имеющее смысл в силу его связи с целостным бытием мира в его вечном значении. Именно религия является сверхсоциальным феноменом, показывая не только значимость принадлежности к социальной группе, но и уникальность личностной парадигмы взаимоотношений с Богом. Таким образом, каждый человек, осмысливающий свое бытие, соотносит свое индивидуальное «я» с бесконечным надсоциальным миром. Для этого ему необходимо обратиться к религиозному контексту и принять, что в этом мире существует нечто постоянное, неизменное и вечное, священное.

### Литература

1. Митрополит Иоанн. Русская симфония. Очерки русской историософии. – Санкт-Петербург : Царское дело, 2004. – 496 с.
2. Тихомиров, Л. А. Монархическая государственность – Санкт-Петербург : Российский имперский союз, 1992. – 680 с.

УДК 2-76

## ВЛАДИМИР ШКЛОВСКИЙ О КИНО И МИССИОНЕРСКОЙ РАБОТЕ

Фолиева Татьяна Александровна

Лиссабонский университет (г. Лиссабон, Португалия)

*В статье рассматривается работа В. Б. Шкловского о возможности применения кинематографа в миссионерской работе. В православной публицистике начала XX века практически отсутствуют публикации о кинематографе и его влиянии, хотя уже к 1910-м годам популярность его была огромна, а российское кинопроизводство активно развивалось. Именно поэтому статья В. Б. Шкловского вызывает исследовательский интерес.*

Имя Владимира Борисовича Шкловского, в отличие от его брата – кинокритика и литератора, друга В. Маяковского и С. Эйзенштейна – Виктора Борисовича, практически не известно широкому кругу исследователей [1, 2, 4], хотя в начале XX века он имел не менее громкую репутацию. Преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии, переводчик, миссионер, литературный критик, ученый и очень верующий человек, чья жизнь закончилась трагично. В докладе мы рассмотрим текст В. Б. Шкловского о кинематографе и миссии [5], это

одна из первых работ в православной публицистике, которая затрагивает вопросы религии и кино.

Владимир Борисович Шкловский родился 25 марта 1889 года в Петербурге, его отец, крещенный еврей, был профессором Высших артиллерийских курсов. Мать была русско-немецкого происхождения, ее предками были лютеранские пасторы и православные священники. Владимир закончил историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета и сразу начал работать преподавателем французского языка в Санкт-Петербургской духовной академии, проработал там вплоть до ее закрытия в 1919 году. До революции вышла первая книга В. Б. Шкловского «Неофилологические опыты» [6], в 1917 году выходит религиозная книжечка «Указание, как и в каком душевном обстоянии и каким псалмом нам утешаться» [7] и уже в 1922 году был издан трактат Данте в его переводе [3]. У Владимира Шкловского было много небольших работ, посвященных литературе, лингвистике и истории. В 1922–1929 годах был доцентом в Ленинградском государственном университете и внештатным сотрудником в Яфетическом институте Академии Наук СССР под руководством Н. Я. Марра. Работал над диссертацией, переводил первоисточники, составлял библиографические списки. Активная научная, церковная и научно-публицистическая деятельность Шкловского проходила между арестами.

В первый раз он был арестован в 1918 году, но отпущен из-за отсутствия доказательств; затем в 1922 году за активное участие в деятельности церковных братств, был приговорен к двум годам лишения свободы; в 1929 году его арестовали по статье 58-6 (шпионаж) и 58-11 (контрреволюционная деятельность), был приговорен к трем годам лишения свободы; в октябре 1937 года был арестован по статье 58-11, через месяц расстрелян. По всем предъявляемым статьям в 1990-х годах В. Б. Шкловский был реабилитирован.

Прежде всего стоит отметить, что в православной публицистике начала XX века практически отсутствуют публикации о кинематографе и его влиянии. Это странно, если учесть, что уже к 1910-м годам популярность его была огромна, а российское кинопроизводство развивалось семимильными шагами. Такая ситуация объясняет, почему Владимир Шкловский обращается к европейскому опыту, к мнению западных теологов.

Прежде всего Владимир Борисович указывает, что в ряде государств уже существует кинематографическая цензура, а анализ репертуара кинотеатров («из 250 сюжетов – 97 убийств, 45 – самоубийства, 35, изображающие кутежи, 22 – обольщение девиц, 176 – воровскую жизнь» [5, с. 319]) лишь подтверждает правильность ее существования. Однако не стоит только критиковать кинематограф, его можно (и нужно) использовать в богоугодных делах, в том числе, в миссионерской работе. Влияние кинематографа не стоит недооценивать, «в Берлине 400 кинематографов, где бывает ежедневно до 900 000 человек. Во всей Германии работает до 3000 кинематографов. В России число их должно быть несомненно большим. Достаточно указать на Санкт-Петербург, где кинотеатров найдется более, чем в самом Берлине» [5, с. 320].

Задача церкви, «позаботится о том, чтобы влияние кинематографа приняло надлежащее направление» [5, с. 320]. В. Б. Шкловский полагает, что в Тюрингии был придуман один из самых удачных методов цензуры – предварительный про-

смотр кинолент особым комитетом, который состоял из учителей, духовенства и местных депутатов. Вторым удачным инструментом Шкловский называет создание особых кинопрограмм, которые созданы для «укрепления конфессионального самосознания» [5, с. 321]. В России такие программы могли бы содержать сцены жизни православных в Японии «или занятия членов Общества трезвости» [5, с. 321-322].

Уже есть примеры, указывает В. Б. Шкловский, когда в кинотеатрах показывают кадры, связанные с религиозной жизнью. Надо не спеша создать такие места, где могли бы показываться киноленты с миссионерской целью. Более того, общины, школы и союзы могли бы покупать сами оборудование, как это делается в Германии. В любом случае, указывает В. Б. Шкловский, для внутренней миссии очень важно определить свою позицию по отношению к кинематографу и по его использованию в своей работе [5, с. 322].

Позиция Владимира Борисовича Шкловского представляется очень взвешенной, он подчеркивает и опасность кинематографа, и его перспективы, и предлагает, опираясь на западный опыт, методы и подходы в работе с кино. Увы, начавшаяся Первая мировая война, а затем и события 1917 года, исключили развитие темы «кинематограф и религия» в публицистики и идеи В. Б. Шкловского не развиты до сих пор.

### Литература

1. Бовкало, А.А. Владимир Борисович Шкловский // Петербургские чтения 97: Материалы Энцикл. 6-ки «Санкт-Петербург-2003»: [Материалы конф.]. – СПб.: Рус.-балт. информ. центр «БЛИЦ», 1997. – 712 с. – С. 196-199.
2. Галушкин, А. Четыре письма Виктора Шкловского // Странник. – 1991. – № 2. – С. 75-80.
3. Данте, А. De vulgari eloquio / Пер. Владимир Б. Шкловский. – Петроград: [б. и.], 1922. – 72 с.
4. Степанова Л.Г., Устинов Д.В. О судьбе Владимира Борисовича Шкловского (два письма Виктора Шкловского В.Ф. Шишмареву) // Материалы конференции, посвященной 110-летию со дня рождения Виктора Максимовича Жирмунского. – СПб.: Наука, 2001. – 367 с. – С. 29-36.
5. Шкловский Вл.Б. Кинематограф и миссия // Миссионерский сборник. – 1914. – № 5. – С. 318-322.
6. Шкловский, Вл.Б. Неофилологические опыты. – Петроград: тип. И.В. Леонтьева, 1915.
7. Шкловский, Вл.Б. Указание, как и в каком душевном обстоянии и каким псалмом нам утешаться. – Петроград: [б. и.], 1917 (тип.). – 16 с.

УДК 253

## СВЯТИТЕЛЬ ИННОКЕНТИЙ (ВЕНИАМИНОВ) В БЫТОПИСАНИИ ПИСАТЕЛЯ И.А. ГОНЧАРОВА

Чертков Алексей Сергеевич

Московский университет имени С. Ю. Витте (г. Москва, Россия)

*Аннотация: в статье анализируется взаимное влияние святителя Иннокентия Московского, просветителя Америки и Сибири и русского писателя И.А. Гончарова, явившееся следствием их духовного общения по время следования автора «Фрегата „Паллада“» в Петербурге, в 1854 г.*

Значение святителя Иннокентия (Вениаминова), митрополита Московского и Коломенского для развития православия, просвещения и культуры в отдален-

ных рубежах Российской империи огромна, настолько велик масштаб личности этого миссионера. Одним из первых донес эту мысль до образованной части тогдашнего общества русский писатель И.А. Гончаров, оставив в знаменитой книге очерков «Фрегат „Паллада“» такую характеристику православному иерарху: «Он – тоже крупная историческая личность. О нем писали и пишут много и много будут писать, и чем дальше населяется, оживляется и гуманизируется Сибирь, тем выше и яснее станет эта апостольская фигура... Вот природный сибиряк, Самим Господом Богом ниспосланный апостол-миссионер!» [1, с. 600].

Пути православного миссионера и писателя сошлись в 1854 г., в городе Якутске во время следования И.А. Гончарова сухопутным путем через Якутский край в Петербург. К тому времени архиепископ Камчатский, Курильский и Алеутский Иннокентий уже как пять лет как возглавлял одну из самых больших по территории и отдаленных от центра епархий. Святитель Иннокентий прослыл не только великим миссионером, но и исследователем и путешественником, совершал многочисленные поездки в самые отдаленные уголки епархии по бездорожью, на оленях, лошадях, байдарках, морским путем. Не без основания его можно считать одним из первопроходцев пути к Охотскому морю, основанию Аянского порта.

Столь просвещенного настоятеля трудно было сыскать на огромных просторах Сибири и Дальнего Востока: сочинения святителя Иннокентия «Наставление священнику, назначаемому для обращения иноверных и руководства обращенных в христианскую веру», «Указание пути в Царствие Небесное (1833 г.) являются значимыми в христианской литературе трудами, пережившими множество переизданий. И.А. Гончаров читал сочинение святителя «Записки об островах Уналашкинского отдела» (1840) и оценил работу очень высоко: «Прочтя эти материалы, не пожелаешь никакой другой истории молодого и малоизвестного края. Нет недостатка ни в полноте, ни в отчетливости по всем частям знания: этнографии, географии, топографии, натуральной истории: но всего более обращено внимания на состояние церкви между обращенными... Книга эта еще замечательна тем, что написана прекрасным, легким и живым языком» [1, с. 533]. Писатель был знаком и с другими трудами святителя Иннокентия: «О состоянии православной церкви в Российской Америке» (1840), «Опыт грамматики алеутско-лисьевского языка» (1846) и «Замечания о колошенском и кадьяхских языках» (1846). Этнологические сочинения святителя Иннокентия о народах Алеутских островов, «лежащих на рубеже Тихого и Берингова морей» были удостоены Демидовской премии.

Известны труды святителя Иннокентия по целому комплексу гуманитарных наук: истории, географии, лингвистике, этнографии коренных народов Русской Америки. В своих трудах и письмах святитель Иннокентий предстает истинным христианином, настоятелем, радеющим за свою паству, заботящимся об устройстве переселенцев с «большой земли», укреплении восточных рубежей империи на Тихоокеанском побережье Северной Америки.

Имя святителя Иннокентия навечно связано с Русской Америкой, становления там православной веры, благодаря чему люди, проживающие на Аляске, и по сей день исповедуют православие, имеют представление о богатой русской культуре [2].

Во время остановки в Якутске И.А. Гончаров становится свидетелем организации работ над переводом основных богослужебных книг на якутский язык. Писатель погружается в нюансы переводческой работы, наблюдает, как при этом преодолеваются трудности перевода, когда сличались греческий, славянский и русский тексты с переводом на якутский язык.

«Я случайно был в комитете, который собирается в тишине архипастырской кельи, занимаясь переводом Евангелия. Все духовные лица здесь знают якутский язык. Перевод вчерне уже окончен. Когда я был в комитете, там занимались окончательным пересмотром Евангелия от Матфея. Сличались греческий, славянский и русский тексты с переводом на якутский язык. Каждое слово и выражение строго взвешивалось и поверялось всеми членами. Почтенных отцов нередко затруднял недостаток слов в якутском языке для выражения многих не только нравственных, но и вещественных понятий, за неимением самых предметов... Сами якуты, затрудняясь названием многих занесенных русскими предметов, называют их русскими именами, которые и вошли навсегда в состав якутского языка. Так, хлеб они и называют "хлеб", потому что русские научили их есть хлеб, и много других, подобных тому. Так поступал преосвященный Иннокентий при переложении Евангелия на алеутский язык, так поступают перелагатели Священного Писания и на якутский язык. Впрочем, так же было поступлено и с славянским переложением Евангелия с греческого языка», – пишет И.А. Гончаров [1, с. 533–534].

Благодаря записям И.А. Гончарова биографы святителя Иннокентия получили в свое распоряжение редчайшие свидетельства его современника, представляющего светский срез общества. Оттого данные характеристики внешнего образа – «мощная фигура, в синевато-серебристых сединах, с нависшими бровями и светящимися из-под них умными ласковыми глазами и доброю улыбкой» – и манеры поведения священнослужителя в обыденной жизни – «Он опять закатился смехом, и мы тоже» – особенно ценны для исследователей не только православной церкви, но историков бытописания общественных нравов середины XIX в. Весьма важны свидетельства писателя о строгом соблюдении архиепископом Иннокентием канонов монашеской жизни, отношениях между высшими чинами Якутского края – губернатором и архиепископом, нюансах быта и обычаях обитателей его жителей.

И.А. Гончаров в своих записках приводит свидетельства других прихожан: «Были мы в Светлое Воскресение в соборе... губернатор, все наши чиновники, купцы... Народу собралось видимо-невидимо. Служил владыко с нашим духовенством. После обедни его преосвященство благословил всех нас, со всеми похристосовался. «Ну, говорит, а теперь прошу за мной!» ... а он из церкви прямо в острог, христосуется с заключенными и каждого дарит на праздник от скудных средств своих. И что за лицо у него было при этом: ясное, тихое, покойное! Невольно и мы за ним полезли в карманы и повытаскивали оттуда кто что мог... В общем набралось много денег, которые все и пошли в пользу арестантов. Тогда только владыко, еще раз благословил всех, отпустил нас по домам» [1, с. 608].

Духовное общение И.А. Гончарова с архиепископом Иннокентием, погружение писателя в епархиальную жизнь позволили ему сделать выводы, созвучные с мнением о владыке Иннокентии, сделанным святителем Филаретом: «В этом

человеке что-то апостольское». Гончаров одним из первых поднимает уровень восприятия деяний апостола Америки и Сибири Иннокентия на новую высоту. Он ассоциирует их с «оживлением» и «гуманизацией» огромных просторов Сибири, подразумевая в этом не только миссионерскую деятельность священнослужителя, но и его вклад в развитие культурной жизни народов, заселяющих эту территорию.

Святитель Иннокентий оказал плодотворное духовное влияние на писателя И.А. Гончарова, что могло послужить последующему утверждению того в православии.

### Литература

1. Гончаров, И. А. Фрегат «Паллада». – Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1986.
2. Чертков, А. С. Благовестие апостола Иннокентия. – М.: Алмазы и золото, 2017. – 184 с.

УДК 316.74:2(476)

## ОСОБЕННОСТИ ТИПОЛОГИИ РЕЛИГИОЗНОСТИ В БЕЛАРУСИ

**Шкурова Елена Валерьевна**

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

*Представлена исследовательская модель изучения религиозности, сконструированная на основе многомерного подхода. В ее рамках строится теоретическая кросс-конфессиональная типология религиозности, характеризующая особенности белорусской религиозной среды. Произведена эмпирическая апробация типологии на основе показателей вовлеченности в систему религиозных представлений.*

Специфика сложившейся современной религиозной ситуации и ее динамика актуализирует вопрос разработки релевантного особенностям ее проявления подхода к ее изучению. Систематизация опыта сложившихся в истории белорусской социологии методологических конструкторов по описанию религиозной ситуации позволяет построить многомерную модель изучения религиозности.

Основой подхода является предельно широкое понимание религии как институционально оформленной символической системы убеждений и практик, сфокусированных на смыслах предельного (а именно – трансцендентного) содержания, которые имеют статус священных (святых). Соответственно, религиозность определяется как вовлеченность (индивида, группы, общества) в религию, оформленную (в той или иной степени выраженности) в религиозную систему и существующую в виде религиозной традиции или религиозного движения [1].

Интерпретация религиозности как вовлеченности в измерения религиозной системы позволяет сконструировать ее теоретическую кросс-конфессиональную типологию. Все компоненты модели универсализированы: измерения, показатели, переменные шкалированы по степеням вовлеченности в религию, по этим основаниям они подлежат сравнению между собой и сопоставлению с характеристиками типов религиозности.



По результатам эмпирического исследования (подробно вопросы методологии исследования см. [2, с. 69-76]) можно отследить основные тренды, характеризующие специфику включенности религиозного населения Беларуси в основные измерения религиозной системы: мировоззренческое, деятельностное и институциональное. Характер этой вовлеченности определяется диапазоном полярных позиций религия как цель (внутренняя религиозность) – религия как средство (внешняя религиозность), дополненных посредством категорий, характеризующих постепенное углубление религиозного интереса в понимании религиозного смысла и религиозной жизни.

Специфика белорусской религиозной среды в структуре кросс-конфессиональной типологии может быть представлена следующим образом (таблица 1). Довольно глубоким можно назвать погружение в идейное содержание (систему представлений) религиозных традиций. Относительно высокими значениями показателя характеризуется регулярность совершения индивидуальных и коллективных культовых действий, определяющая измерение вовлеченности в систему религиозной деятельности. Параметры религиозной активности выше при оценке регулярности совершения ее определенных форм и снижаются при конкретизации их видов или мотивации. Высокими значениями показателя декларации принадлежности к религиозным сообществам, которые опять же снижаются при конкретизации указания этих сообществ и статуса в них характеризуется вовлеченность в институциональное измерение религии [3]. Это говорит о распространенности в белорусском поле заинтересованного и абстрактного типов религиозности, в отношении которых религия выступает либо как абстрактная нормативная рамка, либо как средство социально- психологической адаптации.

**Кросс-конфессиональная типология религиозности населения  
в современной Беларуси**

Типы религиозности (степени религиозной вовлеченности)	Измерения вовлеченности в религию				Влияние религиозной нормативности	
	Опыт	Представления	Деятельность	Институты		Ценности
		Религиозность				
Жертвенный (сильная)	Идейные искания	Идейно- (мировоззренчески)-жертвенная	Деятельно-жертвенная	Институционально-жертвенная		
Заинтересованный (средняя)		Идейно- (мировоззренчески)-заинтересованная	Деятельно-заинтересованная	Институционально-заинтересованная		
Абстрактный (слабая)	Влияние среды	Идейно- (мировоззренчески)-абстрактная	Деятельно-абстрактная	Институционально-абстрактная		
Декларативный (номинальная)		Идейно- (мировоззренчески)-декларативная	Деятельно-декларативная	Институционально-декларативная		

Исследовательская модель позволяет анализировать отдельные показатели, характеризующие особенности включения в религиозную систему, в связи

с чем в данной работе на примере двух показателей вовлеченности в систему религиозных представлений – декларация религиозной позиции и знание содержания религии – представлен результат эмпирической апробации сконструированной теоретической модели.

Далее осуществляется процедура снижения размерности пространства переменных по измерению вовлеченности в систему религиозных представлений: показатель конфессиональной идентификации укрупнен в соответствии с типами религиозных систем. В белорусском религиозном поле обнаруживают себя различные системы мировоззрений, которые для выявления общих тенденций все системы представлений оформлены в четыре группы монотеистические (95,34 %), политеистические (2,64 %), нетеистические (0,92 %) и другие эклектичные, слабо идентифицируемые комплексы представлений (1,1 %). Поскольку первая группа наиболее многочисленна, производится ее типология по исповедным вопросам с разделением на монотеистические, пан- или политеистические, нетеистические, материалистические и эклектичные идеи.

Сопоставление декларируемой религиозной позиции с ответами на ключевые исповедные вопросы позволяет судить о представленности в конфессиональной среде следующих религиозных типов. Жертвенный тип характеризует приверженцев монотеистического мировоззрения, ответивших на все исповедные в монотеистическом ключе. Их численность в структуре опрошенных составляет 68,7 %. Противоположный ему декларативный тип (2,6 %) выявляет группу респондентов, не давших ни одного монотеистического ответа. Заинтересованный тип представлен приверженцами пантеистических или эклектичных представлений. Абстрактный тип определяет носителей нетеистического или материалистического мировоззрения. Их доля составляет 14,5 и 14,2 % соответственно. Это говорит о довольно глубокой включенности в идейное содержание соответствующих религиозных традиций, однако ограничивается только представлениями о высшем начале, происхождении мира, управлении миром, судьбе человека в мире и посмертном существовании.

Таким образом можно судить о функциональности эмпирической апробации теоретической типологии религиозности.

### Литература

1. Шкурова, Е. В. Многомерный кросс-конфессиональный подход к исследованию религиозности в Беларуси: актуальность и концептуализация / С. Г. Карасева, Е. В. Шкурова // Социология. – 2012. – № 3. – С. 123–133.
2. Шкурова Е.В. Трансформация религиозности в социокультурном пространстве постсоветского общества / Е.В.Шкурова. – Минск: БГУ, 2019. – 223 с
3. Шкурова, Е. В. Типологические особенности религиозности в условиях современного поликонфессионального общества в Беларуси / Е. В. Шкурова // Весці Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. Серыя гуманітарных навук. – 2022. – Т. 67. – № 4. – С. 365–372.

# РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

\*\*\*\*\*

УДК 272/273+373(476-15)"1921/39"

## **КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ И ШКОЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ В МЕЖВОЕННЫЙ ПЕРИОД**

**Гаврилюк Полина Анатольевна, Мишин Егор Дмитриевич**  
Брестский государственный университет имени А. С. Пушкина  
(г. Брест, Беларусь)

*Статья посвящена проблеме участия католической церкви в образовательной сфере в межвоенной Польше. Авторы рассматривали вопросы привлечения лиц духовного звания к процессу обучения, а также рассмотрели некоторые вопросы их материальной и духовной жизни.*

Во время нахождения территории Западной Беларуси, а именно современной Брестской области в составе Второй Речи Посполитой в 1921–1939 гг. и в условиях официального доминирования римско-католической церкви, религиозное образование имело свои особенности, ведь одним из направлений политики Польши было окатоличивание местного населения, как части официально проводимой польскими властями политики полонизации; специфическим было и положение так называемых префектов – преподавателей канона Божьего в школах. Об этом свидетельствуют архивные документы, раскрывающие деятельность католического костёла на этих территориях в соответствующий период.

Согласно уставу Эдукационной комиссии 1783 года префект – это преподаватель, прошедший минимум трёхлетнее обучение в духовной семинарии. После окончания обучения будущий преподаватель получал свидетельство о том, что он обладает необходимыми для учительского звания знаниями о преподавании в школе канона Божьего и имеющий равную с профессором по значимости должность в главной школе округа [5, л. 8-9, 74-78].

В одном из писем Виленскому епископу префект школ в городе Дрогичине от 05 декабря 1921 г., ксёндз Юзеф Колоский, который должен был отработать в качестве штрафной меры за пропуски учебных занятий 24 часа, объясняет зафиксированный пропуск преподавания религиозных лекций в местной начальной школе. По его словам районный школьный инспектор не платит ему жалования, из-за чего ксёндз вынужден работать ещё и в гимназии для получения зарплаты за государственную работу (за отработку определённого количества часов), что мешают преподаванию в начальных классах. Кроме того, Юзеф Колоский уверяет, что в противном случае, оставшись без средств к существованию, он и его преемники, тоже преподаватели, будут вынуждены покинуть Дрогичин, и школы вовсе останутся без ксёндзов, что ударит по уровню религиозности молодёжи. Он просит освободить его от обязанности преподавать в начальной школе и предлагает на эту работу местного приходского священника [1, л. 1]. Из этого документа можно сделать вывод о непрестом положении ксёндзов-преподавате-

лей – низкой оплате их труда и сложных условиях работы, которые выражались в необходимости подработки ради заработка.

О том, что в начальных школах религиозное образование было обязательным предметом, свидетельствует одно из писем Пинской курии к пастору в Лахве (в настоящее время Лунинецкий район) с вопросом о причинах непроведения уроков религии в местной начальной школе и просьбой отправить характеристику учительницы, для которой школьный совет Полесья добивается канонической миссии – разрешения преподавания канона Божьего. Это говорит ещё о том, что для обучения детей католической вере, простых знаний было недостаточно – необходимо было также получить разрешение костёла [2, л. 1]. Ещё этот документ показывает, что женщины, как и мужчины, могли преподавать науку о религии в начальной школе, но они тоже должны были получить каноническую миссию.

Однако назначение ксендза школьным префектом – особая процедура. Наглядно этот процесс можно проследить в переписке, имевшей место в 1928 г. Пинской епархии «о назначениях пастора костёла в Нигневичах Томаша Трусовского префектом городских школ». Сообщение о праве преподавания религии в школах города Барановичи пришло ксендзу от имени Пинского епископа, отлучая его от должности пастора [3, л. 8]. Затем кураторий (совет) Полесского школьного округа в городе Бресте-над-Бугом предложил ему же преподавать в начальных школах Бреста [3, л. 16], но, видимо, не получив ответа от Трусовского, обратился с запросом к Пинской епархии [3, л. 14], которая и разъяснила об раннем назначении ксендза префектом Барановичских школ с 1 сентября [3, л. 15]. Однако, судя по письму от Пинской епархии к кураторию Виленского школьного округа в городе Вильно «о позволении назначения Трусовского префектом школ в Новогрудке от 25 сентября 1928 года», долго в Барановичах он не проработал [3, л. 11], а в другом письме с той же датой, но уже к кураторию Полесского школьного округа говорится об отмене назначения этого ксендза префектом в школах города Бреста, так как он будет занимать аналогичную должность в Новогрудке [3, л. 12]; письмо с таким же содержанием было отправлено и школьному инспекторату Брестского повета [3, л. 18]. Ещё больший интерес представляют письма Пинского епископа самому Трусовскому, уже работавшему учителем.

(преподавателем католической веры) в Новогрудке. В них епископ говорит, что ксендзу необходимо вернуться к обязанностям пастора в Нигневичском костёле до назначения нового человека [3, л. 24]. Причём 02 октября 1928 года Новогрудский декан получает письмо от канцлера курии об отправлении для Трусовского делегации по этому поводу [3, л. 23]. Это значит, что школьных префектов могли временно отстранять от работы в школе в пользу пасторской службы. Судя по тому, сколько предложений и назначений из разных городов Западной Беларуси получил Томаш Трусовский, префектов было немного. Вероятно, это связано с тем, что многие префекты были вынуждены совмещать свою работу с обязанностями священника, что серьёзно сказывалось на количестве и качестве обучения учащихся.

Судя по письму от Столинского пастора к Пинскому епископу от 23 февраля 1938 года, в котором он просит о назначении ему vicarius в связи с болезнью, один ксёндз мог преподавать в нескольких местных и близлежащих школах. В данном случае идёт речь о проведении 20 уроков религии в неделю [4, л. 14].

Рассматривая общую ситуацию назначения ксензов на должность префекта католической веры в начальной школе, мы можем наблюдать, что целенаправленная политика окатоличивания и ополячивания не привела к ожидаемым результатам, что связано в основном с нехваткой времени, средств на проведение данных мероприятий и необходимых рабочих кадров. Сами префекты работали в непростых условиях и имели неустойчивое финансовое положение, из-за чего им приходилось выполнять и другую работу, например: проводить службы в костёле и вести уроки в гимназиях.

Причины неудачи политики государства в области школьного образования с религиозных позиций так же можно выявить не только из-за бюрократизации процесса обучения, но и позиции местного населения, которую можно было назвать пассивным неприятием или сопротивлением по отношению к официальной власти.

### Литература

1. Государственный архив Брестской области (ГАБр). – Ф. 2346. Оп. 1. Д.3.
2. ГАБр. – Ф. 2346. Оп. 1. Д. 7.
3. ГАБр. – Ф. 2346. Оп. 1. Д. 8.
4. ГАБр. – Ф. 2346. Оп. 1. Д. 9.

Pedagogical Digital Library [Electronic resource]. – Mode of access: <http://pbc.up.krakow.pl/dlibra/docmetadata?id=3484&from=pubindex&dirids=89&lp=19> – Date of access: 23.10.2022.

УДК 94(47)»1854»+355.231

## РАЗРАБОТКА ПРАВИЛ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ЗАКОНОУЧИТЕЛЕЙ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОГО ИСПОВЕДАНИЯ В КАДЕТСКИЕ КОРПУСА В 1854 г.

**Гребенкин Алексей Николаевич**

Среднерусский институт управления – филиал РАНХиГС при Президенте РФ  
(г. Орел, Россия)

*В статье рассмотрены правила определения католических законоучителей в кадетские корпуса, разработанные и введенные в действие в 1854 г.*

Господство в царствование Николая I теории официальной народности не исключало проявления внимания к представителям инославных вероисповеданий. В кадетских корпусах Российской империи всегда обучалось достаточно много католиков. По мнению императора, воспитанники, принадлежавшие к данной категории, должны были не составлять обособленную корпорацию, а сливаться «по духу и направлению воспитания умственного и нравственного» [3, Л. 32] с основной массой учащихся. С этой целью их рассредоточили по всем военно-учебным заведениям. Для того, чтобы католики могли обучаться Закону Божию, корпуса прибегали к содействию епархиальных латинских священников. Приглашенные законоучителя работали в кадетских корпусах Санкт-Петербурга, Москвы, Оренбурга и Омска. Однако некоторые губернские города такой возможностью не располагали, вследствие чего «представлялись затруднения для правильного и постоянного преподавания... Закона Божия воспитанникам римско-католического исповедания» [3, Л. 21]. Поэтому Главный начальник во-

енно-учебных заведений, цесаревич Александр Николаевич принял решение назначить в эти корпуса особых законоучителей. Соответствующий проект был разработан в 1854 г.

Согласно данному проекту, законоучители римско-католического исповедания направлялись в следующие кадетские корпуса: Новгородский графа Аракчеева, Тульский-Александровский, Орловский-Бахтина, Тамбовский, Михайловский-Воронежский и Петровский-Полтавский (в Полоцком, Александровском-Брестском и Владимирском-Киевском корпусах латинские священники уже были назначены). Определение и увольнение законоучителей входило в компетенцию митрополита всех римско-католических церквей в Российской империи на том же основании, на каком ему в ноябре 1852 г. было предоставлено право назначения военных капелланов. Однако инициатива назначения зависела от руководства военно-учебных заведений. Если оно приходило к заключению о необходимости замены кого-либо из католических законоучителей, то доводило об этом до сведения митрополита, который удовлетворял данное требование. Законоучители должны были подчиняться директорам кадетских корпусов по всем вопросам, за исключением чисто духовных, по которым они продолжали находиться в ведении митрополита. Если митрополит замечал какие-либо упущения по духовным предметам, нравственности или поведению либо он желал возложить на законоучителя исполнение иных церковных обязанностей, то мог сам заменить его другим лицом.

В тексте первоначального проекта значилось, что законоучители должны были «со всем изливанием сердца, преданного Правительству» [3, Л. 1 об.], внушать католической военной молодежи «верность Всероссийскому Престолу, всему Царствующему Дому и нашему Отечеству России, при верности Богу и своей Церкви» [3, Л. 2]. После внесения поправок данный пункт стал выглядеть следующим образом: «любовь к Богу, уважение к Церкви, верность Всероссийскому Престолу, всему Царствующему Дому и нашему Русскому Отечеству». Таким образом, верность католической церкви заменялась верностью абстрактной церкви, что не давало возможности законоучителям делать акцент на преимуществах католицизма перед православием и тем самым провоцировать развитие религиозного сепаратизма.

Поскольку корпусные законоучители должны были иметь высокую квалификацию, их следовало избирать из воспитанников Императорской римско-католической духовной академии, за подготовкой которых непосредственно наблюдал сам митрополит. Перед вступлением в должность законоучители римско-католического исповедания кадетских корпусов должны были принести присягу на верность в присутствии своего духовного начальства. Присяжный лист направлялся в Штаб Главного начальника военно-учебных заведений. Преподавание следовало вести по катехизису иеромонаха Д. Стаевича, утвержденному митрополитом [2].

Поскольку законоучители не имели достаточных средств для того, чтобы на свой счет прибыть к месту службы, они следовали в корпуса на казенный счет. Жалованье им назначалось в размере 214 р. 50 к. в год серебром. В Новгороде, Орле, Туле, Тамбове, Воронеже и Полтаве католические священники не имели возможности получить дополнительный заработок. В этой связи предлагалось

предоставить им казенную квартиру, отопление и одного денщика для прислуги. Римско-католические каплицы должны были содержаться за счет государства.

В корпуса предназначались следующие кандидаты: в Новгородский графа Аракчеева – Иосиф Давидович, в Тульский-Александровский – Оттон Бергель, в Орловский-Бахтина – Феликс Пиотровский, в Тамбовский – Петр Валицкий, в Михайловский-Воронежский – Антоний Врублевский и в Петровский-Полтавский – Василий Жолтек. Все они успешно оканчивали курс наук в Императорской римско-католической духовной академии, отличались благонамеренностью и хорошим поведением. Однако в корпуса они могли прибыть не ранее конца июня 1854 г. Кроме того, они принадлежали к разным епархиям и по этой причине не могли быть назначены иначе как только если бы последовал Высочайший указ, что на эти места законоучителей шести кадетских корпусов должны быть назначены только воспитанники духовной академии» [3, Л. 3 об.].

Проект был направлен министру внутренних дел Д. Г. Бибикову. Он внес в текст незначительные поправки сугубо редакционного характера. Кроме того, Бибиков обратил внимание руководства военно-учебных заведений на то, что в министерстве внутренних дел имелись подробные сведения о всех духовных лицах, далеко не всегда известные епархиальному начальству. Епископы, как полагал министр, «при всей предполагаемой оных благонамеренности... обращают преимущественно внимание на качества подведомственных им духовных лиц собственно в отношении пользы своей церкви, а нередко упускают из вида вредный образ мыслей и направление их в отношении гражданском, и особенно политическом» [3, Л. 8 об. – 9]. Поэтому при замене одних законоучителей другими начальство военно-учебных заведений, получив уведомление от епископа, давало свое согласие лишь после получения необходимых сведений из министерства внутренних дел. Согласие МВД требовалось и для внесения изменений в проект назначения законоучителей.

Д. Г. Бибиков полагал, что Штабу Главного начальника военно-учебных заведений также следовало усилить контроль за ходом преподавания Закона Божия. Катехизис, служивший учебником, должен был не только одобряться митрополитом, но и утверждаться Штабом.

При внесении в проект новых поправок было уточнено, что чтение католическими законоучителями лекций по Закону Божию оплачивалось дополнительно, сверх жалованья. При невозможности представить им казенные квартиры следовало выдавать квартирные деньги.

В июле 1854 г. проект был одобрен митрополитом Игнатием Головинским. 17 августа последовало высочайшее утверждение «Правил относительно законоучителей римско-католического исповедания, назначаемых в губернские кадетские корпуса». По военно-учебным заведениям они были объявлены 6 сентября [1].

### Литература

1. Приказ Главного начальника военно-учебных заведений. – 6 сентября 1854 г. – № 1969.
2. Римско-католический догматический и нравоучительный катехизис, составленный Доминиканского ордена священником Домиником Стацевичем : Ч. 1-2. – Литогр. с изд. 1854 г. без перем. – [СПб.] : лит. 2-го кадет. корп., 1858. – Ч. 1. – 206 с.; Ч. 2. – 218 с.
3. Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА). – Ф. 725. – Оп. 56. – Д. 2585.

## **РОЛЬ ГОСУДАРСТВА, ЦЕРКВИ И ЗЕМСТВ В РАЗВИТИИ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ УЧИТЕЛЕЙ НАЧАЛЬНОЙ ШКОЛЫ В РОССИИ ПОРЕФОРМЕННОГО ПЕРИОДА**

**Константинова Наталья Дмитриевна**  
ГБОУ г. Москвы «Школа №1551» (г. Москва, Россия)

*В данной статье приводится краткий исторический обзор деятельности государства, церкви и земств и их роль в развитии педагогического образования учителей начальной школы в России пореформенного периода.*

Расширение сети учреждений народного образования и решение вопроса о распространении грамотности среди населения Российской империи на протяжении длительного времени зависело от уровня подготовки педагогических кадров для начальной школы, недостаток в которых остро ощущался в дореволюционной России. Постоянно возрастающие новые требования к образованию, возникшие вследствие великих либеральных реформ и преобразований императора Александра II, инициировали необходимость совершенствования подготовки и дальнейшего непрерывного профессионального развития учительских кадров для нужд начальной школы. Наиболее остро эта проблема заявила о себе после 1864 г., когда было утверждено «Положение о начальных народных училищах» [3].

Одновременно с возрастающими потребностями русского общества, возникшими вследствие проведения крестьянской, земской, городской, финансовой, судебной и военной реформ в 1860–1870-х гг. сложились новые социальные условия, обусловившие процессы реформирования системы начального образования России. Всё это в совокупности породило внешние и внутренние проблемные факторы, оказывавшие существенное влияние на развитие совокупности учреждений педагогического образования. В результате ситуация в сфере педагогического образования будущих учителей начальных классов начала кардинально меняться. Переломным фактором в подготовке педагогических кадров будущих учителей начальной школы выступила реформа образования первой половины 1860-х гг. Министерство народного просвещения при существенной поддержке Министерства Финансов стало чаще обращаться к решению вопроса о развитии сети учреждений подготовки учителей для начальной школы.

В 1860 г. Учебным Комитетом Министерство народного просвещения был составлен особый проект учительских семинарий, а в последующие годы Министерством народного просвещения были командированы «нескольких педагогов за границу, преимущественно в Германию и Швейцарию, для ознакомления со способами подготовки учителей начальных классов» [2, с. 155].

Благодаря этой «педагогической командировке» появился ряд проектов по созданию учреждений для подготовки учителей, а, затем, состоялось и утверждение ряда нормативных актов, которые выступили базой для становления системы подготовки учительских кадров, также были созданы предпосылки для развития общественной и частной педагогической инициативы, совершенствования учительского творчества. Так, например, известен цикл писем К. Д. Ушин-



ского из «педагогической поездки по Швейцарии». В ходе поездки Константин Дмитриевич изучал педагогические системы и составлял так называемые «путевые письма», исходя из личного опыта наблюдения за организацией обучения и воспитания в женских школах, детских садах, приютах и школах, считавшихся в 1860-х годах самыми передовыми образовательными учреждениями в Европе.

Несмотря на огромные усилия, предпринятые государством в лице Министерства народного просвещения и других заинтересованных ведомств, они не могли решить всей совокупности глобальных задач, рассчитанных на десятилетия непрерывной работы. Поэтому объективно возникла необходимость включения в процессы модернизации системы педагогического образования учителя начальных классов общественной и частной инициативы, привлечения земств, развития общественно-педагогического движения и поощрения благотворительности.

Подчеркнём, что историко-культурные предпосылки становления и развития частной и общественной инициативы в сфере педагогического образования учителей начальных классов в пореформенной России на тот момент реально существовали. В их число входило постепенно утвердившееся разнообразие видов и форм подготовки учителей начальных классов и соответствующее ему разнообразие форм управления педагогическим образованием. В результате всего этого в 60 – х гг. XIX века под воздействием общественной и частной инициативы происходят кардинальные изменения в сфере государственно – общественного характера управления в сфере педагогического образования учителей начальных классов.

Естественно, в стороне от всех этих преобразований не мог остаться и главный воспитательный институт в Российской империи – Русская Православная Церковь. Сама жизнь побуждала действительное участие священнослужителей церкви во главе со Святейшим Синодом во всех сферах образовательной жизни, выработки собственной образовательной политики, разворачивания учреждений по подготовке учителей начальных классов. Это также было отражено в тексте «Положения о начальных народных училищах», поскольку в сферу ответственности местного приходского священника стало официально входить «наблюдение за религиозно-нравственным направлением во всех начальных народных и воскресных училищах» [3, с. 615]. При этом в случае необходимости он должен был сообщать свои замечания учителю и лицам, заведующим учебными заведениями.

Хотя государство, общество и церковь активно действовали в данной сфере педагогического образования на протяжении всей второй половины XIX века, их влияние нельзя назвать равномерным: к концу 1850-х и на протяжении 1860-х годов ведущую роль в педагогическом образовании учителей начальных классов имело общественное воздействие; в 1870-е на первый план выходило государственное, а во второй половине 1880–1890-х – церковное, что было связано с реакционной идеологией обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева. Главное содержание государственной политики в сфере начального педагогического образования на данном этапе состояло в возможной его передаче под контроль церкви.

Такая «конкуренция» за сферу влияния на педагогическое образование учителей начальных классов носило объективный характер. С 1860-х годов вся

культура, а, соответственно и образование, стали приобретать все более независимый от государства, автономный характер. А значит, не могло быть и речи о жесткой монополии в данной сфере, и предполагалось определённое столкновение позиций и интересов [3, с. 9]. При этом также стоит отметить, что вплоть до 70-х годов XIX в. ведущими учебными заведениями, осуществлявшими подготовку кадров учителей начальных классов, оставались духовные семинарии.

Таким образом, в России исследуемого периода была сформирована сеть учреждений педагогического образования, которые смогли при поддержке государства, церкви и земского самоуправления создать необходимые образовательные условия для преодоления неграмотности народа и развития системы образования, ценностно созвучной российской культуре, миропониманию и историческим традициям.

### Литература

1. Богуславский, М.В. Реформы российского образования XIX–XX вв. как глобальный проект // Вопросы образования. – 2006. – № 3. – С. 5–22.
2. Перова, О. В. Формирование нормативно–документальной базы деятельности правительственных учительских семинарий в России в 60– 80 годах XIX века // Вестник ТГПУ. – 2010. – № 9. – С. 149–155.
3. Положение о начальных народных училищах 1864 года // Полное собрание законов Российской империи за 1864, Собрание 2. Т. 39. Отделение 1. СПб., 1867. № 41068. – С. 613–618.
4. Ушинский, К. Д. Собрание сочинений: в 11 т. / редкол.: А. М. Еголин. – М. ; Л. : Изд-во Акад. пед. наук РСФСР, 1948–1952: Сочинения. Т. 3 : Педагогические статьи, 1862 – 1870 гг. – 1948. – 689 с.

УДК 2-41(470.345)

## РЕЛИГИОЗНО-ОБЩЕСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МОРДОВСКОГО ПРОСВЕТИТЕЛЯ А. Ф. ЮРТОВА

Корнишина Галина Альбертовна

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

*В статье рассматривается один из аспектов деятельности А. Ф. Юртова – педагога, ученого, переводчика, автора первого эрзянского букваря. Освещается его служба в качестве настоятеля храма Михаила Архангела в Уфимском уезде. Отмечается, что здесь он проявил себя также в качестве преподавателя и исследователя мордовского языка и культуры.*

Авксентий (Арсений) Филиппович Юртов (1854–1916 гг.) был одним из первых мордовских просветителей, которому была свойственна православно-миссионерская идеология. Он рассматривал распространение православия с осмыслением культурных достижений своего народа. Православие трактовалось им не как способ ассимиляции этносов, а как путь, с помощью которого они смогут повысить свой культурный, экономический, статус. Еще обучаясь в Казанской инородческой семинарии и общаясь с известным русским просветителем и миссионером Н. И. Ильминским, Юртов стал принимать активное участие в распространении христианского вероучения среди мордовского населения. Он занимался переводами вероучительной литературы на эрзянский язык. В начале 80-х гг. XIX в.

им были выполнены переводы «Священной истории Ветхого и Нового завета», «Покш праздник» («Большие праздники»), «Евангелия от Матфея» и др.

Воспитанный в духе православия Авксентий Филиппович еще работая в Казанской инородческой семинарии, вел большую миссионерскую деятельность. Во время каникул он посетил большое количество мордовских селений, где занимался проповеднической деятельностью на родном языке, а также распространял переведенную им же на эрзянский язык религиозную литературу. В одном из писем Ильминскому Юртов описывает один из своих миссионерских походов в июне 1872 г. по мордовским селам Бугульминского уезда Самарской губернии. Он пишет, что в селе Секлетар (современное село Секретарка Северного района Оренбургской области) он рассказал жителям о том, с какой целью он сюда пришел и сообщил о том, что он переводит на эрзянский язык Библию. Жители села обратились к нему с просьбой ознакомить их с этим переводом. После того как они прослушали Авксентия Филипповича, то сельчане благодарили его: «Экой, Вере Нишке Паз Корьминицкем! Кода Инязоро-пазось минек кискак старе, коли зярдо бу минь эрзянь кельсэ Паздо марявлинек» (букв. «Спасибо Богу! Как он о нас заботится, когда бы мы могли еще услышать слово Божие на эрзянском языке») [4, с. 68-69].

В другом послании своему учителю в декабре 1884 г., когда он работал преподавателем народного училища в с. Старая Бесовка Самарской губернии, Юртов сообщает о том, каким образом он приучал местных жителей к чтению религиозной литературы на мордовском языке. Просветитель пишет, что в школьной библиотеке было по 10 экземпляров Евангелия от Матфея, Священной истории и Покш Праздник. Все они до приезда Авксентия Филипповича не пользовались спросом. Тогда он стал обходить дома селян и выяснил, что они полагали, будто эти книги написаны не на их языке. Чтобы доказать обратное, Юртов сам стал читать им по-мордовски и постепенно убедил их что они были не правы. В результате жители Бесовки «просят еще и еще приходиться читать, а грамотные просят самим почитать» [4, с. 76].

К концу 1880-х годов А. Ф. Юртов стал задумываться о принятии сана священнослужителя. К этому его подготовила проводимая им активная миссионерская деятельность, а также и житейские трудности. При содействии Ильминского Юртов в 1891 г. получил место в селе Андреевка Уфимского уезда (ныне Кармаскалинский район Республики Башкортостан). В состав его прихода входили два селения: мордовское село Андреевка и чувашская деревня Ильтеряково. В Андреевке был только молельный дом, который и был освящен новым батюшкой 8 сентября 1891 г. Юртов очень добросовестно относился к своим обязанностям, регулярно проводил службы, на которые стали приходиться все больше прихожан, причем и из соседних населенных пунктов. Молельный дом уже не мог вместить всех желающих, поэтому протоиерей Авксентий инициировал строительство нового большого храма. Возводилась церковь на деньги прихожан, а также благотворителей – помещика Харитонов, князя Кугушева и др. Постройка храма была завершена в 1895 г., он был освящен в честь Архангела Михаила. Храм был построен из дерева на фундаменте из мраморных блоков, имел три купола и колокольню. Неподдалеку от храма был построен и дом для священника и его семьи. В этом доме до сих пор живут потомки Авксентия Филипповича [1].

Юртов вел в Андреевке и активную просветительскую деятельность. В 1895 г. он выступил инициатором открытия в селе церковно-приходской школы. В письме к Ильминскому он обращается с просьбой «снабдить предполагаемую школу (человек на 15) самым необходимым: книгами, учебными пособиями (аспидными досками, грифелями, карандашами, ручками, перьями)» [4, с.94]. Вскоре школа, проект которой сделал сам Авксентий Филиппович, была построена на средства крестьянского сообщества. В течение 25 лет Юртов вел там преподавательскую деятельность. В 1906 г. благодаря его стараниям школа была преобразована в земскую. Просветитель также изыскивал всяческое содействие созданию библиотеки для крестьян [2, с.14].

Кроме того он никогда не оставлял и работу по просвещению населения своего прихода, продолжал вести сбор образцов народной словесности не только мордвы, но башкир и чуваш, составлять словари. Практически до последних дней он оставался членом Уфимского комитета Правления миссионерских обществ, продолжал сотрудничество с Переводческой комиссией при управлении Казанского учебного округа. Он также упорно трудился над мордовско-русским словарем, который намеривался напечатать в Казани. В протоколах Переводческой комиссии 1908 г. указывалось, что от священника А.Ф. Юртова получено пять тетрадей мордовско-русского словаря и три тетради песен. Но эти рукописи так и не были опубликованы и дальнейшая судьба их неизвестна [3, с. 13].

20 апреля 1916 г. Авксентий Филиппович скончался, как записано в Метрической книге священником Виталием Миртовым, «от порока сердца». Он был погребен возле церкви, в которой служил долгие годы. К сожалению, в 1940 г. это здание было разобрано. Но в 1992 г. недалеко от прежнего был выстроен новый храм, который также получил название Архангела Михаила. Была восстановлена и могила «батушки Юртова» [1].

### Литература

1. Михаило-Архангельская церковь (с. Ильтерьяково, Кармаскалинский р-н Республика Башкортостан) // Православные лики России: сайт. – URL: [http://likirusia.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=264](http://likirusia.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=264)

2. Мухина Н. Авксентий Филиппович Юртов – первый мордовский учитель и просветитель / Н. Мухина // Библиотечный вестник: научно-практический журнал. – 2006. – № 2. – С. 13–14. – Режим доступа: [http://kitaphane.tatarstan.ru/bull/2006\\_2.htm](http://kitaphane.tatarstan.ru/bull/2006_2.htm).

3. Осовский, Е. Г. А. Ф. Юртов – предтеча мордовского просветительства / Е. Г. Осовский // Авксентий Юртов: Сб. ст., документов и материалов. К 150-летию со дня рождения. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2004. – С. 6-15.

4. Письма А. Ф. Юртова Н. И. Ильминскому // Авксентий Юртов: Сб. ст., документов и материалов. К 150-летию со дня рождения. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2004. – С. 68-94.

УДК 2

## ИМЯ БОГА И КОНТЕКСТЫ ЕГО ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОЛОГИЗАЦИИ

Костенич Владимир Анатольевич

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

*В статье обсуждаются мировоззренческие интенции апофатической и катафатической версий религиозно окрашенного философствования.*

*Предпринята попытка рассмотреть их онтологические и аксиологические пред(после)слова.*

Религиозная философия уже в Средние века сформулировала несколько «философских доказательств бытия Бога», посредством которых она, с одной стороны, задала определенную концептуальную «топологию фактичности» Творца в собственном Творении, а с другой стороны, поставила верующий Разум перед необходимостью гносеологически «дочитывать» панорамы Творения до его трансцендентных авторизаций.

Иначе говоря, «существование Бога» в качестве имманентной траектории бытийной темпоральности (рефлексивно) превратило «Сущность» самого Творца в интеллектуальную версию «вечного (философского) вопроса» об атрибутивных характеристиках этой смыслонесущей реальности. Само же мировоззренческое путешествие «от существования к Сущности» трансформировалось в герменевтический круг схоластических литургий с «Именем Первосущего».

*Вопрос «Кто есть Бог?»* обрёл принципиальный масштаб и стал истинностным горизонтом религиозного сознания в его теологических и софиологических проекциях. Молитвенный возглас «*Да святится Имя Твое!*» теряет статус (исключительно) гимнософского поклонения и оказывается синергетическим вызовом человеческому (недо)пониманию бездонных Ликов божественной вечности. Творец обретает не только богочеловеческую визуальность, но и смысловую «(не)очевидность», а верующий человек нуждается в щепетильном обращении со Словом, как средством сакральных упражнений с плотью (безмолствующего) Ничто.

В этой связи, известный средневековый дискурс «об универсалиях» мировоззренчески «приурочен» к обоснованию бытийной правомо(щ/ч)ности именования сотворенных «чтойностей», с оглядкой на прерогативы Творца. Библейское «...И Слово было у Бога. И Слово было Бог»(ом), задаёт высоковольтное напряжение для гордых человеческих прельщений самочинно именовать не только «налично сущее», но и на стремление «говорить о Творце устами самого Творца».

Сторонники номинализма спорят с реалистами не только и не столько о бытийном и временном приоритете «общего или единичного», сколько о кощунственных попытках человеческой речи (всегда, по умолчанию, «убогой»), подменить Бога в описаниях Творения, всякий раз утрачивающего при этом свою первородную «индивидуальность».

Однако вернёмся от сущего к Сущему. Религиозная традиция компонует две (конгруэнтных друг другу) стратегии умпостижения Творца: *апофатическое недословие и катафатическое славословие.*

Апофатика избегает любых позитивных утверждений, руководствуясь формулой «*не то, (совсем) не то...*». Бог здесь вне человеческих аналогий и символизаций. Он ускользает от «пыток Имени», пытающих Его сущность опытами (в) суесловия. Абсолют за пределами тварного сравнения. Пользуясь терминологией Николая Кузанского, можно было бы сказать, что Творец есть такой бытийный Максимум, который превосходит абсолютную относительность наших «хвалебных реверансов», ускользая в черную дыру невыразимого. Точнее, выразимого (в кавычках) через отрицание, где сама отрицательная «нетость» призвана рафинировать Его сущностную сверхсло(в/ж)ность. В конечном счёте, апофатиче-

ское богословие склоняет человеческий Разум к... смиренному молчанию перед лицом божественной тайны. Имеющий смирение да... услышит глаголющую тишину... Мистическая практика «умной молитвы» в исихазме выступает отсылочным намёком к подобному совпадению с «Именем Бога», утрачивающем свою «словесную изнанку» и обретающему метрономию сердечного унисона. Имя не произносится, но и не изнашивается в речевых конвульсиях. Оно «говорит» плотью благодати, как единственным «евангелием» Трансцендентного. Правда, говорит в резервации, выстроенной из кладбищ словесных потуг (полного) отказа от внешних звуков и образов. Как тут не вспомнить Витгенштейна, призывавшего молчать, если невозможно сказать...

Катафатическое богословие, на первый взгляд, мыслит почти перпендикулярно. Опираясь на текстологию библейских страниц и теологемы предания, оно пытается верифицировать не «Имя, но (многообразные) имена» Творца, посредством которых желает «очеловечить» Его Сущность. Богу приписываются некие (абсолютно позитивные) аксиологические домены, очерчивающие пространство «благодати» как таковой, перетекающей (время от времени) в отдельные акты Его сущностного милосердия. *Катафатика как бы придерживается принципа «Бог – это не совсем то (теоретически), но почти то (практически)...*». Он наделяется качествами, у которых есть земные наноаналоги. Человек обретает зеркальные отражения, позволяющие ему «видеть Творца», творчески делящего своё совершенство в сотворенных шифрах «богоподобия». *Если апофатика предстаёт как непрерывный «фальстарт финиша» наших человеческих желаний «поздороваться с самим Творцом», то катафатическое богословие, скорее, напротив, оказывается непрерывным «стартом промежуточного финиша»,* в контексте которого Творец «выходит из светлой тьмы своей абсолютной потусторонности» и доверяет нам право на диалог со Словом, как Его инструментальной симфонией. Мастерская открыта для посетителей. Музей для слепых дарит роскошь словесных касаний. Истина больше не прячется в катакомбах молчания. Она хочет звучать на площадях пытливого (но не болтливоего) сознания. Ничто отпускает на свободу Нечто, подышать свежим воздухом человеческого со-ображения. Итог: *тотальная археология совершенного*, заданная как уравнение из восторженных (транскрибирующих друг друга) сравнений.

В этом плане философская ментальность, с её искренним (самокритичным) признанием своей (изначальной) беспомощности окончательным и исчерпывающим образом «ответить» на любой вечный вопрос, с её духовным многоточием возобновляющегося вопрошания, выступает (для религиозного сознания) пропедевтическим примером сократовского сомнения с экзистенциальным уклоном.

Не отменяя мировоззренческих усилий имяславить и имяславить любую Абсолютную Первосущность, философия помещает эти усилия в континуальный проект диалектического противоречия, предполагающего *этическую онтологию ответственности за прирученное бытие и возлагающую её, в том числе, и на (божественного) Творца.* Презумпция «по образу и подобию» обретает человеческую интонацию внутри сверхчеловеческой матрицы Лица. «Свобода Творца» оказывается образцом Его творческой ипостаси и бытийной тавтологией любых артефактов репрезентации собственной Сущности. У Бога тоже есть «обязательства перед Творением», библейски декларированные в «шестоднев-

ных» послесловиях: «И увидел ОН, что это хорошо...». Творец творит свободно, но ответственно. Его смыслополагания априорно моральны. Однако сам Бог не является тотальным надзирающим за Творением, позволяя последнему (в том числе, в лице человеческой воли) свой «личный эксперимент» с возможностями сущего. Кстати, экзистенциалистский пафос ответственного самобытия (и в атеистическом исполнении тоже), религиозно конгениален, ибо предписывает «логос» абсолютного «не алиби в бытии» всем присутствующим в ойкумене этического...

Таким образом, теодицея апофатики и катафатическая верификация божественных превосходств оказываются «пограничными столпами» философствующего любомудрия, очерчивающего «онтологическую антологию Абсолют(ного)» в пространстве аксиологических императивов Должного. А попытка (мировоззренческой) попыткой «(не)домолвия Творца» предстаёт как сакральное благоговение человеческого Разума перед лицом «зова Совершенного»...

УДК 37(476)(091)“18”

## **ПОЛОЦКАЯ ИЕЗУИТСКАЯ АКАДЕМИЯ (1812–1820 гг.)**

**Крепский Юрий Григорьевич**

Республиканский институт высшей школы (г. Минск, Беларусь)

*Представленный доклад посвящен проблемам организации и специфике функционирования Полоцкой иезуитской академии в начале XIX века. Особое внимание акцентируется на содержании образовательных программ, специфике осуществления учебного и воспитательного процесса, а также роли Академии в образовательной системе данного периода.*

Педагогическое наследие иезуитов является важной составной частью истории отечественного просветительского дела. Рассмотрение и анализ представленной проблемы невозможны без всестороннего изучения деятельности Полоцкой иезуитской академии, как ключевого учебного заведения в системе образовательных учреждений Общества Иисуса на белорусских землях в начале XIX века.

Обозначенный исторический период характеризовался активным стремлением императорской власти усилить свое влияние в бывших землях Речи Посполитой, в том числе и через интеграцию местных заведений в общероссийскую систему образования. Данное обстоятельство в значительной степени определило характер и специфику деятельности иезуитских учебных заведений, в том числе и Полоцкой иезуитской академии.

Полоцкая иезуитская академия была образована на базе коллегиума, согласно указу Александра I, в январе 1812 года. Представленное постановление приравнивало образованное учреждение к университетам, гарантируя ему идентичный набор привилегий. Данный документ регламентировал деятельность учебного заведения: порядок назначения руководства заведения, характер образовательных программ, порядок финансирования. Академия получала особый статус, ей подчинялись все действующие иезуитские учреждения в стране.

В вопросах учебно-воспитательного процесса Академия находилась под контролем Министерства Просвещения [1, с. 10–11].

Деятельность представленного учебного заведения регламентировалась специальным Уставом, принятым 1 марта 1812 г. Согласно данному документу, в Академии открывались три факультета: языковой, философский и богословский. Факультет языков предусматривал изучение целого ряда дисциплин, среди которых были представлены как классические языки (греческий и латинский), так и современные (русский, немецкий и французский). На факультете свободных художеств, философии и других естественных и гражданских наук преподавались: риторика, философия, логика и метафизика, математика, химия, физика, архитектура, естественное, частное и римское гражданское право, всеобщая история и поэзия. Богословский факультет включал в себя изучение догматического и нравственного богословия, Священного писания и Священной истории, канонического права. Срок обучения на каждом из факультетов, за исключением языкового, составлял четыре года [2, с. 149–151]. Каждый из представленных факультетов возглавлялся деканом, который избирался на определенный срок академическим учебным собранием [3, с. 253]. Таким же образом избирались и другие должностные лица, что свидетельствовало о высокой степени автономности Полоцкой иезуитской академии в структуре общегосударственной системы образования.

Поскольку Академия по своему статусу приравнивалась к университетам, аттестаты ею выдаваемые, соответствовали дипломам последних, предоставляя возможность выпускникам приобретать 14-й класс гражданской службы. Полоцкая академия наделялась правом присваивать научные степени: магистра свободных наук и философии, доктора богословия и гражданского и канонического права [4, с. 259].

Для осуществления образовательного процесса, Академия наделялась правом свободного приобретения книг и учебных пособий, кроме того, организовывала собственную типографию. Перечень учебной литературы, как привозной, так и самостоятельно издаваемой в Академии, подвергался контролю со стороны российских властей [2, с. 152].

Официальное открытие Полоцкой иезуитской академии состоялось в июне 1812 г., но полноценно действовать она начнет только с января 1813 г., после завершения военных действий. Первоначальная численность студентов была очень низкой и на начало занятий составляла 84 человека. Из них 25 обучались на теологическом факультете, 29 – на философском и 30 – на отделении языков. С течением времени, количество обучающихся неуклонно возрастало: в следующем учебном году Академия располагала 136 студентами по всем направлениям, а в 1818 г. численность учащихся составила 529 человек [2, с. 158]. Данная статистика свидетельствует о росте авторитета представленного заведения, как в академической среде, так и в обществе в целом.

Расширению влияния Академии на образовательные процессы в крае содействовало качество и объем учебного материала, изучаемого студентами. Помимо этого, иезуиты смогли привлечь квалифицированный преподавательский состав, включавший как местных воспитанников, так и многочисленных иностранных специалистов. Представление о содержании академических дисциплин



плин, специфике их преподавания и личностях педагогов можно составить исходя из «Собрания наук Полоцкой Академии Общества Иисуса», которое ежегодно издавалось местной типографией. Подавляющее большинство преподавателей владело одним или несколькими иностранными языками, что являлось важным профессиональным критерием для своего времени и отражалось на росте популярности иезуитского образования в обществе [5, с. 313–320].

Изменение отношения российских властей к Ордену, обусловленные политической конъюнктурой и сохраняющимся недоверием к монашеской организации, не позволило реализовать педагогический проект Полоцкой иезуитской Академии в полной мере. Уже в 1815 г. иезуиты были высланы из Санкт-Петербурга и Москвы, а в 1820 г. изгнаны за пределы Российской империи. Одновременно прекратили свою деятельность и все иезуитские учебные заведения, в том числе и Полоцкая академия.

В течении короткого времени, Академия сумела выстроить собственную образовательную модель, характеризующуюся преемственностью образовательного процесса, вниманием к качеству знаний выпускников, широким набором академических дисциплин, предусмотренных учебными планами. Эффективность деятельности данного заведения подтверждается наличием целого ряда выпускников, продолживших научную и преподавательскую деятельность. Деятельность Полоцкой иезуитской академии, специфика организации ее учебно-воспитательного процесса, ведомственное подчинение Министерству Просвещения, свидетельствуют о попытке российских властей интегрировать монашеские учебные заведения в общеимперскую образовательную систему, которая, в начале XIX века, потерпела неудачу.

### Литература

1. Полное собрание законов Российской империи: в 45 т. – 1-е изд. – СПб.: Тип. 2-го отд. собственной его имп. величества канцелярии, 1830. – Т. 32.
2. Блинова, Т.Б. Иезуиты в Беларуси (Их роль в организации образования и просвещения) / Т.Б. Блинова. – Гродно: ГрГУ, 2002. – 425 с.
3. Шалькевіч, В. Ф. Полацкая езуіцкая акадэмія / Шалькевіч, В. Ф. // Рэлігія і царква на Беларусі: энцыкл. давед. / [рэдкал.: Г. П. Пашкоў і інш.]. – Мінск: БДУ, 2001. – С. 253.
4. Моршкин, М. Я. Иезуиты в России с царствования Екатерины II и до нашего времени: в 2 ч. / ч. 1. – СПб.: Тип. 2-го отд. собственной его имп. величества канцелярии, 1888. – Ч. 1. – 485 с.
5. Beauvois, D. Szkolnictwo polskie na ziemiach Litewsko-Ruskich. 1803-1832. / D. Beauvois : w 2 t. – Lublin : Redakcja Wydawnictwo KUL, 1991. – Т. 2. – 459 s.

УДК: 213+ 130.2

## СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ И ТРАНСФОРМАЦИЯ ПОНЯТИЯ «СВЯЩЕННОЕ» В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ.

Петев Николай Иванович

Владимирский государственный университет имени А. Г. и Н. Г. Столетовых  
г. Владимир, Россия)

*Данная статья посвящена проблематике редукции священного в область социального, что приводит к формированию феномена социальной «сакральности» и дисперсии собственно нуминозного.*

Настоящее время ярко репрезентует тезис о том, что «священное» является феноменом не только области религии. Более того, сегодня наблюдается кризис сакрального в сфере собственно религиозного. Под этим не стоит понимать количественные характеристики изменений, которые связаны в частности с религиозными институтами, но именно качественные метаморфозы, связанные с деформацией феномена святости. Последнее предполагает не только изменение дефиниции данного явления, но и смену объектов, стоящих за ним. Религия хоть и является формально единственным держателем, инстанцией распределяющей и назначающей данный статус, но, тем не менее, в действительности она потеряла свою власть над сферой «священного».

Можно назвать несколько причин секуляризации «священного» в сфере религиозного. Во-первых, это вырождение собственно мистического компонента. Мистика не только доводит противоположность нуминозного объекта природе и всему мирскому до крайнего предела, но и противопоставляет его им, подразумевая, что это нечто иное, что можно помыслить или существует [10, с. 50]. Момент *Mysterium* – это один из компонентов «совершенно иного», то есть священного, благодаря которому оно являлось самим собой, а именно сакральным, что внушает особые чувства (остолбенение, страх, жуть, трепет и т.д.). Во-вторых, редуцирование и формализация внутреннего содержания мифологического и религиозного содержания. Такие исследователи как Юнг К.Г. [14, с. 20, 11-12], Элиаде М. [13, с. 157, 160-161], Кемпбелл Дж. [6, с. 130, 200-201] и многие другие подчеркивают деструктивное влияние редукции мифа к науке, биографии, литературе, истории. В-третьих, чрезмерное интегрирование религии в социум. Вебер М. отмечал, что чем дольше религия находилась в оппозиции внешнему миру, тем дольше она являлась религией спасения [4, с. 11]. Буаье П. подчеркивал заинтересованность религиозных организаций («религиозных гильдий») в приобретении политических и экономических благ в рамках своей деятельности [3, с. 366-371]. Контаминация религиозного и социального привело к профанации «священного», в частности момента *Mysterium*. Более того, социум постепенно становится не только регулятором, но и держателем сакрального. В-четвертых, процесс эстетизации религии. Союз религии и искусства имеет место, когда первая стремится обрести массовый характер (чем выше это желание, тем интенсивнее обращение к сфере эмоционально-чувственного) [4, с. 24]. Ещё одним ярким примером данного процесса является феномен введение пышного и ярко-церемониала. Он является признаком вырождения религиозной организации, в частности инициатической, а усиление его блеска и пёстроты наносит урон обряду и ритуалу [5, с. 260]. Избыточность и формализм, таким образом, становятся факторами нивелирующими значение культовых действий.

Сакральное становится слишком «дорогим» атрибутом для религии, а также тяжёловесным. Непосильной задачей становится преследование двух целей: быть медиатором и репрезентом «священного» и вместе с тем актуализировать себя в рамках социально-политического и экономического приобретения благ. В такой парадигме, происходит транспозиция сакрального в область социального. Последнее становится тотальным узурпатором и распределителем «священного». Фромм Э. указывал, что искусство и религия изначально были средствами ухода от обыденности, но сами в итоге стали новыми формами обыденности [12,

с. 102]. Отчуждённое собственной сферой (т.е. сферой религиозного) сакральное становится инструментом социального. мода, успех, власть, деньги и т.д. – всё это примеряет на себя роль «священного». Они и есть новые её формы, модусы социальной сакральности. Они имеют иное (обыденное) название, но характер, который им приписывают «священен». мода предполагает возможность постоянных подстановок, она доминирует над остальными областями и превращает культуру в игру симулякров [2, с. 169-170]. Более того, сама религиозность становится модой. Практика йоги, восточный и западный эзотеризм, духовные методики самосовершенствования – всё это становится яркой вывеской аутентичности (в том числе социальной) индивида, поводом профанных обсуждений (например, передача собственных ощущений от полученного опыта в рамках повседневного разговора, и «священное» погружается и растворяется в социальном), попыткой установления особой статусности и т.д. Религиозное перестаёт быть собственно тайным, интимным, индивидуальным. Оно превращается в очередной модный атрибут современного обывателя. Подобно тому, как человек украшает своё тело по последнему «тренду» дизайнеров одежды, так и религиозное имеет свою актуальность, сезонную предпочтительность, может быть рекомендовано как символ современности и т.д.

Социальная элитарность – основная форма сакрального современного социума, новое «священное». Определённая группа, имеющая особый социальный, политический или экономический статус, отчуждается от остальной части общества как «совершенно иное»: наличие особой нравственности (основной принцип: «*Quod licet Iovi (Jovi), non licet bovi*», где Юпитер – представители этой группы), преднамеренное экзистенциальное отделение (подобно тому, как дом вождей отделялся от остальных домов в поселении из-за магической силы его хозяина [11, с. 67-68]), особые повседневные условия существования (аналогично персидским царям, перед которыми раскатывали ковровую дорожку, чтобы они не потеряли свои мистические силы [6, с. 182]) и т.д. Ницше Ф. отмечал особое значение аристократии (особой социальной элиты) в социуме, указывая на такие её черты как стремление к творчеству, созидание, воля к власти, энергичность, восхваления жизни и т.д. [7, с. 181-182, 265-268, 270; 8, с. 420]. Однако существует и иное мнение, указывающее массовость главной чертой аристократизма [9, с. 103-104].

Элитаризм выводит концепцию эгоцентризма на новый уровень. Чрезмерный эгоизм – это «святость», «высшая благодать», «обладание магическими силами». Отто Р. отмечал, что нуминозная (религиозная) ценность является первоосновой и первоисточником всех возможных объективных ценностей вообще [11, с. 93]. В социальной идеологии инициируется феномен особого аксиологического статуса элитарности, который порождает желание приобщиться к ней и «сакральному» эгоизму. Но эта «святость» доступна не всем. В социальном устройстве наличествует противоречие, которое не все способны преодолеть: с одной стороны, эгоизм становится важной доминантой, с другой, происходит внешнее давление социума, который осуждает его. Он становится «священным» правом избранных. Стоит отметить, что цифровое пространство способствует формированию «святости» и даже «божественности» индивида (оно стимулирует реализацию принципа Фейербаха Л. «*Homo homini Deus est*»

в искажённой и гиперболической форме). Возникает отчуждённость индивида от своего экзистенциального статуса. Этому также способствует ницшеанский принцип приукрашивания, формируя «совершенно иной» образ себя для индивидуума.

Всё вышеуказанное подчёркивает аспект кризиса мистического (момент «Mysterium» нуминозного, т.е. тайного). Оно стало обыденностью: колдуньи и гадалки на телевидении, передачи про экстрасенсов, платные курсы и пособия по магии и т.д. Огромное количество людей стали держателями «мистического», и ещё больше являются потенциальными его обладателями. Барт Р. отмечал, что астрология является инструментом мелкобуржуазного общества, которое устраивает себя по своим лекалам, изгоняя реальность [1, с. 237-240]. Таким образом, происходит редукция «Mysterium». Не нужно быть сверхъестественным существом или обладать особыми качествами. Эта сила (момент нуминозного) не требует особых качеств от обладателя, он уже в обществе – абсолютно любой индивид. Mysterium, mystes, mystik, тайное, сакральное становятся абсолютно доступными и массовыми, и теряют свои первоначальные качества. Каждый может стать магом, колдуном или шаманом, для этого не нужны специфические качества или особая инициация. Такое положение вещей аналогично служителям культа в христианстве и исламе согласно Буаюе П.: специалисты не оцениваются с точки зрения их внутренних качеств (сверхъестественных способностей), а имеют специальную подготовку (образование) и их компетентность гарантирована крупной организацией [3, с. 365]. Момент ужасающего, т.е. «Tremendum», который имеет важное значение для нуминозного, отчуждается и редуцируется. Он не имеет места в новом «nupen». Специалист решит все проблемы, необходим только подходящий рецепт. Это же исключает важное для индивида чувство при контакте с нуминозным – чувство тварности, которое сопровождается осмыслением присутствия высшего, всемогущего существа или силы. «Священное» растворяется в профанном и становится синонимом социально-экономической статусности, а также обыденным атрибутом. Оно не есть собственно нуминозное, но лишь суррогат.

## Литература

1. Барт, Р. Мифологии / Р. Барт. – М.: Академический проект, 2014. – 351 с.
2. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2015. – 392 с.
3. Буаюе, П. Объясняя религию: природа религиозного мышления / П. Буаюе. – М.: Альпина нон-фикшн, 2018. – 496 с.
4. Вебер, М. Избранное. Образ общества / М. Вебер. – М.: Юрист, 1994. – 704 с.
5. Генон, Р. Кризис современного мира / Р. Генон. – М.: Эксмо, 2008. – 784 с.
6. Кемпбелл, Дж. Тысячеликий герой / Дж. Кемпбелл. – СПб: Питер, 2018. – 352 с.
7. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше. – М.: Издательство «Э», 2018. – 320 с.
8. Ницше, Ф. Полное собрание сочинений в 13 томах. Т. 5. / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2012. – 480 с.
9. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: АСТ, 2018. – 256 с.
10. Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петербур. ун-та», 2008. – 272 с.
11. Фрейд, З. Тотем и табу / З. Фрейд. – СПб.: Лениздат, 2014. – 224 с.
12. Фромм, Э. Синдром распада / Э. Фромм // Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса». – М.: Алгоритм, 2009. – С. 82-97
13. Элиаде, М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М.: Академический проект, 2010. – 251 с.
14. Юнг, К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов / К.Г. Юнг. – М.: Port-Royal, 1997. – 384 с.

## **ВНЕКЛАССНОЕ МЕРОПРИЯТИЕ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ ТОЛЕРАНТНОСТИ У УЧАЩИХСЯ**

**Пронина Наталья Андреевна**

Тульский государственный педагогический университет имени Л. Н. Толстого  
(г. Тула, Россия)

*В статье анализируется внеклассная деятельность и ее возможности по формированию толерантности у школьников*

Россия – огромная страна с самобытной историей, на территории которой живут народы разных религий, наций, имеющие свои культурные особенности, ценности, уклад жизни, верования.

К сожалению, многие педагоги отмечают озлобленность, нетерпимость к другим нациям, ксенофобию учащихся. Такие качества негативно влияют на обстановку в нашей стране, способствуют разжиганию межнациональной розни и конфликтов на политической и религиозной почве.

Мы считаем, что формировать толерантность необходимо еще со школьной скамьи. Внеклассная деятельность является эффективным инструментом для развития личности, которая уважает взгляды других людей и строит общение на равных с представителями других религий.

Проблема формирования толерантности очень актуальна и волнует умы многих ученых, среди них Н.А. Аюпова [1], Н.А. Гулина [2], П.В. Дашкуева [3] и др.

В психолого-педагогической литературе по теме исследования нет единой точки зрения на определение толерантности, поэтому за рабочее возьмем следующее: «Толерантность – уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности» [4].

Классный руководитель может использовать различные формы работы при работе с учащимися с учетом их возрастных и индивидуальных особенностей, например, классные часы, индивидуальные беседы, показ и обсуждение мультфильмов, документальных и художественных фильмов, анализ художественных и музыкальных произведений, проведение национальных праздников с использованием национальных костюмов и приготовление различных блюд национальной кухни с их дальнейшей дегустацией, игры, диспуты, дискуссии, кейсы, деловые и ролевые игры, оформление стендов, прослушивание народных сказок и песен, участие в играх разных народов.

Очень важным мы считаем вовлечение родителей в формирование толерантности у учащихся, потому что семья является первичным социальным институтом, который оказывает большое влияние на личность ребенка, поэтому необходимо привлекать родителей к внеклассной деятельности, они могут принимать участие в классных часах, подготовке и проведению праздников.

Педагог-психолог также принимает активное участие в формировании толерантности у учащихся, его можно пригласить на классный час, где он проведёт различные игры, упражнения на формирование толерантности, осуществит диагностику и составит психолого-педагогический портрет класса, также предоста-

вит классному руководителю информацию об особенностях класса в целом и каждого ученика, позволит скорректировать воспитательные мероприятия.

Формирование толерантности – сложный и длительный процесс, который осуществляется всеми участниками образовательного процесса в течение всего обучения в школе. И классный руководитель, и педагог-психолог могут проводить разные формы работы с учащимися, например, просвещение (учащиеся могут знакомиться с историей, культурой, религиями своей страны). Именно для этого в школе ведутся «Разговоры о важном», данное занятие способствует развитию толерантного отношения к другим народам, живущим на территории нашей необъятной Родины. Ориентирование позволяет познакомиться учащихся с представителями разных религий, других наций или даже этносов. Инструктаж расширяет взгляды человека на возможные проблемы в новом этническом окружении. Тренинг- это различные игры и упражнения, которые проводит педагог-психолог. Они направлены на формирование навыков коммуникации с представителями других религий и наций.

Внеурочная деятельность по формированию толерантности оказывает влияние на личность подрастающего человека. Меняется его характер, появляются новые черты, такие как отзывчивость, желание прийти на помощь, сочувствие, сопереживание. Происходит воздействие на эмоционально-волевую сферу личности, появляются новые качества: развитие навыков саморегуляции своего поведения, совестливость, самоконтроль, умение соотнести свое поведение с другими, самокритичность. Меняется в лучшую сторону потребностно-мотивационная сфера личности, развивается устойчивая внутренняя мотивация терпимого отношения к людям, которая будет блокировать агрессивные слова и поступки по отношению к людям иной веры или нации.

Дети в младшем школьном возрасте попадают в новый коллектив, выстраивают взаимоотношения со сверстниками, учатся коммуникации и решению конфликтов, именно в этом возрасте необходимо начинать работу по формированию толерантности, авторитет учителя очень высок, правильно сформированные отношения в классе, уважение к представителям других религий и национальностей позволят сформировать дальнейшие взгляды и поведение человека. Для внеклассных мероприятий можно использовать просмотр и обсуждение мультфильмов, анализ фольклора народов мира, проведение национальных праздников. Необходимо, чтобы дети были активными участниками воспитательного процесса.

Подростки очень любят анализировать, спорить, для них в этом возрасте становится важно мнение сверстников, поэтому нужно учитывать возрастную специфику и проводить классные часы с использованием различных интерактивных технологий, таких как дискуссия, диспут, мозговой штурм и т.д.

Старший школьный возраст – это период, когда формируется мировоззрение. Личностное самоопределение является новообразованием данного периода. На формирование взглядов может и должен повлиять классный руководитель. Для проведения внеклассных мероприятий со старшими школьниками можно использовать ролевые и деловые игры, игры-имитации, анализ фильмов, круглые столы, семинары, проекты, анализ кейсов, психологических задач.

Также эффективной формой для формирования толерантности является коллективная творческая деятельность, которая позволяет сплотить коллектив,

увлечь учащихся одним делом, научить договариваться и взаимодействовать друг с другом. Дети соперничают друг другу, учатся быть терпимее и справедливее по отношению к окружающим.

Мы считаем, что внеклассная деятельность несет огромный воспитательный потенциал для развития толерантности, она способствует гармоничному развитию личности подрастающего человека, необходимо проводить непрерывную работу в этом направлении. Для этого должны быть задействованы все участники образовательного процесса: классный руководитель, родители и педагог-психолог. Учащийся должен быть активным субъектом воспитательного процесса. Взрослые должны подавать положительный пример и являться эталоном для подражания, тогда получить сформировать в детях положительные качества, такие как терпимость к другим.

### Литература

1. Аюпова, Н.А. О сущности гендерной толерантности / Н.А. Аюпова // Мир науки, культуры, образования. – 2022. – №2. – С. 142–144.
2. Гулина, Н.А. Понятие толерантности: история и современность / Н.А. Гулина, Т.М. Садкина, Е.И. Филимонова // Sciences of Europe. – 2018. – №26. – С. 54–56.
3. Дашкуева, П.В. Современное состояние формирования коммуникативной толерантности в школе / П.В. Дашкуева, З.А.Магомеддбирова // Гуманитарные науки. – 2020. – № 3. – С. 16–20.
4. Декларация принципов толерантности // Утверждена резолюцией 5.61 Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://simfchoolinternat2.crimea.com/Декларация%20принципов%20толерантности.pdf>, свободный.

УДК 929+281.9

## **ПРОТАІЕРЭЙ МІКАЛАЙ ГРЫНКЕВІЧ: ДАКУМЕНТ З САН-ФРАНЦЫСКА, СВАЯЦКІЯ СУВЯЗІ І НОВЫЯ ЗВЕСТКІ ПРА ПОЗНІ ПЕРЫЯД ЖЫЦЦЯ**

**Сімакоў Аляксандр Васільевіч**  
краевед (г. Гомель, Беларусь)

*Паведамляюцца звесткі пра сан-францызкі перыяд і найбольш позні вядомы год жыцця ўрадженца Гомельшчыны Мікалая Грынкевіча, святара, таямніца канца жыцця якога не раскрытая (1864 – не раней 1927). Акізнтуецца ўвага на яго сваяках і цёзках па прозвішчы. Упершыню публікуецца цалкам паведамленне з пералікам вучняў і настаўнікаў пры пачатку заняткаў у царкоўнай школе ў 1888 г.*

Постаць протаіерэя Мікалая Грынкевіча мае і рэгіянальнае значэнне, і міжнароднае. Яго жыццяпіс уцягвае прадстаўнікоў многіх краін і нацыянальнасцей. Сяло Рэпкі як месца нараджэння, якое называецца ў яго атэстаце [1] і фармулярным спісе [7], інфармацыя з якога паслужыла пачаткам нашай распрацоўкі біяграфіі святара, прадвызначыла і месца яго вучобы ў Гомельскім духоўным вучылішчы, а затым у МагДС.

У працэсе вывучэння біяграфіі Грынкевіча мы выкарысталі шэраг неапублікаваных тэкстаў з дзяржаўных архіваў [3; 4; 5; і інш.]. Дакумент са спісам вучняў і настаўнікаў школы, які публікуем цяпер, выпісаны ў РДГА А. А. Баўкалам (СПБДА) у сувязі з нашымі запытамі і дасланы ім у электронным паведамленні ад 10.10.2015 г. (у той час як фармулярны спіс – 16.10.2009 г.).

Звесткі з паведамлення епіскапа ад 18(30).09.1888 г. аб пачатку заняткаў у школе выкарыстаны намі ў шэрагу артыкулаў [3; 5]. Тэкст не мае загалова. У пераліку настаўнікаў прыбраныя кропкі, якія парушаюць уніфармізм. Асаблівасці дакумента мы мелі магчымасць правесці і адлюстраваць у расшыфраванні пазней па яго выяве.

«Учение в Церковной школе открыто было 1<sup>о</sup> Сентября н. ст. (20 Авг.) – после молебна в церкви и приличной случаю беседы. – Ученики разделены ныне по мере подготовки их на три класса: приготовительный: 1) Николай Савчинко 2) Феодор Серебренников 3) Андрей Кавутк 4) Матфей Агач 5) Николай Павлов 6) Феодор Татаур 7) Николай Киштек 8) Александр Вениаминов 9) Роман Мартыш 10) Петр Димитриев 11) Тихон Сиротин 12) Некрещеный – Колинс.

Первый класс.

13) Николай Бельков 14) Евтихий Корнелюк 15) Антон Сонецкий 16) Павел Зайченко.

Третий класс.

17) Александр Вана 18) Антон Гумовский 19) Василий Кашеваров 20) Василий Мартыш 21) Борис Левин 22) Александр Бобовский 23) Николай Мартыш.

Учителі: 1) Епископ Владимир: Священное Писание и всеобщую историю 2) Игумен Георгий: Св. История и Катихизис 3) Священник Дьяков: Церковный устав и славянский язык 4) Псаломщик Гринкевич: Географию 5) Дьякон Мартыш – Св. Писание и Русский язык 6) Дьякон Крючков: Математика и славянский язык 7) Дьякон Соболев: Священ. Истор. Нов. Зав. и русский язык 8) Аллан: Английский язык 9) Дабович: Английский язык 10) Кедровиванский и 11) Кашеваров в Воскресной школе – Объяснения Евангелия, Апостола и Св. Истории.

Владимир Епископ Алеутский и Аляскинский

С. Франциско 1888 г. Сентябр. 18 / 30» [6].

У верасні 1895 г. Грынкевіч зацверджаны настаяцелем сабора, узведзены ў сан протаіерэя і пачаў выкладаць «ад 3 да 5 урокаў у тыдзень» Закон Божы ў суботняй школе прападобнага Сергія Раданежскага [7], якая кампенсавала хаця б часткова страту духоўнай школы для падрыхтоўкі клірыкаў. Такім чынам, прабыў на гэтых пазіцыях толькі каля аднаго навучальнага і клерыкальнага года 1895 / 96. Пра ад'езд а. Грынкевіча, які чакаўся на тым жа тыдні, пісала ў кароткім паведамленні газета «Сан-Францыска кронікл» 11.10.1896 г. (29.09 ст. ст.), у якім адзначалася «вернасьць, з якой ён адміністраваў справы царквы пад кіраўніцтвам епіскапа Мікалая» (Зіёрава), за што «congregation» паднесла яму залаты крыж як «развітальны падарунак».

Мікалай мог весці перапіску са звесткамі па «каліфарніяне» – г.зн. у перыяд яго жыцця ў Сан-Францыска – са сваякамі на радзіме. Таксама і наадварот – ён мог мець пісьмовы кантакт са сваякамі жонкі і знаёмымі па Каліфорніі, даючы звесткі пра мясцовасці ў Расійскай імперыі, у якіх пазней служыў. У Грынкевіча было шмат братоў, іншых сваякоў і цёзак па прозвішчы з духоўнага саслоўя, якія вучыліся ў ГДВ і / або служылі ў розных паветах у Беларусі. «Разрядный список воспитанников Могилевской духовной семинарии, составленный в педагогическом собрании Правления 16-го Июня 1884 года, после бывших годовичных испытаний», апублікаваны ў «Могилевских епархиальных ведомостях», уключае імёны пяці Грынкевічаў, што адначасова вучыліся ў МагДС і былі пераведзены ў наступныя класы або скончылі яе: Аляксандр (2-гі клас), Фёдар (3), Павел (4), Дзмітрый (6), Мікалай (6). З іх мы не ведаем толькі імя па бацьку Паўла, а Аляк-



сандр і Фёдар – Сцяпанавічы і верагодныя родныя браты Мікалая і Дзмітрыя Грынкевічаў. У Аляксандра асабліва вялікі спіс перамяшчэнняў па службе за параўнальна невялікі час (паводле «Памятной кніжкі» губерні): Бабінавічы (радзіма сяброўкі і суаўтара Дж. Лондана Г. Струнсай) Аршанскага, Батунь і Бахань (родная вёска дзедзета аўтара паведамлення ў Слаўгарадскім раёне, нежылая пасля аварыі на ЧАЭС) Быхаўскага, Восава Чэрыкаўскага, Заселле Клімавіцкага, Кулікова Мсціслаўскага, Плешчыцы Чавускага паветаў, Шклоў. У Заселлі (цяпер Шумяцкі раён Смаленскай вобласці) – яго апошняе вядомае месца службы перад рэвалюцыямі 1917 г., у той час як у Фёдара Сцяпанавіча – Горкі: судовы прыстаў Горацкага павета (у «...кніжках» з 1907 па 1916 г.; калі ён стаў прыставам, указвалася адукацыя: «дух. сем.» або «восп. в дух. сем.»). Адным з самых пайднёвых з месцаў службы Грынкевічаў была царква ў вёсцы Жалезнікі Гомельскага павета (Веткаўскі раён) – Стафан.

У Ташкенце Грынкевіч быў блізка з уладкаем Лукой (Война-Ясянецкім). Іх імяны сустракаюцца на адной старонцы дакумента, у якім настояцель Сергіеўскай царквы Грынкевіч 1.03.1927 г. (самая позняя вядомая нам дата яго жыцця; папярэднімі з'яўляюцца высветленыя намі ў 2021 г., што адносяцца да кала-калінскага перыяду жыцця протаіерэя [4]) пацвердзіў запісы пра службу протаіерэя Д. Цярпігорава перад пераходам апошняга ў аднайменную царкву ў Самаркандзе [2, л. 2] (крыніца выявы дакумента – электроннае паведамленне К. Я. Азміцель ад 28.09.2021).

### Літаратура

1. Аттестат (Грынкевич Николай Стефанович) // Российский государственный исторический архив (РГИА). – Ф. 277. – Оп. 1. – Д. 309. – Л. 67.
2. Послужной список прот. Дмитрия Терпигорева // Центральный государственный архив Республики Узбекистан (ЦГА РУз). – Ф. Р-429. – Оп. 1. – Д. 28. – Л. 1-2.
3. Сімакоў, А. В. Аб назве багаслоўскага вучылішча ў Сан-Францыска / А. В. Сімакоў // III Чтєния памяти протоиерея Иоанна Григоровича (1792–1852) : историка, археографа, археолога : материалы научно-практической конференции, Минск : Минская духовная академия, 13 июня 2019 г. – Минск : Издательство Минской духовной академии, 2021. – С. 29-40.
4. Сімакоў, А. Рыбак на Сумбары, або Кранальны партрэт протаіерэя Мікалая Грынкевіча / А. Сімакоў // Краязнаўчая газета. – 2021. – № 34 (верас.). – С. 5.
5. Сімакоў, А. Царкоўная школа ў Сан-Францыска (1888-1892) у асобах / А. Сімакоў // Cerkiewny Wiestnik. – 2018. – № 4. – S. 46-63.
6. [Списки учеников (1–23) и учителей (1–11) Церковной школы, Сан-Франциско, 18(30).09.1888] // РГИА. – Ф. 1574. – Оп. 2. – Д. 129. – Л. 19.
7. Формулярный список о службе смотрителя Белевского духовного училища протоиерея Николая Грынкевича. 1903-1907 // РГИА. – Ф. 796. – Оп. 436. – Д. 1939.

УДК 130.2 : 81 : 2

## УРОВНИ ЗНАНИЯ О РЕЛИГИИ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ

**Чернеевский Алексей Петрович**

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

*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.*

*Доклад посвящен вопросу написания методических пособий для учителей средней школы, преподающих религиозную культуру детям. Для того, чтобы пособия для учителей были полезны, их необходимо создавать с учетом различных уровней знания как собственно религиозного, так и рефлексивного знания о религии.*

Введение в российской средней образовательной системе новых предметов, связанных с религией, привело к необходимости подготовить самих учителей средних школ к преподаванию этих предметов. Задача религиоведов создать учебники и методические пособия встречается с рядом трудностей: во-первых, разрыв между конфессиональным (традиционным) и бытовым пониманием религиозного предмета, при условии, что детям понятен только бытовой уровень; во-вторых, отсутствие базового религиоведческого образования у учителей (в большинстве педагогических ВУЗов России религиоведение как обязательный предмет отсутствует).

Часть пособий для учителей средних школ, преподающих детям знания о религии, написаны одномерно, без учета потребностей учителей. Первая причина – это отсутствие в русскоязычном культурном пространстве традиции написания подобных учебников и пособий. Вторая причина – отсутствие среди профессиональных религиоведов понимания специфики преподавания основ религиоведения для учителей средних школ. Если учебное пособие для учителя передает *корректную и полную информацию* о религиозных конфессиях, то парадоксально, такое пособие не представляет ценности. Дело в том, что детям не нужна корректная и полная информация о религии, детям нужно знание о религии, отфильтрованное согласно потребностям их сознания.

Цель преподавания религиозной культуры в школах – ознакомительная. Предполагается, что ребенок так или иначе узнает о существовании религии, и лучше, чтобы это знание он получил от учителя в школе, чем из недостоверных источников, например, в Интернете. Проблема восприятия детьми *религии* не рассматривается, так как решается через культурологический принцип преподавания, то есть детей учат именно *религиозной культуре*, но не религии. Опыт преподавания курсов повышения квалификации учителям показывает, что в большинстве случаев, учителя средних школ понимают границу между культурой и религией корректно, но упрощенно (логически, через отрицание) – не критиковать религии, входящие в модули ОРКСЭ, не приглашать детей в церковь, не выделять одну религию среди других.

Итак, главная трудность, которую решают одновременно и учителя школ, и авторы пособий – это совместить в одном тексте все уровни понимания религии – от переживания «нуминозного» до бытового рассказа о предметах религиозного культа, праздниках и т.п. На учителей ложится ответственность «отфильтровать» уровни знания о религии до понимания ребенка. «Очевидным является необходимость усиления эмоционально-чувственного компонента содержания уроков ОРКСЭ. Что же будет способствовать этому? Прежде всего – насыщение содержания уроков различными средствами, оказывающими воздействие на эмоции и чувства детей. Это могут быть музыкальные произведения, картины и иллюстрации, литературные произведения, видеофрагменты» [1, с. 156]. Упрощение материала, предлагаемого в методических пособиях по религиозной культуре, не

представляется идеальным решением, однако нередко используется: от учителей школ не ожидают понимания всего арсенала религиозно-философских знаний, для учителей школ религиозная культура подается уже в «готовом виде», как факт социальной реальности, без философского пояснения природы «первоисточника религии» – Бога или божеств в конфессиональном толковании. Такое упрощение дает лучшую гарантию сохранения не-ангажированности преподавания, но лишает учителя средств оживления рассказа в ходе урока. Например, феноменологический подход в религиоведении (Р. Отто, М. Элиаде) выходит за грань науки, поскольку предполагает, что «нуминозное» – это некоторое естественное для человеческого духа переживание. Для позитивистски ориентированного религиоведения такое смешение предмета и метода исследования недопустимо. Однако феноменология религии представляет собой отличный метод преподавания (пояснения) религиозной культуры: например, в книге М. Элиаде «Священное и мирское» [3] *священное* показывается одновременно в религиозном и светском контексте – как проживание нелинейности времени, неординарности события. Феноменологический подход в религиоведении дает отличный способ совмещения конфессионального и светского толкования природы «священного», например, в методе сравнительного религиоведения. «У детей формируются глубокие представления о религиозной культуре только в результате системного подхода, когда устанавливаются межпредметные связи» [2, с. 169].

Полный отказ от конфессионального пояснения религиозного предмета в пособиях для учителей проблематичен, поскольку учителя школ могут иметь своё личное понимание «религиозного предмета» (Бога, божеств), следовательно, пособие должно включать раздел, дающий учителю школы опыт рационализации и обезличивания своих собственных религиозных чувств.

Методическое пособие по религиозной культуре должно быть равноуровневым по структуре, но при этом, простым. Каждый раздел должен содержать все уровни понимания религии – от конфессионального, до бытового. Культурологическая нейтральность достигается за счет параллельного, безоценочного перечисления видов интерпретаций или конфессий. Возьмем в качестве примера методику преподавания темы «православные святые» в модуле «православная культура». Раздел должен содержать в себе несколько уровней (дискурсов), раскрывающих различные аспекты этого религиозного и культурного явления:

- конфессиональное понимание святости, здесь можно процитировать православных авторов, раскрыть смысл «божественного присутствия в человеке»;
- православная систематизация святости в «ликах святых», также любые обезличенные формы понимания святости в православии, например, канонические принципы написания икон;
- психологическое толкование святости, светские критерии святости, например, трудолюбие;
- имена и образы святых, исторических личностей с элементами бытовых описаний, примеры из жизни (упрощенные рассказы для школьников);
- исторический или правовой дискурсы могут почти или полностью отсутствовать, поскольку для детей не представляют интереса.

Итак, методическое пособие для учителей, преподающих религиозную культуру детям должно учитывать не только уровень восприятия религии детьми, но

и отражать, осмысливать трудность понимания феномена религии для самого учителя школы. Одноуровневые по структуре и содержанию пособия по преподаванию ОРКСЭ (например, написанные только в историческом или конфессиональном дискурсе) неэффективны.

### Литература

1. Верховых, И. В. Эмоционально-ценностный компонент содержания уроков ОРКСЭ / И. В. Верховых // Вопросы устойчивого развития общества. – 2020. – № 8. – С. 153-158.
2. Пронина, Т. С. Знание о религии в современной российской школе / Т. С. Пронина, А. С. Казеннов // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. – 2017. – № 4. – С. 160-171.
3. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде; Пер. с фр. Н.К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 143 с.

УДК 993

## АСАБЛІВАСЦІ ВЫВУЧЭННЯ ГІСТОРЫІ ПРЫ ПАДРЫХТОЎЦЫ СПЕЦЫЯЛІСТАЎ-ТЭОЛАГАЎ (з вопыту валанцёрскай працы ў Мінскім тэалагічным каледжы імя св. Яна Хрысціцеля)

Шымак Алена Казіміраўна

Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

*Выкладанне гісторыі для будучых тэолагаў мае свае асаблівасці. Немагчыма разглядаць гэтую дысцыпліну, не спасылаючыся на хрысціянскія каштоўнасці. У артыкуле разглядаюцца некаторыя аспекты каталіцкага вярэвучэння адносна гісторыі, яе сутнасці і ролі ў жыцці.*

На працягу двух гадоў студэнт Мінскага тэалагічнага каледжа імя св. Яна Хрысціцеля вывучаюць курс «Гісторыя Касцёла»<sup>1</sup>. Сваю першую сустрэчу са студэнтамі каледжа заўсёды распачынаю з пытання: «А дзе мы ўпершыню сустракаемся з гісторыяй? Што такое гісторыя?».

Нашы дзеці пачынаюць вывучаць гісторыю ў 5 класе, дзе знаёмяцца з асноўнымі падзеямі Старажытнага свету. Потым распачынаецца гісторыя Сярэднявечча, пасля падлеткаў накрывае вір гісторыі дзяржаў, войнаў, канфліктаў, дыпламатычных адносін і г.д... Што ж з'яўляецца рухавіком гісторыі? таварна-грашовыя адносіны? можа так папулярны сёння гендар? Апошнім часам гісторыкі захапляюцца мікрагісторыяй: лёс асобнага чалавека, асобнай сацыяльнай групы, асобнай з'явы на невялікім прамежку часу. Грамадства адкрывае ўсё новыя гарызонты даследавання. І гэта можна проста растлумачыць. Святы Хосэмарыя Эскрыва казаў, што калі свет – справа рук Божых, калі Бог стварыў чалавека паводле свайго вобразу і падабенства і ўклаў у яго іскру свайго святла, то чалавечы розум імкнецца асэнсаваць Божую сутнасць ва ўсіх створаных рэчах [5, с. 32].

Як у гісторыі Усходу, так і ў гісторыі Захаду можна заўважыць, што чалавека заўсёды турбавала пытанне пра сэнс рэчаў і пра сэнс уласнага існавання. Святы

<sup>1</sup> Мінскі тэалагічны каледж імя св. Яна Хрысціцеля – каталіцкая навучальная ўстанова для свецкіх асобаў, якая паўстала з Цэнтра падрыхтоўкі катэхетаў у Мінска-Магілёўскай архідыяцэзіі. Дзяржаўную рэгістрацыю Мінскі тэалагічны каледж імя св. Яна Хрысціцеля атрымаў 29 жніўня 2013 года. Навучэнцы маюць магчымасць атрымання адпаведнай касцёльнай кваліфікацыі: касцёльны сурдаперакладчык, катэхет, куратар пілігрымак, кантар, супрацоўнік каталіцкіх сродкаў масавай камунікацыі.

Ян Павел II казаў, што дастаткова хоць бы бегла прыгледзецца да старажытнай гісторыі, каб яўна заўважыць, як у розных частках свету, дзе развіваліся розныя культуры, людзі адначасова пачыналі задаваць сабе галоўныя пытанні, што спадарожнічаюць усяму чалавечаму быццю. Чалавек імкнецца здабыць пэўныя элементы ўніверсальных ведаў, якія дазваляюць яму лепш разумець самога сябе і ўсё больш поўна сябе рэалізоўваць. Гэтыя асноўныя веды бяруць пачатак са *здзіўлення*, якое абуджае ў ім сузіранне таго, што створана: чалавек са здзіўленнем адкрывае, што жыве ў свеце і звязаны з іншымі істотамі, падобнымі да сябе, з якімі яго яднае агульнае прызначэнне. Менавіта ў гэты момант ён ступае на шлях, па якім будзе потым ісці да адкрыцця ўсё новых гарызонтаў ведаў. Без здольнасці здзіўляцца чалавек трапіў бы ў руціну, перастаў бы развівацца і паступова стаў бы няздольны да жыцця сапраўды асабістага [1].

Гістарычная навука таксама мае ў сабе гэтае імкненне да праўды, імкненне растлумачыць канкрэтны ход і заканамернасці развіцця чалавечага грамадства. Выдатны даследчык гісторыі Касцёла Й.Лорц адзначаў, што сукупнасць фактаў, дат і падзей не ёсць гісторыя – хай нават усе даты дакладныя і факты правяраныя. Самы поўны каталог мастацкага музея – гэта не гісторыя мастацтваў. Гісторыя – гэта «дзеянне духу» [3].

Займацца гісторыяй – гэта як складаць пазл. Часта даследчык сутыкаецца з рэшткамі недакладных звестак, з кавалкамі галаваломкі, якая здаецца вельмі вялікай і вельмі сапсаванай, каб яе можна было аднавіць. Гісторыя Касцёла – гэта не толькі гісторыя рымскіх папаў, гісторыя палітычных канфліктаў, дзеянні вялікіх святых. Святое Пісанне з самага пачатку чалавечай гісторыі паказвае праз гісторыю Каіна і Авеля наяўнасць у чалавеку гневу, сквапнасці, гардыні – вынікаў першароднага граху (Быц 4, 10-11). Сляды граху лягчэй заўважыць, святасць відавочная не заўсёды. Але гісторыя – гэта таксама гісторыя дзення Святога Духа.

«Historia est magistra vitae». Гісторыя – настаўніца жыцця. У гэтым антычным выслоўі ёсць глыбокі сэнс. Пытаючыся пра сутнасць гэтага выразу, часта даводзіцца чуць, што мы павінны вучыцца на памылках мінулага. Што ў гісторыі можна ўбачыць шмат добрых натхняльных прыкладаў. І гэта ўсё так. Але галоўны сэнс у тым, і аб гэтым нагадвае Катэхізіс Каталіцкага Касцёла, што ад пачатку хрысціянскай гісторыі «панаванне Езуса замацавана над светам і гісторыяй» [ККЦ 450]<sup>1</sup>. Менавіта Хрыстус ёсць Панам сусвету і гісторыі [ККЦ 668]. Касцёл – гэта людзі, якіх Бог збірае па ўсім свеце. Касцёл – гэта Цела Хрыста. Таму на тых, хто даследуе альбо вывучае гісторыю Касцёла ляжыць вялікая адказнасць разглядаць гісторыю, якая адлюстроўваецца ў Святым Пісанні, гісторыю – як дар, гісторыю – як таямніцу.

Гісторыя, як навука мае, свае навуковыя метады, прынцыпы, інструменты даследавання, якія патрабуюць аб'ектыўнасці, праўдзівасці.

Гісторыя Касцёла як навуковая гістарычная дысцыпліна таксама абавязана на цэлы шэраг навуковых прынцыпаў. Але трымаючы на ўвазе навуковыя патрабаванні, у гэтым курсе важна імкнуцца разглядаць гісторыю вачыма веры. «Малітва звязана з чалавечай гісторыяй, яна з'яўляецца сувяззю з Богам у гістарычных падзеях» [ККЦ 2568].

<sup>1</sup> Катехізіс Католической Церкви (ККЦ). – М.: Духовная библиотека, 2002. – 813 с.

Катэхізіс Каталіцкага Касцёла вучыць, што вера абапіраецца на дзеянне Бога ў гісторыі [ККЦ 2738]. Таму вывучаючы гісторыю Касцёла неабходна імкнуцца не толькі пазнаваць гістарычныя факты і падзеі, але праз гэта паглыбляць сваю веру.

Звяртаючыся да студэнтаў-тэолагаў хочацца ўгадаць аднаго вельмі цікавага чалавека, які мог бы стаць прыкладам для тых, хто шукае гістарычную праўду. Такой асобай з'яўляецца Джон Генры Ньюмен [4]. Жыў у Англіі ў 1801-1890 гг. Быў выкладчыкам Оксфардскага ўніверсітэту і англіканінам. Ва ўзросце 44 гадоў стаў католікам, святаром, а пазней нават кардыналам. Жыццё гэтага даследчыка грунтавалася не толькі на навуковых прынцыпах, але таксама на малітве і пакоры. Вывучаў творы Айцоў Касцёла, вельмі любіў Літургію. Дж. Г. Ньюмен – вобраз чалавека, які ўвасобіў у сабе сугучнасць веры і навукі. Ён працаваў на ніве адукацыі і дзяцей, і студэнтаў, быў рэктарам універсітэта. Натхняючыся яго прыкладам, будзем імкнуцца да святасці ў штодзеннасці, адкрываць Божую волю ў сваёй прафесіі і з Божай дапамогай вывучаць гісторыю.

### **Літаратура**

1. FIDES ET RATIO. Энцыкліка Святога Айца Яна Паўла II // <https://pro-christo.catholic.by/text/fides.htm>.
2. Катехизис Католической Церкви. – М.: Духовная библиотека, 2002. – 813 с.
3. Лорц, Йозеф История Церкви: Рассмотренная в связи с историей идей / Йозеф Лорц. – М.: Христиан. Россия, 1999. – 511 с.
4. Ньюмен, Дж. Г. Идея Университета / Дж. Г. Ньюмен; пер. с англ. С. Б. Бенедиктова; под общ. ред. М. А. Гусаковского. – Минск: БГУ, 2006. – 208 с.
5. Эскрыва, Хосэмарыя. Хрыстус праходзіць побач / Хосэмарыя Эскрыва. – Мінск: Про Хрысто, 2014. – 360 с.

# ВОПРОСЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В ТЕОЛОГИИ

\*\*\*\*\*

УДК 27 (276)

## **НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОГО СИНКРЕТИЗМА (ДВОЕВЕРИЯ) РУССКОГО КРЕСТЬЯНСТВА XVI–XVII вв. В СОПОСТАВЛЕНИИ С ПРАВОСЛАВНЫМ СВЯТООТЕЧЕСКИМ УЧЕНИЕМ**

**Крупко Марат Андреевич**

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

*Текст доклада посвящён проблеме соотношения феномена народной веры русского крестьянства, описанного историком Н.И. Костомаровым, со святоотеческой православной традицией. В докладе приведены множественные противоречия как, например, реликты язычества, соединяющиеся с элементами христианства.*

*Целью доклада является анализ материала, собранного историком Н.И. Костомаровым, выявление особенностей мировосприятия русских крестьян периода раннего Нового Времени и оценка их со святоотеческих позиций.*

Известно, что Церковь во многом формировала образ жизни человека и его мышление. При этом, феномен народной веры часто вытеснял христианские догматы, основанные на Священном Писании и Предании. Большую роль в сознании людей играли проявления язычества, сохраняющиеся до сих пор. Н. И. Костомаров отводит их описанию большое внимание, но при этом, не находит однозначного ответа, «соединялся ли с этими забавами какой-нибудь смысл для народа» [3, с. 272]. Феномен астрологии и веры в существование предопределения судьбы человека ещё при рождении также находил место в описанной Н. И. Костомаровым системе народных верований [3, с. 273]. В XVI веке ещё сохранялось и язычество в полном смысле этого понятия: в Водской Пятине селяне молились деревьям и камням, совершали жертвоприношения, при этом, формально называя себя христианами. В то же время, в Пермской земле также практиковалось идолопоклонство перед «золотой бабой», со своим ритуалом [3, с. 273–274]. В христианской богословской мысли подобные явления, всегда представлялось тяжким грехом. Василий Великий называет идолопоклонство верхом безумия [6, с. 94]. Ярким признаком языческого мироощущения является чувство страха и беспомощности перед природой, движущие силы которой, долгое время не могли быть объяснены. Такие природные явления, как затмение Солнца или пролёт кометы повергали людей в ужас [3, с. 274–275]. Разросшийся комплекс суеверий заставлял людей обращать внимание на такие обыденные явления как писк мышей, скрип дерева, шум травы, ржание лошади и множество других [2, с. 276]. Таким образом, весь окружающий мир в сознании человека мог предрешать его судьбу подобными «тайными знаменами». Впрочем, благочестивые люди старались суеверий всячески избегать, считая за грех [3, с. 290]. Христианское богословие все множество этих накопленных веками предрассуд-

ков относит к суевериям, которые действительно являются тяжкими прегрешениями. Святитель Василий Великий называет народ, предающийся суевериям, «отверженным» [6, с. 60].

В то же время, зафиксированы множественные переносы языческого понимания на христианскую почву. Наиболее ярко это проявилось в отношении к иконам, которые согласно христианскому учению, являются символом, возводящим к первообразу. Русский же человек зачастую верил в некую силу, которая содержалась в самой иконе, как материальном предмете [3, с. 293]. Недостаток осознания обращения через молитву к живому Богу, часто компенсировался верой лишь в механическое исполнение желаний молящегося: «Поэтому, если, например, русский был с кем-нибудь в ссоре или тяжбе, то боялся, чтоб соперник его не помолился этому образу и чтоб таким образом не получил успеха против него самого» [3, с. 293]. Феофан Затворник об этом пишет «...Некоторые иконы бывают чудотворными, потому что Богу так угодно... Сила тут не в иконах, и не в людях прибегающих, а в Божией милости...» [5, с. 224]. Порой, элементы язычества проникали и в сакральный литургический мир Церкви: на богослужение прихожане могли приносить яблоко с написанными на нём «именами лихорадок», гадать по просфоре [3, с. 283].

Базируясь на записях Н.И. Костомарова, можно выдвинуть предположение, что значительную роль в религиозном сознании русского человека играло именно чувство страха перед природой и нечистой силой, о чём исследователь пишет и уделяет этому большое внимание. С точки зрения святоотеческой традиции, панический страх перед бесами, есть явление нездоровое и не благочестивое. Человек, таким образом, сомневается в Божественном заступничестве, в силе Божьей. Святые отцы нас убеждают: «Диавола же не бойся; ибо, боясь Господа, ты будешь господствовать над диаволом, потому что в нем нет никакой силы» [1, с. 189-190]. Ангелы же, представлялись людям, напротив, всегдашними заступниками и помощниками. Их образ был значительно мифологизирован в народном сознании. Ангельский образ переносился на понятный человеку привычный быт. Василий Великий, выражая своё отношение к ангелам, говорит, что их помощь людям «есть некоторое побочное для них дело» [6, с. 214]. Фокусировка внимания именно на нечистой силе, отразилась и в восприятии ангелов: «Ангел-хранитель всегда стоит на страже вверенной ему души против действия злого духа, и потому к нему нужно поминутно обращаться» [3, с. 291]. При не вполне христианском отношении к пониманию иконы, описанном у Н.И. Костомарова, народ относился к образам с большим трепетом и уважением, что не позволяло применять к ним слова вроде «купить/продать», а только «менять». Это порождало целый ритуал, который проходил в церковной лавке и описан у Н. И. Костомарова [3, с. 293-294]. Важным атрибутом принадлежности человека к православному веро был натальный крест, снимать который не дозволялось [3, с. 294]. Не дозволялось и переминаться с ноги на ногу во время богослужения, уходить до его окончания [3, с. 295]. Впрочем, это не мешало вести пустые разговоры и смеяться прямо во время церковной службы [3, с. 300]. Поведенческим особенностям за богослужением Н. И. Костомаров отводит большое внимание, описывая непривычные нам сегодня явления и привычки [3, с. 295]. Обычным делом было пренебрежение Таинством Евхаристии (жизнь христиан всегда была ехва-



ристоцентрична) и утаивание русскими крестьянами грехов во время исповеди [3, с. 300], в чём Фёдор Студит видит опасность «сделаться неисцелимым» [2, с. 393]. Среди распространённых добродетелей простого народа, можно обратить внимание на благожелательное отношение к православному духовенству, осуждение которого не позволялась, и изобильную милостыню, создавшую такое явление, как побиравшиеся дворяне, ленящиеся работать. Всеобщее соблюдение постов было объединяющим фактором всего общества [3, с. 296-298].

Таким образом, особенность описанного слияния вер, по предположению некоторых исследователей ещё и в том, что сам термин «двоеверие», не точно описывает взгляд самого носителя народного мировоззрения. Для человека того времени разделение на две веры могло быть неочевидным. Тогда, взгляд на мир представлял собой единый и целостный (хоть, возможно, и противоречивый) комплекс самых разных верований. В таком случае, удачнее может быть термин «религиозный синкретизм» [4, с. 13]. Но, до нынешнего дня, не выработано конечного ответа на эту проблему. Несмотря на то, что догматы христианской веры не допускают слияния в какой-либо мере с язычеством, заимствование отдельных элементов язычества существовало (и, к сожалению, существует) в народном сознании. Василий Великий, освещая эту проблему, призывает «забыть те дурные обычаи и отеческие учения».

### Литература

1. Афонский патерик, или Жизнеописание святых, на Святой Афонской горе просиявших. – 3-е изд. – Ч. 1, 2. – СПб.: Типо-Литография И. Ефимова, 1897. – 558 с.
2. Добротолюбие. – 2-е изд. – Т. 4. – М.: Типолиотгр. И. Ефимова, 1889. – 634 с.
3. Костомаров, Н. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетии / Н. Костомаров. – М.: Республика, 1992. – 303 с.
4. Левин, И. Двоеверие и народная религия в истории России Религии: Ранние формы / И. Левин. – М.: Индрик, 2004. – 214 с.
5. Собрание писем святителя Феофана. – Вып. 5. – М.: Афонский Русский Пантелеимонов монастырь, 1899. – 232 с.
6. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. – 4-е изд. – Ч. 2. ТСЛ, 1900. – 118 с.

УДК 124.5:165.62\*Бибихин

## ГЕРМЕНЕВТИКА БОГООСТАВЛЕННОСТИ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ В. В. БИБИХИНА

**Малахов Данила Владимирович**

Институт философии НАН Беларуси (г. Минск, Беларусь)

*В тезисах рассматривается концепция богооставленности как дара, иницирующего состояние предельного усилия и внутреннего противостояния злу со стороны человека. Отсутствие Бога выступает конститутивным фактором последующего преобразования злой воли и негации зла как субстанционального источника личностного и исторического кризиса как кризиса добра, блага. Провиденциальным аспектом богооставленности выступает абсолютный характер «места встречи» Бога и человека, осуществляющего усилие овладения даром со стороны Бога.*

Согласно В.В. Библихину, герменевтический акт понимания смысла, созданного в конкретном историческом времени текста, указывает отнюдь не на адекватность его современного перевода или на осуществление его логически непротиворечивой интерпретации в единстве конкретного и универсального значений. Понимание предполагает, во-первых, умение отказать теоретически осущённому и сведущему в истории идей разуму в возможности непосредственного и однозначного понимания с тем, чтобы, во-вторых, иметь возможность обосновать впоследствии действительную интенцию текста, которая и станет подлинным пониманием написанного [1, с. 19-20]. С точки зрения теологии вопрос о корреляции состояний богооставленности и зла, злого действия, представляет исключительную сложность. Для прояснения его смысла мы обратимся к неординарной феноменологической концепции богооставленности В.В. Библихина, в которой самым существенным для нас выступает понимание богооставленности как божественного *Дара* человеку, в соответствии с которым «*далекость отсутствия Бога может нас задеть так, как не задевает самое близкое, телесное*» [2, с. 262-263].

Проблема понимания богооставленности как высшей формы экзистенциального напряжения человека в его причастности к божественной судьбе ставится В.В. Библихиным в контексте темы Апокалипсиса, событие которого интерпретируется им в буквальном контексте системы значений оригинального греческого слова как *осуждение, оправдание, интимность, обнажение и нагота*. Апокалипсис предельно *человечен* в том смысле, что глубина задетости апокалиптическим событием апеллирует к человеку его в интериорной, то есть наиболее глубинной форме причастности: «В апокалипсисе <человек> задет в самом *интимном*, и не случайно “апокалипсис” имеет значение именно “обнажения” в греческом <...> ἀποκάλυψεως λόγῳ <...>. В древнееврейском соответствии “апокалипсиса”, *gala*, то устыжающее, указывающее внезапным опозорением», где «прозрение как-то сцеплено с позором, откровение со стыдом <...>» [2, с. 272], при том, что «собственно человека задевают только бедствия апокалиптического рода» как «переход не к сумме ужасов, а к другому ужасу» [2, с. 278]. Далее В.В. Библихин осуществляет транспонирование непосредственно удостоверяемых значений интимности апокалиптического события как обнажения плоти в отношении его, события, интимной духовной реальности, вводя в феноменологический анализ известную из «Откровения» Иоанна Богослова фигуру *антихриста*. Феноменологический анализ данной фигуры отличается от традиционного экзегетического толкования в первую очередь тем, что ее экстериорное понимание в качестве апогея внешнего человеку зла идентифицируется в первую очередь как интериорное, интимное и всеобъемлющее присутствие антихриста и сопутствующих ему инфернальных сил в разуме и экзистенции человека.

В интерпретации В.В. Библихина антихрист и Христос в плане своих конститутивных возможностей предельно сближаются, становятся фактически неразличимыми: антихрист «напрямую связан с Христом, *на уровне Христа*, так сказать, и значит так же как Христос проникает в существо человека» [2, с. 280]. Причина столь мощного проникновения определяется специфической формой присутствия антихриста, апеллирующего к божественным интенциям, присущим глубинам человеческого духа: «Христос человек, каким человек себя не знает,

в полноте человек как самая суть человека, он безусловно достает человека в его сути – т.е. потому и уникален, и единственен, и неповторим, другого такого абсолютно не может быть, другой такой будет сразу по определению *антихристом*, – именно потому, что один из всех, немислимо вобрал в себя полноту человеческого существа, ту самую, где “дело идет” уже о Боге, где она непонятно <...> соприкасается, сливается с Богом. <...> *только* один антихрист пытается достать и почти что совсем уже достает человека – *почти уже совсем достает*, так что *только* перед антихристом, чтобы противостоять ему, человек должен, *обязан*, иначе не получится, – выложиться весь; неполного усилия, расхоложенности, малейшей несобранности допустить нельзя, потому что тогда антихрист *из-за своей нацеленности на суть человека* человека опрокинет. Если на горизонте появляется антихрист <...> от человека требуется полная мобилизация (!), *часть* этой мобилизации принимает между прочим и политические формы и создает то, что называется “событием”» [2, с. 280-281].

Таким образом, богооставленность у В.В. Бибихина свидетельствует не о проклятии или отвержении человека со стороны Бога, но именно о *даре* сокровенного обретения им собственного деяния – своей истинной *собственностью*. Тогда оставленность Богом есть «не голос нежелания иметь и оставление в сторону, но... высшая форма владения..., чья высота достигает своей решимости в откровенном воодушевлении перед тем немислимым даром, каким оказывается оставленность» [2, 266]. В данной форме богооставленности содержатся не обиденные, мещанские убогость и нищета, ничего общего с *нищетой духа* Нового Завета не имеющие, но *истребованность* человека Богом, при которой «сама как раз близость Бога, его теснейшее подступание не когда-то в будущем, а сейчас, и не “представления”, как говорит богооставленное сознание, а реальной самой настоящей настойчивой, наступательной, давящей далекости отсутствующего Бога» [2, с. 263]. По мысли В.В. Бибихина, богооставленность делает Бога *ближайшим* человеку в превосходной степени.

Предельный смысл, который В.В. Бибихин вкладывает в этот термин, на наш взгляд, таков. *Отсутствующий* Бог как бы *рядом*, *вместе* с абсолютным злом, которому подчиняется глубинное существо человека, следует его же путем, но еще глубже – в действительные богочеловеческие глубины личности, присутствие Бога в которых *вне* события абсолютного зла оказывается, по-видимому, невозможным. Это *отсутствие* Бога ставит и Его и человека на некую *грань* места и обстоятельств их встречи, в которой из ожидания рождается деяние. Абсолютное зло выступает своеобразным *мостом* для нисхождения Бога в человеческие (и в *собственные* богочеловеческие?..) глубины, на которых он способен быть и действовать как к человеку ближайший.

Именно в таком ключе мы понимаем мысль В.В. Бибихина о *Даре* Богом человеку собственной *предельной* доступности. Идея действенного единства божественного и человеческого начал у В.В. Бибихина, по-видимому, не вполне релевантна православной традиции [3, с. 491-492]. С нашей точки зрения, истоком экзистенциальной диалектики богооставленности и деяния у В.В. Бибихина выступает, скорее, иудейский опыт супружеского постижения Бога, т.е. близости в *абсолютном* смысле, на что указывает акцентация апокалиптических метафор «интимности» и «обнажения» – как предельной формы супружества, единства.

## Литература

1. Биbihин, В.В. Слово и событие / В.В. Биbihин. – М. : Русский Фонд содействия образованию и науке, 2010. – 416 с.
2. Биbihин В.В. Собственность. Философия своего / В.В. Биbihин. – СПб. : Наука, 2012. – 536 с. – (Серия «Слово о сущем»).
3. Хоружий С.С. Биbihин, Хайдеггер, Палама о проблеме энергии / С.С. Хоружий // Опыты из русской духовной традиции. – М. : Институт св. Фомы, 2018. – С. 469–502.

УДК 323 : 316.4.051.2

### ЛИНЕЙНЫЕ И ЦИКЛИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ В ТРУДАХ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ТЕОЛОГОВ

**Худяков Андрей Валерьевич**

Академия управления при Президенте Республики Беларусь (г. Минск)

*В статье изложены основные линейные и циклические подходы, господствовавшие в трудах средневековых теологов*

В Средневековье с утверждением в Европе и Малой Азии христианства в рамках его единой доктрины произошло переплетение различных линейных и циклических подходов, что в дальнейшем привело к возникновению множества теологических дискуссий и появлению церковных расколов.

В богословских трактатах вся история человечества была размещена между двумя событиями: грехопадением и Страшным судом. Подобные представления сформировались под влиянием первых христианских теологов: Тертуллиана, Оригена, Орозия и других. Они трансформировали ожидание Царствия Божьего, пришедшее из иудаизма, в неизбежное наступление конца света, что придавало будущему апокалиптический характер. Наибольшую проработку данный вопрос получил в линейной «регрессивной» модели Августина Блаженного, которая длительное время применялась не только для объяснения прошлого, но и будущего.

Многочисленные войны, эпидемии, голод, уносившие множество человеческих жизней, непрерывное ожидание людьми наступления конца света и Страшного суда, побудили отдельных теологов заняться созданием концепций, позволявших более оптимистично взглянуть на будущее. Важное место в этом процессе заняли труды таких византийских богословов, как Ареопагит, Григорий Палама, Максим Исповедник.

В позднее Средневековье отдельные элементы «прогрессивных» подходов начали встречаться и в трудах отдельных католических богословов, встречаемая непонимание у остальных, которые продолжали обосновывать достоинства «регрессивных» подходов. «Принимая схему возрастов мира и диагноз о наступившей старости, многие католические теологи, например, Св. Бонавентура, начинают подчеркивать преимущества старческого возраста с точки зрения приумножения человеческих знаний» [1, с. 164].

Представления о линейном развитии общества, как и о циклическом, у большинства средневековых мыслителей не получили развитие в форме отдельных концепций, а были представлены как отдельные высказывания.

К немногим исключениям относится модель Й. Флорского. Не довольствуясь линейной концепцией Августина Блаженного, основанной на трактовке «теории возрастов», он предложил триадный подход, получивший в дальнейшем широкое распространение и в светских учениях.

Отечественные богословы средневековья в своих трудах также выходили за рамки традиционного циклического восприятия природных и социальных явлений, подготовив читателя к осмыслению окружающего мира в рамках христианского учения [2, с. 51–52].

Циклические концепции развития общества в трудах средневековых мыслителей были представлены тремя моделями. Первая своими корнями уходила в иудаизм и трактовала будущий конец света как возвращение к исходному божественному состоянию.

Вторая модель основывалась на традициях греческой философии, дополненная элементами восточных верований и астрологии. В ее рамках социальные процессы связывались с движением небесных тел, которое объяснялось волей Бога.

Третья является творением христианских теологов. На протяжении многих веков богословы занимались сопоставлением Ветхого и Нового Завета в поиске параллельных мест. Результаты подобных изысканий способствовали распространению среди верующих идеи о воспроизведении сюжетов из ветхозаветной в новозаветной истории.

Таким образом, в Средние века в богословских трактатах возобладала линейная концепция Августина Блаженного. Ситуация начала меняться только в эпоху позднего Средневековья, когда в обществе на смену эсхатологическому финализму начал приходить оптимистический взгляд на будущее.

### **Литература**

1. Ле Гофф, Ж. Цивилизация средневекового Запада / пер. с фр. под общ. ред. В. А. Бабинцева. – Екатеринбург : У-Фактория, 2005. – 560 с.
2. Худяков, А. В. Тема цикличности в трудах белорусских мыслителей эпохи Средних веков и Возрождения / А. В. Худяков // Выш. шк. – 2022. – № 4. – С. 51–56.

# ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ И ВОСПИТАНИЯ В СВЕТСКОЙ СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ. РЕЛИГИЯ В КРАЕВЕДЕНИИ

\*\*\*\*\*

УДК 2

## ЭКСКУРСИЯ «СВЯТЫНЯМИ РОДНОГО КРАЯ» В ШКОЛЬНОМ КРАЕВЕДЕНИИ

**Блашко Анастасия Геннадьевна**

Круглянский районный центр творчества детей и молодежи «Радуга»  
(г. Круглое, Беларусь)

*Воспитание активной гражданской позиции, патриотизма, чувства гордости за свою Родину – важный аспект в становлении каждого ребенка. И просто сказать: ты должен любить. Великое дело всегда начинается с малого. Стать достойным гражданином своей страны – задача, которая стоит перед школьниками. Знание культурной истории своей малой родины это первый шаг к воспитанию достойного гражданина страны.*

Экскурсия одна из форм внеурочной деятельности учащихся. Связь учебной деятельности и внеурочной – один из принципов воспитательной работы с учащимися. Во время внеурочной деятельности учащиеся повышают свои знания, расширяют кругозор, закрепляют ранее полученные знания [4].

Экскурсия – это особая форма организации работы по всестороннему развитию школьников, нравственному, эстетическому и гражданско-патриотическому воспитанию. Экскурсии являются наиболее эффективным средством комплексного воздействия на формирование личности школьника. Познавательный интерес, потребность получать новые знания формируются, если постоянно заботиться о расширении кругозора учащегося – прогулки, знакомства с памятными местами. Автор учебного пособия «Педагогика» Сластенин В.А. характеризует экскурсию как: «Специальное учебно-воспитательное занятие, перенесенное в соответствии с определенной образовательной или воспитательной целью на предприятия, в музеи, на выставки и т.д.» [2, 46-48].

В государственном учреждении дополнительного образования «Круглянский районный центр творчества детей и молодежи «Радуга» функционирует объединение по интересам «Основы православной культуры», учащиеся которого, совместно с педагогом дополнительного образования, составили маршрут по Круглянскому району. Экскурсионный маршрут «Святынями родного края» – это автобусная культурно-просветительская экскурсия, которая знакомит и историей памятных религиозных мест Круглянского района. Основной целью экскурсии является патриотическое и духовно-нравственное воспитание посредством вовлечения молодежи в туристско-экскурсионную деятельность. Задачами экскурсии являются: повышение уровня знаний по истории, искусству и архитектуре; сохранение исторической памяти учащихся; воспитание бережного отношения

и историко-культурному наследию своего Отечества; создание условий для воспитания у молодежи духовных ценностей, гражданственности, патриотизма.

Маршрут экскурсии: место встречи с группой – Свято-Троицкий храм (г. Круглое)- Церковь в честь иконы Покрова Пресвятой Богородицы (д. Дудаковичи) – Церковь в честь святителя Николая Чудотворца (д. Тубышки) – Церковь в честь апостола Андрея Первозванного (д. Комсеничи) – Криница - 1 (д. Тетерино) – г. Круглое (место окончания экскурсии).

Экскурсионный маршрут «Святынями родного края» апробировался в октябре 2022 года и сегодня является популярным маршрутом для школьников в каникулярное и учебное время.

Данная экскурсия основывается на исторически достоверной информации. При подготовке и проведении экскурсии используются материалы центральной и местной печати. Объем материала во время экскурсии дается с учетом подготовленности и уровня знаний группы. Для расширения зрительного ряда, повышения эффективности широко используется наглядный материал. Рассказ ведется в основном на остановках, а во время движения дается справочный материал.

Данный экскурсионный маршрут участвовал в областной и республиканских мероприятиях в рамках Всебелорусской молодежной экспедиции «Маршрутами памяти. Маршрутами единства».

### Литература

1. Дурович, А.П. Организация туризма: учеб. пособие / А.П. Дурович, Н.И. Кабушкин, Т.М. Сергеева. – Мн.: Новое знание, 2003. – 632 с.
2. Емельянов, Б.В. Экскурсоведение / Б.В. Емельянов. – М: Советский спорт, 2007. – 216 с.
3. Круглянский раён: дарогамі стагоддзяў: бібліяграфічны паказальнік / Круглянская ЦБ, адзел абслугоўвання і інфармацыі; склад, выпуск Т. К. Кавалеўская. – Круглае : ДУК «Круглянская цэнтралізаваная бібліятэчная сістэма», 2009.
4. Экскурсии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://studopedia.net/1\\_15177\\_ekskursiih-znachenie-v-obuchenii-estestvoznaniyemetodika-provedeniya-prirodovedcheskoy-ekskursii.html](https://studopedia.net/1_15177_ekskursiih-znachenie-v-obuchenii-estestvoznaniyemetodika-provedeniya-prirodovedcheskoy-ekskursii.html). – Дата доступа: 01.03.2023.

УДК 2

## ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ И СЕМЕЙНОЕ ВОСПИТАНИЕ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ УРОКОВ ИСТОРИКО-ОБЩЕСТВОВЕДЧЕСКОГО ЦИКЛА И ФАКУЛЬТАТИВНЫЕ ЗАНЯТИЯ

Гризан Наталья Ерофеевна

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

*Уроки историко-обществоведческого цикла, факультативные занятия «Основы духовно-нравственной культуры и патриотизма» содержат в себе богатейший потенциал для реализации воспитательных задач, а талант учителя заключается в умении отобрать нужный материал с учетом целей и задач занятия. Развитие общества зависит от гражданской позиции человека, его жизненных приоритетов, нравственных убеждений, моральных норм и духовных ценностей.*

Многие считают, что, изменяясь технически, мир должен менять идеалы, нормы жизни. Так ли это?! Очень важно понимать и чтить общечеловеческие

ценности, нравственные законы, главные заповеди, основанные на любви к Богу, к родному краю, ближнему.

Как научить ребенка любить свое Отечество, свою национальную культуру, самобытность, традиции своего народа? Этот вопрос не раз задавал себе каждый, потому что от ответа на него зависит очень многое: воспитание, отношение к окружающим, отношение к своей стране, к ее культурному наследию. Не случайно В. А. Сухомлинский говорил, что «особая сфера воспитательной работы – ограждение детей, подростков, юношества от одной из самых больших бед – бездуховности. Настоящий человек начинается там, где есть святости души».

Для того чтобы общество могло выжить и сохранить свою уникальную культуру, должна осуществляться передача тех духовных ценностных ориентиров, на которых оно держалось на протяжении сотен лет. Я считаю, что именно уроки истории, обществоведения, факультативные занятия «Основы духовно-нравственной культуры и патриотизма» создают условия для воспитания, развития и становления личности, способной сознательно выстраивать отношения к себе, своей семье, обществу, государству на основе моральных и нравственных норм. Формирование мировоззрения подростка происходит через призму событий, фактов, причинно-следственных связей. На уроках и факультативных занятиях «Основы духовно-нравственной культуры и патриотизма» учащиеся знакомятся с обычаями, традициям, культурой нашей Родины. Мы – наследники богатейшей истории. Много в нашей истории и культуре уходит своими корнями в православные традиции.

История – это могучая и вечно живая сила, которая творит Патриота, Гражданина. Я считаю, что это особенно важно сейчас, когда у многих людей потеряны ценностные ориентиры, духовные ценности, утрачено чувство любви к своей Родине. Каждый период истории драматичен и напряжен. Задача урока истории Беларуси – раскрыть и донести до сознания подростков преемственную связь времен и народов, поколений, связь между прошлым, настоящим и будущим.

В учебных материалах по предметам можно найти множество примеров истинного патриотизма и честного служения Родине, испытать гордость за то, что мы белорусы. Воспитательный потенциал хорошо виден в каждой теме и раскрывается на каждом этапе ее изучения.

Чтобы лучше понять какое-то историческое время, необходимо посмотреть на него с разных сторон: какие были достижения, какие яркие личности жили в это время, как развивалась культура – вот из всего этого и складывается личность.

На моих уроках ребята могут проследить неразрывную связь личности в истории. Изучая тему «Религиозные деятели-просветители» учащиеся составляют лэпбук. (Лэпбук – это самостоятельная тематическая книга, созданная из цельного листа бумаги, из которого делается обложка и страницы). На обложке лэпбука, как правило, размещаются заглавие и иллюстрация, отражающие суть темы, а на страницах книги в произвольном порядке наклеиваются подвижные детали, (например, карточки, конверты), учебная информация. Учащимся предлагается на выбор две темы «Евфросиния Полоцкая», «Кирилл Туровский». Эти выдающиеся исторические личности в сложное для нашей Родины время своими мыслями и делами стремились сделать жизнь людей светлой, осмысленной и человеческой.



На уроке по теме «Христианство на западных землях Древней Руси» учащиеся знакомятся с христианскими заповедями и заполняют таблицу:

Заповеди; От чего предостерегает заповедь; Как советует поступать любящее сердце. После ее заполнения отвечают на вопросы: выполнение какой из Десяти заповедей кажется вам самым сложным, почему? Почему почтение к родителям стоит на первом месте среди заповедей, определяющих наш долг по отношению к людям?

Таким образом, учащиеся, изучая заповеди, жизнь просветителей знакомятся с понятиями нравственность, благородство, любовь к ближнему, любовь к Родине. Свою работу они презентуют перед родителями.

Изучая культуру конца XV – XVI в., учащиеся знакомятся с деятельностью первопечатника Ивана Федорова. Работая с басней, основанной на историческом материале, отвечают на вопрос: «Какие качества были присущи Ивану Федорову?» Ребята говорят о трудолюбии первопечатника, отмечают великолепное знание им своего дела, понимание значимости своего труда, стремление трудиться для людей, то есть Иван Федоров – человек труда, для него самое важное – дело, которому он служит.

А на уроке обществоведения по теме «Семейные отношения» учащимся предлагается просмотр видеофрагмент притчи о блудном сыне, который заканчивается на словах «... и пошел он к отцу своему ...». Учитель предлагает ребятам продумать свое окончание видеофрагмента и обосновать это. Обучающиеся смотрят до конца данное видео и сравнивают свою работу с оригиналом, деля выводы об отношении между родителями и детьми, взаимоотношения в семье. На этапе рефлексии, работая с приемом «Ромашка Блума», создают цветок, который характеризует семью, помогает осмыслить понятия «взаимное прощение» и «терпение».

С культурным наследием христианства, с историей православной церкви и ее традициями учащиеся знакомятся на факультативных занятиях «Основы духовно-нравственного воспитания и патриотизма». Рассматривая тему «Духовное краеведение» мы с учащимися и их родителями посетили собор Трех Святителей. Экскурсию учащимся пятых классов и их родителям проводил девятиклассник, который написал исследовательскую работу «История, застывшая в камне». Отношение к вере своих предков - одна из сторон нравственной характеристики человека. Она позволяет молодому поколению ощущать себя наследниками прошлого и осознавать свою ответственность перед будущим. Видеоролик «Гісторія, застыла у камені», снятый учащимися нашей школы, помогает молодому поколению в понятной и доступной форме показать духовную историческую связь между поколениями.

Уроки историко-обществоведческого цикла, факультативные занятия «Основы духовно-нравственной культуры и патриотизма» содержат в себе богатейший потенциал для реализации воспитательных задач, а талант учителя заключается в умении отобрать нужный материал с учетом целей и задач занятия. Ведь уроки не должны сводиться к сухим фактам, датам и понятиям, потому что наша наука – настоящий инструмент, с помощью которого мы не только знакомимся с прошлым, но и познаем окружающую действительность. Развитие общества зависит от гражданской позиции человека, его жизненных приоритетов, нравственных убеждений, моральных норм и духовных ценностей.

## Литература

1. Чарняўская, Т.І. Архітэктура Магілева. – Мінск : Навука і тэхніка, 1973. – 92 с.
2. Швырев, А. История Могилевского кафедрального собора Трех Святителей в архивных документах / А. Швырев. // Архівы і справаводства. – 2015. – № 3. – С. 103-111.

УДК 2

### РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО БЕЛОРУССКОГО ОБЩЕСТВА

**Кулешова Елизавета Сергеевна, Марчик Анна-Мария Николаевна**

Академия управления при Президенте Республики Беларусь

(г. Минск, Беларусь)

*В статье подчеркивается роль религии в учреждениях образования, отношение людей к религиозным ценностям и идеям как один из важнейших вопросов современного общества, повышение гуманистического содержания религиозных ценностей для духовного становления личности.*

В последние годы в Беларуси рассматривается вопрос представленности религиозной культуры в образовательном процессе. Данный вопрос стал актуальным после почти векового господства атеизма в Беларуси и России, что позволило открыть доступ конфессиональным институтам в систему образования. Однако стоит определить, что религиозная культура – это часть культуры, являющаяся основополагающим элементом религиозного мировоззрения. Религиозное воспитание предполагает целенаправленное формирование личности, подготавливает к активному участию в общественной и культурной жизни.

Конституция Республики Беларусь – Основной закон государства, регламентирующий взаимодействие государства и религии. Предусмотрено, что 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 [1, с. 31].

Специальным нормативным правовым актом является Закон «О свободе совести и религиозных организациях». В статье 9 указано, что национальная система образования в Республике Беларусь носит светский характер и не преследует цели формирования того или иного отношения к религии; религиозные организации, зарегистрированные в порядке, установленном настоящим Законом, вправе в соответствии со своими уставами создавать для религиозного просвещения детей и взрослых учебные группы и воскресные религиозные школы, используя для этого принадлежащие и (или) предоставляемые им в пользование помещения, кроме помещений, принадлежащих государственным учреждениям образования [2, с. 9].

Религиозное воспитание в учреждениях образования не должно противоречить формированию профессиональной компетенции личности, а лишь способствовать самоопределению и созиданию в условиях меняющегося мира. Учреждения образования должны повышать гуманистическое содержание религиозных ценностей, которые имеют колоссальное значение для духовного становления личности.

Религиозное воспитание предполагает целенаправленное формирование личности, подготавливает к активному участию в общественной и культурной жизни. Религия обогащает и дополняет педагогический процесс уникальными традициями белорусской народной и православной педагогики. На наш взгляд, светская модель образования в учреждениях образования не должна допускать атеистических мировоззрений. Религиозные институты должны способствовать процессу понимания мира, а также его культурной и духовной жизни.

История является прямым доказательством того, что религия всегда была тесно связана с воспитанием, и принесла огромный вклад в развитие общества, мировоззрения и культуру общностей. Отсутствие религиозного воспитания сказывается на характере человека, проявляясь в духовной апатичности. В трудах Э. Тоффлера, Ф. Фукуямы, С. Хантингтона отмечается, что в постиндустриальный век, в век динамической трансформации аксиосферы роль морально-нравственных факторов существенно возрастает: «страны должны опираться не столько на закон, договор, экономическую целесообразность, сколько на взаимодействие, моральные обязательства, ответственность перед обществом и доверие» [3, с. 37]. Такое ценностно ангажированное отношение к миру может быть сформировано лишь посредством религиозного образования.

В настоящее время практика изучения религии в белорусских учреждениях выглядит по-разному. В этой связи актуальным является научное осмысление процессов внедрения знаний о религии в светское образование; анализ правовой базы, регулирующей деятельность образовательных учреждений; обобщение опыта религиоведческого образования в государственных образовательных учреждениях Республики Беларусь.

Мы полагаем, что современный религиозный ренессанс целесообразно регулировать в направлении не только религиозной, но и культурно-исторической идентичности, что поможет в решении проблем как социальной морали, так и вопросов политического характера (укрепление национального единства).

В этом плане основная роль должна быть отведена именно образовательным институтам, поскольку храм посещают далеко не все, а еще меньше остается послушать проповедь по окончании службы. Идущее на смену поколение следует знакомить с основными канонами православной культуры, историей церкви, жизнью христианских подвижников. И для этого, разумеется, необходимо соответствующее участие государственных структур. На данный момент, мы можем смело констатировать тот факт, что роль религии в белорусском обществе значительно возросла. Православная церковь занимает активную позицию в области образования, популяризируя традиционные ценности, борется с деморализацией общества.

## Литература

1. Конституция Республики Беларусь 1994 года: с изм. и доп., принят. на респ. Референдумах 24 нояб. 1996 г. и 17 окт. 2004 г. и 27 февр. 2022 г. – Минск: Нац. центр прав. информ. Респ. Беларусь, 2022. – 80 с.
2. О внесении изменений и дополнений в Закон Республики Беларусь «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях»: Закон Республики Беларусь от 31 октября 2002 г. // Нац. реестр правовых актов Респ. Беларусь. – 2002. – № 123. – 2/886.
3. Власова, Т. Духовно ориентированная парадигма воспитания в отечественной педагогике // Педагогика. – 2006. – № 10.

## ФОРМИРОВАНИЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ УЧАЩИХСЯ

Оленюк Галина Анатольевна

Средняя школа № 1 г. Бельничи имени Н. И. Пашковского  
(г. Бельничи, Беларусь)

*Показаны формы работы, используемые в рамках образовательного процесса с целью формирования у учащихся духовно-нравственных качеств.*

Одним из важных аспектов воспитания подрастающего поколения на современном этапе является воспитание духовно-нравственных ценностей учащихся, среди которых нравственность и духовность, интеллектуальное развитие, ценность семьи, здоровый образ жизни. В Программе непрерывного воспитания детей и учащейся молодежи на 2021–2025 гг. поставлена главная цель воспитательной работы, заключающаяся в «создании условий для формирования разносторонне развитой, нравственно и социально зрелой, творческой личности обучающегося» [3].

Важно подчеркнуть, что одной из значимых задач для достижения данной цели является воспитание на основе идеологии белорусского государства, на общечеловеческих, гуманистических ценностях, культурных и духовных традициях белорусского народа, отражающих интересы личности, общества и государства.

Среди основных направлений воспитания обучающихся – «духовно-нравственное воспитание, направленное на приобщение к общечеловеческим и национальным ценностям, формирование нравственной культуры» [3].

В Кодексе Республики Беларусь об образовании подчеркивается, что «целью воспитания является формирование разносторонне развитой, нравственно зрелой, творческой личности обучающегося» [1].

В нашей школе формирование духовно-нравственных ценностей учащихся осуществляется через участие в благотворительных акциях по оказанию помощи инвалидам, одиноким гражданам, ветеранам войны и труда, несовершеннолетним узникам фашизма, по поддержке детей из многодетных семей, детей-инвалидов, детей с ограниченными возможностями («Сделаем мир добрее», «Подари свою любимую книгу другу»), выставках фоторабот («От улыбки станет всем теплей», «Наши добрые улыбки»), конкурсах («Приятны добрые слова», «Планета толерантности»), что способствует привитию у наших детей чувства доброжелательности к ближнему, стремления прийти на помощь нуждающемуся во внимании, оказать поддержку человеку в трудную минуту, разделить радостные моменты.

Рождественская акция добрых дел «Помощь от сердца» не оставляет равнодушными наших учащихся. Ежегодно с целью духовно-нравственного воспитания, возрождения и популяризации духовных и культурных ценностей и традиций белорусского народа, воспитания детей и молодежи в духе православной культуры, учащиеся учреждения образования принимают участие в проведении районного мероприятия «Рождественские встречи».

Надо отметить, что воспитанию духовно-нравственных качеств учащихся способствует использование таких форм работы, как экскурсии по историческим местам Беларуси, Придрутского края, в частности, посещение каплицы на Ильинской горе, храма иконы Бельничской Божией Матери, что содействует вовлечению учащихся и в культурно-познавательную деятельность, способствует формированию ценностного отношения к социокультурному и духовному наследию нашей страны.

Хочется сказать, что учащимися нашей школы была проведена большая исследовательская работа в рамках областного проекта «Мая зямля Прыдняпроўе», где объектом исследования была выбрана икона Бельничской Божьей Матери. С целью выявления знаний школьников о Бельничской иконе Божьей Матери, понимания духовного мира и его искусства педагоги провели конкурс «Что мы знаем о Бельничской иконе Божьей Матери?», тем самым формируя умение аналитически рассуждать. В беседе «Духовная чуткость. Бельничская икона Божьей Матери», дискуссии «Тайны Бельничской иконы Божьей Матери» учащиеся были вовлечены в изучение духовного культурного наследия, что содействовало формированию умения межличностного общения, развитию духовного мира каждого, свободной и духовной личности, имеющей потребность к саморазвитию.

Как отмечал краевед, журналист М. Карпеченко, «все в этом мире возникает не на пустом месте в чистом поле. Наши предки умели наблюдать и выбирать в окружающем ландшафте такие уникальные места, которые выделялись концентрацией духовной силы и благодаря постоянным и регулярным сакральным коллективным действиям местного населения (молитвы, проведение обрядов становились намоленными. Становились местами духовной силы. Язычники на них возводили капища, христиане – церкви и костелы, основывали монастыри» [2, с. 6].

Надо сказать, что в Бельничках такими намоленными местами сакральной силы являются Ильинская гора и площадь, на которой в прошлом стояли кармелитский костел с монастырем, а позже – церковь Рождества Богородицы с монастырем. Время иногда стирает с лица земли культурные и духовные ценности. Но наступает определенный период, когда люди понимают важность духовности и нравственности в нашей жизни, и на месте разрушенных храмов, церквей, монастырей восстанавливаются новые. Хочется отметить, что возрождение духовности в сердцах привело к тому, что в Бельничках в наше время возвели новый храм в честь иконы Матери Божьей Бельничской на том самом намоленном месте, где когда-то стоял кармелитский костел и «сияла своими золотыми куполами церковь Рождества Богородицы... Началась новая страница духовной жизни местного православного населения, а над Бельничками, как и несколько столетий тому назад, зазвонили церковные колокола, согревая людские сердца и души» [2, с. 104].

В нашей школе стало доброй традицией приглашать настоятеля храма в честь иконы Матери Божьей Бельничской отца Сергия на важные школьные мероприятия; проводить часы нравственности, заочные путешествия, уроки духовности («Защитница земли белорусской», «Жизнь преподобной Евфросинии Полоцкой», «Кирилл Туровский – один из видных духовных деятелей XII века»), где

раскрывается просветительская деятельность выдающихся личностей белорусской культуры. Важно сделать акцент на том, что работа с учащимися с использованием краеведческого материала о духовном наследии наших предков имеет наиболее значимое воздействие на формирование эмоциональной и духовной чуткости, положительного духовного и нравственного климата в коллективе, прививает навыки терпимости и корректности в общении, способствует развитию внутреннего мира человека, свободной и духовной личности.

Таким образом, можно сделать вывод, что духовно-нравственное воспитание – один из главных элементов образовательного процесса. Заботясь о духовности и нравственности, мы способствуем тому, чтобы школьник вырос честным, добрым, заботливым, трудолюбивым человеком и смог найти своё уникальное место в жизни.

### **Литература**

1. Закон Республики Беларусь 14 января 2022 г. № 154-З «Об изменении Кодекса Республики Беларусь об образовании».
2. Карпечанка, М. ... І Маці Божай памалюся / М.Карпечанка. – Мінск: Беларуская Энцыклапедыя імя Петруся Броўкі, 2020. – 112 с.: іл.
3. Программа непрерывного воспитания детей и учащейся молодежи на 2021 – 2025 гг.

УДК 2

## **ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ В СИСТЕМЕ ШКОЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ**

**Шакунова Серафима Александровна,  
Шакунова Стефания Александровна**

СШ № 12 г. Бреста имени К. Л. Губаревича (г. Брест, Беларусь)

*Данная статья является попыткой определения сущности и значения духовно-нравственного воспитания в системе школьного образования. Определена необходимость совершенствования нравственного и эстетического воспитания с формированием толерантного отношения к религии.*

Воспитание – комплексный процесс целенаправленного влияния на развитие человека в период его взросления и социализации. Правильное воспитание позволяет привить ребенку определённые взгляды и ценностные установки, подготовить его к жизни и труду, обеспечить почву для дальнейшего самостоятельного развития. В процессе духовно-нравственного воспитания необходимо учитывать возрастные и личностные особенности ребенка [1].

В школе у учащихся должно сформироваться правильное здоровое мировоззрение и мировосприятие со способностью оценки и принятия правильных решений. Дети должны впитать опыт поколений, который им передают педагоги путем целенаправленной и кропотливой работы.

В системе школьного образования большее внимание уделяется обучению, которое направлено на приобретение формальных знаний по определенным дисциплинам, чем духовно-нравственному воспитанию учащихся. Которое, в свою очередь задействует эмоциональные, ценностные и поведенческие аспекты психики, способствующие выработке принципов, ценностей, установок, черт

характера и личности, отношения к природе, жизни, труду, обществу, другим людям и самому себе.

Работы выдающегося педагога Константина Дмитриевича Ушинского были пропитаны идеями народности, религиозности, нравственности, свободы и образованности. 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 и т.д. [2]. Можно сделать вывод, что процесс духовно-нравственного формирования личности включает в себя нравственное, эстетическое, физическое, патриотическое и трудовое воспитание.

Обратив внимание, на патриотическое воспитание, можно сказать, что ему уделяется важное место в школьном образовании. Проводится целый комплекс мероприятий, призванных привить ребёнку любовь к родине, интерес к своей культуре, уважение к государству и стремление сделать что-то полезное для будущих поколений, но эстетическое и нравственное воспитание требуют большего внимания. Важнейшей задачей современной системы образования является воспитание толерантности как основного духовно-нравственного качества личности.

Современное общество – общество, наделенное мощным потенциалом промышленного, научно-технического и иного прогресса, возможно, ценой дегуманизации и утраты духовных ценностей.

Считаем необходимым развивать духовное воспитание путем включения в учебный процесс занятий для получения знаний по религиоведению и формирования толерантности. Задача педагога состоит в том, чтобы познакомить учащихся с многообразием мировых религий, сформировать у них человеческие ценности и мировоззрение. 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 самому быть толерантным, придерживаться взглядов веротерпимости, не навязывать свои взгляды и мировосприятие, свою веру как единственно верную и правильную [3].

Однако вопрос об актуальности религии в процессе духовно-нравственного воспитания детей в учреждениях образования и по сей день является дискуссионным. С одной стороны, религия оказала огромное влияние на все сферы цивилизации, заложила фундамент современного понимания нравственности. С другой стороны, принципы современного образования и воспитания предполагают отделение религии от школы.

Также очень важно, чтобы семья подключилась к формированию толерантного отношения к другой религии. Именно в семье закладываются основы поведения с окружающими, мировоззрение и мировосприятие личности.

Таким образом, процесс формирования толерантного отношения к религии является длительным, непрерывным, сложным, многофакторным. Благовоспитанность – показатель того, насколько сформированной является личность. Наиболее важными критериями оценки духовно-нравственного воспитания являются те, в основе которых лежат такие ценности как добро, вера, истина и красота.

## Литература

1. Воспитание – что это такое, его цели, виды, методы, принципы. Даниил Ткаченко [Электронный ресурс]. – 2022 – Режим доступа: <https://dnevnik-znaniy.ru/psixologiya/vospitanie-chto-eto-takoe.html> – Дата доступа: 28.03.2023.
2. Ушинский, К. Д. Собрание сочинений [Текст] / К. Д. Ушинский. – М.: Ленинград : Акад. пед. наук РСФСР, 1948–1952 (М. : Образцовая тип.).
3. Религия и школа в XXI веке: опыт России и Европы [Электронный ресурс]. – 2022 – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/prepodavanie-religii-v-shkole-poiski-neytralnosti-i-kulturnye-voynyy-vvodnaya-statya/viewer> – Дата доступа: 29.03.2023.



# ВОПРОСЫ ИСТОРИОГРАФИИ

\*\*\*\*\*

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

## **ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ МОГИЛЕВСКОГО РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ЦЕНТРА 2018–2022 гг. В ОБЛАСТИ ФИЛОСОФИИ, ИСТОРИИ РЕЛИГИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX в. И МЕТОДИКИ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ**

**Терешкова Екатерина Николаевна**

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

*Формулируются основные итоги исследований по проблематике философии религии, истории религии первой половины XX в., методики преподавания религиоведения, осуществлявшихся в минувшее пятилетие Могилевским религиоведческим центром (МРЦ), и получивших отражение в научных и научно-методических публикациях.*

Среди исследований, осуществлявшихся в минувшее пятилетие Могилевским религиоведческим центром (МРЦ), особое место занимает проблематика философии религии и истории религии первой половины XX в., методики преподавания религиоведения.

В серии публикаций, посвящённой мировоззренческим замыканиям философской, мифологической и религиозной форм общественного сознания, В. А. Костенич прослеживает их (а)синхронные друг другу архетипические сюжеты и смысловые переключки, динамику контекстуальных перекодировок и латентные зависимости [1; 2; 3]. Анализируются философские вторжения в мифо-религиозные импликации, попытки рационализации последних и одновременно проясняется тематическая нагруженность самих философских умонастроений пропедевтикой мифо-религиозных иносказаний [4; 5; 6]. Научные изыскания Костенича В.А. свидетельствуют о наличии нетривиальных, и во многом не исследованных «философем», рассредоточенных в идейном пространстве мифологических и религиозных онтологий [7; 8; 9].

Проблемы религиозной жизни и межконфессиональных отношений на территории белорусских губерний в период Первой мировой войны, в 1914–1915 гг. исследовал Василенко В. В. Автор затрагивает проблемы распространения учений штундо-баптизма [10], борьбы православной церкви с «сектантскими» вероучениями [11], миссионерской деятельности православной церкви [12]. Ряд публикаций посвящен деятельности епархий православной церкви по оказанию помощи русской армии во время Первой мировой войны [13; 14; 15].

Теоретическое осмысление и практические действия по решению религиозного вопроса представителями Трудовой группы и Народно-социалистической партии от Беларуси исследовано Мельниковой А. С. Установлено, что трудовики и энесы выступали за полное равноправие вероисповеданий, поиск компромисса церкви и общества [16]. Продолжено изучение проблемы погромов еврейско-

го населения в Российской империи на примере событий в г. Белостоке 1–3 июня 1906 г. Выявлено, что правительственные меры по борьбе с погромами носили неэффективный и двойственный характер [17]. В отдельной публикации автора показана интерпретация образа священнослужителя в публикациях органов периодической печати в первые годы Советской власти [18].

Законотворческой деятельности известных общественных и политических деятелей Беларуси начала XX века (А.С. Вераксина, Ф.И. Никоновича, А.Д. Юрашкевича) в Государственной думе Российской империи, направленной на улучшение положения крестьянской части населения, укрепление роли Церкви в развитии народного образования, посвящены публикации Головач Е.И. [19; 20; 21]. Автор анализирует деятельность представителей политических партий в Думе по увеличению ассигнований на церковно-приходские школы [22; 23], уничтожению ограничений при поступлении в учебные заведения, связанные с полом, национальностью и вероисповеданием [24], мероприятия правительства, направленные на политическую и социальную модернизацию страны (введение свободы слова, собраний, вероисповеданий, личности и др.) [25]. Ряд публикаций посвящен проблеме злоупотребления местным населением спиртными напитками и поиска путей ее решения членами Минского православного Свято-Николаевского братства [26], а также депутатами от белорусских губерний в представительном учреждении Российской империи [27].

Исследование различных направлений деятельности православного военного духовенства в российской армии во время Первой мировой войны продолжила Старостенко Э.В. В монографиях [28; 29] и цикле статей рассматривались организация ведомства протопресвитера военного и морского духовенства [30; 31; 32; 33; 34; 35; 36; 37; 38], различные аспекты службы духовенства в российской армии [39; 40; 41; 42; 43; 44; 45; 46; 47], взаимоотношения с другими вероисповеданиями [48; 49], специфика деятельности православного военного духовенства на фронтах российской армии [50; 51; 52; 53; 54; 55], съезды православного военного духовенства [56; 57; 58; 59; 60], вопросы участия военного духовенства в политической жизни России [61; 62; 63; 64].

В развитие научно-методического обеспечения религиоведения и истории религии был подготовлен ряд учебных изданий – Хрестоматия по религиоведению [65] и курс лекций [66], учебно-методические материалы по истории конфессий в Беларуси, проблемам современного религиоведения и др. [67; 68; 69; 70; 71; 72; 73].

## Литература

1. Костенич, В. А. Вавилонская башня (квази)религиозных вер в постмодернистском антураже / В. А. Костенич // Миссия Церкви в переломные моменты истории. К 75-летию Великой Победы. Сборник докладов XXVI международных Кирилло-Мефодиевских чтений / ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета: редакторы-составители: С. И. Шатравский, священник Святослав Рогальский. – Мн.: Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла, 2021. – С. 11–15.

2. Костенич, В. А. Плотью плоть поправ: языческие штативы и христианская оптика / В. А. Костенич // Духовное значение служения святого благоверного князя Александра Невского в контексте истории (к 800-летию со дня рождения). Сборник докладов XXVII международных Кирилло-Мефодиевских чтений / ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла». Минск: Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла, 2022. – С. 187–191.

3. Костенич, В. А. Религиозные и внерелигиозные транскрипции нравственных бездн и духовных вершин / В. А. Костенич // Христианство как интегрирующий фактор мировой культуры.

Сборник докладов XXIV международных Кирилло-Медодиевских чтений / ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета: редакторы-составители: С. И. Шатравский, священник Святослав Рогальский. – Минск: Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла, 2019. – С. 425–428.

4. Костенич, В. А. Внеконфессиональные диверсификации «новой» религиозности / В. А. Костенич // Религия и общество – 14: сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 15–19.

5. Костенич, В. А. Богохульство, Кошунство и Благоговение: ортодоксальные акценты и культурологические проекции / В. А. Костенич // Религия и общество – 12: сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2018. – С. 22–24.

6. Костенич, В. А. Религиозные таинства: мифологические основания и философские транскрипции / В. А. Костенич // Религия и общество – 10: сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2016. – С. 218–220.

7. Костенич, В. А. Семантические коллизии тотемистической установки сознания / В. А. Костенич // 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. 264–267.

8. Костенич, В. А. Творец и Творение: (моно)теистические фонды и философские фронды. / В. А. Костенич // Религия и общество – 16: сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – С. 17–13.

9. Костенич, В. А. Хронотопы и поэтика проповеднического дискурса / В. А. Костенич // Наследие святых Кирилла и Мефодия в мировой духовной культуре. Сборник докладов Юбилейных XXV международных Кирилло-Медодиевских чтений / ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета: редакторы-составители: С. И. Шатравский, священник Святослав Рогальский. – Минск: Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла, 2020. – С. 259–262.

10. Василенко, В. В. Распространение учений штундо-баптизма в Минской губернии в 1914 г. / В. В. Василенко // Религия и общество – 16: сборник научных статей / под общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилёв: МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – С. 93–95; С. 94–95.

11. Василенко, В. В. Борьба с «сектантскими» учениями в Могилевской губернии в 1914 г. / В. В. Василенко // Религия и общество – 15: сб. науч. ст. / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – С. 103–107; С. 105–106.

12. Василенко, В. В. Миссионерская деятельность православного духовенства Минской губернии в 1914 г. / В. В. Василенко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А. А. Кулешова, 2019 г.: материалы науч.-метод. конф., 29 января – 10 февраля 2020 г. / под ред. Н. В. Маковской, Е. К. Сычовой. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 9–11.

13. Василенко, В. В. Деятельность православного духовенства и церковных учреждений Минской епархии по оказанию помощи российской армии в 1914 г. / В. В. Василенко // Копытинские чтения – IV: сб. ст. Междунар. науч.-практ. конф., 19–20 марта 2020 г., г. Могилев / [под общ. ред.: А. Г. Агеева, В. В. Колосова, В. В. Табунова]. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 31–32.

14. Василенко, В. В. Деятельность православного духовенства и церковных учреждений Могилевской епархии по оказанию помощи российской армии в 1914 г. / В. В. Василенко // Религия и общество – 14: сб. науч. ст. / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 82–85.

15. Василенко, В. В. Деятельность православной церкви в Могилёвской губернии по организации помощи российской армии в 1915 году / В. В. Василенко // «Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць»: зб. навук. арт. XII Міжнар. навук. канф., 25–26 чэрвеня 2021 г., г. Магілёў / уклад. І. А. Пушкін. – Магілёў: БДУТ, 2021. – С. 155–160.

16. Мельникова, А. С. Религиозный вопрос в деятельности представителей Трудовой группы и Народно-социалистической партии от белорусских губерний (1906 – 1917 гг.) / А. С. Мельникова // Религия и общество – 14: сб. науч. статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 55–58.

17. Мельникова, А. С. Погромы еврейского населения в Российской империи в начале XX века (на примере событий в г. Белостоке 1–3 июня 1906 года) / А. С. Мельникова // Религия и обще-

ство – 15 : сб. науч. статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – С. 130–132.

18. Мельникова, А. С. Образ священнослужителя на страницах советских органов печати в первые послереволюционные годы (на примере Беларуси) / А. С. Мельникова // Религия и общество – 16 : сб. науч. статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – С. 63–65.

19. Головач, Е. И. Деятельность А.С. Вераксина в период работы III Государственной думы (1907–1912 гг.) / Е. И. Головач // Религия и общество – 13 : сб. науч. ст. / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2019. – С. 54–56.

20. Головач, Е. И. Общественно-политическая деятельность Федора Иосифовича Никоновича / Е. И. Головач // Религия и общество – 15 : сб. науч. ст. / под общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – С. 47–49.

21. Головач, Е. И. Андрей Данилович Юрашкевич – общественно-политический деятель Беларуси начала XX в. / Е. И. Головач // Религия и общество – 16 : сб. науч. ст. / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – С. 42–44.

22. Головач, Е. И. Проблемы народного образования в деятельности либеральных и монархических партий в III Государственной думе (на материалах Беларуси) / Е. И. Головач // Вестн. Полоц. гос. ун-та. Сер. А, Гуманитар. науки. – 2018. – № 1. – С. 131–135.

23. Головач, Е. И. Рассмотрение проблем народного образования депутатами от белорусских губерний в Государственной думе Российской империи / Е. И. Головач // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А. А. Кулешова 2021 г. : материалы научно-метод. конф., 27 янв. – 11 фев. 2022 г. / под ред. Н. В. Маковской, Е. К. Сычовой. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – С. 7–9.

24. Головач, Е. И. Либеральные и монархические партии в поисках путей преобразования сферы народного образования в начале XX века (на примере белорусских губерний) / Е. И. Головач // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А. А. Кулешова 2020 г. : материалы науч.-метод. конф., Могилев, 29 янв. – 10 февр. 2020 г. / МГУ имени А. А. Кулешова ; под ред. Н. В. Маковской, Е. К. Сычовой. – Могилев, 2020. – С. 12–14.

25. Головач, Е. И. Партия правового порядка: организационное оформление и идейно-политические установки / Е. И. Головач // Религия и общество – 16 : сб. науч. ст. / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – С. 104–106.

26. Головач, Е. И. Деятельность Минского православного Свято-Николаевского народного братства по борьбе с пьянством на страницах газеты «Минские епархиальные ведомости» (1913–1914 гг.) / Е. И. Головач // Религия и общество – 14 : сб. науч. ст. / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 90–92.

27. Головач, Е. И. Борьба за трезвость в Российской империи и участие в ней депутатов Государственной думы от белорусских губерний / Е. И. Головач // Копытинские чтения – IV : сб. ст. Междунар. научно-практ. конф., Могилев, 19–20 марта 2020 г. / под общ. ред. А. Г. Агеева, А. В. Колосова, В. В. Табунова. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 34–36.

28. Старостенко, Э. В. Православное военное духовенство на территории Беларуси в годы Первой мировой войны : монография / Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – 200 с.

29. Старостенко, Э. В. Второй Всероссийский съезд военного и морского духовенства : монография / Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 196 с. : ил.

30. Старасценка, Э. В. Праваслаўнае ваеннае духавенства на тэрыторыі Беларусі пасля Кастрычніцкай рэвалюцыі 1917 года / Э. В. Старасценка // Беларускі гіст. часопіс. – 2018. – № 6. – С. 16–20.

31. Старостенко, Э. В. Полевая канцелярия протопресвитера военного и морского духовенства в годы Первой мировой войны / Э. В. Старостенко // Вестник Брянского государственного университета. – 2019. – № 3. – С. 51–58.

32. Старостенко Э. В. Епархиальное духовенство на службе в ведомстве протопресвитера военного и морского духовенства в годы Первой мировой войны / Э. В. Старостенко // Вест. Полоц. гос. ун-та. Сер. А, Гуманитар. науки. – 2020. – № 9. – С. 134–141.

33. Старостенко, Э. В. Замена священнослужителями-беженцами иеромонахов на должностях военных священников в армиях Западного фронта в годы Первой мировой войны /

Э. В. Старостенко // *Вестн. Мэгілёўс. дзярж. ун-та. Сер. А, Гуманітар. навукі (гісторыя, філасофія, філалогія)*. – 2022. – №1. – С. 44–49.

34. Старостенко, Э. В. Поступление епархиальных священников на временную службу в ведомство пресвитера военного и морского духовенства в годы Первой мировой войны (на материалах Беларуси) / Э. В. Старостенко // *Романовские чтения – 13* : сб. ст. Междунар. науч. конф., посвящ. 105-летию МГУ имени А. А. Кулешова ; Могилев, 25–26 октяб. 2018 г. / МГУ имени А. А. Кулешова ; под общ. ред. А. С. Мельниковой. – Могилев, 2019. – С. 58–59.

35. Старостенко, Э. В. Изменение штатов ведомства протопресвитера военного и морского духовенства после Февральской революции (март 1917 г. – январь 1918 г.) / Э. В. Старостенко // *Религия и общество – 13*: сб. науч. ст., Могилев, 18–23 марта 2019 г. / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2019. – С. 93–95.

36. Старостенко Э. В. Осуществление делопроизводства православным военным духовенством в условиях военного времени (1914–1917 гг.) / Э. 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. 111–113.

37. Старостенко, Э. В. Управление православным военным духовенством в российской армии в годы Первой мировой войны (на примере благочинных) / Э. В. Старостенко // *Герценовские чтения 2021. Актуальные проблемы русской истории: Сборник научных и учебно-методических трудов* / ред. кол.: А. Б. Николаев (отв. ред. и отв. сост.), П. Н. Гордеев, Л. Г. Рогушина, Т. Г. Фруменкова. – Санкт-Петербург : Астерион, 2022. – С. 87–93.

38. Старостенко, Э. В. Мобилизация и деятельность православного военного духовенства на территории Беларуси в годы Первой мировой войны (август 1914 – февраль 1917 гг.) / Э. В. Старостенко // *Вест. Полоц. гос. ун-та. Сер. А, Гуманитар. науки*. – 2018. – № 2. – С. 59–63.

39. Старостенко, Э. В. Священники военно-санитарных поездов в годы Первой мировой войны (на материалах Западного фронта) / Э. В. Старостенко // *Православие и общество: грани взаимодействия* : материалы III Междунар. науч.-практ. конф. ; Чита, ЗабГУ, 2019 г. – Чита, 2019. – С. 42–44.

40. Старостенко, Э. В. Священники полков особого назначения в годы Первой мировой войны / Э. В. Старостенко // *Православие и общество: грани взаимодействия* : материалы IV Междунар. науч.-практ. конф., Чита, 11 декабря 2020 г. / ЗабГУ ; отв. ред. Е. В. Дроботушенко. – Чита, 2020. – С. 56–58.

41. Старостенко, Э. В. Обязанности священника штаба армии в годы Первой мировой войны / Э. В. Старостенко // *Итоги научных исследований ученых МГУ имени А. А. Кулешова 2020 г.* : материалы науч.-метод. конф., 28 января – 12 февраля 2021 г. / под ред. Н. В. Маковской, Е. К. Сычовой. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – С. 31–33.

42. Старостенко, Э. В. Служба проповедников в российской армии во время Первой мировой войны / Э. В. Старостенко // *Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. История*. – 2021. – Т. 66 (Вып. 4). – С. 1084–1099.

43. Старостенко Э. В. Проповедническая деятельность православного военного духовенства в годы Первой мировой войны на территории Беларуси / Э. В. Старостенко // *Религия и общество – 12* : сб. науч. ст. Междунар. науч.-практ. конф., Могилев, 12–17 марта 2018 г. / Могилев. гос. ун-т [и др.] ; под общ. ред. В. В. Старостенко. – Могилев, 2018. – С. 105–107.

44. Старостенко, Э. В. Благотворительная деятельность православного военного духовенства на территории Беларуси в годы Первой мировой войны / Э. В. Старостенко // *Итоги научных исследований ученых МГУ имени А. А. Кулешова 2017 г.* : материалы научно-методической конференции, 25 января – 8 февраля 2018 г. / под ред. Е. К. Сычовой. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2018. – С. 46–47.

45. Старостенко, Э. В. Инструкции ведомства протопресвитера военного и морского духовенства по проведению идеологической работы в Российской армии в годы Первой мировой войны (на примере бесед с военнослужащими) / Э. В. Старостенко // *Православие и общество: грани взаимодействия* : материалы V Междунар. науч.-практ. конф., Чита, 9 декабря 2021 г. / ЗабГУ ; отв. ред. Е. В. Дроботушенко. – Чита, 2021. – С. 33–35.

46. Старостенко Э. В. Культурно-просветительская работа в решениях съездов военного духовенства в 1917 г. / Э. В. Старостенко // *Чтения имени А. С. Дембовецкого. 755-летию Могилева посвящается* : ст. статей Междунар. Науч.-практ. конф. / М-во образования Респ. Беларусь, М-во науки и высш. образования Рос. Федерации, Белорус.-Рос. Ун-т, 2022. Ч. 1. – С. 163–167.

47. Деятельность военного духовенства по обеспечению литературой солдат российской армии на восточноевропейском театре Первой мировой войны / Э. В. Старостенко // *Романовские*

чтения-16: сборник статей Междунар. науч.- конф., Могилев, 24 ноября 2022 / под общ. ред. А.С. Мельниковой, Е.И. Головач. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2023. – С. 50-51.

48. Старостенко, Э. В. Православное военное духовенство и проповедь евангельских христиан в российской армии в годы Первой мировой войны / Э. В. Старостенко // Весн. Магілёў. дзярж. ун-та. Сер. А, Гуманітар. навукі (історыя, філасофія, філалогія). – 2021. – № 2. – С. 45–49.

49. Старостенко, Э.В. Взаимодействие православных военных священников с солдатами иных вероисповеданий в российской армии в годы Первой мировой войны (на материалах Беларуси) / Э.В. Старостенко // Религия и общество – 12: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – С. 53-55.

50. 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.

51. Старостенко, Э. В. Содержание бесед православного военного духовенства с военнослужащими Западного фронта в годы Первой мировой войны / Э. В. Старостенко // Митрополит Иосиф (Семашко; 1798–1868): личность, эпоха, исторический путь Православия на белорусских землях : Материалы научн.-практ. конф., Минск, 24–26 октября 2018 г. / Белорусская Православная Церковь, Национальная академия наук Беларуси [и др.]. – Минск, 2019. – С. 400–404.

52. Старостенко, Э. В. Деятельность православного военного духовенства на территории Минского военного округа в годы Первой мировой войны (на материалах Могилевской и Минской губерний) / Э.В. Старостенко // Трансграничье: теория и практика социокультурных контактов : сб. статей Междунар. науч.-практ. конф., Брянск, 25 марта 2021 г. / под общ. ред. В.Ф. Блохина [и др.]. – Брянск, 2021. – С. 82–88.

53. Старостенко, Э. В. Полемика 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.

54. Старостенко, Э. В. Церкви ведомства протопресвитера военного и морского духовенства на Западном фронте в годы Первой мировой войны / Э. В. Старостенко // Герценовские чтения 2019. Актуальные проблемы русской истории: Сборник научных и учебно-методических трудов / ред. кол.: А. Б. Николаев, Л. Г. Рогушина, Т. Г. Фруменкова. – СПб. : Издательство РГПУ им. А.И. Герцена, 2020. – С. 156–159.

55. 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 науч.-метод. конф. ; Могилев, 29 января – 10 февраля 2020 г., под ред. Н. В. Маковской, Е. К. Сычевой. – Могилев, 2020. – С. 39-41.

56. Starostenko, E. V. Decisions of the congress of the military clergy of the Southwestern front in Proskurov in 1917 / E.V. Starostenko // Журнал Белорусского Государственного Университета. История. – 2022. – № 4. – С. 35–42.

57. Старостенко, Э. В. Православное военное духовенство в Могилеве в годы Первой мировой войны / Э. В. Старостенко // Жизнь и творческое наследие А.С. Дембовецкого: к 180-летию со дня рождения : материалы Междунар. науч.-практ. конф., Могилев, 13 марта 2020 г. / сост. В. В. Шейбак, Е. Н. Изергина, Я. С. Кнырева ; редкол. А. И. Локотко (глав. ред) [и др.]; Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы Нац. Акад. Наук Беларуси. – Минск, 2021. – С. 198–201.

58. Старостенко, Э. В. Съезд православного военного духовенства Западного фронта 1917 года в Минске / Э. В. Старостенко // Романовские чтения-15 : сб. статей Междунар. науч. конф., Могилев, 26-27 ноября 2020 г. / МГУ имени А. А. Кулешова ; под общ.ред. А. С. Мельниковой. – Могилев, 2021. – С. 28–29.

59. Старостенко, Э. В. Дискуссия делегатов Второго всероссийского съезда военного и морского духовенства 1917 г. в Могилеве по вопросам социально-политической жизни общества / Э. В. Старостенко // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць : зб. навук. пр. удзелнікаў XII Міжнар. навук. конф., Магілёў, 25–26 чэрвеня 2021 г. / Музей гісторыі Магілёва ; уклад.: І. А. Пушкін. – Магілёў, 2021. – С. 168–171.

60. Старостенко, Э. В. Переизбрание протопресвитера на Втором Всероссийском съезде военного и морского духовенства / Э. В. Старостенко // Религия и общество – 16 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – С. 78-80.

61. Старостенко, Э. В. Первая мировая война в документах и воспоминаниях последнего протопресвитера военного и морского духовенства Г. И. Шавельского / Э. В. Старостенко // Весн. Магілёўс. дзярж. ун-та. Сер. А, Гуманітар. навукі (гісторыя, філасофія, філалогія). – 2020. – № 2. – С. 50–55.

62. Старостенко, Э. В. Проблема участия в политической жизни России в решениях съездов военного и морского духовенства в 1917 году / Э.В. Старостенко // Вест. Полоцк. гос. ун-та. Сер. А, Гуманитар. науки. – 2022. – № 9. – С. 79–84.

63. Старостенко, Э. В. Взаимодействие ведомства протопресвитера военного и морского духовенства и Российского общества Красного Креста в годы Первой мировой войны / Э. В. Старостенко // Религия и общество – 13: сб. науч. ст., Могилев, 18–23 марта 2019 г. / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2019. – С. 146–149.

64. Старостенко, Э.В. Религиозный вопрос в деятельности Временного правительства и православное военное духовенство Западного фронта / Э.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. 40–41.

65. Сакральные тексты религий мира. Хрестоматия по религиоведению : учебное пособие / сост. В. В. Старостенко. – Минск : РИВШ, 2020. – 368 с.

66. Василенко, В. В. История буддизма : курс лекций / В. В. Василенко. – Могилёв : МГУ имени А. А. Кулешова, 2023. – 108 с

67. Василенко, В. В. История конфессий в Беларуси : учебно-методические материалы / В. В. Василенко. – Могилёв : МГУ имени А. А. Кулешова, 2023. – 36 с.

68. Старостенко, В. В. Актуальные проблемы современного религиоведения : учебно-методические материалы / В. В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 52 с.

69. Старостенко, В. В. История религий: учебно-методические материалы / В.В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2021. – 64 с.

70. Старостенко, В. В. Религии в современной Беларуси : учебно-методические материалы / В. В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 52 с.

71. Старостенко, В. В. Религиоведение : учебно-методические материалы / В. В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 56 с.

72. Старостенко, В.В. История свободомыслия и свободы совести в Беларуси: учебно-методические материалы / В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2021. – 52 с.

73. Старостенко, В.В. Проблемы религиоведения в современной социальной философии: учебно-методические материалы / В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2019. – 52 с.

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

## **ИССЛЕДОВАНИЯ МОГИЛЕВСКОГО РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ЦЕНТРА 2018–2022 гг. В ОБЛАСТИ КОНФЕССИЙ И ИХ РЕГИОНАЛЬНОЙ ГЕОГРАФИИ В СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ**

**Бричковский Александр Михайлович**

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

*Формулируются основные итоги исследований по проблематике профессиональной региональной географии современной Беларуси, осуществившихся в минувшее пятилетие Могилевским религиоведческим центром (МРЦ), и получивших отражение в научных публикациях.*

Среди направлений исследований последнего пятилетия Могилевского религиоведческого центра особо выделяется проблематика религиозного ситуации и ее развития в регионах Республики Беларусь.

Исследовались состояние и динамика религиозной ситуации, государственно-конфессиональных отношений [21; 47; др.], специфика конфессиональных процессов в регионах страны [34; 39; 63; 72] – в Брестской [44], Гродненской [22; 43; 70], Минской [64; 68], Гомельской [22; 23], Могилевской [24; 60; 65] областях, городе Минске [40; 69], в восточной Беларуси [31; др.].

Изучались становление, современное состояние, структура и специфика развития, в том числе в региональном измерении, отдельных конфессий – православия, католицизма, протестантизма. Особое внимание уделено белорусской православной церкви [29; 45; 46; 47; 48; 61] и старообрядчеству [50], Римско-католической церкви [38; 48; 58], выявлению специфики деятельности позднепротестантских общин [9; 66], прежде всего направлений пятидесятничества [2; 4; 8; 11; 12; 13; 16; 17; 32; 33; 67; 71; 73; 74], баптизма [18; 49], и Свидетелей Иеговы [3; 7; 10; 19; 20; 25; 30; 35].

Предпринят анализ идеологических аспектов деятельности религиозной сферы [6; 15; 56], значимости конфессиональной стабильности общества [5; 17], правового обеспечения религиозной деятельности и национальной безопасности [26; 27; 28], структуры и реализации свободы совести [42; 37; 57; 59], специфики экспертной религиоведческой работы [14], особенностей современной религиозности [36; 41; 62; 72; др.].

Результаты исследований получили отражение в ряде монографий – о конфессиональном измерении восточной Беларуси [31] и католицизме на современном этапе развития белорусского общества [38], в научно-методической литературе [1; 52; 54], справочных изданиях – по религиозной ситуации в Могилевской области [55], религиозной статистике и социологии в Беларуси [51; 53].

## Литература

1. Василенко, В. В. История конфессий в Беларуси : учебно-методические материалы / В. В. Василенко. – Могилёв : МГУ имени А. А. Кулешова, 2023. – 36 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. Конфессиональное «status quo» как условие устойчивого развития Могилёвского региона / О. В. Дьяченко // Проблемы устойчивого развития регионов Республики Беларусь и сопредельных стран : сб. материалов X Междунар. науч.-практ. конф. / под ред. Н. В. Мавковской. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – С. 12-16.
6. Дьяченко, О. В. Конфессиональные отношения в Беларуси: геополитические аспекты / О. В. Дьяченко // Современный мир и национальные интересы Республики Беларусь : сборник статей Международной научно-практической конференции / под общ. ред. С. Н. Лихачевой, В. В. Табунова. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – С. 82-86.
7. 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.
8. Дьяченко, О. В. Легализация белорусских пятидесятников «воронаевцев»: причины, условия, проблемы и перспективы / О. В. Дьяченко // Романовские чтения – 14: сборник статей Международной научной конференции. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 59-60.



9. 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.

10. Дьяченко, О. В. Общественно-политические идеи в проповеднической литературе Свидетелей Иеговы / О. В. Дьяченко // Религия и общество – 16 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – С. 165-167.

11. 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.

12. Дьяченко, О. В. Пятидесятники и неопятидесятники в Восточной Беларуси и сопредельных регионах Российской Федерации и Украины / О. В. Дьяченко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А. А. Кулешова 2018 г.: материалы научно-методической конференции, 25 января – 7 февраля 2019 г. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2019. – С. 13-15.

13. Дьяченко, О. В. Пятидесятническая «Церковь Бога» в Беларуси: особенности возникновения и развития / О. В. Дьяченко // Актуальные проблемы социально-гуманитарных наук: сб. науч. статей Междунар. науч.-практ. конф., посвященной 100-летию МГУ имени А. А. Кулешова. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2013. – С. 215-217.

14. Дьяченко, О. В. Религиоведческая экспертиза печатных изданий организации Свидетелей Иеговы / О. В. Дьяченко // 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. 11-12.

15. 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.

16. 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.

17. 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.

18. 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.

19. Дьяченко, О. В. Специфика религиозно-догматических представлений Свидетелей Иеговы / О. В. Дьяченко // Религия и общество – 16 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – С. 167-170.

20. Дьяченко, О. В. Футурология современного иеговизма : взгляд в будущее / О. В. Дьяченко // Религия и общество – 16 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – С. 162-164.

21. 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.

22. Старасценка, В. У. Асаблівасці рэгіянальнай канфесійнай структуры на беларускім памежжы (Гомельская і Гродзенская вобласці) / В. У. Старасценка // Російско-беларуское погранічце: языковыя і сацыякультурныя аспекты ўзаемадзейства: матэрыялы Міжнароднага навука.-практ. канф. / М-во образования Респ. Беларусь, М-во науки и высш. образования Рос. Федерации; редкол.: М. Е. Лустенков (гл. ред.) [и др.]. – Могилев : Беларус.- Рос. ун-т, 2021. – С. 174-179.

23. 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.) / рэдкалегія : А. Р. Яшчанка (гал. рэд.) [і інш.]. – Гомель : ГДУ імя Ф. Скарыны, 2021. – С. 182-187.

24. Старасценка, В. У. Магілёўская вобласць у рэлігійным вымярэнні / В. У. Старасценка // Чтєния имени А. С. Дембовецкого. 755-летию Могилева посвящается: сб. ст. I Междунар. науч.-практ. конф.: в 2 ч. / М-во образования Респ. Беларусь, М-во науки и высш. образования Рос. Федерации; редкол.: М. Е. Лустенков (гл. ред.) [и др.]. – Могилев: Беларус.-Рос. ун-т, 2022. – Ч. 1. – С. 39-43.

25. Старасценка, В. У. Рэгіянальная спецыфіка Сведак Іеговы ў Рэспубліцы Беларусь / В. У. Старасценка // Российско-белорусское пограничье: языковые и социокультурные аспекты взаимодействия: материалы Междунар. науч.-практ. конф. / М-во образования Респ. Беларусь, М-во науки и высш. образования Рос. Федерации; редкол.: М. Е. Лустенков (гл. ред.) [и др.]. – Могилев : Беларус.- Рос. ун-т, 2021. – С. 179-182.

26. 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 / Ин-т философии НАН Беларуси ; редкол. А. А. Лазаревич (пред.) [и др.]. – Минск : Четыре четверти, 2020. – С. 211-214.

27. Старостенко, В. Аспекти совершенствования правового обеспечения свободы совести в Республике Беларусь / Виктор Старостенко // Актуальні проблеми сучасної філософії та науки: виклики сьогодення: зб. наук. праць / редкол. М. А. Козловець, Н. М. Ковтун, О. В. Чаплінська [та ін.]. – Київ: КВІЦ, 2020. – С. 88-92.

28. Старостенко, В. Национальная безопасность и конфессиональная сфера Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Проблемы обеспечения национальной и региональной безопасности: правовые и информационные аспекты: материалы Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 2 ноября 2017 года: в 2 т. / Ин-т нац. безопасности Респ. Беларусь; редкол.: А. Я. Лычагин (гл. ред.) [и др.]. – Минск, 2018. – Т. 1. – С. 296-299.

29. Старостенко, В. В. Белорусская православная церковь: институционализация и динамика развития / В.В. Старостенко // Православие и общество: грани взаимодействия: материалы III Международной научно-практической конференции / Забайкальский государственный университет: ответственный редактор Е.В. Дроботушенко. – Чита: ЗабГУ, 2019. – С. 68-70.

30. Старостенко, В. В. Вопросы эсхатологии и вероучения Свидетелей Иеговы / В. В. Старостенко // Религия и общество – 16 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – С. 150-152.

31. Старостенко, В. В. Восточная Беларусь в конфессиональном измерении: монография / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 224 с.: ил.

32. Старостенко, В. В. Динамика развития и особенности структуры Христиан веры евангельской в восточной Беларуси в период 2000-х гг. / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А. А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2020. – № 1 (55). – С. 81-86. [7 с.]

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

34. Старостенко, В. В. Индексы религиозной специфики регионов Республики Беларусь / В. В. Старостенко // Интеллектуальная культура Беларуси: проблемы интерпретации философского наследия и современные задачи гуманитарного знания : материалы Шестой междунар. науч. конф. (17–18 ноября 2022 г., г. Минск). В 2 т. Т. 2 / Ин-т философии НАН Беларуси ; редкол. А. А. Лазаревич (пред.) [и др.]. – Минск : Четыре четверти, 2022. – С. 183-187.

35. Старостенко, В. В. Институционализация и динамика развития организации Свидетелей Иеговы в Республике Беларусь / В.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. 145-148.

36. Старостенко, В. В. К вопросу о специфике религиозности населения на постсоветском пространстве: страны Балтии / В.В. Старостенко // Религия и общество – 12: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – С. 102-105.

37. Старостенко, В. В. К вопросу об ответственности за нарушения законодательства Республики Беларусь о свободе совести / В.В. Старостенко // Государство и право: актуальные пробле-

мы формирования правового сознания : сборник статей III Международной научно-практической конференции, 10 декабря 2019 г., Могилев / под ред. Н. В. Пантелеевой. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 260-264.

38. Старостенко, В. В. Католицизм на современном этапе развития белорусского общества (религиоведческий анализ): монография / В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – 168 с.: ил.

39. Старостенко, В. В. Конфессиональная специфика регионов Республики Беларусь : религиозная структура и динамика развития / В. В. Старостенко // Веснік МДУ імя А. А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2022. – № 2 (60). – С. 95-100. [9 с.]

40. 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.

41. Старостенко, В. В. О некоторых особенностях современной религиозности населения Могилевщины / В.В. Старостенко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А. А. Кулешова 2018 г.: материалы научно-методической конференции, 25 января – 7 февраля 2019 г. / под ред. Е. К. Сычовой. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2019. – С. 38-40.

42. Старостенко, В. В. О структурировании понятия свободы совести / В. В. Старостенко // Национальная философия в глобальном мире : материалы Первого белорусского философского конгресса (Республика Беларусь, г. Минск, 18–20 октября 2017 г.). Доклады / НАН Беларуси, Ин-т философии НАН Беларуси. – Минск : Право и экономика, 2018. – С. 551-555.

43. 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.

44. Старостенко, В. В. Особенности конфессиональной структуры Брестской области Республики Беларусь / В.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. 148-151.

45. Старостенко, В. В. Особенности региональной структуры Белорусской православной церкви в восточной Беларуси в 2000-х гг. / В.В. Старостенко // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць: зборнік навуковых артыкулаў удзельнікаў XI Міжнар. навук. канф., 20-21 чэрвеня 2019 г., г. Магілёў / уклад. А. М. Бацюкоў, І. А. Пушкін. – Магілёў: МДУХ, 2019. – С. 329-334.

46. Старостенко, В. В. Особенности региональной структуры и динамика развития Белорусской православной церкви в восточной Беларуси в 2000-х гг. / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А. А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2019. – № 2 (54). – С. 91-97.

47. Старостенко, В. В. Православие в системе государственно-конфессиональных отношений Республики Беларусь / В. В. Старостенко // Православие и общество: грани взаимодействия: материалы IV Международной научно-практической конференции / Забайкальский государственный университет ; ответственный редактор Е. В. Дроботушенко. – Чита : ЗабГУ, 2020. – С. 91-93.

48. Старостенко, В. В. Православие и римо-католицизм: структурирование в современной Беларуси / В.В. Старостенко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А. А. Кулешова 2017 г.: материалы научно-методической конференции, 25 января – 8 февраля 2018 г. / под ред. Е. К. Сычовой. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2018. – С. 45-46.

49. Старостенко, В. В. Развитие Евангельских христиан-баптистов в восточном регионе Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А. А. Кулешова 2019 г.: материалы научно-методической конференции, 29 января – 10 февраля 2020 г. / под ред. Н. В. Маковской, Е. К. Сычовой. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 38-39.

50. Старостенко, В. В. Региональная структура старообрядчества в восточной Беларуси в 2000-х гг.: особенности и динамика развития / В.В. Старостенко // Религия и общество – 13 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2019. – С. 141-146.

51. Старостенко, В. В. Религии в Республике Беларусь в статистическом измерении: справочник / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – 144 с. : ил.

52. Старостенко, В. В. Религии в современной Беларуси : учебно-методические материалы / В. В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 52 с.

53. Старостенко, В. В. Религии в современном мире (статистика и социология): справочник / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 128 с.
54. Старостенко, В. В. Религиоведение : учебно-методические материалы / В. В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 56 с.
55. Старостенко, В. В. Религиозная ситуация в Могилевской области / В.В. Старостенко. – Могилев: Могилевский облисполком, 2019. – 68 с.: ил.
56. Старостенко, В. В. Религия и идеология белорусского государства / В.В. Старостенко // Интеллектуальная культура Беларуси: методологический капитал философии и контуры трансдисциплинарного синтеза знания: материалы Третьей международной научной конференции, 15–16 ноября 2018 г., г. Минск. В 3 т. Т. II / Ин-т философии НАН Беларуси; редкол.: А.А. Лазаревич (пред.) [и др.]. – Минск: Четыре четверти, 2018. – С. 285-288.
57. Старостенко, В. В. Религия и права человека в контексте международных актов о свободе религии и убеждений / В.В. Старостенко // Государство и право: актуальные проблемы формирования правового сознания: сборник статей Международной научно-практической конференции, 27 октября 2017 г., Могилев. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – С. 226-229.
58. Старостенко, В. В. Римско-католическая церковь в восточной Беларуси 2000-х гг. / В. В. Старостенко // Религия и общество – 14 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 175-178.
59. 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.
60. Старостенко, В. В. Современная Могилевщина в динамике конфессиональных процессов / В. В. Старостенко // Жизнь и творческое наследие А. С. Дембовецкого : к 180-летию со дня рождения : материалы Междунар. науч.-практ. конф., г. Могилев, 13 марта 2020 г. / сост.: В. В. Шейбак, Е. Н. Изергина, Я. С. Кнурева. – Минск: Беларуская навука, 2021. – С. 38-42.
61. Старостенко, В. В. Состояние и тенденции развития Белорусской православной церкви в Минской области Республики Беларусь / В. В. Старостенко // Чтения имени А. С. Дембовецкого. 755-летию Могилева посвящается: сб. ст. I Междунар. науч.-практ. конф.: в 2 ч. / М-во образования Респ. Беларусь, М-во науки и высш. образования Рос. Федерации, Белорус.-Рос. ун-т; редкол.: М. Е. Лустенков (гл. ред.) [и др.]. – Могилев: Белорус.-Рос. ун-т, 2022. – Ч. 1. – С. 157-163.
62. Старостенко, В. В. Социальный прогресс и религиозность в современном мире / В. В. Старостенко // Интеллектуальная культура Беларуси: когнитивный и прогностический потенциал социально-философского знания : материалы Четвертой междунар. науч. конф. (14–15 ноября 2019 г., г. Минск). В 2 т. Т. 1 / Ин-т философии НАН Беларуси ; редкол. А. А. Лазаревич (пред.) [и др.]. – Минск : Четыре четверти, 2019. – С. 249-251.
63. Старостенко, В. В. Специфика конфессионального пространства восточного региона Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 13: сборник статей Международной научной конференции, посвященной 105-летию МГУ имени А.А. Кулешова, Могилев, 25-26 октября 2018 г. / под общ. ред. А.С. Мельниковой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2019. – С. 90–91.
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. / под общ. ред. А. С. Мельниковой. – 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 / уклад. І. А. Пушкін. – 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 / под общ. ред. В. В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – 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 / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 145-148.
68. 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.

69. Старостенко, В. В. Тенденции развития конфессиональных процессов в г. Минске / В. В. Старостенко // Религия и общество – 16 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – С. 178–181.

70. Старостенко, В. В. Тенденции развития конфессиональных процессов в Гродненской области Республики Беларусь / В. В. Старостенко // Копытинские чтения – V : сборник статей Международной научно-практической конференции / под общ. ред. В. В. Табунова, А. М. Авласовича. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – С. 48-49.

71. Старостенко, В. В. Тенденции развития ХВЕ в Минской области Беларуси / В. В. Старостенко Романовские чтения – 16 : сборник статей Международной научной конференции, Могилев, 24 ноября 2022 г. / под общ. ред.: А. С. Мельниковой, Е. И. Головач. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2023. – С. 7-8.

72. Старостенко, В. В. Характер и специфика религиозного самоопределения населения регионов Республики Беларуси (На примере Могилевской области) / В. В. Старостенко // Трансграничье: теория и практика социокультурных контактов. Сборник статей по итогам международной научно-практической конференции 25 марта 2021 / под общ. ред. проф. В. Ф. Блохина, проф. Е. В. Петрова, проф. И. В. Алферовой, проф. М. И. Лавицкой. – Брянск: РИСО БГУ, 2021. – С. 48–58.

73. 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.

74. Старостенко, В. В. Христиане полного евангелия в восточной Беларуси: особенности и динамика развития региональной структуры (2000-е гг.) / В. В. Старостенко // Религия и общество – 13 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2019. – С. 193-198.

# СОДЕРЖАНИЕ

\*\*\*\*\*

## РЕЛИГИЯ И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

<i>Аникина А. В.</i> Религиозные СМИ в жизни нижегородских пятидесятников .....	4
<i>Астапов С. Н.</i> Регистрация религиозной организации: кейс и его экстраполяция .....	6
<i>Беляева А. В.</i> Оценка Комиссией США по международной религиозной свободе религиозной ситуации в КНР в 2000–2020 гг. (количественный контент-анализ материалов ежегодных отчетов) .....	8
<i>Будилин Н. А., Воробьева Н. В.</i> Осужденные за антисоветскую пропаганду священнослужители в 1930–1960-е гг. (по фонду транспортной Прокуратуры СССР) .....	10
<i>Василенко В. В.</i> Сотрудничество Белорусской православной церкви и Государственного пограничного комитета Республики Беларусь в Гродненской области .....	13
<i>Воробьев П. А.</i> О взаимоотношениях между Великим Княжеством Литовским и Московским государством XVI в. в свете Византийской симфонии властей .....	16
<i>Головач Е. И.</i> Вероисповедные вопросы в III Государственной думе Российской империи .....	19
<i>Горбатов А. В., Федорович А. В.</i> Основатель пятидесятничества И. Воронаев в противостоянии с государством: от Одессы до Западной Сибири .....	21
<i>Друзенко О. В.</i> Старообрядческая Архиепископия Московская и всяя Руси и общины старообрядцев-поповцев белокриницкого согласия в БССР в середине 1940-х — середине 1950-х гг. ....	24
<i>Крывуць В. І.</i> Спробы паланізацыі прываслаўнай царквы і беларускай прываслаўнай моладзі ў міжваеннай польскай дзяржаве .....	26
<i>Лисицкий П. И.</i> Передача церковного имущества государством на примере Сибири и Алтайского края .....	29
<i>Лясун В. И., Смирнова Е. Д.</i> Булла папы римского Бонифация VIII «Unam sanctam» о главенстве духовной власти .....	31
<i>Марченко О. В.</i> Исторические условия формирования Русской Православной Церкви за рубежом (по воспоминаниям ее иерархов) .....	33
<i>Матвейчев О. А.</i> Теофания Аполлона у Вальтера Отто .....	36
<i>Ожиганов А. Н.</i> Роль атеистической пропаганды в системе образования в конце 1960-х – начале 1970-х гг. в Хакассии (Сибирь) .....	38
<i>Полянина А. К.</i> Традиционные духовно-нравственные ценности при реализации государственной информационной политики .....	41
<i>Райская А. И., Савостина Д. С.</i> Свобода совести в истории права на территории Республики Беларусь .....	43
<i>Сальков А. П.</i> Болгарско-греческий этно-конфессиональный и межгосударственный конфликт в Западной Фракии (середина XIX – середина XX в.) .....	45
<i>Сергейченко А. А.</i> Политика Екатерины II, Павла I и Александра I в отношении католической церкви .....	49

<i>Табунов В. В.</i> Законодательство Российской империи о деятельности христианских конфессий начала XX столетия: замыслы и реалии .....	51
<i>Тарабанова Д. А.</i> Уголовная ответственность за нарушение права на свободу совести и вероисповеданий по российскому законодательству.....	54
<i>Траудт Е. А.</i> Некоторые аспекты изучения деятельности комиссий содействий по соблюдению законодательства о религиозных культах в Бурятской АССР в середине 1970-х – начале 1980-х гг.....	56
<i>Тригорлова Л. Б.</i> Власть и религиозные общины в Полоцке (вторая половина 1960-х – первая половина 1980-х гг.).....	58
<i>Устюгова А. Г.</i> Политика государства в отношении религии в современной КНР: принципы и тенденции .....	60
<i>Харичкова Л. В.</i> Константин Великий и арианский раскол .....	64
<i>Черкасов Д. Н.</i> Конфликт буржуа и каноников Меца в 1462–1467 гг.....	65
<i>Шершнева Е. А.</i> Цензура и еЕ влияние на распространение мусульманской литературы в Сибири во второй половине XIX – начале XX века .....	69

## ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

<i>Bahdan S.</i> Syncretism in the veneration of the Virgin Mary in Belarusian “proshchy” .....	73
<i>Антановіч З. В.</i> Штаты органаў епархіяльнага кіраўніцтва хрысціянскіх канфесій на беларускіх землях у канцы XVIII – пачатку XX ст. ....	75
<i>Аўсейчык Ю. А.</i> Дзейнасць у галіне медыцыны жаночых манаскіх рымска-каталіцкіх кангрэгацый на тэрыторыі Заходняй Беларусі ў 1921–1939 гг.....	78
<i>Баленко С. К. (иеромонах Серафим).</i> Религиозно-просветительская деятельность как мера противодействия сектам на территории Нижнего Дона в конце XIX – начале XX в.....	80
<i>Гавриленков А. Ф.</i> К истории одного ссыльного католического священника .....	83
<i>Горбачкий А. В.</i> Особенности создания Римско-католической архиепархии Российской империи в городе Могилеве .....	84
<i>Денисенко Н. В.</i> Порядок расторжения межконфессиональных браков на белорусских землях (вторая половина XIX – начало XX в.).....	86
<i>Дьяченко О. В.</i> Миссионерская стратегия иеговистов: теория и практика .....	89
<i>Дьяченко О. В.</i> Особенности образовательной деятельности иеговистов и подготовки миссионеров в Беларуси и России.....	92
<i>Жукоцкая З. Р., [Жукоцкий В. Д.]</i> Мифологическая религия: культурологическая концепция Ф. В. И. Шеллинга .....	96
<i>Клімуць Л. Я.</i> Матэрыяльныя сродкі падтрымкі каталіцкай царквы ў XII–XIII стст. ....	98
<i>Кравченко И. В.</i> Религиозный фактор и его отражение на политическом развитии Великого княжества Литовского XIV – первой половины XVI в. в работах С. М. Соловьёва .....	100
<i>Ларченко И. К.</i> Коллегия весталок в общественной жизни Древнего Рима.....	102
<i>Луца Ю. А.</i> Использование церковного имущества при проведении советской денежной реформы 1922–1924 гг. в БССР .....	104
<i>Мосейчук Л. И.</i> Положение студентов Белорусского государственного университета в 1920-е гг. – выходцев из семей священнослужителей .....	106

<i>Насонов А. А.</i> Локальная религиозная динамика на Алтае в начале XX в.: влияние общероссийских событий.....	109
<i>Риер Я. Г.</i> К проблеме о месте ислама в истории цивилизаций.....	111
<i>Самахвалаў Д. С.</i> У пошуках Вялікай Багіні: да праблемы рэканструкцыі міноўскай рэлігіі.....	116
<i>Самусік А. Ф.</i> Спробы адкрыцця праваслаўнай акадэміі ў Магілёве (1650–1670-я гг.).....	118
<i>Скварчэўскі Д. В.</i> Уплыў валочнай памеры на традыцыйныя вераванні і абрадавыя практыкі ў Вялікім Княстве Літоўскім: да пастаноўкі праблемы.....	120
<i>Смірноў С. М.</i> Традыцыяналізм у рэлігійнай палітыцы імператараў Траяна Дэцыя і Валерыяна.....	123
<i>Старостенко В. В.</i> Проблемные доктринальные аспекты идеологии организации Свидетелей Иеговы в контексте государственно-конфессиональных отношений.....	126
<i>Старостенко В. В.</i> Свидетели Иеговы и современные государственно-конфессиональные отношения.....	128
<i>Старостенко Э. В.</i> Православное военное духовенство о необходимости продолжения войны в 1917 г.....	131
<i>Сыцько К. В.</i> «Dziennik Czynności...» Главной духовной семинарии за 1824–1833 гг. из фондов ЦНБ НАН Беларуси как исторический источник.....	133
<i>Уваров И. Ю.</i> Документы строительной организации «Полесстрой» 1923 г. о переустройстве Большой Синагоги в Гомеле в помещение Горсовета.....	136
<i>Хумбун С. А., Монагуш А. В.</i> Буддийский храм Тувдан Чойхорлинг – главный символ возрождения буддизма в Республике Тыва.....	138
<i>Цымбал А. Г.</i> Акцыя паланізацыі і рэвіндыкацыі праваслаўных цэркваў у Польшчы ў 1938 г.....	141
<i>Элбакян Е. С.</i> Динамика социальных функций религии (на примере интегративной функции).....	144

## **ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ В БЕЛАРУСИ. РЕГИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ**

<i>Выборный В. Д., Воробьев А. А.</i> Религиозные воззрения в структуре жизненных ценностей могилевской молодежи.....	148
<i>Габрусевич О. В.</i> История административно-территориального деления Церкви христиан адвентистов седьмого дня на территории Беларуси: 1902–1991 гг.....	150
<i>Гавериловец Л. В.</i> Экклезионимия Брестского региона.....	153
<i>Кароль М. М.</i> Уплыў забабонаў насельніцтва Беларусі на барацьбу з эпідэміямі ў XIX ст.....	155
<i>Криштаносова Е. А.</i> Формирование поликонфессиональности в период Великого Княжества Литовского.....	158
<i>Мандрик С. В., Горанский А. О.</i> Деятельность православных сельских священников на оккупированной территории Беларуси в годы Великой Отечественной войны на примере братьев Хильтовых.....	160
<i>Мельникова А. С.</i> Агитационно-пропагандистская работа в сельской местности Беларуси в первые послереволюционные годы.....	162



<i>Попеленко Е. С.</i> Полоцкая епархия в годы Первой мировой войны (1915–1916 гг.) ....	165
<i>Пушкін І. А.</i> Рэлігійнае жыццё яўрэяў Беларусі ў 1970–1985 гг. пад уплывам шасцідзённай вайны .....	167
<i>Рогінскі Р. М.</i> Старообрядцы юго-восточной Беларуси в условиях конфессиональной политики И. В. Сталина на бывших оккупированных территориях СССР (1945–1953) .....	169
<i>Савчук Т. П.</i> Особенности внутреннего устройства православных монастырей Пинщины в XIX – начале XX в. ....	172
<i>Саковец Я. С.</i> «Потерянные» синагоги XVII–XX вв. на территории Беларуси .....	174
<i>Старостенко В. В.</i> Тенденции развития Белорусской православной церкви в Брестской области Республики Беларусь .....	177
<i>Юдин В. В.</i> Религиозная деятельность молодежи Могилевской области в начале XXI века .....	182

## РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА, ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ЯЗЫКОЗНАНИЕ

<i>Асіпцова Я. А.</i> Каталіцкае храмабудаўніцтва ў г. Мсціславе (XVII–XIX стст.) .....	184
<i>Барадзін Ю. С.</i> Сямейная трыяда ў язычніцкай рэлігіі .....	186
<i>Бароўская І. А.</i> Матывы трагізму ў творчасці Максіма Багдановіча і Сяргея Ясеніна .....	189
<i>Климова Е. В.</i> Противостояние язычества и христианства в фестивальной культуре и киноискусстве России (на примере фильма «Сердце Пармы») .....	191
<i>Короткая Т. П.</i> Личность и общество в религиозно-философском дискурсе .....	194
<i>Коршунова Я. А.</i> Талисманы в хамаилах белорусских татар-мусульман .....	196
<i>Краснова А. Г.</i> Феномен персонализации религиозной веры в современном христианском сознании .....	198
<i>Мокшина Е. Н.</i> О создании и деятельности православных храмов в Мордовии (на примере храма Казанской иконы Божией Матери в Саранске) .....	201
<i>Самосюк Н. В.</i> Адам Станкевич в контексте белоруссизации Католической церкви в первой половине XX в. ....	203
<i>Славинская Н. В.</i> Буддизм в белорусском культурном пространстве .....	206
<i>Уткевич О. И.</i> Религия как сверхсоциальный феномен .....	208
<i>Фолиева Т. А.</i> Владимир Шкловский о кино и миссионерской работе .....	210
<i>Чертков А. С.</i> Святитель Иннокентий (Вениаминов) в бытописании писателя И. А. Гончарова .....	212
<i>Шкурова Е. В.</i> Особенности типологии религиозности в Беларуси .....	215

## РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

<i>Гаврилюк П. А., Мишин Е. Д.</i> Католическая церковь и школьное образование в Западной Беларуси в межвоенный период .....	218
<i>Гребенкин А. Н.</i> Разработка правил определения законоучителей римско-католического исповедания в кадетские корпуса в 1854 г. ....	220
<i>Константинова Н. Д.</i> Роль государства, церкви и земств в развитии педагогического образования учителей начальной школы в России пореформенного периода .....	223

<i>Корнишина Г. А.</i> Религиозно-общественная деятельность мордовского просветителя А. Ф. Юртова.....	225
<i>Костенич В. А.</i> Имя Бога и контексты его философской теологизации .....	227
<i>Крепский Ю. Г.</i> Полоцкая иезуитская академия (1812–1820 гг.) .....	230
<i>Петев Н. И.</i> Секуляризация и трансформация понятия «священное» в современном обществе.....	233
<i>Пронина Н. А.</i> Внеклассное мероприятие как фактор формирования толерантности у учащихся.....	236
<i>Сімакоў А. В.</i> Протаіерэй Мікалай Грынкевіч: дакумент з Сан-Францыска, сваяцкія сувязі і новыя звесткі пра позні перыяд жыцця .....	238
<i>Чернеевский А. П.</i> Уровни знания о религии в образовательном процессе .....	240
<i>Шымак А. К.</i> Асаблівасці вывучэння гісторыі пры падрыхтоўцы спецыялістаў-тэолагаў (з вопыту валанцёрскай працы ў Мінскім тэалагічным каледжы імя св. Яна Хрысціцеля) .....	243

## **ВОПРОСЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В ТЕОЛОГИИ**

<i>Крупко М. А.</i> Некоторые особенности религиозного синкретизма (двоеверия) русского крестьянства XVI–XVII вв. в сопоставлении с православным святоотеческим учением .....	246
<i>Малахов Д. В.</i> Герменевтика богооставленности в феноменологии В. В. Библихина .....	248
<i>Худяков А. В.</i> Линейные и циклические подходы в трудах средневековых теологов.....	251

## **ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ И ВОСПИТАНИЯ В СВЕТСКОЙ СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ. РЕЛИГИЯ В КРАЕВЕДЕНИИ**

<i>Блашко А. Г.</i> Экскурсия «Святынями родного края» в школьном краеведении .....	253
<i>Гризан Н. Е.</i> Духовно-нравственное и семейное воспитание через призму уроков историко-обществоведческого цикла и факультативные занятия.....	254
<i>Кулешова Е. С., Марчик А.-М. Н.</i> Религия и образование в контексте современного белорусского общества.....	257
<i>Оленюк Г. А.</i> Формирование духовно-нравственных ценностей учащихся .....	259
<i>Шакунова С. А., Шакунова Ст. А.</i> Духовно-нравственное воспитание в системе школьного образования.....	261

## **ВОПРОСЫ ИСТОРИОГРАФИИ**

<i>Терешкова Е. Н.</i> Основные направления исследований Могилевского религиоведческого центра 2018–2022 гг. в области философии, истории религии первой половины XX в. и методики религиоведения.....	264
<i>Бричковский А. М.</i> Исследования Могилевского религиоведческого центра 2018–2022 гг. в области конфессий и их региональной географии в современной Беларуси.....	270

## МОГИЛЕВСКИЙ РЕЛИГИОВЕДЕЧЕСКИЙ ЦЕНТР



Могилевский религиоведческий центр является научным объединением и создан на базе учреждения образования «Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова» с целью обеспечения эффективности научно-исследовательской и учебно-методической деятельности в области религиоведения, для укрепления и развития научно-интеллектуального потенциала университета путем привлечения к участию в религиоведческих исследованиях студентов, аспирантов, преподавателей, развития сотрудничества с другими научными учреждениями и учреждениями образования Республики Беларусь и зарубежных стран, а также с общественными объединениями, занимающимися вопросами обеспечения реализации прав граждан на свободу совести.

Центр развивает сотрудничество с научными учреждениями – Институтом истории и Институтом философии НАНБ, органами государственного управления – областными и республиканскими в лице Уполномоченного по делам религий и национальностей при Совете Министров Республики Беларусь, и др.

Результаты работы центра используются в учебном процессе: разработке новых и обновлении читаемых в университете лекционных курсов, выполнении студентами курсовых и дипломных проектов, подготовке монографий, научных и научно-популярных статей, учебников и учебных пособий, методических рекомендаций.

Центр содействует укреплению научных контактов в области религиоведения между сотрудниками университета и специалистами других образовательных и научных центров Республики Беларусь, развитию международных контактов университета в области религиоведческих исследований. Сотрудниками центра осуществляется популяризация научных знаний об истории религии и современном состоянии религий и государственно-конфессиональных отношений, оказывается научно-консультативная и экспертная помощь органам государственной власти, общественным организациям и средствам массовой информации.

Центр оказывает содействие в распространении научной информации по вопросам свободы совести и деятельности религиозных объединений, проводит научные мероприятия по актуальным проблемам религиоведения, осуществляет общественную экспертизу научной, учебной и учебно-методической литературы по религиоведческим дисциплинам, проводит конференции и семинары по вопросам состояния и совершенствования преподавания религиоведческих дисциплин и научной работы в средней и высшей школе Республики Беларусь, содействует внедрению новых методик в учебный процесс, популяризации передовых методов в преподавании религиоведения.

**Адрес:** 212022, Республика Беларусь, г. Могилев, ул. Космонавтов, 1,  
Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова, каб. № 606.

**E-mail:** [mogilev-relig-center-msu@mail.ru](mailto:mogilev-relig-center-msu@mail.ru)

**Интернет ресурс:** <https://msu.by/konf>

**Старостенко Виктор Владимирович**, заведующий кафедрой истории и философии  
Могилевского государственного университета имени А. А. Кулешова;

кандидат философских наук, доцент;

**Дьяченко Олег Викторович**, ректор Академии последипломного образования;

кандидат философских наук, доцент;

**Старостенко Элеонора Викторовна**, докторант кафедры истории России  
Белорусского государственного университета; кандидат исторических наук, доцент

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Научное издание

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО – 17

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 .08.2023. Формат 60x84/16  
Гарнитура Arial. Усл.-печ. л. 16,6.  
Уч.-изд. л. 24,4. Тираж экз. Заказ № .

Учреждение образования “Могилевский государственный университет  
имени А. А. Кулешова”, 212022, Могилев, Космонавтов, 1.  
Свидетельство ГРИИРПИ № 1/131 от 03.01.2014 г.

Отпечатано в отделе оперативной полиграфии  
МГУ имени А. А. Кулешова, 212022, Могилев, Космонавтов, 1.

## КОНСТИТУЦИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

### *Статья 4. <...>*

Идеология политических партий, религиозных или иных общественных объединений, социальных групп не может устанавливаться в качестве обязательной для граждан.

*Статья 31.* Каждый имеет право самостоятельно определять свое отношение к религии, единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, выражать и распространять убеждения, связанные с отношением к религии, участвовать в отправлении религиозных культов, ритуалов, обрядов, не запрещенных законом.

## ЗАКОН РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ «О СВОБОДЕ СОВЕСТИ И РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЯХ»

### *Статья 4. Право на свободу совести*

Каждый имеет право на свободу выбора атеистических или религиозных убеждений, а именно: самостоятельно определять свое отношение к религии, единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой.

### *Статья 7. Равноправие граждан*

Граждане равны перед законом независимо от их отношения к религии.

В официальных документах отношение гражданина к религии не указывается, кроме случаев, когда этого желает сам гражданин.

Воспрепятствование осуществлению прав на свободу совести и вероисповедания, а также установление каких-либо преимуществ либо ограничений прав граждан в зависимости от их отношения к религии не допускаются и преследуются по закону.

Никто не может по мотивам своих религиозных убеждений уклоняться от исполнения установленных законом обязанностей.

### *Статья 9. Образование и религия*

Национальная система образования в Республике Беларусь носит светский характер и не преследует цели формирования того или иного отношения к религии.

<...>

ISBN 978-985-894-049-2



9 789858 940492