

Религия и общество-18

Сборник научных статей



Могилев 2024

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 – 18

Сборник научных статей

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



Могилев
МГУ имени А. А. Кулешова
2024

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 – 18 : сборник научных статей / под
Р36 общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостен-
ко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2024. – 280 с. : ил.

ISBN 978-985-894-121-5

В сборник включены материалы научных трудов участников XVIII Между-
народной научно-практической конференции «Религия и общество» (г. Могилев,
МГУ имени А. А. Кулешова, 19 апреля 2024 г.).

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

УДК 2(075.8)
ББК 86я73

ISBN 978-985-894-121-5

© Коллектив авторов, 2024
© Оформление.
МГУ имени А. А. Кулешова, 2024

СВОБОДА СОВЕСТИ И ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

УДК 172.3:241.13

ТРАНСФОРМАЦИЯ САКРАЛЬНОГО ОБРАЗА КАК ПРЕДПОСЫЛКА ОСКОРБЛЕНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ЧУВСТВ ВЕРУЮЩИХ

Астапов Сергей Николаевич,

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

Согласно законодательству Российской Федерации, оскорбление религиозных чувств верующих является преступлением, санкция за которое предусмотрена ст. 148 (ч. 1 и 2) Уголовного кодекса РФ [1]. Начиная с 2013 г., когда в ст. 148 УК РФ было внесено это понятие, и само понятие, и правоприменительная практика данной статьи стали объектом дискуссий среди правоведов и религиоведов, а также критики со стороны правозащитников. Действительно, «религиозные чувства верующих» – весьма неопределённый объект для правовой защиты, поскольку закон его не определяет, и существуют, по крайней мере, три фактора, делающие определение объекта оскорбления предельно субъективным. Во-первых, религиозные чувства отличаются от других чувств человека только своей направленностью на объект религиозного почитания, то есть на репрезентацию сакрального. Однако сакральное в одной системе верований может не быть сакральным для другой, а в светском обществе для скептиков, агностиков и атеистов сакральное не имеет характера высшей ценности, с которой связаны какие-то особые чувства. Во-вторых, любые чувства субъективны и изменчивы, а потому объектом правовой защиты являются не сами чувства, а общественные отношения, в которых они проявлены. В-третьих, поскольку религий в стране много, субъект религиозных чувств – «верующие» – может быть определён только по формальной принадлежности его к определённой конфессиональной группе.

Понятие «оскорбление» имеет определение в ст. 5.61 Кодекса об административных правонарушениях РФ (КоАП) – «оскорбление, то есть унижение чести и достоинства другого лица, выраженное в неприличной или иной противоречащей общепринятым нормам морали и нравственности форме» [2]. Из этого определения следует, что критерий оскорбления находится в сфере общественной морали. Это вполне логично и в отношении оскорбления религиозных чувств: во-первых, объект оскорбления – социальная (религиозная) группа, а не сакральное; во-вторых, в светском государстве общим критерием не могут быть какие-либо конфессиональные нормы. Оскорбление выступает как результат умышленного нарушения общепризнанных норм и правил поведения, обусловленных желанием правонарушителя унижить какое-либо лицо или группу лиц. Ключевыми признаками правонарушения выступают неприличная форма действий или высказываний и их публичность: «В решениях по уголовным делам о

преступлениях, предусмотренных ч. 1 ст. 148 УК РФ, суды, обосновывая общественную опасность публичных действий, инкриминируемых виновным лицам, как правило указывают на неприличную форму...» [3, с. 54].

Объективно оскорбительными являются действия, которые квалифицируются как «умышленное публичное осквернение религиозной или богослужебной литературы, предметов религиозного почитания, знаков или эмблем мировоззренческой символики и атрибутики либо их порча или уничтожение», санкция за которое предусмотрена частью 2 ст. 5.26 КоАП РФ [2]. Можно сказать, что оскорбление верующих наступает в результате осквернения репрезентаций сакрального или их механической трансформации.

Если последнее установить несложно по результату – объект, репрезентирующий сакральное не может использоваться в культовых целях, то установить факт осквернения непросто. В законодательстве нет определения осквернения, поэтому экспертам приходится обращаться к толковым словарям русского языка. Например, в Толковом словаре Ушакова существительного «осквернение» нет, но, вместе с тем, глагол «осквернить» в одном из значений – «неподобающим, унижительным образом поступить с чем-н., отнестись к чему-н. (высокому, достойному чистому), замарать, запятнать, опозорить, опорочить» [4] – коррелирует с приведённым выше определением оскорбления в КоАП РФ.

Таким образом, осквернение в самом общем смысле – это помещение символов сакрального в низменный контекст. Вместе с тем, необходима ещё одна составляющая деяния, чтобы оно стало заметным в качестве правонарушения: религиозное сообщество должно быть многочисленным, а его представления и символы – интегрированы с национальной культурой. Тогда неуважение к религиозной группе станет «явным неуважением к обществу».

Особый случай трансформации сакральных символов происходит в результате их использования в художественном произведении. Помещение символов сакрального в секулярный контекст само по себе уже вызывает их трансформацию, искажение смысла религиозных представлений и убеждений. Здесь определённо происходит их десаκραлизация, она носит публичный характер и может быть воспринята религиозным сообществом как унижительная. Однако и автор, и «потребители» художественного произведения, не являющиеся верующими определённой конфессии, могут не воспринимать произведённую трансформацию как неуважение к обществу, считая восприятие произведения и его оценку делом художественного вкуса. Они, будучи светскими людьми, могут и не знать о тех последствиях, которые способна вызвать в религиозном сознании такая трансформация. А для сознания верующих религиозные символы, которые в светской культуре превращаются в художественные образы, не утрачивают свойства быть символами сакрального. Смешение смыслов приводит к ситуации, когда к «высокому, достойному, чистому» относятся «неподобающим, унижительным образом», то есть оскверняют его.

Кроме того, трансформация религиозных символов в художественном произведении может совершаться намеренно – современное светское искусство часто использует в качестве художественного приёма эпатаж. Эпатаж всегда нацелен на провокацию, скандал. В случае эпатажа, чаще всего, и происходит доказанное оскорбление религиозных чувств верующих. Однако и здесь не всё однозначно.

Эпатаж может использоваться для придания какому-либо событию характера сенсации, привлечения к себе внимания через вызов нормам общественного поведения или даже их нарушение, и тогда он деструктивен, а в случае с трансформацией религиозных символов – противоправен. Но он может служить игровой средой, в которой религиозные образы используются не как символы сакрального, а как знаки, от традиционного смысла которых автор отталкивается для создания новых смыслов. Только если действия по трансформации сакральных образов происходят адресно в отношении определённой религиозной аудитории или с намерением в карикатурном виде представить её символику и атрибутику неопределённому кругу лиц, можно с полной уверенностью утверждать о намеренном оскорблении религиозных чувств верующих.

Литература

1. Уголовный кодекс Российской Федерации от 13.06.1996 № 63-ФЗ (ред. от 23.03.2024) [Электронный ресурс] // КонсультантПлюс. Режим доступа: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_10699/3f061fb01a04145dc7e07fe39a97509bd2da705f/. – Дата доступа: 25.03.2024.
2. Кодекс Российской Федерации об административных правонарушениях от 30.12.2001 № 195-ФЗ (ред. от 11.03.2024) [Электронный ресурс] // КонсультантПлюс. – Режим доступа: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_34661/ca82e094f1dcf553b6a4bfa7b9a3271b38922c98/. – Дата доступа: 25.03.2024.
3. Новиков, В. А. Оскорбление религиозных чувств верующих: состояние и актуальные вопросы квалификации преступления и административного правонарушения / В. А. Новиков, В. И. Шиян // Расследование преступлений: проблемы и пути их решения. – 2020 – № 3 (29). – С. 52–56.
4. Толковый словарь Ушакова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ushakovdictio.nary.ru /word.php?wordid=40982>. – Дата доступа: 25.03.2024.

УДК 343

ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ ПО РОССИЙСКОМУ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВУ

Барсукова Лина Ивановна, Теплякова Елена Евгеньевна
Камчатский государственный университет имени Витуса Беринга
(г. Петропавловск-Камчатский, Россия)

Статья посвящена отдельным вопросам, связанным с предпринимательской деятельностью религиозных организаций в Российской Федерации.

Понятие предпринимательской деятельности определено Гражданским кодексом Российской Федерации. В соответствии с п. 1 ст. 2 ГК РФ предпринимательской является самостоятельная, осуществляемая на свой риск деятельность, направленная на систематическое получение прибыли от пользования имуществом, продажи товаров, выполнения работ или оказания услуг лицами, зарегистрированными в этом качестве в установленном законом порядке.

В соответствии со ст. 123.26 ГК РФ религиозной организацией признается добровольное объединение постоянно и на законных основаниях проживающих на территории России граждан Российской Федерации или иных лиц, образованное ими в целях совместного исповедания и распространения веры и зарегистрированное в качестве юридического лица, объединение этих организаций, а также созданные указанным объединением в целях совместного исповедания и

распространения веры организация и (или) руководящий или координирующий орган. Так например, на территории Петропавловск-Камчатского городского округа по состоянию на 23.08.2019 зарегистрированы 21 религиозная организация.

В настоящее время правовое положение религиозных объединений, в том числе особенности их гражданско-правового положения регулируются Федеральным законом от 26.09.1997 № 125-ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях» (далее – Закон о свободе совести).

В соответствии со ст. 50 ГК РФ данное юридическое лицо является некоммерческой организацией, созданное в форме религиозной организации (объединения).

Как отмечает Ю.А. Гартина и Д.С. Гудилин «... в 2019 г. роль и влияние некоммерческих организаций неоднократно выросли по сравнению с результатами 20-25-летней давности. Это обуславливается тем, что данный вид организаций позволяет снизить давление на государственный бюджет, который переживает и так не самые лучшие времена в современных экономических условиях Российской Федерации» [2, с. 113-120].

Т.Б. Якимова признает некоммерческие организации «основными институтами гражданского общества, которое выступает как основной партнер органов государственной власти в решении стоящих перед обществом проблем» [4, с. 116-119].

Как отмечает А.Л. Посашкова «по закону религиозным организациям предоставлена возможность предпринимательской деятельности в рамках гражданского, налогового, земельного законодательства» [3, с. 340-344].

В соответствии со ст. 24 Федерального закона от 15.01.1996 №7-ФЗ «О некоммерческих организациях» – некоммерческая организация может осуществлять предпринимательскую и иную приносящую доход деятельность лишь постольку, поскольку это служит достижению целей, ради которых она создана и соответствует указанным целям, при условии, что такая деятельность указана в его учредительных документах.

Кроме того, Закон о свободе совести в ст. 23 предусматривает право религиозных организаций осуществлять предпринимательскую деятельность как непосредственно, так и через создаваемые ими предприятия. Но только при важном условии: такая деятельность может вестись лишь для достижения целей, ради которых была создана данная организация (статья 6 Закона о свободе совести).

Следует согласиться с мнением И.Р. Ахкиямовым, что предпринимательская деятельность предусматривает определенную регулярность, стабильность и рентабельность. Одноразовая и не приносящая доход деятельность по производству товаров и услуг к предпринимательской деятельности не причисляется [1, с. 206-208].

В соответствии со ст. 17 Закона о свободе совести указанные некоммерческие организации вправе осуществлять деятельность в сферах книгоиздательства, книготорговли. Также в сферах производства, импорта-экспорта, распространения видео-аудиоматериалов и иных предметов религиозного назначения. Религиозные организации пользуются исключительным правом учреждения организаций, издающих богослужебную литературу и производящих предметы культового назначения.

Более широкий ряд предпринимательской деятельности указанных некоммерческих организаций определяется учредительными документами, в том числе уставами данных организаций.

Кроме того, И.Р. Ахкиямов отмечает, «что в соответствии с действующим законодательством определены рамки и установлены некоторые ограничения для осуществления предпринимательской деятельности религиозными организациями. Например, право заключения публичного договора принадлежит только коммерческой организации» [1, с. 206-208].

Таким образом, ограничительные нормы связаны именно с природой последних и направлены, прежде всего, на то, чтобы оградить некоммерческие организации, включая и религиозные организации от излишней «коммерциализации». Предпринимательская деятельность не должна стать преградой для таковых организаций в достижении ими уставных целей, направленных на удовлетворение общественно-полезных потребностей.

Литература

1. Ахкиямов, И. Р. Предпринимательская деятельность в религиозных организациях / И. Р. Ахкиямов // Академическая публицистика. – 2018. – № 5. – С. 206-208.
2. Гартина, Ю. А. Правовое положение русской православной церкви как некоммерческой организации / Ю. А. Гартина, Д. С. Гудилин // Наука. Общество. Государство. – 2019. – Т. 7. – № 1 (25). – С. 113-120.
3. Посашкова, А. Л. Некоторые аспекты регулирования предпринимательской деятельности религиозных организаций / А. Л. Посашкова // Наука и современность. – 2010. – № 4-2. – С. 340-344.
4. Якимова, Т. Б. Некоммерческие организации как основной институт гражданского общества в России / Т. Б. Якимова // Вестник ТГПУ. – 2013. – № 12 (140). – С. 116-119.

УДК 2

ОЦЕНКА ГОСУДАРСТВЕННЫМ ДЕПАРТАМЕНТОМ США РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В КИТАЕ (2001–2009 гг.)

Беляева Анна Владимировна

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

На основе количественного контент-анализа отчетов Бюро по вопросам демократии, прав человека и труду Государственного Департамента США рассмотрено положение основных религиозных групп в КНР в годы президентства Дж. Буша-мл.

В составе Государственного Департамента США действует целый ряд отдельных подразделений и бюро, которые разделяются по региональному или проблемному принципам. Деятельность последних связана с мониторингом и анализом отдельным международных проблем, таких как торговля людьми, наркотрафик и т.д. Среди подразделений Государственного Департамента есть и те, в центре внимания которых находятся права человека и религиозная свобода. Они ежегодно публикуют отчеты, где представлена информация и оценка положения дел в указанных сферах в отдельных странах мира.

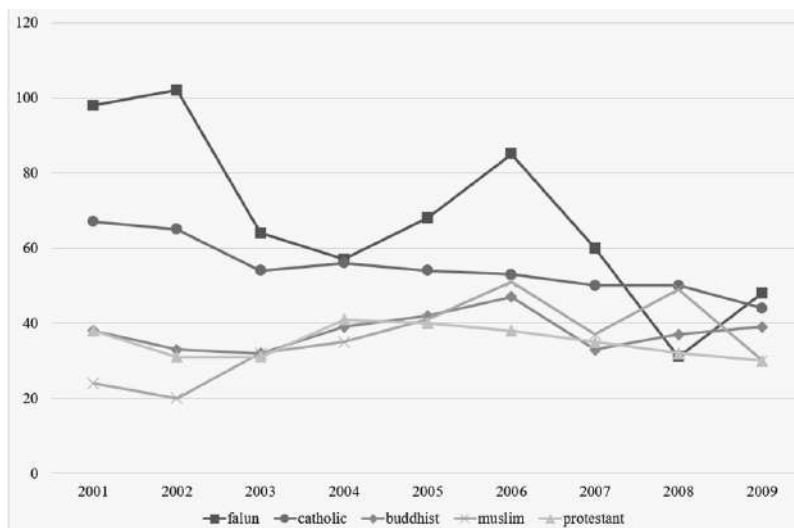
Бюро по вопросам демократии, прав человека и труду готовит сразу два отчета, в которых затрагиваются вопросы религиозной свободы – доклад «О положении с правами человека в странах мира» и доклад «О свободе вероисповедания в странах мира». Отчеты имеют сходство между собой, так как религиозная свобода является составной частью понятия прав человека, а существенным

различием можно назвать то, что в отчете о свободе вероисповедания есть раздел, посвященный принятым правительством США мерам в связи с обнаруженными нарушениями, а в отчете о правах человека такого раздела нет. Это имеет принципиальное значение при анализе позиции США по религиозной ситуации в Китае, так как И в докладах о положении с правами человека, и в докладах о свободе вероисповедания описываются многочисленные нарушения и притеснения религиозных и этнических групп в стране. Здесь необходимо отметить, что, как правило, КНР представлена в каждом из отчетов дважды – Китай (только с Тайванем) и Китай (включая Тибет, Гонконг и Макао).

Президент Дж. Буш-мл. в годы своего пребывания на посту неоднократно поднимал проблему религиозной ситуации в Китае, в том числе, и во время совершения визитов в страну. В связи с этим актуально проследить позицию Государственного Департамента США по этому вопросу в рассматриваемые годы.

В рамках данной публикации была поставлена цель – проследить динамику положения отдельных групп верующих в Китае на основе докладов о свободе вероисповедания, опубликованных Государственным Департаментом в годы президентства Дж. Буша-мл. [1–9]. Для достижения поставленной цели был применен метод компьютеризованного количественного контент-анализа, осуществленный с помощью компьютерной программы MAXQDA 2020.

Для этого с помощью компьютерной программы MAXQDA была определена частота употребления всех слов в тексте каждого документа (за исключением предлогов и артиклей английского языка, занесенных в «черный список») и на основе полученных результатов был построен график, позволяющий оценить динамику интереса к определенным религиозным группам в интересующий нас период.



Положение основных религиозных групп в КНР в 2001–2009 гг. по данным докладов «О свободе вероисповедания в странах мира»

Полученный график позволяет увидеть, что в годы президентства Дж. Буша-мл. (2001-2009 гг.) среди религиозных групп, существующих в Китае, наибольшее внимание Государственного Департамента было уделено религиозному движению Фалунгун. Также можно увидеть, что второй президентский срок Дж. Буша-мл. характеризуется более высоким интересом к религиозной проблематике и, в то же время, более равномерным интересом к различным религиозным группам. Относительную устойчивость интереса можно увидеть по отношению к христианским конфессиям (католицизму и протестантизму), а также по отношению к буддизму в связи с повышенным вниманием США к проблеме Тибета.

Литература

1. Annual Report on International Religious Freedom for 2001: China [Electronic resource] / Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2021-04/2003%20Annual%20Report.pdf>. – Date of access : 17.03.2024.

2. Annual Report on International Religious Freedom for 2002: China [Electronic resource] / Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2021-04/2004%20Annual%20Report.pdf>. – Date of access : 17.03.2024.

3. Annual Report on International Religious Freedom for 2003: China [Electronic resource] / Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2021-04/2005%20Annual%20Report.pdf>. – Date of access : 17.03.2024.

4. Annual Report on International Religious Freedom for 2004: China [Electronic resource] / Mode of access : https://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/AR_2006/china.pdf. – Date of access : 17.03.2024.

5. Annual Report on International Religious Freedom for 2005: China [Electronic resource] / Mode of access : https://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/AR_2007/china.pdf. – Date of access : 17.03.2024.

6. Annual Report on International Religious Freedom for 2006: China [Electronic resource] / Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/AR2008/china.pdf>. – Date of access : 17.03.2024.

7. Annual Report on International Religious Freedom for 2007: China [Electronic resource] / Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/AR2009/china.pdf>. – Date of access : 17.03.2024.

8. Annual Report on International Religious Freedom for 2008: China [Electronic resource] / Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/ar2010/china2010.pdf>. – Date of access : 17.03.2024.

9. Annual Report on International Religious Freedom for 2009: China [Electronic resource] / Mode of access : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/ar2011/prc2011.pdf>. – Date of access : 17.03.2024.

УДК 008:316.347 (=161.3) (043)

ИНТЕРАКЦИИ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ГРУПП В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОСТИ

Криштаносова Елена Александровна

Белорусский государственный университет культуры и искусств
(г. Минск, Беларусь)

В данной статье автором рассматриваются основные аспекты формирования и развития поликонфессиональных интеракций этнокультурных групп в условиях современных процессов глобализации, а также приоритет-

ные направления выстраивания бесконфликтных межконфессиональных интеракций путем формирования религиозной толерантности.

Одной из приоритетных тенденций современных процессов глобализации является расширение границ между странами и государствами, что в свою очередь способствует многократному увеличению межкультурных и межконфессиональных коммуникаций. С одной стороны, это имеет положительный контекст, поскольку дает возможность взаимообогащению и взаимовлиянию культур, однако, с другой стороны это может способствовать возникновению конфликтов в силу разности картин мира этнокультурных групп, в частности, разновекторности религиозных ценностно-смысловых установок. На наш взгляд, в силу данных причин следует активизировать процессы развития и поддержки религиозной толерантности в каждой стране, поскольку это дает возможность недопущения столкновения ценностно-смысловых установок этнокультурных групп, и как следствие, отсутствие конфликтных ситуаций.

Следует отметить, что картина мира любой этнокультурной группы порождает целый спектр ценностно-смысловых установок, которые в свою очередь, определяют специфику групповых и межгрупповых интересов и оказывают непосредственное влияние на межгрупповые интеракции, которые могут носить характер сотрудничества или конфликта. Таким образом, на конфликтные ситуации в полной мере влияют ценностно-смысловые установки, поддерживаемые всеми членами группы. Можно выделить следующие ценностно-смысловые установки: социальные, этнокультурные и религиозные. Примечателен тот факт, что при совпадении социальных и этнокультурных ценностно-смысловых установок и отсутствия таковых в религиозной сфере уже может послужить мощным фактором возникновения конфликтной ситуации. В данном случае следует учитывать, что религиозные ценностно-смысловые установки этнокультурных групп сходятся с аналогичными титульного этноса лишь в том случае, когда титульная религия и выстраиваемые на государственном и общественном уровнях стратегии не препятствуют полноценному функционированию и существованию других конфессии. Например, объявление религиозных праздников выходными днями, разрешение проводить культовые мероприятия, строительство культовых зданий. Например, в Беларуси зарегистрировано 25 религиозных конфессии и направлений. Общая численность религиозных организаций на 1 января 2023 года – 3 590, включая 173 религиозные организации, имеющие общеконфессиональное значение (религиозные объединения, монастыри, миссии, братства, сестричества, духовные учебные заведения) и 3417 религиозных общин [1].

Во многом такому мирному сосуществованию поспособствовал исторически сформированный мультикультурализм. Исторически в Беларуси наблюдается совпадение религиозных ценностно-смысловых установок этнокультурных групп. Однако, в нашу страну постоянно прибывают представители новых конфессиональных направлений, и поэтому, на наш взгляд, следует усилить работу по активизации и сохранению уже существующей религиозной толерантности.

Такое совпадение ценностно-смысловых установок этнокультурных групп и титульного этноса дает возможность к консолидации своих усилий в крупных

межконфессиональных проектах, которые будут способствовать корреляции религиозных ценностно-смысловых установок всех этнокультурных групп и лучшему узнаванию и познанию иных вероисповеданий на данной территории.

На наш взгляд, подобные мероприятия будут способствовать уменьшению или сглаживанию межконфессиональных конфликтов, поскольку будут сглаживаться религиозные ценностно-смысловые установки, а значит регулироваться объективный фактор конфликтов (как правило, это столкновение религиозных интересов на основе разности ценностно-смысловых установок), а совместное сосуществование и узнавание других конфессии будет сглаживать субъективный фактор конфликтов (формируется под воздействием стереотипов, предрассудков и предубеждений). Таким образом, конфессиональные конфликтные ситуации типичны для большинства представителей иных культур и конфессии имеющих различные точки зрения или при незнании таковых. Более того, следует учитывать тот факт, что межконфессиональные конфликты зачастую являются результатом слабого информирования общества о существующих конфессиях на данной территории. Таким образом, на наш взгляд, результат формирования моделей поведения и межгрупповых интеракций зависит от совокупности оценочных и когнитивных компонентов, которые можно сбалансировать только лишь формированием религиозной толерантности.

В связи с этим для предотвращения межконфессиональных конфликтов и налаживания эффективных моделей межгрупповых интеракций огромное значение имеет понимание и принятие религиозных ценностно-смысловых установок носителей определенной этнокультурной группы, принятию которых, часто мешает феномен страха перед «иной» конфессией. Решением в данной ситуации, на наш взгляд, является информирование по средствам масс-медиа общества, их знакомство с окружающими конфессиями, при этом, желательно участие его носителя, который сможет объяснить значение своих религиозных ценностно-смысловых установок вне призмы другой конфессии, а это, в свою очередь, и является приоритетным направлением формирования религиозной толерантности.

Литература

1. Религия [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – Минск, [2024]. – Режим доступа: <http://President.gov.by>. – Дата доступа: 26.03.2024 г.

УДК 347.191.1

ПЕРЕРЕГИСТРАЦИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ

Крутько Руслан Викторович

Барановичский государственный университет (г. Барановичи, Беларусь)

Рассматривается вопрос предстоящей перерегистрации религиозных организаций в Республике Беларусь в связи с вступлением в силу в июле 2024 года новой редакции Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях».

Законом Республики Беларусь «Об изменении законов по вопросам деятельности религиозных организаций» [1] (далее – Закон) в новой редакции изложен Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» [2] (далее – Закон о свободе совести), которая вступит в силу 6 июля 2024 года.

В соответствии с Законом, религиозные организации, зарегистрированные до 6 июля 2024 года обязаны до 7 июля 2025 года включительно пройти перерегистрацию [1].

Документы, представляемые для перерегистрации религиозных организаций, будут рассматриваться в порядке, установленном новой редакцией Закона о свободе совести для государственной регистрации религиозных организаций.

Государственной регистрации религиозных организаций в новой редакции Закона о свободе совести посвящена статья 15. Решение о государственной регистрации либо решение об отказе в государственной регистрации должно быть принято регистрирующим органом в течение одного месяца со дня подачи необходимых документов [1].

После принятия решения о государственной регистрации религиозной организации, регистрирующим органом в течение трех рабочих дней вносится соответствующая запись в Единый государственный регистр юридических лиц и индивидуальных предпринимателей.

На официальном сайте Уполномоченного по делам религий и национальностей отмечено, что по состоянию на 1 января 2024 года в Республике Беларусь насчитывалось 3592 религиозных организаций, из которых 3419 религиозных общин [3] и 173 религиозных организаций, зарегистрированных Уполномоченным по делам религий и национальностей (религиозные объединения, монастыри, миссии, братства, сестричества, духовные учебные заведения) [4].

Если предположить, что перерегистрация будет проходить равномерно, то в среднем в месяц должны проходить перерегистрацию 300 религиозных организаций.

Однако, в соответствии с Законом, последний срок предоставления документов для перерегистрации – 7 июля 2025 года. С учетом того, что для рассмотрения документов отводится один месяц и дается три рабочих дня для внесения записи в Единый государственный регистр юридических лиц и индивидуальных предпринимателей, то перерегистрация религиозных организаций должна быть закончена не позднее 13 августа 2025 года.

Возникает вопрос, почему в статье 5 Закона предусмотрено, что Уполномоченный по делам религий и национальностей, областные, Минский городской исполнительные комитеты обязаны до 1 января 2026 года обеспечить внесение сведений о религиозных организациях в Единый государственный регистр юридических лиц и индивидуальных предпринимателей?

Также в части 2 статьи 5 Закона указано, что сведения о религиозных организациях до 1 января 2026 года дополнительно вносятся и в Государственный реестр религиозных организаций [1].

В настоящее время в действующей редакции Закона о свободе совести и религиозных организациях в статье 12 установлено, что Уполномоченный по де-

лам религий и национальностей не только ведет Государственный реестр религиозных организаций, но и определяет перечень сведений, подлежащих включению в этот Государственный реестр [2].

Ранее мы отмечали, что в нормативных правовых актах не установлено, что представляет собой Государственный реестр религиозных организаций и какие сведения подлежат включению в данный реестр [5, с. 162].

В статье 28 Закона Республики Беларусь «О нормативных правовых актах» отмечено, что одним из основных требований нормотворческой техники является отсутствие в нормативном правовом акте внутренних противоречий [6].

Однако, в Законе Республики Беларусь «Об изменении законов по вопросам деятельности религиозных организаций», по нашему мнению, такие противоречия есть.

Подводя итоги, приходим к выводу, что перерегистрация религиозных организаций и, в том числе, внесение записей о государственной регистрации религиозных организаций в Единый государственный регистр юридических лиц и индивидуальных предпринимателей должны быть закончены не позднее 13 августа 2025 года. В связи с чем не в полной мере понятна позиция законодателя, установившего, что сведения о религиозных организациях должны быть внесены в Единый государственный регистр юридических лиц и индивидуальных предпринимателей до 1 января 2026 года. В таком случае перерегистрация будет осуществляться с нарушением сроков, установленных Законом.

Как мы отметили, с вступлением в силу новой редакции Закона о свободе совести сведения о религиозных организациях будут включаться в Единый государственный регистр юридических лиц и индивидуальных предпринимателей, что потребует значительных усилий для выполнения поставленной задачи. В связи с чем полагаем, что дополнительное внесение сведений о религиозных организациях после 7 июля 2024 года и до 1 января 2026 года в Государственный реестр религиозных организаций не имеет практического смысла.

Литература

1. Об изменении законов по вопросам деятельности религиозных организаций [Электронный ресурс] : Закон Респ. Беларусь, 30 дек. 2023 г., № 334-3 // Нац. правовой Интернет-портал Респ. Беларусь. – 05.01.2024. – 2/3053.

2. О свободе совести и религиозных организациях [Электронный ресурс] : Закон Респ. Беларусь, 17 дек. 1992 г., № 2054-XII ; в ред. Закона Респ. Беларусь от 22.12.2011 г., № 328-3 // Национальный реестр правовых актов Респ. Беларусь. – 05.01.2012. – № 2. – 2/1880.

3. Религиозные общины в Республике Беларусь (на 1 января 2024 г.) [Электронный ресурс] : Режим доступа : <https://belarus21.by/Articles/kolichestvo-religioznyh-obshhin-v-respublike-belarus-na-1-yanvarya-2019-g> – Дата доступа : 26.03.2024.

4. Религиозные организации, зарегистрированные Уполномоченным по делам религий и национальностей (на 1 января 2024 г.) [Электронный ресурс] : Режим доступа : <https://belarus21.by/Articles/religioznye-organizacii-zaregistrirovannye-upolnomochennym-po-delam-religij-i-nacionalnostej-na-1-yanvarya-2019-g> – Дата доступа : 26.03.2024.

5. Крутько, Р. В. Наименование религиозных организаций как средство индивидуализации в гражданском обороте / Р. В. Крутько // «Вестник БарГУ, серия «Исторические науки и археология. Экономические науки. Юридические науки». – 2017. – вып. 5. – С. 160 – 164.

6. О нормативных правовых актах [Электронный ресурс] : Закон Респ. Беларусь, 17 июля 2018 г., № 130-3 ; в ред. Закона Респ. Беларусь от 17.07.2023 г., № 292-3 // Нац. правовой Интернет-портал Респ. Беларусь. – 22.07.2023. – 2/3012.

СИСТЕМЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ГОСУДАРСТВА И ЦЕРКВИ В ТЕОРИИ И ИСТОРИИ БЕЛАРУСИ ХХ в.

Лисовская Татьяна Витальевна

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

В статье представлена трансформация моделей государственно-конфессиональных отношений в Беларуси в ХХ в. на основе кумулятивного подхода к классификации моделей с помощью базовых индикаторов. Определено, что в ХХ в. в Беларуси произошел переход от модели религиозного государства в период Российской империи к модели секулярного государства в форме враждебной (французской) сепарации в БССР и кооперационной модели в Республике Беларусь.

Система государственно-конфессиональных отношений в Беларуси в ХХ в. прошла длительный путь радикальных трансформаций, связанных с общественно-политическими изменениями: революциями 1905 и 1917 гг., установлением нового общественно-политического строя, провозглашением независимой Республики Беларусь в 1991 г.

Для классификации моделей взаимоотношений церкви и государства в Беларуси нами были выделены характеристики общественного и политико-правового поля, применяемые большинством исследователей для данных категорий государств: уровень секуляризации общества и государственной системы, степень взаимосвязи государственных и церковных институтов, степень идеологического монополизма, наличие привилегированного статуса определенного вероисповедания, правовой статус и правомочия религиозных организаций, степень реализации свободы совести граждан.

Так, в начале ХХ в. белорусские губернии Российской империи находились в рамках российской модели религиозного государства [8, с. 28-33; 7, с. 172] или клерикального (конфессионального) государства [1, с. 14]. Данная модель характеризуется взаимопроникновением государственных и религиозных институтов, правовым закреплением приоритетного положения Русской православной церкви) в обществе, наличием системы правовой и административной защиты православия как “главенствующей и первенствующей” религии, преобразованием церковных институтов в часть государственно-политической системы (наличие административных, метрических функций церковных институтов). Идеологической основой общественного сознания являлось православие, выход из которого был запрещен до 1905 г., а религия – единственно возможной формой мировоззрения. Как результат защиты идеологического монополизма православия были введены ограничения и ответственность при исповедании негосударственной религии, как в публичной сфере, так и в частной.

Нормативные документы Временного правительства задекларировали свободу совести и вероисповедания, введение внеконфессионального статуса граждан, отмену ограничений и преследований на основе конфессиональной принадлежности, ликвидировали монополизм религиозной идеологии и создали правовые условия реализации свободы совести и вероисповедания. Это, хотя

и без правового закрепления термина «светское государство» и принципа отделения церкви от государства, в целом свидетельствовало о переходе к модели светского государства. При этом, консервативная позиция Временного правительства обеспечили ориентацию на сохранение особого статуса православной церкви в государстве и ее тесную взаимосвязь с государственной системой, что было разработано партией кадетов и православной церковью в рамках Предсоборного совета. Данная модель, при которой церковные и светские институты и сферы их деятельности разделены, но провозглашена одна из церквей в качестве государственной на основе историко-культурных традиций, государство не занимает категорической позиции в вопросе истинности религиозной доктрины, а религиозные организации пользуются принципом равенства, а их приверженцы – всем объемом религиозных прав и свобод классифицируется как идентификационная модель (система национальных церквей) – С. Феррари [4, с. 113]; преференциальная модель – И. Понкин [2, с. 214]; религиозная модель – J. Krukowski [7, с. 219], S. Pietrzak [8, с. 25]; система государственных религий – Rex Ahdar [9, с. 246], Steven Kettell [6, с. 540], Gerhard Robbers [10, с. 48].

Переход власти в руки большевиков и принятие Декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 20 января 1918 г., Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» и др. нормативно-правовых актов повлекло за собой создание новой системы государственно-конфессиональных отношений в Беларуси. Данная модель светского государства характеризуется высокой степенью супрематии государства над церковными институтами, лишением религиозных организаций правоспособности, минимизацией их участия в общественных процессах, переводом религиозной активности из общественной сферы в сферу частных интересов и локализацией религии в частной сфере при формальном провозглашении свободы совести и равенства граждан в Конституции БССР. Данная модель полного разделения сферы деятельности государственных и религиозных институтов, игнорирование коллективного (публичного) измерения свободы совести, вытеснение религиозных институтов из публичного пространства квалифицируется как сепарация или отделительная модель – Rex Ahdar [9, с. 440], С. Феррари [4, с. 125], Gerhard Robbers [10, с. 47], И. Понкин [2, с. 457]; аконфессиональное государство – М. Одинцов [1, с. 27]. Однако доминирование атеистического мировоззрения, максимальное ограничение публичного выражения религиозных убеждений, локализация религии исключительно в сфере частных интересов, лишение церковных институтов правоспособности говорит о радикальной сепарации – модели враждебной «французской» сепарации (J. Krukowski [Krukowski 2000]) или секулярной квазирелигии (И.В. Понкин [2, с. 512]) или атеистическое государство (М. Одинцов [1, с. 28]).

Закрепление и реализация новой парадигмы государственно-конфессиональных отношений были вызвана либерализацией общества во второй половине 80-х г., общественно-политическими преобразованиями и провозглашением Республики Беларусь в 1991 г. на основе демократических принципов построения государства. Принятие в 1992 г. Закон «О свободе вероисповедания и религиозных организациях» и Закон «О свободе совести и религиозных организациях» от 31 октября 2002 г. признали религиозные организации неотъемле-

мыми субъектами гражданского общества, установили их самостоятельность, независимость и невмешательство государства в внутренние дела церкви, свободу совести и религии в индивидуальном и коллективном измерениях. При этом государство может взаимодействовать с церквями как с на основе конституционных принципов и/или специальных законов, при правовом равенстве вероисповеданий. Характерным элементом установленной в Республике Беларусь системы является идентификация связи религий с национальной культурой и уважение свободы совести и религии. Так, в законе «О свободе совести и религиозных организациях» от 31 октября 2002 г. провозглашена «определяющая роль Православной церкви в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа, духовной, культурная и историческая роль Католической церкви на территории Беларуси, неотделимость от общей истории народа Беларуси Евангелическо-лютеранской церкви, иудаизма и ислама». Эта модель классифицируется как кооперационная модель – Rex Ahdar [9, с. 225], Gerhard Robbers [10, с. 580]; модель скоординированной сепарации – S. Krukowski [7, с. 238], M. Pietrzak [8, с. 36]; идентификационная – И. Понкин [2, с. 312]; государство «культурного сотрудничества» – М. Одинцов [1, с. 28].

Как мы видим, в XX в. в Беларуси происходит радикальная смена парадигмы государственно-конфессиональных отношений, в ходе которой произошел переход от модели религиозного государства в период Российской империи к модели секулярного государства в форме враждебной сепарации в БССР и кооперационной модели в Республике Беларусь, которая в условиях полирелигиозности белорусского общества в наибольшей степени соответствует интересами белорусского народа.

Литература

1. Одинцов, М. И. От государства конфессионального к государству светскому: российский путь. 1917–2017 / М. И. Одинцов // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты: сборник статей. – Вып. 14. – Владивосток, 2018. – С. 12–32.
2. Понкин, И. В. Правовые основы светскости государства и образования / И. В. Понкин. – М.: Про-Пресс, 2003. – 416 с.
3. Сафонов, А. А. Государство и церковь в имперской России: правовые аспекты взаимоотношений / А. А. Сафонов // Государство, церковь, право: конституционно-правовые и богословские проблемы: IX Румянцевские чтения. – М.: Издательство Российского государственного торгово-экономического университета (РГТЭУ), 2011. – С. 28–40.
4. Феррари, С. Церковь и государство в Западной Европе: итальянская модель / С. Феррари // Мировой опыт государственно-церковных отношений. – М., 1998. – С. 110–130.
5. Fox, J. Separation of Religion and State in the Twenty-First Century: Comparing the Middle East and Western Democracies / J. Fox // Comparative Politics. – 2005. – Vol. 37. – №. 3. – Pp. 317–335.
6. Kettell, S. State Religion and Freedom: A Comparative Analysis / S. Kettell // Politics and Religion. – 2013. – № 6. – Pp. 538–569.
7. Krukowski, J. Religia i wolność religijna w prawie Unii Europejskiej. Doświadczenia i perspektywy / J. Krukowski // Materiały III Międzynarodowej konferencji «Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej». – Warszawa, 2000. – Pp. 217–231.
8. Pietrzak, M. Prawo wyznaniowe / M. Pietrzak / – Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN, 1995. – 298 p.
9. Rex, Ahdar. Models of Religion–State Relations / Ahdar Rex // Religious Freedom in the Liberal State. – Oxford University Press, 2005. – 528 p.
10. Robbers, G. State and Church in the European Union / G. Robbers // State and Church in the European Union. – Baden-Baden: Nomos, 2005. – Pp. 577–589.

ВЛИЯНИЕ СОВЕТСКОЙ НАЛОГОВОЙ ПОЛИТИКИ НА КОНФЕССИОНАЛЬНУЮ ЖИЗНЬ В БЕЛОРУССКОЙ ДЕРЕВНЕ НАЧАЛА 1920-х гг.

Луца Юрий Александрович

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

В статье на основе ряда материалов отечественной исторической науки, проведен комплексный анализ механизмов проведения фискальной и антирелигиозной политики в среде крестьянского населения белорусских деревень к началу 1920-х гг.

Завершение Гражданской войны и иностранной интервенции в России, стремительные тенденции в регулировании политических и экономических кризисов конца 1910-х гг. стали частью серьезных проблем всего российского общества. Стремительный голод, неурожай, высокий уровень смертности и бедности в деревне стали стандартными явлениями на первых этапах советской истории. Созданный классиками русской литературы образ «виднеющегося пороха над Россией» требовал от советского правительства изменений, направленных на улучшение социально-экономической и общественной жизни страны, в том числе пересмотр действующих государственно-конфессиональных отношений.

Как известно, в дореволюционный период духовенство являлось не только важным элементом общественной жизни, очагом морали и духовности, но и собственником значительной части пахотных земель, а в связи с этим и прав по неуплате общегосударственных налогов, демонстрирующих общественно-экономическое неравенство с остальным населением. Именно данное неравенство и побудило в скором времени большевиков к пересмотру собственной политической программы, важная роль которой была связана с определением четкой позиции роли религии, как второстепенного элемента, так и всеобъемлющей борьбы с ней в крестьянской среде. Причем, последняя была употреблена не случайно, ведь именно рабоче-крестьянские массы и являлись основой большевистской идеологии, всецело отрицающие религию как важный общественный механизм по работе с населением.

С Принятием январского Декрета 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» Советская Россия приступила к процессу деклерикализации, важная роль которого была напрямую связана с началом полномасштабных действий антирелигиозной и налоговой политики. Благодаря активной роли органов пропаганды, а также ряду выпускаемых сатирических журналов, например, таких как «Атеист» и «Безбожник» произошёл четкий переход в формировании значительным количеством крестьянства «грехоподобного облика клира» и его роли в закабалении общественного сознания человека [3, с. 460]. При этом, по мнению отечественных историков, в среде крестьянского населения ряда регионов бывшей Российской империи сохранился значительный процент верующего населения, свидетельствующий о широкой поддержке клира в деревне. Так, по данным А. Д. Лебедева, количество прихожан РКЦ в БССР к на-

чалу 1920-х гг. по разным данным колебалось «от 206 до 275 тысяч человек», что демонстрирует высокий уровень религиозности [2, с. 40]. В то же время, динамика сохраняющегося роста религиозности проявляется и в православной среде, важнейшую роль в котором сыграли служители культа. По мнению И. И. Янушевича, данный процент «поповичей» для территории Беларуси составил «около 2700 человек» [3, с. 461], закрепляя главенствующее значение церкви в жизни белорусского крестьянства.

На стадии денежно-эмиссионной реформы в начале 1920-х годов произошел перелом в общественно-экономических отношениях. Важным шагом было обсуждение материального состояния церковных учреждений и перераспределение их средств. По мнению ряда советских партийных экономистов, одной из возможностей скорейшего пополнения национального бюджета было связано с проведением детального анализа материального положения всех действующих храмовых хозяйств страны, а также полным изъятием всех ценностей и средств. Налоговое закабаление белорусского клира стало частью экономических реформ. Во многом, данный тезис был связан с теми лозунгами, которые стремились подчеркнуть местное партийное руководство. «Помощь пострадавшим от голода в Поволжье», «Долой греховную церковь» и многое другое стало поводом к полному искоренению церковного влияния у местного населения.

Антагонистические отношения между верующими и советскими властями проявились в борьбе за сохранение религиозного влияния в деревне. В ряде регионов верующее население продолжало поддерживать церковь, демонстрируя активное сопротивление пересмотру государственно-церковных отношений. Католическое духовенство, ставшее флагманом борьбы с большевистскими реформами, в своих проповедях, а также в ходе общения с верующим крестьянством стремилось не только сохранить существующую расстановку сил, но и смогло мобилизовать все возможные для этого ресурсы. Так, апогей такого рода отношений проявился в ряде округов Витебской, Минской и Гомельской губерний. Проявившиеся проблемы в ряде деревень демонстрирует активную борьбу местной паствы против вторжения и разграбления собственных святынь. Так, на территории Гомельщины были зафиксированы данные об активном сопротивлении католического населения ряда деревень Мозырского уезда, Минской губернии, выражавшееся в нежелании сотрудничать с местными органами власти. Основными механизмами выражения недовольства являлись как отрицание «добровольной передаче ключей от костелов», так и использование песка в качестве временного отвлечения от желания вторжения в храм [2, с. 46].

Помимо этого, сохранились сведения об участии части сельского населения белорусских земель в так называемом «выкупе» священнослужителей и ценностей, заявляя о готовности к выплате доли компенсации в соответствии с теми индексами налога, который полагался для конкретного региона БССР. Например, И. И. Янушевич приводит данные об уплате подоходных налоговых пошлин от 9 до 25 %, с учетом принятой СНК РСФСР четкой градации регионов по «поясам», связанных со «значимостью чин и общественной ролью духовного лица» [3, с. 464]. Так, в категорию подоходного налога относились и так называемый «церковный налог» с крестьянства и сельского духовенства, характеризующийся налоговыми поборами за владением культовыми строениями и земельными

участками, а также оказанием государственных поставок мяса, молока и других продуктов местным органам.

С особой осторожностью рекомендовалось подходить к обложению служителей культа «в сельской местности в беднейших местностях», чтобы не оценить доходы слишком высоко. Так, по мнению Н. В. Довгяло, при наличии у священнослужителей других доходов было «запрещено принимать к учету те доходы, которые обложению не подлежат (например, занятие сельскохозяйственными промыслами)» [1, с. 39].

Таким образом, проведение налоговой политики в белорусской деревне начала 1920-х гг. демонстрирует сложные взаимоотношения между церковью, государством и обществом в историческом контексте. Идеология атеизма и борьба с религией, проведение экономических реформ и перераспределение ресурсов оказали значительное влияние на многие процессы политико-социальной ситуации в стране, став важной основой для проведения советской фискальной политики последующих периодов.

Литература

1. Довгяло, Н. В. Меры экономического воздействия на конфессии в БССР в 1921–1939 гг. / Н. В. Довгяло // Вестник Полоцкого гос. ун-та. Сер. А Гуманит. науки. Истор. науки. – 2017. – № 1. – С. 39-43.

2. Лебедев, А. Д. Политика советской власти по отношению к Римско-Католической церкви в БССР (1919–1929 гг.) / А. Д. Лебедев. – Минск : РИВШ, 2013. – 196 с.

3. Янушевич, И. И. Налоговая политика советского государства по отношению к православным священнослужителям (1917-1931 гг.) / И. И. Янушевич // Пічэтаўскія чытанні – 2022 : універсітэты і архівы як састаўныя элементы экалогіі культуры : мат. міжнар. навук. канф., Мінск, 30 верас. 2022 г.; навук рэд. М. Ф. Шумейка, А. А. Яноўскі; рэдкал.: А. Г. Кахановскі [і інш]. – Мінск : БДУ. – С. 460-466.

УДК 002.2:329:94(47)

СВОБОДА СОВЕСТИ, СЛОВА, ПЕЧАТИ, СОБРАНИЙ И СОЮЗОВ В ПОЛИТИКЕ РОССИЙСКОГО ПРАВИТЕЛЬСТВА В ПЕРИОД РЕВОЛЮЦИИ 1905–1907 гг. И УМЕРЕННЫЕ НЕОНАРОДНИКИ

Мельникова Алесья Сергеевна

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

В статье рассматриваются основные изменения в политике правительства Российской империи в период революционных потрясений 1905–1907 гг. в отношении свободы совести, слова, печати, собраний и союзов и ответная реакция умеренных неонародников (трудовиков и энесов) на правительственные мероприятия.

В период первой российской революции 1905–1907 гг. правительству под нажимом обстоятельств пришлось пойти на серьезные уступки населению. 17 апреля 1905 г. был обнародован Указ о веротерпимости, который предоставил старообрядческой церкви и религиозным сектам (за исключением таких, как скопцы и духоборы) свободу вероисповедания и богослужения, покончив с преследованиями, начатыми в XVII в. Переход православных в другие вероиспове-

дания перестал быть незаконным. Закон 17 октября 1906 г. дал сектантам право организации религиозных общин. Тем не менее, не были отменены ограничения выбора места жительства и поступления в государственные учебные заведения для евреев-иудеев.

Освободительные процессы в обществе коснулись и православной церкви. Обозначились стремления к реформам церковно-приходской жизни, отделению церкви от государственной власти и восстановлению патриаршества. Для подготовки данных реформ было создано Предсоборное присутствие, но сам поместный Собор смог, наконец, собраться только после падения монархии.

Особенно широко в думскую эпоху оппозиционная общественность использовала гарантированное российским законодательством право свободы печати. Российская общественность получила возможность познакомиться с различными точками зрения относительно настоящего и будущего Российского государства. Книжный рынок был наполнен как официальными изданиями, так и трудами лидеров различных политических партий, в том числе народных социалистов (энесы, Народно-социалистическая партия) и трудовиков (Трудовая группа). Интерес населения вызвали работы энесов В.А. Мякотина, А.В. Пешехонова, трудовиков С.И. Бондарева, Т.В. Локотя и других умеренных неонародников.

Относительно свободной стала и периодическая печать. Большинство газет и журналов оппозиционного толка, как правило, выходили беспрепятственно. Управление по делам печати не имело право закрыть газету. При думской монархии периодическое издание могло быть закрыто только по приговору суда. После открытых революционных призывов такие приговоры выносились, однако газета вскоре выходила вновь под другим названием. Аналогичная ситуация складывалась с печатной продукцией трудовиков и энесов, в числе которых необходимо отметить издания Трудовой группы «Известия крестьянских депутатов» (1906 г.), «Трудовая Россия» (1906 г.), «Крестьянский депутат» (1906 г.), «Трудовой народ» (1907 г.), издания Народно-социалистической партии «Народно-социалистическое обозрение» (1906 г.), «Общественное дело» (1907 г.). На территории белорусских губерний программные установки умеренных неонародников транслировали широкой общественности следующие издания: «Голос провинции» (1906–1907 гг.), «Могилевский голос» (1906 г.), «Северо-Западная жизнь» (1911–1915 гг.), «Северо-Западный телеграф» (1907–1914 гг.), «Северо-Западный голос» (1905–1915 гг.), «Минское слово» (1906–1912 гг.), «Окраина» (1907–1908 гг.) [1, с. 79–80]. Проникновению идей политического, социального и экономического переустройства, разработанных теоретиками энесов и трудовиков, в общественное сознание содействовала газета «Наша ніва» (1906–1915 гг.). Публицистический стиль, которые использовали редакторы и корреспонденты данного печатного органа, был доступен и понятен как горожанину, так и сельскому жителю.

В период первой российской революции правительство предоставило российским подданным свободу собраний и союзов. Вместе с тем, полицейский чиновник имел право закрыть собрание, если в выступлениях ораторов содержались призывы к насильственным действиям. Под понятием «союзы» понимались все общественные организации, включая политические партии. Они

должны были официально регистрироваться, предоставив свою программу и устав. Следует отметить, что партии эсеров, меньшевиков и большевиков, в программах которых содержался призыв к насильственному свержению монархии, не могли быть зарегистрированы. Тем не менее, их нелегальные организации существовали по всей Российской империи.

Трудовики и народные социалисты стремились к легальной политической деятельности. Первые начали свой политический путь, благодаря появлению в России законодательной Государственной думы, в рамках которой они сформировали свою фракцию. Трудовики до весны 1917 г. называли себя группой, а не партией, стремясь таким образом стать центром объединения представителей различных оппозиционных партий и организаций, а также лиц, которые по каким-либо причинам не желали быть связанными партийными узами [2, с. 12].

Энесы приступили к созданию Народно-социалистической партии в 1906 году. 20 сентября 1906 г. в первом номере печатного органа «Народно-социалистическое обозрение» был опубликован список членов Оргкомитета, программа и схема организации партии [3, с. 23]. Энесы изначально предпочли выступить в качестве легальной оппозиционной партии, рассчитывая на привлечение в свои ряды сторонников мирного эволюционного пути достижения справедливого (социалистического) строя.

Законодательство 1906 г. легализовало организацию профсоюзов, однако им не было дано право на забастовки. Происходил рост кооперативного движения. Трудовики и энесы пытались найти подход к данным организациям с целью расширения влияния на население. Однако данная попытка умеренных неонародников не была успешной в силу строгого административного контроля за деятельностью профсоюзов и кооперативов.

Российским подданным была предоставлена свобода выбора места жительства и выезда за границу. Для оформления заграничного паспорта необходимо было подать в канцелярию местного губернатора прошение, русский паспорт и 10 рублей (розничная цена 10 кг сливочного масла). Через два дня можно было получить заграничный паспорт и ехать по своему усмотрению. Данным правом пользовались лидеры политических партий, в том числе умеренные неонародники. Поездки помогали им расширить общий и политический кругозор, познакомиться с лидерами зарубежных политических партий и организаций.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что мероприятия, осуществляемые российским правительством в период первой российской революции, в значительной степени расширили возможности для активной деятельности политических партий и организаций, в том числе умеренных неонародников.

Литература

1. Деятельность общероссийских политических партий на белорусских землях в конце XIX – начале XX в. : учеб. пособие / Д. С. Лавринович [и др.]. – Могилев : МГУ им. А. А. Кулешова, 2018. – 344 с.
2. Мельникова, А. С. Народные социалисты и трудовики в поисках путей преобразования России начала XX века: программные основы / А. С. Мельникова // Весн. Магілёўск. дзярж. ун-та імя А. А. Куляшова. Сер. А, Гум. навукі (гісторыя, філасофія, філалогія). – 2016. – № 2 (48). – С. 12–15.
3. Сыпченко, А. В. Народно-социалистическая партия в 1907–1917 гг. / А. В. Сыпченко. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999. – 247 с.

**МИХАИЛ АНДРЕЕВИЧ РЕЙСНЕР – АВТОР ДЕКРЕТА
ОБ ОТДЕЛЕНИИ ЦЕРКВИ ОТ ГОСУДАРСТВА¹**

Недзелюк Татьяна Геннадьевна

Алтайский государственный университет (г. Барнаул, Россия)

Исследование посвящено выявлению побудительных причин и обстоятельств создания текста декрета об отделении церкви от государства его автором – Михаилом Андреевичем Рейснером. Изучены биографические материалы, проанализированы документы личного дела М.А. Рейснера в будущем его преподавателем Томского университета. Установлено, что текст квалификационного магистерского диссертационного исследования Рейснера послужил базисом для нормотворчества.

Один из первых декретов Советской власти, определивший светский характер власти в республике, совершенно незаслуженно обделен вниманием исследователей. Переломный по своему содержанию закон не копировал ранний опыт Франции. Его появление было вызвано иными, нежели во Франции, причинами и побудительными мотивами. Представляет научный интерес и исследовательскую проблему обращение к личности автора этого неоднозначного документа.

Материалы личного дела экстраординарного профессора Томского императорского университета в составе коллекции Государственного архива Томской области (ГАТО) стали платформой для настоящего исследования. В архивном фонде Томского императорского университета за 1890-е – 1910-е годы отложилось кадровое дело преподавателя юридического факультета Михаила Рейснера и отзывы современников (коллег, администрации Западно-Сибирского учебного округа, студентов) о нем и его лекциях [1].

Михаил Рейснер воспитан петербургским обществом. В Петербурге служил его отец, в этом же городе Михаил окончил гимназию. Сын остзейского чиновника Андрея Рейснера, Михаил выбрал для себя не классический Санкт-Петербургский университет, а мятежный Варшавский, что уже о многом говорит. Рожденный в 1868 году, в Томск он приезжает на тридцатом году своей жизни (для Томского императорского университета это двадцатый год с момента основания). Кто знает, как сложилась бы карьера молодого преподавателя в столичных университетах, но в Томске он стал известен смелостью суждений и лидерскими качествами. В 1901 году Михаил Андреевич Рейснер был избран председателем Томского юридического общества.

Не все действия и помыслы Рейснера встречали общественное одобрение. По возвращении из заграничной командировки, как это было тогда принято [2, с. 58], работавший над текстом диссертации Михаил Рейснер выступил 7 октября 1902 года с публичной лекцией перед студентами второго и третьего курсов Томского императорского университета. В соответствии с учебным расписанием, лекция по государственному праву должна была быть прочитана в понедельник 30-го сентября, однако лектор окружил событие ореолом таинственности, дал

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

объявление о предстоящем событии в местной прессе, в итоге провел занятие в удобное лично для него время, сорвав тем самым лекции профессора Ульяничкого по международному праву и профессора Мыша по хирургической патологии. Как сообщает инспектор студентов Западно-Сибирского учебного округа: «...никакого инцидента ни во время самой лекции, ни после нее не произошло ... студенты по окончании лекции разошлись по своим аудиториям совершенно спокойно» [1, л. 14]. Разочарованный результатом, Рейснер дал новую информацию для местной газеты, где в драматических тонах живописал превратности бытия молодого талантливого преподавателя, непризнанного гения [1, л. 15].

Факт избрания председателем Томского юридического общества в 1901 г. Михаил Рейснер использовал для самопиара. Показательно, что «...проф. Рейснер в здании университета стоит особняком, все профессора относятся к нему более или менее недоброжелательно, а его товарищи по факультету настолько враждебно, что когда он был выбран председателем Юридического общества, никто из профессоров университета не пожелал быть избранным в члены Совета и все единогласно от такого избрания отказались», – сообщал ректор университета на запрос из министерства [1, л. 16-17].

Вместо плановых занятий в аудиториях университета Михаил Андреевич Рейснер требовал для себя актовый зал, приглашал местных юристов-практиков для публичных дебатов. Апофеозом ситуации стало письмо ректора Томского императорского университета Л.И. Лаврентьева от 28 декабря Министру народного просвещения с просьбой «о переводе его в другой университет» [1, л. 8].

Идея об отделении церкви от государства и школы от церкви родилась у Рейснера именно в томский период, о чем свидетельствуют публикации в «Вестнике права» [3]. Собственно говоря, это тема его магистерской диссертации. Прилежным исследователем-магистрантом Рейснер не был. Жалобы на бедность библиотечной коллекции Томского университета (знаменитые домашние собрания Строгановых и Голицыных!), сетования на бытовые неурядицы и постоянное безденежье составили содержание его кадрового дела в фонде университета.

Как реагировала администрация? Из письма попечителя учебного округа: «Если до получения от Ректора Университета сего представления я имел сведения из разных источников о неблагоприятном поведении проф. Рейснера и об его превратном образе мыслей, вследствие чего я неоднократно приглашал к себе проф. Рейснера и подолгу с ним беседовал. Прежде всего я старался ему разъяснить, что помещенная им в «Вестнике права» (Журнал Юридического общества при Императорском Санкт-Петербургском университете) за 1900 год, в №№ 3, 4, 5, 8 и 10-м (март, апрель, май, октябрь и декабрь) статьи под названием «Мораль, право и религия по действующему русскому закону» независимо от строго-научных недостатков, страдает необычайной односторонностью, вредною тенденцию к крайне отрицательным направлениям» [1, л. 5]. То есть мысли Рейснера – не плод его окружения. Для одних он – диковинка, оригинал, для других – анахорет с непонятной логикой мышления, для ректора – сотрудник хотя и неблагополучный, но требующий защиты перед представителями власти, для попечителя Западно-Сибирского учебного округа – нежелательный сотрудник, бросающий тень на молодой императорский университет.

Меж тем, при прочтении вызвавшей полемику публикации в журнале «Вестник права» обнаруживаем странные для автора декрета тезисы: «...надо уси-

лить религиозность», «правовое государство ... даст ему [гражданину] свободу искания истины, свободу религиозного убеждения» [3, с. 3-5]. Видим, что радикальными идеи Рейснера стали далеко не сразу. По прошествии пятнадцати лет, к 1917-му, под влиянием революционных событий, риторика ужесточилась.

Литература

1. Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф. 102. Оп. 9. Д. 468.
2. Грибовский, М. В. Публичные лекции университетских профессоров как явление городской жизни в России на рубеже XIX – XX веков / М.В. Грибовский // Новый исторический вестник. – 2017. – № 2(52). – С. 57-71.
3. Рейснер, М. А. Мораль, право и религия по действующему российскому закону: юридико-догматические очерки / М. А. Рейснер // Вестник права. – 1900. – № 8. – С. 1-34.

УДК 94(47+57)«1883/1917»+281.93

ВЛИЯНИЕ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ НА РЕЛИГИОЗНУЮ ЖИЗНЬ СТАРООБРЯДЦЕВ ЮГО-ВОСТОКА БЕЛАРУСИ (1883–1917 гг.)

Рогинский Ростислав Маратович
ремесленник, (г. Гомель, Беларусь)

В статье рассматривается изменение законодательства в Российской империи в отношении старообрядчества в (1883–1917 гг.) и его влияние на деятельность старообрядческих общин юго-восточной Беларуси.

В правление Александра III (1881 – 1896) политика по отношению к старообрядцам начала смягчаться. 3 мая 1883 г. вышел закон, частично расширяющий права староверов. Теперь старообрядцы могли заниматься промышленностью и торговлей. Строить новые молельни, но не придавать им храмовый облик, и не совершать богослужения вне молелен. При этом благотворительная деятельность староверов была ограничена. Также запрещалась школьная и учительская деятельность, которая, однако, продолжала существовать тайно [2].

Дальнейшие улучшения старообрядческой жизни начали улучшаться в правление Николая II (1896 – 1917). Согласно положению о земельном устройстве от 4 июня 1901 г. единоверцы и старообрядцы северо-западных губерний могли выкупать землю у частных лиц с согласия последних [1]. В ходе первой русской революции (1905 – 1907), 17 апреля 1905 г. был принят Высочайший манифест об укреплении начал веротерпимости. Он легализовал старообрядческие общины и уравнивал староверов в правах с официальной церковью. А закон от 17 октября 1906 г. о свободе старообрядческих общин предоставил староверам открывать учебные заведения. Доработать этот закон правительство решило в декабре 1907 г., но лишь в мае 1909 г. Государственная Дума приступила к его рассмотрению [2]. Далее закон поступил в Государственный Совет, но был рассмотрен им только 12 мая 1910 г. При рассмотрении закон был сильно урезан, и окончательно утвержден только в 1913 г. Согласно этому закону старообрядцам для образования общины требовалось письменное заявление за подписью 50 совершеннолетних лиц, принадлежавших к одному согласию, а на собраниях и съездах стала присутствовать полиция, запрещавшая обсуждение многих вопросов [3, с. 71].

После Февральской революции 1917 г. только что созданное Временное правительство объявило о намерении снять все ограничения со старообрядцев. 2 апреля 1917 г. был принят закон об отмене конфессиональных и национальных ограничений, давший староверам полную свободу вероисповедания. Однако летом 1917 г. религиозная ситуация в России осложнилась. Было образовано министерство исповеданий, которое взяло курс на поддержку господствующей церкви. На запросы старообрядцев о причинах этих перемен министр исповеданий Антон Карташев ответил, что, правительство, стоящее на патриотических началах, должно отдавать приоритет официальной церкви [2].

Произшедшие события в жизни старообрядчества Российской империи положительно отразились на жизни староверов юго-восточной Беларуси. В 1905 г. в Гомеле, в центральной части Фельдмаршальской улицы [4, с. 177], на средства известного в городе купца-старообрядца белокрыницкого согласия И.Т. Рубанова [8, с. 55], на месте старой молельни выстроили Преображенскую церковь (ныне ул. Пролетарская 18 а). Своим названием церковь продолжила традицию самого первого старообрядческого храма Спасовой Слободы [5, с. 177]. Настоятелем храма стал о. Леонтий [7, с. 880]. Существует предание о причинах строительства этого храма, которое пересказал со слов председателя Русской Древлеправославной Церкви патриарха Александра (Калинина) нынешний настоятель Преображенской церкви о. Сергей (Зиновьев): «В молельне, что была на месте Преображенского храма, было венчание. Замуж выходила дочь купца Рубанова. После венчания, когда уже все ехали домой, поили всех встречающих, наливая каждому столько, сколько он пожелает. Пользуясь дармовщиной, двое мужиков упились до смерти. После этого случая купец Рубанов очень переживал о случившемся. Он спросил у настоятеля молельни как ему грех отомстить. На что поп ему ответил – Храм построй. После этого на месте старой молельни, которая находилась возле дома Рубанова (ул. Пролетарская 16), купец построил новую церковь».

6 (19) августа 1910 г. на храмовый праздник была освящена новая каменная колокольня, пристроенная к Преображенской церкви [7, с. 880]. Шатровая восьмигранная колокольня с кокошниками, оконными наличниками и деталями из фигурного кирпича в виде двухъярусной восьмигранной башни, переходящей в одноэтажное строение была построена в стиле московско-ярославского барокко 17 в. [6]. Торжественное богослужение совершали три местных священника и диакон о. Федор (Гридин) из Клинцов. После освящения колокольни был дан торжественный обед в новом доходном доме старообрядческого купца-судовладельца Киприана Грошикова (ул. Билецкого 5). Этот дом был построен известным в Гомеле архитектором Станиславом Шабуневским, который тоже был приглашен на обед [7, с. 880]. Вероятно, Грошиков финансировал строительство колокольни, а Шабуневский, возможно, был автором ее проекта.

Еще две старообрядческие молельни появились на улице Свечной. Одна из них – белокрыницкая, была построена зажиточным старовером Галкиным (стояла на месте современной электростанции по ул. Фрунзе 9), другая, принадлежавшая беспоповцам находилась на правой стороне этой улицы через несколько домов. Женщины-староверки, жившие рядом с молельнями, изготавливали восковые свечи и продавали их. Отсюда и название улицы – Свечная. В этот период, на улице князя Паскевича (ныне ул. Комиссарова) [5, с. 177], совсем ря-

дом с построенной в 1917 г. уездной земской больницей (ул. Комиссарова 25) [4], действовала небольшая деревянная Покровско-Дмитриевская церквушка. Она принадлежала беглопоповцам. Постоянного настоятеля в ней не было. Изредка сюда приезжал священник из Ветки [5, с. 177], о. Серафим (Третьяков).

Таким образом, постепенная либерализация конфессиональной политики Российской империи в 1883–1917 гг. в отношении старообрядцев способствовала оживлению староверческой жизни в юго-восточной Беларуси.

Литература

1. Горбацкий, А. А. Белорусское имение Ветка и его судьба в начале 20 в. [Электронный ресурс] «Самарское староверие». – Режим доступа: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/50-1-0-167>. – Дата доступа: 21.11.2008.
2. Мельников, Ф. Е. Краткая история древлеправославной старообрядческой церкви. Барнаул [Электронный ресурс] «Семейские – староверы Прибайкалья». – Режим доступа: http://semeyskie.narod.ru/bibl_meln_kiss.html. – Дата доступа: 14.06.2008.
3. Миловидов, В. Ф. Старообрядчество в прошлом и настоящем / В. Ф. Миловидов, – М. : Мысль, 1969. – 112 с.
4. От уездной земской до городской клинической [Электронный ресурс] «Сайт Гомельской БСМП». – Режим доступа: <https://uggbsmp.by/ot-uezdnoj-zemskoj-do-gorodskoj-klinicheskoi/>. – Дата доступа: 30. 07. 2023.
5. Рогалев, А. Ф. От Гомюка до Гомеля: Городская старина в фактах, именах, лицах / А. Ф. Рогалев. – 2 изд. перераб. и доп. – Гомель : ОДО «Барк», 2006. – 220 с.
6. Храм Преображения Господня. Гомель. [Электронный ресурс] // «Руская вера». – Режим доступа: https://ruvera.ru/commune/hram_preobrajeniya_gospodnya_gomel. – Дата доступа: 27.07.2023.
7. Церковное торжество старообрядцев (от нашего корреспондента) // Церковь. – 1910. – № 35. – С. 880.
8. Яшчанка, А. Р. Купецкая сядзіба у Гомелі др. пал.19 ст. (спроба этнаграфічнай рэканструкцыі па архіўных дадзеных) // Гомельшчына: старонкі мінулага. Нарысы. – Вып. 2. – Гомель : Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт ім. Ф. Скарыны, 1996. – С. 55.

УДК 325 (73) “19/20”

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ГОСУДАРСТВА И ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В XIX – НАЧАЛЕ XX в.

Табунов Василий Васильевич

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

В статье анализируются взаимоотношения государства и православной церкви на белорусских землях Российской империи в конце XIX – начале XX столетия.

В конце XIX столетия для белорусских земель была характерна поликонфессиональность. Доминирующим вероисповеданием было православие. Согласно данным переписи 1897 г. на территории Беларуси проживало 5120667 православных [1, с. 252]. В данный период времени православная церковь пользовалась покровительством государства, создавших патерналистскую систему ее поддержки, что, однако, не препятствовало вмешательству со стороны властей в решение сугубо ее внутренних вопросов.

Официально декларируемый одинаковый статус всех религий в Российской империи в практической плоскости существовал только формально. Все религии, функционирующие в стране, подразделялись на три категории: 1) «первенствующая и господствующая» религия (православие); 2) покровительствуемые религии (римо-католицизм, лютеранство, кальвинизм); 3) нетерпимые религиозные организации (духоборы, скопцы, хлысты, молокане).

Юридическое пространство в сфере законодательства, регламентировавшего положение и деятельность разрешенных в государстве религий, определялось особым положением православной церкви. Главным образом, верховенство православной церкви выразилось в том, что российский император мог исповедовать только православие. Закон обязывал его защищать, поддерживать и всемерно способствовать укреплению позиций православной церкви на территории империи [2, с. 9-10].

Доминирующее положение православной церкви состояло также в том, что неправославному духовенству строго воспрещалось склонять к переходу в другую религию лиц, принадлежавших к православному вероучению, допускать «заведомо православных» к обрядам и таинствам своей церкви. Рожденным в православной вере и тем, кто в нее перешел, категорически не разрешалось переходить в другую веру. Вместе с тем, поощрялся и поддерживался переход из любого другого вероисповедания в православие [3, с. 8, 15–16].

Привилегированность православной церкви выражалась еще и в принадлежавшем только ей исключительном праве проповедования и распространения своего вероучения.

В самой православной церкви существовала иерархия, каждое звено которой имело свои обязанности, что не обеспечивало невмешательства вышестоящих органов в дела подчиненных, вызывая тем самым неурядицы и противоречия, разрешить которые подчас было весьма непросто.

Духовенство, являясь связующим звеном между представителями власти и народом, в начале XX столетия уже не оказывало заметного влияния на свою многочисленную паству. Генерал А. А. Киреев, отмечая религиозность народа, вместе с тем констатировал «когда он видит, что церковь дает ему камень вместо хлеба, да требует от него “формы”», то он думает, что «все это торжественно рухнет перед первой умелой проверкой» [4, л. 173об.].

Была утрачена связь с духовенством и в аристократических кругах общества, где прочно укрепилась и продолжала жить идея о том, что государство превыше всего.

Подначаленное положение православной церкви, ее сильная зависимость от государства, вызывало недовольство большинства духовенства. Причем ответственность возлагалась на правящие круги Российской империи, требующие от священников выполнения своих обязанностей и подчинения вышестоящим инстанциям.

В конце XIX – начале XX столетия управленческий аппарат в стране продолжал сохранять надежду на то, что церковь останется опорой существовавшего политического строя. Гражданские чиновники считали, что интересы церкви и государства совпадали. Но многие деятели церкви видели, что они различны. Православное духовенство пришло к выводу о том, что положение церкви, опекаемой государственной властью, является неканоничным.

В конце XIX – начале XX в. в среде православного духовенства был актуализирован вопрос о необходимости предоставления церкви самостоятельности для разрешения своих внутренних вопросов. При этом главное средство оживления функционирования института церкви усматривалось в восстановлении принципа соборности. Как в церковной, так и в светской печати часто обращалось внимание на необходимость освобождения церкви от государственного патронажа. Поднимались вопросы о проведении преобразований, которые должны были способствовать укреплению авторитета церкви, улучшению нравственного и материального уровня духовенства.

Предложения о реформировании православной церкви нашли поддержку в среде православного духовенства белорусских и внутрироссийских земель. Они имели как общие черты, обусловленные социально-экономическими и общественно-политическими тенденциями развития российского общества рубежа XIX – XX вв., так и некоторыми особенностями, связанными со своеобразием развития белорусской культуры, динамикой межрелигиозных взаимоотношений. Это проявилось в том, что православное духовенство в епархиях, расположенных на белорусских землях, придерживалось более умеренных взглядов относительно церковных реформ. Но, несмотря на это, православное духовенство объединяло стремление преобразовать церковь таким образом, чтобы она вновь стала эффективно влиять на верующих.

Суть же проблемы заключалась в том, что высшая иерархия православной церкви, прочно усвоившая принципы подчинения государству, не представляла себе, что такое полная церковная свобода. Церковнослужители осознавали насущность реформ, но они психологически не были готовы к тому, чтобы действовать отдельно от государства. Желая реформ, церковь не имела возможности ничего делать самостоятельно, предпринимая любое движение в сторону преобразований лишь с согласия и одобрения светских властей.

Таким образом, в конце XIX – начале XX столетия положение православной церкви определялось действовавшим тогда общегосударственным законодательством, поставившим православие в привилегированное положение по сравнению с другими юридически разрешенными вероисповеданиями. Вместе с тем, тесная опека государства над институтом православной церкви привела к росту мнений в обществе о необходимости его преобразования для дальнейшего повышения эффективности деятельности. Однако, православное духовенство, желая таких реформ, оказалось неготово к самостоятельным действиям в данном направлении без поддержки государственной власти.

Литература

1. Общий свод по империи результатов данных первой всеобщей переписи населения, произведённой 28 января 1897 г. / под ред. Н. А. Троицкого. – СПб. : Паровая Тип.-Лит. Н. Л. Ныркина, 1905. – Т. 1. – 268 с.
2. Свод Законов Российской империи: в 13 т. – СПб. : Издание Кодификационного отдела при Государственном Совете, 1892 г. – Т. 1: ч. 1: Основные государственные законы. – С. 1–73.
3. Уложение о наказаниях уголовных и исправительных: Свод Законов Уголовных. – СПб. : Государственная тип., 1885. – Ч. 1. – 413 с.
4. Российская государственная библиотека. Отдел рукописей. Фонд 126. – Д. 14. Дневник Киреева, А. А. / А. А. Киреев.

**СУДЕБНЫЕ ПРОЦЕССЫ В ОТНОШЕНИИ ЛИЦ,
НЕЗАКОННО ЗАНИМАЮЩИХСЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬЮ
В БУРЯТСКОЙ АССР ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 1960-х –
ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ 1980-х. гг.¹**

Траудт Егор Андреевич

Алтайский государственный университет (г. Барнаул, Россия)

В статье на основе материалов Государственного архива Республики Бурятия и Государственного архива Российской Федерации рассмотрена деятельность граждан, которые незаконно занимались религиозной деятельностью на территории Бурятской АССР во второй половине 1960-х – первой половине 1980-х гг. Рассмотрены основные судебные процессы и меры наказания, применявшиеся к указанным лицам. Сделан вывод, что борьба с незаконными религиозными деятелями была одним из приоритетных направлений атеистической работы на территории Бурятии в указанный исторический промежуток.

В 1964 г. пост Генерального Секретаря КПСС занимает Л.И. Брежнев. Его внутренняя политика, включая религиозную, серьезно отличалась от времени председательства предыдущего Генерального Секретаря КПСС Н.С. Хрущева. Многими современными учеными признается, что государственно-конфессиональные меры в период руководства страной Л.И. Брежневым, становятся более конструктивными и либеральными, но отнюдь не однородными. Курс на построение атеистического государства не меняется, но методы открытого давления и гонений на церковь уступают место скрытому контролю и постоянной отчетности религиозных организаций [3, с. 49-52; 4, с. 43; 10, с. 20 и др.].

Для эффективного проведения такой религиозной политики государству нужно было специальное учреждение, которое бы занималось регистрацией религиозных организаций и наблюдением за ними посредством сбора информации и проведения отчетных мероприятий. Таким органом стал созданный в декабре 1965 г. Совет по делам религий при СМ СССР, вобрав в себя функции упразднённых Совета по делам РПЦ и Совета по делам религиозных культов [13].

Проводниками атеистических мер в субъектах СССР стали Уполномоченные Совета по делам религий при СМ СССР. Именно они воплощали в жизнь наработки по снижению религиозности населения, занимаясь работой с религиозными организациями в вверенном им административно-территориальном субъекте. На территории Бурятской АССР в исследуемый исторический промежуток такую должность занимали Д.Б. Очиржапов и В.А. Сахьянов.

Отметим, что несмотря на многозадачность и многоплановость работы Уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР, уровень религиозности людей оставался практически неизменным. Именно поэтому во второй половине 1960-х гг. на всей территории Советского государства для более эффективной антирелигиозной деятельности создаются Комиссии по соблюдению законодательства о религиозных культах. Состав формировался на добровольной основе, часто включая деятелей науки и образования [2; 11, и др.]

¹ Статья выполнена в рамках реализации гранта РНФ (проект № 23-18-00117).

В Бурятской АССР в брежневское время одним из самых главных направлений антирелигиозных мероприятий стала борьба с духовными деятелями, которые не имели официальной регистрации. Самыми активными из таких деятелей были представители буддийской конфессии, часто фигурирующие в отчетных документах под наименованием «бродячие ламы», «шарлатаны» [6, л. 14].

Как правило, незаконными служителями культа становились буддийские ламы, которые в послевоенное время не встроились в структуру ЦДУБ СССР. Именно поэтому, за незаконными служителями культа устанавливался строгий контроль с постоянным учетом представителей [8, л. 9; 7, л. 19], проведением лекций и бесед [6, л. 14]. Несмотря на это, за рецидив указанных нарушений советское законодательство предусматривало уголовную ответственность, сопровождающуюся судебными разбирательствами и реальным тюремным заключением.

По свидетельствам Уполномоченного Совета по делам религии при СМ СССР особую религиозную активность в отношении религии проявляли верующие Еравнинского, Тункинского, Кижингинского и Закаменского аймаков¹ Бурятской АССР. Свои религиозные потребности они удовлетворяли самостоятельно с помощью сооружения *субурганов* и *чодонов*²[5, л. 5-6]

В 1960-е гг. важным организатором несанкционированных религиозных действий был научный сотрудник Бурятского филиала СО АН СССР и по совместительству бывший буддийский лама Б.Д. Дандарон, который ранее уже привлекался по статье за антисоветскую деятельность. Незаконные религиозные действия он проводил на горе Тэбхэр Майла, поставив там буддийский поминальный объект, что противоречило советским законам [5, л. 6].

Вместе с этим, имела место практика, когда незаконное религиозное сооружение разрушалось самим автором под давлением органов власти. Так в 1976 г. верующий С. Жигитов установил в Кижингинском аймаке двухметровый столб с бурханом без разрешения. После этого начались разбирательства, приведшие к сносу памятника [6, л. 27].

В первой половине 1970-х гг. Б.Д. Дандарон вновь оказался участником судебных тяжб. После розыскных и оперативных мероприятий государственные органы СССР раскрыли «нелегальную буддийскую секту», руководителем которой являлся Дандарон [9, л. 5-11]. Религиозный деятель попал в места лишения свободы, где в 1974 г. погиб, а четырех его самых активных учеников суд признал душевнобольными [1, с. 68].

В 1975 г. широкий резонанс получил судебный процесс над Ч.Н. Очировым, который был осужден по ст. 147 ч. II УК СССР (мошенничество). Будучи пенсионером он, не имея официальной регистрации, выдавал себя за буддийского деятеля, проводя похоронные обряды. Совершая религиозные требы Ч.Н. Очиров получал от родственников умерших деньги, предметы одежды или продукты питания. В ходе следствия «бродячий лама», своей вины не признал, ссылаясь на то, что с 8 до 23 лет он обучался в частном порядке, изучая каноны тибетского буддизма. Несмотря на это, войти в штат ЦДУБ СССР и получить регистрацию

¹ Административно-территориальная единица, тождественная понятию «район». Характерна для Бурятии, Монголии и ряда других стран Центральной Азии [Ожегов, Шведова, 1949, с. 13]

² Религиозные памятники буддийской религии, возведенные для проведения культовых действий [ГАРФ. Ф. Р6991, оп. 1, д. 223, л. 95]

по советским законам он не пытался. По итогу суд признал вину Ч.Н. Очирова и назначил ему наказание в виде одного года лишения свободы в исправительно-трудовой колонии общего режима [9, л. 16-17].

Таким образом, борьба с лицами, которые незаконно занимались религиозной деятельностью в Бурятской АССР, была характерна для общего вектора антирелигиозной политики СССР в рассматриваемый период. Такие люди, по мнению государственных органов, повышали количество религиозных людей и разлагали советское общество. Методы, направленные против бродячих лам, были различными, начиная от их статистического учета, заканчивая уголовными преследованиями.

Литература

1. Аюшеева Д. В. Жизнь и деятельность известного буддолога, философа и духовного наставника Дандарона Б.Д. / Д. В. Аюшеева // Буддологические исследования: религиозоведческий альманах. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2022. – Вып. 5. – С. 58-69.
2. Беликов, С. В. Деятельность комиссий по контролю за выполнением законодательства о религиозных культах в Западной Сибири во второй половине 1960-х – начале 1980-х. / С. В. Беликов, Н. С. Дворянчикова, Е. А. Шершнева // Народы и религии Евразии. – 2019. – №2 (19). – С. 100-111.
3. Гончаренко, Е. В. Модернизация Советского законодательства о религиозных культах в 1964-1982 гг. (период Л.И. Брежнева) / Е. В. Гончаренко // Исторические исследования: материалы III Междунар. науч. конф. (Казань, май 2015 г.). – Казань. – 2015. – С. 49-52.
4. Горбатов, А. В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940-е-1960-е гг. / А. В. Горбатов. : автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Кемерово. – 2009. – 51 с.
5. Государственный Архив Республики Бурятия (ГАРБ). – Ф. Р. 1857, оп. 1, д. 48
6. ГАРБ. – Ф. Р. 1857, оп. 1, д. 56
7. ГАРБ. – Ф. Р. 1857, оп. 1, д. 64
8. ГАРБ. – Ф. Р. 1857, оп. 1, д. 124
9. Государственный Архив Российской Федерации (ГАРФ). – Ф. Р6991, оп. 1, д. 742.
10. Дашковский, П. К., Дворянчикова, Н.С. Советская и российская государственно-конфессиональная политика на юге западной Сибири / П.К. Дашковский, Н.С. Дворянчикова. – Барнаул: Из-во Алт. унт-та, 2022. – 152 с.
11. Дашковский, П. К. Деятельность Комиссий содействия по соблюдению законодательства о религиозных культах в Бурятии во второй половине 1960-х – начале 1980-х гг. / П. К. Дашковский, Е. А. Траудт // Народы и религии Евразии. 2023. – Т. 28, № 2. – С. 181–196.
12. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. – М. : Академии наук СССР, 1949. – 2153 с.
13. Советов, И. М. Совет по делам религий при СМ СССР: структура, функции и основные направления деятельности. (Эпоха В.А. Куроедова. 1966–1984 гг.) / И. М. Советов // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. – СПб. : Российское объединение исследователей религии. – 2011. – Вып. 9. – 512 с.

УДК 94(443.82)

БОРЬБА ЗА ЕПИСКОПСКУЮ КАФЕДРУ ТУЛЯ В 1460–1472 гг.

Черкасов Дмитрий Николаевич

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

В статье рассматривается борьба между герцогом Лотарингским Жаном Калабрийским и семейством де Нёшатель за кафедру епископства Туль, в которую оказались вовлечены папа, король Франции и герцог Бургундский.

На протяжении всего Средневековья епископство и диоцез Туля играли важную роль в духовной и политической жизни Лотарингии. Традиционно, преимущественное право выдвижения кандидатуры на кафедру Туля имели Лотарингские герцоги, но в XV в. оно оспаривалось со стороны герцогов Бургундских, стремившихся усилить свое влияние в важном для них регионе. Так, в период 1449–1460 гг. епископом Туля был Гийом Филятр, доверенное лицо бургундского герцога Филиппа Доброго. В 1460 г. Филятр перешел на кафедру Турне вместо престарелого Жана Шевро, который, в свою очередь, должен был занять освободившееся место в Туле, но умер 23 сентября 1460 г., так и не вступив в фактическое владение епископством [3, р. 237; 4, р. 416].

После смерти Жана Шевро развернулась борьба за епископскую кафедру Туля. Лотарингцы, французы, немцы, итальянцы, бургундцы, составлявшие к тому времени капитул Туля, хотели видеть епископом своего представителя и в национальном и в политическом отношении [3, р. 239–242]. Поэтому бургундцы и французы поддержали кандидатуру Антуана де Нёшателя, сына Тибо IX, маршала Бургундии, а лотарингцы и немцы – Фредерика де Клизантена, архидиакона церкви Туля. В политическом отношении Антуана поддерживали герцог Бургундский и его союзник, дофин Людовик, а Фредерика – Жан Калабрийский, герцог Лотарингский.

Дипломатическая работа в пользу Антуана де Нёшателя была развернута еще до смерти Жана Шевро (уже 1 мая 1460 г. бургундский посол в Риме ратовал за его кандидатуру) [5, р. 110]. В результате усилий герцога Бургундского и дофина Людовика, 3 октября 1460 г. папа Пий II отдал кафедру Туля Антуану, который, ввиду его крайней молодости, был назначен на 7 лет только апостольским администратором епископства, за что папе хорошо заплатили. Однако часть капитула, представленная лотарингцами, невзирая на папу, выбрала епископом Фредерика де Клизантена [4, р. 418–419].

Герцог Лотарингский воспринял назначение нового епископа, как личное оскорбление. Он ездил в Париж хлопотать о кандидатуре де Клизантена перед королём Людовиком XI, который сперва его обнадежил, но потом открыто принял сторону Антуана, от имени которого направил солдат занять крепости епископства, что возымело должный эффект: лотарингские каноники из Туля удалились в Нанси, а остальные открыто провозгласили Антуана епископом. Впрочем, Фредерик де Клизантен, желая сохранить мир в диоцезе, сам отказался от борьбы за кафедру [3, р. 243–245].

Жан Калабрийский апеллировал к папе, но Пий II, искавший поддержки у герцога Бургундского в борьбе против турок-османов, буллой от 1 мая 1462 г. поддержал Антуана. Король Франции увещевал Жана Калабрийского, чтобы тот не вступал в конфликт с папой, добившись его согласия признать епископа-бургундца, после чего это сделали и лотарингские каноники. Суффраганом юного епископа, до его совершеннолетия, 16 июля 1462 г. был назначен Жан д'Ивуа с пенсией в 200 ливров [4, р. 420–421]. Но Антуан де Нёшатель не спешил занять кафедру Туля, опасаясь гнева герцога Лотарингского, с которым его отец был в конфликте из-за города Эпиналь. Капитул, обеспокоенный задержкой приезда нового епископа, 4 января 1463 г. направил ему послание, в котором указал на неудобства его отсутствия в диоцезе. Только получив от Жана Калабрийского

знаки приязни, епископ осмелился въехать в Туль, где предъявил каноникам папские буллы [3, р. 250].

Несмотря на признание Антуана, герцог Лотарингский не утратил в отношении него своих опасений, поскольку борьба за Эпиналь вылилась в открытую войну. Каноники Туля всячески старались не допустить участия молодого епископа в войне на стороне отца, но Антуан впустил его воинов в епископские замки Бриксе-о-Шануэн, Мэзьер и Ливерден, откуда совершались нападения на земли герцогства Лотарингского [3, р. 253]. Пока Жан Калабрийский воевал за корону Арагона, Тибо IX опустошал его земли. Однако преимущество оказалось на стороне лотарингцев: 16 сентября 1466 г., после 6 недель осады, был взят Ливерден, а к концу 1468 года один за другим пали Шалиньи, Бенвиль, Бриксе, Мэзьер [4, р. 423–424]. Захваченный лотарингцами Ливерден был разграблен и сожжен, было уничтожено более 2/3 архива епископства, а оставшуюся часть вывезли в Нанси [3, р. 255]. В руках семейства Нёшатель в Лотарингии остался только Шатель-сюр-Мозель, один из наиболее укрепленных городов, которому позволяла держаться политическая поддержка герцога Бургундского.

В 1468–1470 гг. в войне наступила пауза, во время которой бургундский герцог Карл Смелый предпринял шаги для достижения мира. В 1469 г. в Мец прибыл папский легат, чтобы заключить мир между епископом Туля и герцогом Лотарингским, но его усилия не увенчались успехом [2, р. 103].

В течение 1470 г. Жан Калабрийский старался убедить капитул Туля сместить Антуана де Нёшатель и выбрать нового епископа. Капитул оказался в трудном положении, поскольку желание герцога шло вразрез с волей папы. Король Франции, герцог Бургундский, архиепископ Трирский, епископы Меца и Вердена писали капитулу, что у того нет полномочий свергать епископа без согласия папы и метрополии. Оказавшись в трудном положении, каноники тянули время, но грозили Антуану низложением, если тот не прибудет на ближайший синод [6, р. 111].

Посольство капитула к Жану Калабрийскому в Барселону, чтобы уговорить его отказаться от планов смещения епископа, провалилось. Напротив, герцог направил в Туль своего представителя, чтобы подтолкнуть каноников к решительным действиям. Антуан де Нёшатель апеллировал к герцогу Бургундскому, прося ввести в епископство войска. Но это только ускорило действия капитула, который 9 августа 1470 г. избрал епископом Жана де Ламбаль, великого архидиакона Туля, советника и секретаря герцога Лотарингского. В ответ, укрывшись в аббатстве Люксёй и имея поддержку папы, Антуан наложил на диоцез интердикт, а герцога Лотарингского и его советников отлучил от церкви, что привело к расколу в диоцезе [3, р. 257–261].

Однако в декабре 1470 г. Жан Калабрийский внезапно умер, и Жан де Ламбаль потерял своего покровителя. Новый герцог Лотарингский, Никола Анжуйский, сперва продолжил политику отца, но в 1472 г., ввиду союза с герцогом Бургундским, отказался от борьбы. Кроме того, буржуа Туля, имевшие разногласия с капитулом, неожиданно поддержали Антуана, потребовав от капитула отменить выборы [4, р. 426]. В результате, 22 декабря 1472 г. в аббатстве Люксёй между герцогом Лотарингским и Антуаном де Нёшатель был заключен мир-

ный договор. В соответствии с ним Антуан мог вернуться в свое епископство, осуществлять духовную и временную (светскую) юрисдикцию, восстановить замки и держать там гарнизоны. Со своей стороны, Антуан прощал герцога и всех его подданных. Стороны отказывались от взаимных претензий за нанесенный ущерб. Интердикт снимался через 15 дней после ратификации договора [1, p. 571–572]. Герцог Лотарингский ратифицировал его в январе 1473 г. Поскольку в течение 12 лет войны Антуан не получал доходов с епископства, герцог предложил ему 6 тыс. флоринов с условием ничего не требовать в дальнейшем. В итоге, 28 февраля 1473 г. Антуан де Нёшатель вернулся из Люксембурга [3, p. 264–265].

В лотарингской историографии совмещение частной войны семьи де Нёшатель с герцогом Лотарингским и Бургундских войн 1474–1477 гг., делает Антуана де Нёшателя «тройным конем» бургундцев в Лотарингии. Но, наученный войной за Эпиналь, Антуан в период Бургундских войн был осторожен и соблюдал нейтралитет [5, p. 112].

Литература

1. Benoit (Picard, B.). Histoire ecclesiastique et politique de la ville et du diocèse de Toul / Benoit (B. Picard). – Toul: A. Laurent, 1707. – 886 p.
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. Guillaume, l'abbé. Histoire du diocèse de Toul et de celui de Nancy: en 5 t. / l'abbé Guillaume – Nancy: Tomas & Pierron, 1866. – Т. 2. – 480 p.
4. Martin, Eug. Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié: en 2 t. / Eug. Martin. – Nancy: Crépin-Leblond, 1900. – Т. 1. – 642 p.
5. Muller, V. Frontière historiographique entre Lorrains et Bourguignons? Regards croisés sur Antoine de Neufchâtel / V. Muller // Du barbelé du pointillé: les frontières au regard des sciences humaines et sociales. – Nancy: Presses universitaires de Nancy, 2010. – P. 101–127.
6. Muller, V. Le patrimoine fortifié du lignage de Neufchâtel-Bourgogne (XIII^e–XVI^e siècles). Thèse de doctorat en Histoire et archéologie du Moyen Âge. s. dir. G. Giuliani: en 3 vol. / V. Muller. – Nancy: l'Université de Lorraine, 2015. – Vol. 1. – 538 p.

УДК 2

ПРОЗЕЛИТИЗМ КАК ВЫРАЖЕНИЕ СВОБОДЫ СОВЕСТИ И СВОБОДЫ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ В МЕЖДУНАРОДНОМ ПРАВЕ

Шашкова Анастасия Владимировна

Институт законодательства и сравнительного правоведения
при Правительстве Российской Федерации (г. Москва, Россия)

Автором проанализированы основные подходы, сложившиеся в международном праве и практике в отношении прозелитизма (миссионерской деятельности), как одного из проявлений и способов реализации свободы совести и религии.

В широком смысле термин «прозелитизм» означает деятельность, направленную на изменение религиозной принадлежности человека. При этом, крупнейшие религиозные организации, такие как Всемирный совет церквей, Католическая церковь и Русская православная церковь, в своих внутренних документах используют термины «евангелизация» и «миссионерство», чтобы из-

бежать негативных ассоциаций с насильственным обращением в христианство, известных как «прозелитизм». В свою очередь международные акты напрямую не используют ни термин «прозелитизм», «миссионерская деятельность» или «миссионерство». В настоящей работе автором безоценочно используется термин «прозелитизм», как имеющий понятное смысловое наполнение.

Статья 18 Всеобщей декларации прав человека и гражданина 1948 г. устанавливает, что «каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных обрядов» [1, ст. 18]. Европейская Конвенция о защите прав человека и основных свобод 1950 г. (далее – Европейская конвенция) в статье 9 определяет, что «каждый имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как индивидуально, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в богослужении, обучении, отправлении религиозных и культовых обрядов» [2, ст. 9].

Как мы видим из представленных формулировок, на международном уровне признается, что свобода совести может проявляться двояко: во-первых, как внутренняя свобода совести (*forum internum*), представляющая собой право на приобретение и/или изменение убеждений, свободу мысли и убеждений, и во-вторых, как внешняя свобода совести (*forum externum*), проявляющаяся как право на свободное исповедание своих убеждений вовне [3, с. 91].

Напрямую в указанных актах право на миссионерскую деятельность, прозелитизм или иное распространение религиозных идей не упомянуто. Однако, в каждом случае одним из элементов свободы совести международные акты называют право на обучение или изучение, которое как и иные права, составляющие свободу совести, может реализовываться как публичным так и частным порядком. Европейский суд по правам человека (далее – ЕСПЧ) неоднократно в своих решениях подчеркивал, что право каждого на распространение религиозных идей является составной частью признаваемой свободы совести и религии, поскольку без него право человека на изменение религиозных убеждений, также признаваемое и охраняемое в соответствии с Европейской конвенцией, не могло бы быть реализовано в полной мере [4, § 61; 5, § 30]. Кроме того, составляющей частью многих мировых религий, включая христианство, является обязанность их последователей распространять религию и обращать в нее новых последователей. Следовательно, прозелитизм становится обязательным элементом уже исповедания религии и представляет собой специфическую форму публичного исповедания. Таким образом, международные акты, хотя и не говорят напрямую о «миссионерской деятельности» или «прозелитизме», но через определенные понятия свободы совести закрепляют право каждого на распространение религиозных идей через «обучение» как форму «исповедания религии», одновременно закрепляя и обеспечивая возможность реализации права человека на изменение религиозных убеждений.

Однако, все основные международные акты в сфере прав человека предусматривают также возможность ограничения свободы исповедания религии, то

есть отдельных элементов ее *forum externum*. Соответственно, право на распространение религиозных идей тесно связано как с правом любого человека на исповедание религии, так и с правом других людей на защиту от любой формы религиозного принуждения. Аналогично, ЕСПЧ также подчеркивает, что статья 9 Европейской конвенции не распространяется на защиту «недолжного прозелитизма», который в том числе может предполагать материальное или социальное вознаграждение за присоединение к религиозной организации или излишнее давление при распространении религиозных взглядов [6, §45].

Вместе с тем прозелитизм не может быть сведен только к факту распространения, но должен предполагать действие, осознанно направленное на религиозную идентичность человека, будь то смена вероисповедания, изменение религиозной организации, приобретение или отказ от религиозных убеждений. Таким образом, по мнению автора, прозелитизм не должен рассматриваться исключительно как религиозный акт: и атеисты, и агностики с таким же рвением, как и самые одиозные религиозные деятели могут распространять свои убеждения с попыткой заставить человека изменить свои. При этом нет четкого понимания, должен ли «недолжный прозелитизм» рассматриваться как правонарушение или нет. В отдельных странах, например, в Греции, имеется соответствующее законодательство, устанавливающее ответственность за прозелитизм в определенных ситуациях, но эта практика не является повсеместной.

Как мы увидели, прозелитизм является одним из выражений *forum externum* свободы религии в части права на ее публичное исповедание. С одной стороны, это означает, что прозелитизм – это охраняемая на международном уровне деятельность, с другой стороны, как и иные проявления свободы совести реализация данного права может быть ограничена аналогичными правами других людей. Границу дозволенного и недопустимого в деле распространения религиозных идей зачастую сложно определить, особенно с учетом того, что в большинстве стран отсутствует релевантное национальное законодательство.

Литература

1. Всеобщая декларация прав человека (принята Генеральной Ассамблеей ООН 10.12.1948). [Электронный ресурс] // Организация объединенных наций. URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml (дата обращения: 30.03.2024 г.).
2. Европейская конвенция по правам человека. [Электронный ресурс] // European Court of Human Rights. – Режим доступа: <https://www.echr.coe.int/european-convention-on-human-rights>. – Дата доступа: 20/03/2024.
3. Шашкова, А. В. *Forum externum* и *forum internum* права на свободу совести и свободу вероисповедания в российском законодательстве и международных актах [Текст] / Религия и общество – 10: сб. науч. ст. / по общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова. – Могилёв, 2016. – С. 90-92
4. *Kokkinakis v. Greece*, Judgment, Merits and Just Satisfaction, 25th May 1993, ECHR. [Электронный ресурс] // European Court of Human Rights. – Режим доступа: <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22fulltext%22:%7B%22Kokkinakis%22%22itemid%22:%7B%22002-9668%22%7D%7D>. – Дата доступа: 31.03.2024 г.
5. *Nasirov and Others v. Azerbaijan*, Judgment, 20 February 2020, ECHR. [Электронный ресурс] // European Court of Human Rights. – Режим доступа: <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22:%7B%22001-201088%22%7D%7D>. – Дата доступа: 31.03.2024 г.
6. *Larissi and others v. Greece*, Judgment, Merits and Satisfaction, 24 February 1998, ECHR. [Электронный ресурс] // European Court of Human Rights. – Режим доступа: <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22:%7B%22001-58139%22%7D%7D>. – Дата доступа: 31.03.2024 г.

**АДМИНИСТРАТИВНО-ХОЗЯЙСТВЕННЫЙ АСПЕКТ
АККУЛЬТУРАЦИОННОЙ ПОЛИТИКИ В ОТНОШЕНИИ
МУСУЛЬМАНСКОГО НАСЕЛЕНИЯ СИБИРИ
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX в.¹**

Шершнева Елена Александровна

Алтайский государственный университет (г. Барнаул, Россия)

Реформы второй половины XIX в. в аграрном секторе страны ставили своей задачей осуществление аккультурационной политики в отношении мусульманского населения Сибири. Формирование переселенческого земельного фонда, с целью привлечения русского населения на окраины Российской империи, должно было способствовать распространению российской культуры и быта в инородческой среде. Однако, данные меры привели в определенной степени к сокращению земельных наделов инородцев, а также лишению их особого статуса, что привело к недовольствам в мусульманской среде.

Вторая половина XIX в. ознаменовалась в Российской империи началом реформ в аграрном секторе страны, которые привели к массовым миграциям населения на территорию Сибири, а также преобразованию системы управления инородческих общин. Задачей правительства в реформирование административной системы инородческого населения, стало подчинение инородцев, в т.ч. исповедующих ислам, имперскому законодательству и уравнение его в правах с русским крестьянством [1, с. 619–620].

Увеличение русских поселенцев на территории Сибири требовало от правительства решения вопроса формирования переселенческого земельного фонда. С целью решения данного вопроса во второй половине XIX в. принимаются законы, определяющие правила пользования землей на территории Сибири [5, с. 247–248]. Данные правила привели к сокращению земельных наделом «инородческого» населения, а также подведению их под общекрестьянские правила [17, Л. 1, 4–5об.; 15, Л. 120]. Причисление инородцев к русским волостям, и перевод их в разряд оседлого инородческого населения в рамках реализации нового закона, привел к ухудшению их материального положения. Данная мера приводило к появлению недоимок в инородческой среде [19, с. 130]. Недовольство своим положением и обнищание мусульманского населения приводило к обращениям с их стороны в губернские органы с просьбами об исключении из русских селений [6; 3, Л. 103, 261].

Одной из главных задач правительства в пореформенный период стало подчинение аборигенного населения Сибири общим крестьянским законам и учреждениям [9, с. 532]. Особое недовольство в мусульманской среде вызвал указ 1861 г. «О преобразовании общественного управления государственных крестьян Западной Сибири». Татары стремились всячески препятствовать объединению с русскими волостями, так как, опасались лишения лишиться земли, и самостоятельного управления. Несмотря на это в 1864 г. произошло упразднение инородных волостей с присоединением, проживающего в них населения,

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РФФ, проект № 23-18-00117.

к русским деревням [4, с. 59]. В 1866 г. было принято постановление Государственного совета о распространении реформы 1861 г. на все население Сибири. Распространение данных мер означало лишения почти всех сибирских инородцев их особых прав, и в первую очередь, на земли [19, с. 136]. Стремясь отстоять свой особый статус на пользование землей и организацию системы управления мусульманское население обращалось, хотя и мало результативно, в губернские органы власти, ссылаясь на грамоты, полученные их предками при Екатерине II [15, Л. 404–406].

С целью установления контроля за мусульманским населением Сибири во второй половине XIX в. существенно были расширены функции крестьянских начальников, в ведении которых входил полицейский надзор. Как следствие стало уделяться особое внимание лицам, назначаемым на данные должности [10, с. 100]. В 1884 г. всем губернаторам восточных окраин России был разослан секретный Циркуляр МВД, в котором предписывалось, что на должности в волостные и сельские управления следует назначать только русское население, чтобы не допустить фанатиков мусульман к управлению [11, Л. 1–1об.; 12, Л. 1.]. На основании действующего «Временного положения о крестьянских начальниках», мусульманское население оказалось в полной зависимости от общероссийского законодательства, затрагивающего все сферы жизни общины [14, Л. 1–5, 10; 13, Л. 2–5].

На протяжении XIX в. неоднократно предпринимались попытки реформирования волостного управления, как института, сдерживающего процесс ассимиляции с русским населением. Однако, вопрос присоединения татарских поселений к русским деревням вызывал недовольство в мусульманской среде [7, с. 197–198; 13, Л. 17–17 об.]. Полностью искоренить этноконфессиональный принцип в административном устройстве Сибири, должна была административная реформа 1910 г. В основу данной реформы был заложен территориальный принцип деления волостей, что предполагало объединение разных этнических групп в рамках одного административно-территориального образования [7, с. 198]. Изменение территориального устройства инородческих поселений касалось организации управления и суда по правилам Общего положения о крестьянах [16]. Принятие православия аборигенным населением региона рассматривалось российским правительством как составной элемент политики интеграции. Именно русское крестьянство должно было сплотить все население, занятое в аграрном секторе страны [18, с. 209]. Однако, процесс переселения способствовал появлению на территории Сибири не только русского населения, но и представителей исламской традиции. Религия выступала маркером групповой идентичности, а также механизмом связи с исторической родиной [8, с. 35, 42]. Мусульманское население стремилось к объединению на территории Сибири по этноконфессиональному признаку [2, Л. 1, 7], что препятствовало их полному включению в русскую идентичность.

Таким образом, несмотря на попытки правительства искоренить мусульманскую идентичность, путем приобщения к русской культуре и административно-хозяйственному устройству, данный вопрос так и не был решен. Увеличение численности мусульманского населения в Сибири благодаря переселенческому движению, способствовало консолидации мусульман в поликонфессиональном

регионе. Реформирование системы управления и территориального устройства мусульманских общин, с расширением должностных полномочий крестьянских начальников вызвало недовольство. Поддержка русских переселенцев, как основного инструмента аккультурационной политики, также не дала существенных положительных результатов.

Литература

1. Брежнева, С. Н. Отражение идей аккультурации в переселенческой политике Российской империи в Туркестане на рубеже XIX – XX вв. / С. Н. Брежнева // Вестник РУДН. Серия: История России. – 2018. – №3. – Т.17. – С. 608–638.
2. ГАКК. – ф. 595. Оп. 19. Д. 152.
3. ГБУТО ГА в г. Тобольске. – фи. 152. Оп. 39. Д. 171.
4. Дамешек, Л. М. Внутренняя политика царизма и народы Сибири (XIX – начало XX в.) / Л. М. Дамешек. – Иркутск : Изд-во Иркут. ун-та, 1986. – 168 с.
5. Дамешек Л. М. Бурятский этнос в имперской системе власти (XIX – начало XX в.) / Л. М. Дамешек, Б. Ц. Жалсанова, Л. В. Курас. – Иркутск : Оттиск, 2020. – 740 с.
6. ИАОО. – ф. 3. Оп. 3. Д. 4610.
7. Корусенко, С. Н. Волость как инструмент сохранения идентичности группы (на примере сибирских бухарцев) / С. Н. Корусенко, Ф. Ф. Марганова // Вестник Омского университета. – 2016. – № 2. – С. 196–206.
8. Нам, И. В. Институционализация этничности в сибирском переселенческом обществе (конец XIX – начало XX в.) / И. В. Нам // Известия Иркутского государственного университета. – 2014. – Т. 10. – С. 34–49.
9. Положение об инородцах 1892 года // Свод Законов Российской Империи. СПб.: Русское Книжное Товарищество «Деятель», 1912. Т. 2. – С. 531–586.
10. Рагимова, П. Ф. Национальная политика российского правительства в конце XIX – начале XX века / П. Ф. Рагимова // Вестник СамГУ. – 2010. – № 5. – С. 92–101.
11. РГИА. – ф. 1291. Оп. 54. Д. 10.
12. РГИА. – ф. 1291. Оп. 66. Д. 55.
13. РГИА. – ф. 1291. Оп. 84. Д. 105.
14. РГИА. – ф. 1291. Оп. 84. Д. 14.
15. РГИА. – ф. 391. Оп. 3. Д. 586.
16. РГИА. – ф. 391. Оп. 4. Д. 771.
17. РГИА. – ф. 573. Оп. 1. Д. 2081.
18. Сибирь в составе Российской империи / И. Л. Дамешек, М. М. Дамешек, В. П. Зиновьев, А. В. Ремнев, Н. Г. Суворова, В. П. Шахеров, М. В. Шилинский. – М. : Новое литературное обозрение, 2007. – 368 с.
19. Шерстова, Л. И. Аборигенная политика России и этнополитические процессы в Сибири: конец XVI – начало XX в. / Л. И. Шерстова. – Томск : Национальный исследовательский Томский государственный университет, 2017. – 252 с.

УДК 297

ПРОБЛЕМА ВЫБОРА МУЛЛ В МУСУЛЬМАНСКИХ ОБЩИНАХ ЕНИСЕЙСКОЙ ГУБЕРНИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX в.¹

Шершнева Елена Александровна, Шершнев Дмитрий Викторович
Алтайский государственный университет (г. Барнаул, Россия)

Социально-экономические преобразования, начатые в стране во второй половине XIX в. привели к увеличению численности мусульманского населения

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РФФ, проект № 23-18-00117.

ния на территории Енисейской губернии, которое стремилось к организации духовной жизни и решению своих духовных потребностей. Одной из потребностей мусульманского населения в регионе являлось назначение духовного лица. Мусульманское духовенство в данный период наделялось со стороны государства административными функциями, что приводило к особенно тщательному контролю за муллами со стороны губернских органов власти.

Особое внимание со стороны имперской власти уделялось институту мусульманского духовенства. Именно на духовенство возлагалась обязанность по интеграции мусульманского населения в правовое пространство Российской империи. Основными его обязанностями являлось ведение метрических книг, наблюдение за благонадежностью мусульманского населения, а также доведение до сведений общины, принимаемых в государстве законов [9, с. 65].

После отмены крепостного права в 1861 г. на территории Енисейской губернии, долгое время формирующаяся за счет ссыльных, появляются поселенцы, стремящиеся к улучшению своего материального благосостояния. Рост числа мусульман в регионе привел к нехватке духовных лиц, и особому вниманию со стороны государственных чиновников к решению данного вопроса [14, с. 63–64; 12, с. 176].

Несмотря на потребности мусульманского населения, правительство стремилось строго соблюдать законодательные нормы в отношении назначения лиц духовного звания. Губернскими органами власти должны были быть собраны сведения о финансовой состоятельности мусульманской общины, желающей выбрать муллу, которые затем отправлялись в Оренбургское магометанское духовное собрание. Только после подтверждения готовности общины содержать муллы, духовное лицо утверждалось в данной должности [10, Л. 1–2, 6–7]. С расширением полномочий мусульманского духовенства, население, исповедующее ислам, еще больше испытывало потребность в наличие духовного лица, т.к. это позволяло общине приобрести официальный статус [8, с. 178–179; 7, с. 92]. В результате, от мусульман, проживающих в Енисейской губернии, последовали массовые обращения с просьбами об утверждении у них муллы [5]. В связи с тем, что на мусульманское духовенство возлагались, в том числе и гражданские обязанности, губернские органы власти стремились тщательно контролировать весь процесс его назначения. Таким образом, процедура утверждения муллы занимала несколько лет, что побуждало мусульман самостоятельно назначать духовное лицо, которое проходило процедуру утверждения в должности позже [11; 6, с. 49]. В Енисейской губернии, где состав мусульманских общин не был социально и этнически однородным, проблема выбора духовного лица стояла особенно остро [11, Л. 18–21].

С целью предотвращения конфликтов между членами мусульманской общины, а также духовенством, Оренбургским магометанским духовным собранием и губернскими органами власти, стремились допускать до выборов только лиц, обладающих высокими нравственными качествами, и определенными знаниями в области богословия и права [8, с. 180]. Контроль за соблюдением данных требований, был возложен на губернское правление мусульман [4, Л. 1]. Данный факт подтверждается, например, обращением Муфтия Оренбургского магометанского духовного собрания в 1890 г. в Енисейское губернское правление [3,

Л.1]. Несмотря на то, что мусульмане стремились соблюдать всю процедуру назначения духовного лица, в приходах Енисейской губернии встречались случаи назначения мулл без установленной законодательством выборной процедуры. Встречались случаи и передачи духовной должности по наследству [15, с. 14]. Однако, имея «неуказного» муллы исполняющего свои обязанности без получения на то официального разрешения, мусульмане стремились, узаконить статус своего духовенства [2, Л.7–8об., 10].

Одной из основных проблем, с которой сталкивалось мусульманское население Енисейской губернии при выборе духовного лица, являлось то, что част общины была лишена права участвовать в выборах на основании законодательства Российской империи. Именно данная мера приводила часто к появлению в регионе «неуказных» мулл, а также не признания частью общины утвержденного муллы. Осложняло процедуру выборов и тот факт, что представители губернских органов власти не всегда разбирались во всех её тонкостях. Данный факт подтверждается обращением в 1896 г. Енисейского окружного полицейского управления в Губернское управление с просьбой дать разъяснение, кого следует допускать до выборов муллы [1, Л. 1–1об.]. При этом данные сложности не были единичными фактами [13, Л. 175–175 об.; 1].

Таким образом, несмотря на то, что ко второй половине XIX в. в Российской империи сложилась достаточно четкая система управления мусульманским духовенством, власти не смогли установить полного контроля за общинами верующих. Особенности формирования социального и этнического состава мусульманских общин на территории Енисейской губернии требовали более пристального внимания к процедуре выборов мусульманского духовенства в регионе. Действующие в государстве законодательные нормы, замедляли процесс назначения духовенства, что приводило к появлению «неуказных» мулл, а также конфликтам внутри мусульманских общин.

Литература

1. ГАКК. – ф. 595. Оп. 8. Д. 309.
2. ГАКК. – ф. 595. Оп. 8. Д. 557.
3. ГАКК. – ф. 595. Оп. 16. Д. 282.
4. ГАКК. – ф. 595. Оп. 16. Д. 1405.
5. ГАКК. – ф. 595. Оп. 48. Д. 1012.
6. Дашковский, П. К. Ислам и империя: положение мусульманских общин Западной Сибири в контексте государственно-конфессиональной политики во второй половине XIX – начале XX в. / П. К. Дашковский, Е. А. Шершнева. – Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2020. – 162 с.
7. Денисов, Д. Н. Выполнение мусульманским духовенством округа ОМДС государственных полномочий в XIX – начале XX века / Д. Н. Денисов // Вестник Челябинского государственного университета. – 2012. – № 11 (265). – Вып. 50. – С. 90–94.
8. Мавлютова, Г. Ш. Правовой статус мусульманского духовенства Тобольской губернии в конце XVIII – начале XX в. / Г. Ш. Мавлютова // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2018. – №4. – С. 175–183.
9. Махмутов, З. А. Функции и некоторые результаты деятельности татарских мулл в Казахстане в трансформирующихся политических контекстах XVIII – середины XX в. / З. А. Махмутов // Вестник РУДН. Серия: История России. – 2021. – Т. 20. – № 1. – С. 61–73.
10. НА РБ. – Фи 295. Оп. 3. Д.6087.
11. НА РБ. – Фи 295. Оп. 4. Д.12395.
12. Павлинова, Р. Н. Мусульманские общины Азиатской части Российской империи в середине XIX – начале XX в.: по материалам учетных ведомостей ОМДС. / Р. Н. Павлинова, А. Н. Старостин, А. П. Ярков. – Казань : Изд-во Казан. ун-та, 2018. – 489 с.

13. РГИА. – Ф. 821. Оп. 8. Д. 677.

14. Старостин, А. Н. Мечети и имамы Восточной Сибири и Дальнего Востока России в конце XIX – начале XX века: попытка социо-исторического анализа / А. Н. Старостин, Р. Н. Павлинова // Ислам в Сибири: вызовы времени. Сборник докладов Международной научной конференции. – Омск : Омский государственный технический университет, 2016. – С. 63–69.

15. Старостин, А. Н. «Бродячие» муллы в Сибири и на Дальнем Востоке в аспекте взаимоотношений государства, уммы и её лидеров / А. Н. Старостин, А. П. Ялков // Вестник общественных и гуманитарных наук. – 2020. – Т. 1. – № 2. – С. 13–17.

ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

УДК 316.74:2

ДАРЫ СВЯТОГО ДУХА И НИЖЕГОРОДСКИЕ ПЯТИДЕСЯТНИКИ

Аникина Анна Валентиновна

Нижегородский государственный агротехнологический университет
(г. Нижний Новгород, Россия)

В работе анализируется мнение прихожан одной из нижегородских Церквей христианской веры евангельской «Библейский Центр «Посольство Иисуса» о получении ими даров Святого Духа. Рассматривается взаимосвязь получения духовных даров и молитвенной жизни верующих. Делается вывод о связи вероучительных положений и религиозной практики пятидесятников.

Пятидесятническое движение довольно заметно на религиозной карте страны. Одной из основных его идей, привлекающих большое количество сторонников, является утверждение, что дары Святого Духа, данные ученикам Иисуса в день Пятидесятницы, доступны всем верующим. Отсюда восприятие духовных даров, как особого Божьего благословения в служении Христу. Наличие даров Святого Духа у верующих и влияние их на молитвенную жизнь паствы стало одной из задач социологического исследования прихожан нижегородского объединения церквей христианской веры евангельской «Библейский Центр «Посольство Иисуса» (2017; N=259, 43,2% мужчин и 56,8% женщин). Цель – изучение взаимосвязи получения духовных даров и молитвенной жизни нижегородских пятидесятников.

Отметим, что дары Святого Духа — это определенные действия божественной благодати, проявляющиеся у верующего, которые способствуют его личному преображению. К ним относятся дары мудрости, веры, знания, чудотворения, исцеления, пророчества, ходатайства, учительства, различения духов и различных языков. В религиозной картине мира Святой Дух меняет привычки и желания верующего, просвещает разум, дает ориентиры [1, с.122]. Он не действует насильно, а наставляет в истине и наделяет дарами, помогает жить праведно.

По мнению пятидесятнических проповедников, Святой Дух как дар предназначен для всех верующих и дается по вере человека [2, с.15]. Если верующий не может получить какой-то дар, то Бог не виноват и с его стороны проблем не возникает. Фактически это проблема принимающей стороны, в данном случае - верующего. Если же Святого Духа верующий принял, то он может наслаждаться близким общением с Богом и Его Словом. В нашем исследовании почти три четверти опрошенных (72,2%) подтвердили, что пережили крещение Святым Духом со знамением говорения на «иных языках». Среди них каждый четвертый (25,9%) помимо прочего получил в дар разные языки, каждый пятый (22,8%) обрел дар веры, каждый седьмой (14,3%) – слово знания (табл. 1).

Таблица 1

Мнения респондентов о полученных дарах после крещения Святым Духом, (%)*

Варианты ответа	Всего
Слово мудрости	12,4
Слово знания	14,3
Вера	22,8
Дары исцеления	9,3
Чудотворение	1,2
Пророчество	7,3
Различение духов	4,2
Разные языки	25,9
Истолкование языков	1,2
Получил некий дар, но распознать его еще не могу	6,9
Затрудняюсь ответить	21,6
Другое	3,5

* Возможно несколько вариантов ответов, поэтому сумма больше 100.

Сопоставляя мнения респондентов о полученных дарах, отметим крайние значения обретения дара разных языков (25,9%) и дара истолкования языков (1,2%). Согласимся, что установка верующих прихожан «Библейского Центра «Посольства Иисуса» на получение знамения «иных языков» рассматривается как знак богоугодности [3, с. 35]. Подчеркнем, что подобная практика «говoreния» на «ангельских» языках у пятидесятников не предусматривает их расшифровывания, а объявляется действием сверхъестественной силы через человека, получением так называемого «божественного ответа». Кроме того, обозначим, что для евангельских христиан крещение Святым Духом и говорение языками неотделимы друг от друга. Поэтому рассмотрим ответы верующих, получивших при крещении Святым Духом дар разных языков.

В нашем исследовании три четверти (77,5%) тех верующих, кто пережил крещение Святым Духом и получил дар разных языков довольно часто (32,8%) или почти всегда (44,7%) молится на «иных языках». Каждый шестой (15,1%) из их числа обращается к Богу таким образом лишь время от времени (11,9%) или крайне редко (3,2%). Заметим, что молитва на «иных языках» появилась у половины (55,3%) опрошиваемых в исследуемой группе либо после молитвы о крещении Святым Духом (46,3%), либо после глубокой молитвы (9,0%). Совсем «неожиданно, как озарение» она появилась у 14,9% респондентов, а каждый пятый из их числа (22,4%) осознал, что получил её «постепенно, с течением времени». Показательно, что треть верующих (34,3%), получивших дар разных языков используют молитву на «иных языках» для разговора с Богом, каждый пятый (22,4%) для того, чтобы получить помощь от Духа Святого (табл. 2).

Таблица 2

Распределение целей использования молитвы на «иных языках» среди верующих, переживших крещение Святым Духом и снискавших дар разных языков (%)

Варианты ответа	Всего
Для духовного роста	10,4
Для проповеди слова Божьего между людьми	1,6

Варианты ответа	Всего
Чтобы получить помощь от Духа Святого	22,4
Для видения планов Бога относительно себя	7,4
Для видения планов Бога относительно своих близких	1,6
Для разговора с Богом	34,3
Для осуществления воли Бога	13,4
Другое	8,9
Итого	100

В работе выявлено, что среди респондентов, получивших дар разных языков больше половины (59,9%) довольны своей молитвенной жизнью. Треть (31,1%) из рассматриваемой группы дали отрицательный ответ. Затруднились в этой связи 7,4% опрошенных. 1,6% предпочли ответ - «другое».

Результаты проведенного исследования показывают, что прихожане «Библейского Центра «Посольство Иисуса» признают обретение даров разных языков, веры, слова знания весомее, чем дары истолкования языков, чудотворения и различения духов. По-существу, выделенная особенность понимания духовных даров среди опрошенных связана как с вероучительным положением, так и с религиозной практикой пятидесятников. Осознание получения дара разных языков помогает верующим постоянно общаться с Богом на «иных» языках, подтверждая значимость своей молитвенной жизни.

Литература

1. Кочнова, К. А. Уникальные менталитетные связи слов в русской языковой картине мира / К. А. Кочнова // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2016. – № 2-1. – С. 122-124.
2. Хейгин, К. Дух Святой и Его Дары / К. Хейгин. – СПб.: МРО ХВЕП «Христианская миссия», 2015. – 304 с.
3. Языкович, В. Р. Природа пятидесятнической глоссолалии и эволюция методов её достижения / В. Р. Языкович // Вестник Белорусского государственного университета имени В. И. Ленина. Серия 3. История, Экономика, Право. – 1982. – № 1. – С. 35-38.

УДК 94(470)“18/19”:272

СТАН ДЫЯЦЭЗІЯЛЬНАЙ СТРУКТУРЫ КАТАЛІЦКАГА КАСЦЁЛА НАПЯРЭДАДНІ ПЕРШАЙ СУСВЕТНАЙ ВАЙНЫ

Асіпцова Яраслава Аляксандраўна

Мсціслаўскі раённы гісторыка-археалагічны музей (г. Мсціслаў, Беларусь)

У артыкуле разгледжаны асаблівасці станаўлення дыяцэзіяльнай структуры рымска-каталіцкага касцёла ў Расійскай імперыі ў другой палове XIX – пачатку XX стагоддзя.

У першай палове XIX стагоддзя на тэрыторыі Расійскай імперыі функцыявала 12 дыяцэзіі: Віленская, Мінская, Камянецкая, Цяльшэўская, Луцка-Жытомірская, Ціраспальская, Аўгустоўская, Калішская, Келецкая, Плоцкая, Люблінская, Сандамірская і 2 архідыяцэзіі (Магілёўская і Варшаўская) [2, с. 128–130].

Вялікі ўплыў на становішча Каталіцкага касцёла ў Расійскай імперыі, у тым ліку на яго структуру, аказала студзеньскае паўстанне 1863–1864 г. з прычыны ўдзелу каталіцкага духавенства. Пасля падзей 1863–1864 г. з боку ўрада Расійскай імперыі ўжываўся шэраг абмежаванняў адміністрацыйна-прымусовага характару да каталіцкага духавенства, адбыліся змены ў адносінах з Ватыканам. Так, у 1866 годзе імператар Аляксандр II выдаў указ аб разрыве Канкардату 1847 г., а таксама адбылося спыненне дыпламатычных адносін паміж Расійскай імперыяй і Апостальскай сталіцай [5, s. 157].

Акрамя таго, антыкаталіцкія меры закранулі і структуру рымска-каталіцкага касцёла. Так, у 1866 годзе была скасаваная Камянецкая дыяцэзія, а яе парафіі ўвайшлі ў склад Луцка-Жытомірскай дыяцэзіі. У 1867 годзе ўзнікла прапанова скасаваць і Мінскую дыяцэзію. 29 ліпеня 1869 г. адбылося скасаванне Мінскай дыяцэзіі, а яе парафіі ўвайшлі ў склад Віленскай дыяцэзіі. Прычым, у 1874 г. дзеючым Папам Рымскім у сілу бяспрэчнасці дзеяння былы “*Universalis Ecclesiae sigra*” 1848 г., было абвешчана несапраўднай юрысдыкцыя Віленскай дыяцэзіі ў дачыненні да Мінскай. У сваю чаргу, Мінская і Камянецкая дыяцэзіі атрымалі статус апостальскіх адміністрацый [5, s. 128–129].

У 1878 годзе адбылося абранне Папы Рымскага – Льва XIII, які ажыццяўляў палітыку, атрымаўшую назву “дазвол і звязанне”. Абранне новага пантыфіка з’яўлялася важным крокам ва ўзаемаадносінах паміж урадам Расійскай імперыі і Апостальскай сталіцай. Так, у 1880 г. пачаліся перамовы аб лёсе Мінскай дыяцэзіі. З боку Апостальскай сталіцы быў прапанаваны праект аднаўлення дыяцэзіі, але ён быў адхілены. Вынікам перамоў стаў кампраміс – далучэнне парафіі Мінскай дыяцэзіі да Магілёўскай архідыяцэзіі. Дадзенае рашэнне было выклікана падабенствам маральна-рэлігійнага жыцця вернікаў Мінскай дыяцэзіі не столькі з Віленскай дыяцэзіяй, колькі з Магілёўскай архідыяцэзіяй. У 1882 г. Мінская дыяцэзія стала часткай Магілёўскай архідыяцэзіі, а ў 1883 г. рымска-каталіцкія касцёлы Мінскай губерні даручаліся пад кіраванне арцыбіскупа магілёўскага А. Гінтаўта.

Указ “Аб умацаванні пачаткаў верацямасці” ад 17 красавіка 1905 г. адыграў важную ролю ў рэлігійным жыцці Расійскай імперыі. У гэты час пачаліся прапановы праектаў, накіраваных на змяненне арганізацыйнай структуры Каталіцкага касцёла і яго кіравання. Усе праекты разглядаліся ў Міністэрстве ўнутраных спраў і Дэпартаменце духоўных спраў замежных веравызнанняў Расійскай імперыі. Так, каталіцкі клір прапанаваў праект, які знайшоў адлюстраванне ў праграме Канстувцыйна-каталіцкай партыі Літвы і Беларусі (чацвёртая глава). Клір, напрыклад, прапаноўваў знішчэнне рымска-каталіцкай духоўнай калегіі, права свабоднага дыялогу з папскім прастолам, абранне біскупаў згодна з кананічным правам рымска-каталіцкай царквы і г.д. Аднак праект быў адхілены [6, s. 8–9]. Акрамя гэтага, разглядаліся такія праекты як:

1) праект скасавання Віленскай дыяцэзіі. Дадзеная прапанова была выклікана тым, што дыяцэзія з’яўлялася цэнтрам антыўрадавых ідэй і выступленняў (лістападаўскае паўстанне 1830–1831 гг., студзеньскае паўстанне 1863–1864 гг.). Па праекту планавалася далучыць парафіі Віленскай губерні да Цяльшэўскай дыяцэзіі, а гродзенскія парафіі да Луцка-Жытомірскай дыяцэзіі. Аднак гэта не сустрэла падтрымкі з боку імператарскага прадстаўніка пры Св. Пастоле, які

лічыў гэты крок незаконным. У сваю чаргу, у Ватыкане пачалі ўзнікаць сумневы наконст савабоды веравызнання ў Расійскай імперыі. У сувязі з гэтым, праект быў адхілены, паколькі скасаванне дзяцэзіі прывядзе да ўзнікнення праблем для ўраду Расійскай імперыі;

2) праект рэфармавання Магілёўскай рымска-каталіцкай архідыяцэзіі. Справа ў тым, што ў падпарадкаванні архідыяцэзіі мелася агромная колькасць парафій з каталіцкім насельніцтвам, якое было адзелена ад касцёлаў вялікай адлегласцю, што абцяжарвала ажыццяўляць культавыя мерапрыемствы. Так, арцыбіскуп магілёўскі В. Ключынскі прапанаваў падзяліць Магілёўскую рымска-каталіцкую архідыяцэзію на 3 самастойныя дзяцэзіі: для беларусаў, ліфляндскіх і курляндскіх латышоў, і для азіяцкай часткі Расіі, альбо прызначыць беларускага, латышкага і сібірскага суфрагана пры мітрапаліце магілёўскім. Праект не быў рэалізаваны;

3) праект аднаўлення Мінскай рымска-каталіцкай дзяцэзіі. Праект не сустрэў падтрымкі сярод расійскіх чыноўнікаў. Прычым, Міністэрства ўнутраных спраў было вымушана прызнаць, што Мінская дзяцэзія кананічна ніколі не была скасавана і працягвала існаваць з ведама ўраду [1, с. 76–77].

Напапярэдадні Першай сусветнай вайны ў Расійскай імперыі налічвалася 5 мільёнаў каталікоў, 4500 касцёлаў і 1158 парафій, 2 архідыяцэзіі і 10 дзяцэзій. У сваю чаргу, на беларускіх землях, у склад Віленскай дзяцэзіі ўваходзіла 278 парафій і 36 філій, а на яе тэрыторыі пражывала 1 392 341 каталікоў і служыла 535 ксяндзоў [5, s. 672]. У склад Магілёўскай рымска-каталіцкай архідыяцэзіі, у 1914 годзе, ўваходзіла 214 парафій, 13 філій, а на яе тэрыторыі пражывалі 867000 каталікоў і служыла 370 ксяндзоў [3, с. 19; 5, s. 680].

Такім чынам, ўдзел каталіцкага духавенства ў паўстанні 1863–1864 г. паўплываў на становішча Каталіцкага касцёла ў Расійскай імперыі. Была праведзена рэарганізацыя дзяцэзіяльнай структуры касцёла. У выніку грамадска-палітычных падзей пачатку XX стагоддзя быў узят курс на лібералізацыю рэлігійнага заканадаўства, што спрыяла актывізацыі дзейнасці Каталіцкага касцёла, аднак гэта істотна не паўплывала на дзяцэзіяльную структуру.

Літаратура

1. Ганчар, А. И. Административно-территориальное деление Римско-католической церкви в Российской империи: планы и реалии / А. И. Ганчар // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия А, Гуманитарные науки. – 2019. – № 1. – С. 76–85.
2. Пожарский, К. История Римско-Католической Церкви в Российской Империи (XVIII–XX вв.) в документах Российского государственного исторического архива / Федер. арх. служба России. Рос. гос. ист. Архив. – СПб.; Варшава : РГИА, 1999. – 289 с.
3. Ярмусик, Э. С. Католический Костёл в Белоруссии в годы второй мировой войны (1939–1945 гг.): Монография / Э. С. Ярмусик. – Гродно : ГрГУ, 2002. – 240 с.
4. Krzysztof Grygajtis. Kościoł katolicki w Rosji i w ZSRR w XIX i XX wieku. Doktrynalne uwarunkowania jego działalności / Krzysztof Grygajtis // History of Church(es), History of Law, Politics and religion, 19th Century, Pre-WW I & WW I (1900–1919), Interwar Period (1920–1939), WW II and following years (1940–1949), Post-War period (1950–1989), Canon Law. Church Law. – Krakow, 2006. – S. 155–200.
5. Kumor, B. Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej. 1772–1918 / B. Kumor. – Kraków : Polskie Tow-wo Teologiczne, 1980. – 700 s.
6. Program Stronnictwa Konstytucyjno-Katolickiego na Litwę i Białoruś / inicjator Edward Ropp. – Wilno : Drukarnia Edmunda Nowickiego, 1906. – 16 s.

**ДЗЕЙНАСЦЬ КАНГРЭГАЦЫІ СЯСЦЁР НЕПАКАЛЯНАК
НА ТЭРЫТОРЫІ БЕЛАРУСІ Ў ПЕРШАЙ ПАЛОВЕ ХХ ст.**

Аўсейчык Юлія Аляксандраўна

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

У артыкуле разглядаецца адукацыйная, апостальская і місіянерская дзейнасць жаночай манаскай рымска-каталіцкай супольнасці – Кангрэгацыі Сясцёр Безаганнага Зачацця Найсвяцейшай Панны Марыі (сясцёр непакалянак).

Кангрэгацыя Сясцёр Безаганнага Зачацця Найсвяцейшай Панны Марыі (непакалянкi) была створана ў асяроддзі польскіх эмігрантаў у Рыме ў сярэдзіне ХІХ ст. Яе заснавальніцамі лічацца Юзэфа Карская і Марцэліна Дароўская [6, с. 47]. У наступным сёстры перабраліся ў Язловец (у сучасны перыяд тэрыторыя Украіны), а адтуль распаўсюдзілі сваю дзейнасць у іншыя рэгіёны Еўропы, у тым ліку і на беларускія землі [7, с. 55-56].

Асаблівасцю дзейнасці кангрэгацыі Марцэліна Дароўская бачыла ў адпаведным ўсебаковым развіцці жанчыны. Яна пакінула вучэбным установам сясцёр непакалянак арыгінальную сістэму навучання і выхавання. Мэту сваёй манаскай супольнасці яна вызначыла як «выхаванне будучых маці роду чалавечага» [6, с. 49].

Сёстры непакалянкi прыбылі на тэрыторыю Беларусі яшчэ ў 1907 г. Па звестках Л. Міхайлік, у Слонім непакалянак запрасіў мясцовы каталіцкі святар Рышард Клямм, яшчэ ў 1905 г. Але перш чым пагадзіцца на пераезд, М. Дароўская прасіла парады ў гэтай справе самага папу Пія Х [5, с. 63]. Спачатку кангрэгацыя развіталася і дзейнічала толькі ў Слоніме, але з ўваходжаннем Заходняй Беларусі у склад Польшчы, колькасці пляцовак павялічылася.

У часы Першай сусветнай вайны на тэрыторыі слонімскага кляштара быў разгорнуты шпіталь, у якім разам з медыцынскім персаналам працавалі непакалянкi [5, с. 65]. У Слоніме законніцы стварылі спачатку прыватную шасцікласную жаночую агульнаадукацыйную школу, а потым у 1919 г. заснавалі жаночую семінарыю імя М. Дароўскай, якая ў 1937 г. набыла статус навучальнай установы з правамі агульнаадукацыйнай дзяржаўнай гімназіі. У ёй, апроч рэлігіі, вывучалі нямецкую і французскую мовы, маляванне, працоўнае навучанне, прыродазнаўства, геаграфію, фізіку, хімію, біялогію, методыку педагагічнай падрыхтоўкі, гігіену, польскую мову і польскую гісторыю і інш. Выкладчыкамі працавалі адзінаццаць сясцёр непакалянак [1, с. 146]. За стварэнне семінары і навучанне дзяцей, настаяцельніца Тадэя Касцюшка з рук прэзідэнта Польшчы атрымала Сярэбраны Крыж Заслугі [3].

З архіўных матэрыялаў вынікае, што ў 1936 г. кляштар у Слоніме налічваў 20 непакалянак. Настаяцельніцай на той момант была Здзіслава Бельке. У дакументах таксама ёсць упамінанні дзвюх законніц Ады Дабжыньскай і Натанэлы Рэўкоўскай, хутчэй за ўсё яны былі настаўніцамі ў дадзеных навучальных установах. Згодна з архіўнымі матэрыяламі, яны мелі вялікі ўплыў сярод бацькоў жаночай гімназіі і пачатковай школы. Слонімскі кляштар знаходзіўся ў маёнтку Рышчыц, які меў тэрыторыю ў 60 га [9, с. 491].

Кляштар у Валожыне ў 1936 г. налічваў 4 законніцы. Яны займаліся апостальскай працай сярод бедных дзяцей мясцовага насельніцтва. Сёстры выкладалі рэлігію ў пачатковых школах [9, с. 491].

Як вынікак з архіўных матэрыялаў, супольнасць непакалянак распачала сваю працу ў Глыбокім у 1936 г. [9, с. 514]. Па іншых жа звестках, ужо 21 жніўня 1934 г. законніцы былі ў гэтым горадзе. Спачатку ў Глыбокае прыехала с. Юзафіна і с. Анеля, а ў наступным годзе – с. Тадэя Касцюшка ў якасці настаяцельніцы [2]. Па звестках В.У. Герасімчыка, с. Тадэя Касцюшка (у свецім жыцці – Марыя Касцюшка) прыбыла на беларускія землі яшчэ ў пачатку ХХ ст., некаторы час выконвала функцыі настаяцельніцы ў Слоніміскім кляштары непакалянак [1, с. 145].

Архіўныя дадзеныя сведчаць аб невялікай колькасці законніц у Глыбокім. Так, на 1936 г. тут было іх толькі 5 чалавек. Сёстры займаліся выкладаннем у трохгадовай кравецка-белізлярскай школы пад кіраўніцтвам с. Тадэі Касцюшка. Крыніцы таксама сведчаць аб тым, што пры школе таксама былі курсы для падрыхтоўкі дзяўчат [9, с. 514]. Школа распачала сваё навучанне 1 кастрычніка 1935 г. і прыняла адразу 32 вучаніцы. Трэба адзначыць, што дзяўчаты адносіліся да розных канфесій (так, з усёй колькасці 14 вучаніц былі праваслаўнымі). Пры школе дзейнічаў інтэрнат, пабудаваны непакалянкамі. Установа адукацыі неаднаразова атрымлівала пахвалу ад Дома Рамёства ў Вільні, і нават ад прэм'ер-міністра Польшчы Феліцыяна Славоя-Складкоўскага [3]. Але, у сваю чаргу, А. Станкевіч, дзейнасць непакалянак у Глыбокім ацэньваў па-іншаму: «у Глыбокім кс. З. трымае польскіх законніц і яны бел(арускіх) кат(аліцкіх) дзяцей вучаць папольску рэлігіі і польскай мовы» [8, с. 853].

Ужо пасля Вялікай Айчыннай вайны ў канцы 1940-х гг. савецкія ўлады прымуслі сяцёр непакалянак пакінуць Глыбокае. Засталася толькі адна манахія, якая «не хацела пакідаць дэкана Антонія Зянкевіча, які, зрэшты, быў цяжкі хворы. Апякавалася ім аж да ягонай смерці ў 1951 г., пасля чаго яе прымуслі з'ехаць» [2].

У 1933–1947 гг. сёстры непакалянкі працавалі таксама ў Вішневе (Вілейскі павет) ў касцёле св. Тадэуша, драўляны кляштар якіх збудавалі на месцы драўлянага касцёла. З прыходам савецкай улады, у 1947 годзе, кляштар непакалянак быў зачынены, а будынак у хуткім часе згарэў [4]. Яшчэ адна пляцоўка на захаднебеларускіх землях існавала ў Ракаве (Маладзечанскі павет). Пачатак дзейнасці сяцёр непакалянак у гэтым месце адносіцца да 1929 г. Як вынікак з архіўных матэрыялаў, у 1930-х гг. там працавалі 3 законніцы, якія прыбылі з Варшавы. Непакалянкі займаліся дзіцячым прытулкам і адукацыйна-дабрачыннай працай [9, с. 514].

Такім чынам, у першай палове ХХ ст. пляцоўкі непакалянак на тэрыторыі Беларусі дзейнічалі ў Слоніме, Глыбокім, Валожыне, Вішневе, Ракаве. Дасягненні супольнасці сяцёр непакалянак на глебе адукацыі сталі важным укладам у пашырэнні адукацыйнай прасторы на тэрыторыі Беларусі.

Літаратура

1. Герасімчык, В. У. Жаночая семінарыя імя М. Дароўскай у Слоніме (1919–1936) / Герасімчык В. У. // Адукацыя на Віцебшчыне: гісторыя і сучаснасць: матэрыялы рэспубліканскай навукова-практычнай канферэнцыі, Віцебск, 30–31 сакавіка 2010 г. / [рэдкалегія: В. У. Акуневіч (адказны рэдактар) і інш.]. – Віцебск, 2010. – С. 144–147.

2. Гісторыя Парафіі Святой Тройцы ў Глыбокім. – Рэжым доступу: <http://strinitas.com/index.php/parafiya/gistoryya>. – Дата доступу: 21.12.2022.
3. Івашчонак, А. Сястра Тадэя Касцюшка / А. Івашчонак // Каталіцкі веснік. – 2011. – № 6. – С. 7.
4. Касьцёл Сьвятога Тадэвуша (Вішнеў). – [Электронны рэсурс]. – [https://www.wikiwand.com/be-tarask/Касьцёл_Сьвятога_Тадэвуша_\(Вішнеў\)](https://www.wikiwand.com/be-tarask/Касьцёл_Сьвятога_Тадэвуша_(Вішнеў)). – Дата доступу: 22.09.2021.
5. Міхайлік, Л. Жаночыя законныя супольнасьці на тэрыторыі Гродзенскай дзяцэзіі ў перыяд 1921–1939 / Л. Міхайлік // Studia Theologica Grodnensia : рэлігійнае выданне : зборнік навуковых артыкулаў. – Гродна, 2007–2011. – № 5. – С. 63–74.
6. Пра пакліканне. Ружанцовыя разважанні. – Камісія па справах Богажа культуры і дысцыпліны сакрамэнтаў пры КПББ. – Мінск : Про Хрысто, 2005. – 202 с.
7. Ружанцовыя разважанні / на бел. і польск. мовах. – Мінск: Про Хрысто, 2001. – 330 с.
8. Станкевіч, А. З Богам да Беларусі : збор твораў / А. Станкевіч. – Вільня : Інстытут беларусістыкі, 2008. – 1097 с.
9. 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.

УДК 28

ВНЕБОГОСЛУЖЕБНЫЕ БЕСЕДЫ И ПРОТИВОСЕКТАНТСКИЕ ДИСПУТЫ КАК ФОРМА ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ СЕКТАМ В ПРИХОДАХ ЕКАТЕРИНОСЛАВСКОЙ ЕПАРХИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX в.

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

В работе рассматриваются внебогослужебные и противосектантские диспуты, проводимые духовенством и мирянами Екатеринославской епархии Православной Российской Церкви, как одна из форм противодействия распространению сектантства на территории Области Войска Донского в конце XIX – начале XX в.

Весьма быстрое распространение сектантства и штундизма в частности, в конце XIX века вызвало крайнее беспокойство в столице Российской империи. В Святейший Синод все чаще поступали заявления об усилении распространения секты штундистов на юге России.

Одним из методов противодействия сектантству стало проведение внебогослужебных беседований в приходах Екатеринославской епархии Православной Российской Церкви, часть которой располагалась в Области Войска Донского. Как особый род научения народа вере и нравственности христианской, они привились и вошли в обычай во многих церквях. Особенно было это заметно в городских приходах, где прихожане по сравнению с крестьянами, живущими в деревне, были более образованны. Тогда как в сельских церквях нередко можно было встретить таких прихожан, которые показывали полное незнание истин православной веры. К примеру, в одном из отчетов отмечено, что при принятии присяги новобранцами рекрутами, на вопрос со стороны священника: «знаешь ли ты, кто Богородица, кто Иисус Христос», нередко получали такой ответ: «не знаю, потому что в школе я не учился» [1].

Несколько правил из христианской жизни, несколько обрядов, обычаев, введенных в ежедневную жизнь церковью, воспринятых без достаточного осмысления, зачастую составляли всю сумму нравственно-религиозного воспитания крестьян. При таком состоянии становится понятным то, почему внебогослужebные собеседования прочно привились во многих церквях и усердно посещались прихожанами.

Проповедь (богослужebная), как бы проста она ни была, не всегда достигала нужной цели, так как проповедник не повторял ее в другой раз. При произнесении проповеди не принято прерывать проповедника вопросами о том, что показалось слушателю неясным. Между тем собеседования стали наиболее приемлемой формой просвещения именно для крестьян, мало знакомых с религией. Здесь можно было повторить материал несколько раз, разными словами, объяснить что-нибудь примерами и понятиями, близкими и знакомыми его слушателям, разъяснить или рассказать то, что некоторых слушателей интересует в настоящую минуту и т. п.

В течение 1886 г. богослужebные беседы велись в Ростовском округе Екатеринославской епархии при семи, а в Таганрогском округе при одной церкви. При этом в трех церквях города Ростова беседы велись круглогодично по воскресным и праздничным дням. В других церквях велись собеседования временно, т.е. в определенные сроки года, например, с октября по апрель месяц, или проходили собеседования в рабочее и осеннее время года. Причиной такого прекращения собеседований являлся недостаток слушателей и посетителей в эти периоды по случаю наступления летних работ. Действительно, условия жизни русского крестьянина были таковы, что неумоимо работая шесть дней в неделю, седьмой день он часто должен был отдавать физическому отдыху, и неохотно шел в храм для слушания собеседований [2].

В некоторых церквях собеседования велись в важное в церковно-богослужebном отношении время. Так при Успенской церкви посада Азова вечерние беседы велись во время Великого поста и накануне некоторых праздников.

Внебогослужebные беседы велись в Богдельной церкви г. Ростове-на-Дону, в Успенской церкви с. Койсуг. Вновь были открыты церковные внебогослужebные беседы в Покровской церкви г. Ростова-на-Дону и в Одигитриевской церкви с. Батайска. Независимо от этого в Ростовском соборе за вечерним богослужением под воскресные и праздничные дни протоиереем Покровским читались рассказы из «Священной Истории».

В некоторых церквях Ростова-на-Дону и Таганрога священники после собеседований раздавали присутствующим брошюры и книжки нравственно-религиозного содержания. Священники на таких собеседованиях, кроме обучения своих прихожан основам Православной веры, не упускали случая предостеречь их от влияния разных сектантов, особенно шалопутов и штундистов. Подобные мероприятия посещало довольно много людей. Миссионерский комитет отмечал, что в Таганроге «беседы... каждый раз привлекали в собор массу народа из всех приходов г. Таганрога» [3]. Для нравственного воздействия на интеллигентное городское общество, приглашались законоучители Таганрогских гимназий, чтоб открыть в актовых залах гимназий чтения богословско-философского и апологического характера [4].

Таким образом показано, что священноначалие и духовенство Екатеринославской епархии Православной Российской Церкви связывало бурное распространение сект с недостаточным уровнем общего и религиозного образования населения, поэтому предпринимались усилия по просвещению народа различными способами. Активно действовали религиозно-просветительские и пастырские братства в Ростове-на-Дону, Батайске, Таганроге и других населенных пунктах Области Войска Донского.

Литература

1. О внебогослужебных собеседованиях в приходах Екатеринославской епархии // Екатеринославские епархиальные ведомости. – 1889. – № 21. – часть неофициальная. – С. 616
2. Сведения о состоянии церковного проповедничества в Екатеринославской епархии в 1886 году // Екатеринославские епархиальные ведомости, 1888, 4, часть официальная. – С. 93
3. Из жизни миссии Екатеринославской епархии // Екатеринославские епархиальные ведомости. – 1889. – № 21. – часть неофициальная. – С. 627
4. Состояние сектантства и раскола и деятельность православной миссии в Екатеринославской епархии в 1887-м году // Екатеринославские епархиальные ведомости. – 1888. – № 4. – часть официальная. – С. 93

УДК 930 (476)

ВЫДАНИЕ АРХЕАГРАФІЧНЫХ КРЫЊЦ ПА ГІСТОРЫІ КАНФЕСІЙНЫХ АДНОСІН У РАСІЙСКОЙ ІМПЕРЫІ Ў XIX ст.

Барсук Алена Яўгеньеўна

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

Прадстаўлена характарыстыка археаграфічных крыніц па гісторыі канфесійных адносін у XVI–XVII стст., выдадзеных дзяржаўнымі Археаграфічнымі камісіямі ў Вільні, Кіеве, Санкт-Пецярбурзе ў XIX ст.

Цікавасць да гісторыі канфесійных адносін узрасла пасля далучэння беларускіх зямель да Расійскай імперыі. Вывучэнне археаграфічных крыніц XIX ст. дазваляе вызначыць накірункі дзяржаўнай палітыкі Расійскай імперыі, зацікаўленай у неабходнасці абгрунтавання тэзісу заняпаду праваслаўнай царквы ў XVI–XVII стст. на беларускіх землях у складзе Рэчы Паспалітай пад ціскам каталіцтва і падкрэсліць стойкасць змагароў за веру продкаў. Да серыйных археаграфічных публікацый, выдадзеных у Санкт-Пецярбургу, належаць “Акты, относящиеся к истории Западной России” ў 5-ці тамах (1846–1853 гг.), “Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России” ў 15 тамах (1861–1897 гг.). Дзейнасць Кіеўскай археаграфічнай камісіі, заснаванай у 1843 г., звязана з выданнем “Памятников полемической литературы в Западной Руси, изданных временной комиссией для разбора древних актов” у 3 тамах у складзе 39 тамоў “Русской исторической библиотеки, издаваемой Археологической Комиссией” у 1872–1915 г. і “Архива Южной и Западной России” у 35 тамах. Цэнтрам выдання крыніц па гісторыі Рэчы Паспалітай была таксама Вільня. У выніку дзейнасці Віленскай археаграфічнай камісіі выйшлі “Акты, издаваемые Комиссией, высочайше утвержденною для разбора древних актов в Вильне”, “Археологический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси”.

Выключна міжканфесійным адносінам у “Паўднёва-Заходняй Русі” у XIV–XVIII стст. прысвечаны матэрыялы I часткі (у 12 т.) “Архива Юго-Западной России”. Найбольшую цікавасць выклікаюць дакументы, выдадзеныя ў I т. збору, у які ўвайшлі акты 1481–1596 г. Яго складальнікам і аўтарам прадмовы быў прафесар Іванішчаў, які на падставе выдадзеных дакументаў характарызаваў крызісны стан праваслаўнай царквы, вызначаў прычыны і мэты злучэння канфесій, аналізаваў падзеі напярэдадні зацвярджэння уніі, апавядаў пра падзеі праваслаўнага і ўніяцкага Сабораў у Бярэсці ў 1596 г. Ён зрабіў высновы, што пашырэнне уніі не прынесла жаданых вынікаў: гэты “рэлігійны пераварот” падзяліў грамадства на два варожыя станы [1, с. LXXXVI–LXXXVII]. Даследчык вызначаў прычыны пашырэння уніі: заняпад праваслаўнай іерархіі ў выніку злоўжывання правам патранату і недахоп асветы [1, с. XV]. Значную частку дакументаў складаюць асабістыя скаргі праваслаўнага святарства на рабаўніцтва царкоўнай маёмасці, гвалт і ўціск з боку дзяржаўных ураднікаў (войтаў, старостаў і інш.) ці судовыя цяжбы [1, с. 242–243; 389–390; 391–393; 290–333]. Толькі дзве крыніцы, змешчаныя ў першым томе, маюць дачыненне да каталіцкага святарства. Гэта скарга ксяндзоў вікарыяў галоўнага Луцкага касцёла на мяшчан, якія “лялі каталіцкае духавенства і пагражалі касцёлу” ад 4 студзеня 1584 г. і скарга мяшчан луцкіх ад 25 красавіка 1586 г. на дзеянні ксяндза Грэгара, вікарыя галоўнага Луцкага касцёла, які ў п’яным выглядзе разам з натоўпам узброеных людзей “напаў на гарадскі рынак, збіў і параніў мяшчан, шкоды нарабіў” [1, с. 185.; 217–218].

Частка дакументаў па гісторыі праваслаўнай царквы (1322–1648 гг.) у Паўднёва-Заходняй Русі былі выдадзены пад рэдакцыяй Арэста Лявіцкага ў першай частцы, 6 томе археаграфічнага збора, што выдаваўся ў Кіеве. Гісторыі праваслаўя на беларускіх і ўкраінскіх землях у другой палове XVII ст. – канцы XVIII ст. прысвечаны 4 том першай часткі “Архива Юго-Западной России” пад рэдакцыяй У.Б. Антановіча.

Большасць палемічных твораў таксама былі выдадзены ў розных археаграфічных зборах XIX ст. Шырока вядомы твор Пятра Скаргі “Аб адзінстве Царквы Божай” (1577 г., другое выданне 1590 г.) быў выдадзены на польскай мове ў складзе “Памятников полемической литературы в Западной Руси” (1882 г.). Тамсама выдаецца яго праца “Берасцейскі сінод і абарона Берасцейскага сіноду” (1597 г.) на польскай мове і ў перакладзе І. Пацея на “рускую мову” [2]. У супрацьвагу іх творам побач друкуецца палемічны твор Хрыстафора Філалета (Праўдалюбца) “Апокрисис, albo отповедь на книжки о съборе Берестейском” [3]. Тамсама надрукаваны “Антиризис или Апология против Христофора Филалета”, напісаны Іпаціем Пацеём у адказ на “Апокрысіс” у дасціпнай і іранічнай манеры [4]. Працы І. Пацея, І. Вельяміна Руцкага, Л. Кривзы і інш. як прыхільнікаў царкоўнай еднасці таксама былі выдадзены збіральнікамі старажытных актаў па гісторыі Паўднёва-Заходняй і Заходняй Расіі [5]. У межах працы археаграфічных камісій у Кіеве і Санкт-Пецярбургу выдаваліся палемічныя творы вядомых праваслаўных дзеячаў. Шырокую вядомасць атрымалі творы Мялеція Сматырыцкага З. Капысценскага. А. Філіповіча як абаронцаў праваслаўя і інш. [6].

Такім чынам, цікавасць да азначанай праблематыкі ў XIX ст. выклікала неабходнасць збору, сістэматызацыі і друку дакументаў, што знайшло адлюстраванне ў стварэнні і дзейнасці дзяржаўных Археаграфічных камісій у Вільні, Кіеве, Санкт-Пецярбургу.

Літаратура

1. Архив Юго-западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, состоящей при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. Ч. 1. Т. 1: Акты, относящиеся к истории православной церкви в Юго-западной России. – Киев: Унив. тип., 1859. – LXXXVII, с. 559.
2. Скарга, П. О единстве церкви / П. Скарга // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб.: Тип. А. М. Котомина, 1882. – Кн. 2. – Стб. 223–526. – Русская историческая библиотека, издаваемая археогр. комиссией. – Т. 7.; Скарга, П. Берестейский собор и оборона его / П. Скарга // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб.: Тип. А. М. Котомина, 1903. – Кн. 3. – Стб. 183–328. – Русская историческая библиотека, издаваемая археогр. комиссией. – Т. 19.
3. Филалет, Х. Апокрисис албо отповедь на книжки о соборе Берестейском / Х. Филалет // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Кн. 2. – Стб. 1003–1820. – Русская историческая библиотека, издаваемая археогр. комиссией. – Т. 7.
4. Потей, И. Антиризис или Апология против Христофора Филалета / И. Потей // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб.: Сенатская тип., 1903. – Кн. 3. Стб. 477–982. – Русская историческая библиотека, издаваемая археогр. комиссией. – Т. 19.
5. Потей, И. Гармония албо согласие веры, сакраментов и церемоней святое Восточное церкви с костелом Рымским / И. Потей // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб.: Тип. А. М. Котомина и Ко, 1882. – Кн. 2. – Стб. 169–222. – Русская историческая библиотека, издаваемая археогр. комиссией. – Т. 7.; «Sowita wina», сочинение, изданное латино-униатами в 1621 году // Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссией для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. 1, т. 7. – С. 454–461; Кревза, Л. Оборона унии / Л. Кревза // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Кн. 1. – Стб. 157–312. – СПб.: тип. А. Траншеля, 1878. – Русская историческая библиотека. – Т. 4.
6. Смотрицкий, М. Verificata niewinności / М. Смотрицкий // Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссией для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. 1, т. 7. – С. 279–344; Смотрицкий, М. Obrona Verificasey / М. Смотрицкий // Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссией для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. 1, т. 7. – С. 345–442.; Копыстенский, З. Палинодия или Книга Обороны католической святой апостольской Восточной Церкви / З. Копыстенский // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб.: Тип. А. Траншеля, 1878. – Кн. 1. – Стб. 313–1200. – Русская историческая библиотека, издаваемая археогр. комиссией. – Т. 4.; Филиппович, А. Диариуш албо список деев правдивых, в справе помноженя и объясненя веры православное голошений / А. Филиппович // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб.: Тип. А. Траншеля, 1878. – Кн. 1. – С. 49–156.

УДК 2

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ БУДДИЙСКОГО ЦЕНТРА В ТУВИНСКОЙ АВТОНОМНОЙ ОБЛАСТИ В ПЕРИОД С 1946 ПО 1960 г.¹

**Бичелдей Ульяна Павловна, Монгуш Алиссия Витальевна,
Хумбун Солангы Александровна**

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

Данная работа посвящена истории функционирования и ликвидации буддийской молитвенной юрты (1946–1960 гг.) в Туве. На основе анализа мате-

¹ Работа подготовлена при финансовой поддержке РФН в рамках проекта «Влияние имперской политики аккультурации и советской модели государственно-конфессиональных отношений на положение религиозных общин в приграничных регионах и национальных автономиях азиатской части России» (№ 23-18-00117).

риалов архивного фонда Национального музея Республики Тыва рассмотрены некоторые аспекты государственно-конфессиональных отношений в регионе после его вступления в состав СССР. Открытое ведение религиозной деятельности своеобразного культового объекта в Тувинской автономной области напрямую было связано с наступившей общеизвестной временной разрядкой в отношениях советской власти и конфессиональных образований в стране в послевоенный период. Авторами в самом кратком и общем виде рассматриваются особенности деятельности буддийского центра в местности Кызыл-Чыраа Дзун-Хемчикского района. На базе данной храм-юрты была развернута и свернута достаточно активная религиозная кампания по возрождению буддизма, организованная силами вновь собравшихся священнослужителей области.

С вхождением Тувинской Народной Республики (ТНР) в 1944 г. в состав СССР в статусе автономной области на ее территории распространялась советская система государственно-конфессиональных отношений [1]. Вследствие жестких гонений на религию, предпринятых до 1944 г., в тувинском государстве практически не осталось ни одной целой стационарной буддийской обители. Исключением являются сохранившиеся стены Верхне-Чаданского хурээ [2, с. 341; 3, с. 111].

В Тувинской автономной области в апреле 1946 г. появляется буддийский центр в виде юрт [4, с. 24]. Его сумели основать в Дзун-Хемчикском районе в 6 от г. Чадаана в местности Кызыл-Чыраа чудом выжившие в период репрессии и политических ссылок в ТНР буддийские священнослужители. Государственно-конфессиональная политика СССР коснулась религиозную жизнь населения и недавно принятого в большую советскую семью братских народов региона.

В информационных справках, составленных сотрудниками Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Тувинской автономной области о деятельности молитвенной юрты, зафиксирована следующая запись: «для привлечения верующих ламы присвоили этой юрте громкое наименование «Чаданское хурээ» – «Чаданский храм» [5]. Инициативу создания молитвенной юрты вменяется известному ламе Чымба Монгуш. В момент открытия нового буддийского центра в 1946 г. его настоятелем был назначен приглашенный из Барун-Хемчикского района Амыртаа Хомушку, который являлся крупным священнослужителем в сане учителя буддийской философии еще в период существования ТНР. Ко времени ликвидации молитвенной юрты в 1960 г. его уже не было в живых.

В первое время в молитвенной юрте числились шесть лам, но к августу 1947 г. их численность возросла до девяти человек. Жилых помещений на территории молитвенной юрты не было [6]. Эти факты свидетельствуют об относительно лояльной государственно-конфессиональной политике СССР в сталинское послевоенное десятилетие.

В 1946 г. тувинские делегаты-ламы приняли участие в Учредительном собрании буддистов СССР в г. Улан-Уде. Руководитель делегации Амыртаа Хомушку удостоился чести быть избранным одним из 4-х заместителей Центрального духовного управления буддистов СССР. Ему был присвоен, согласно бурятской духовной традиции, религиозный сан дид хамбо-лама. Глава буддистов

Тувы поддержал объединительную инициативу советских духовных деятелей, ведь тувинские ламы на тот момент включались в правовое и социокультурное пространство Советского Союза [7, с. 458]. Однако, для приостановления деятельности лам буддийского центра в период хрущевских гонений на религию подготовлено было сведение об их желании существовать обособленно от буддийской сангхи и, соответственно, об их антисоветском настроении. Протоколы и иные документы самого съезда советских буддистов свидетельствуют об обратном.

В архивных документах зафиксировано, что в 1947 г. в центре числились около 20 лам. Некоторые духовные лица находились при молитвенной юрте на постоянной основе, а часть из них, пробыв в молитвенной юрте некоторое время, уезжали обратно, в места постоянного проживания [8]. Необходимо отметить, что буддийские деятели затем безуспешно пытались организовать строительство стационарного храма.

Из информационных справок, составлявшихся сотрудниками Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Тувинской автономной области, в период 1947–1950 гг. ламы в области вели достаточно активную деятельность. Они и в 1950-х гг. относительно свободно занимались отправлением религиозной службы, лечебной помощью и культовых обрядов, разъезжая по сумонам Дзун-Хемчикского, Барун-Хемчикского, Сут-Хольского, Бай-Тайгинского и Овюрского районов [9]. Тем не менее, весной 1960 г. во время хрущевской антирелигиозной кампании в СССР в области молитвенная юрта была закрыта. Вера и надежда буддистов региона, как и у многих представителей иных конфессий страны, о свободном вероисповедании и отправлении религиозных обрядов, не осуществились. Тувинским облисполкомом, согласно отчетным документам, на местах были даны жесткие неукоснительные указания по усилению строгого контроля над деятельностью лам, а также принятия мер, направленных на вовлечение религиозных деятелей в общественно-полезный труд, нацеленный на дальнейшее строительство и развитие советского социалистического общества.

Таким образом, в Тувинской автономной области центром буддийского вероисповедания и активной деятельности лам была местность Кызыл-Чыраа в Дзун-Хемчикском районе. Вновь собравшиеся со всей области ламы вели активную деятельность по возрождению буддизма в тувинском обществе. После закрытия молитвенной юрты буддийской общины открытое проведение религиозных обрядов и оказание лечебной помощи верующей части населения средствами народной и тибетской медицины, а также возведение религиозных сооружений в регионе официально были прекращены и запрещены вплоть до распада СССР.

Литература

1. Дашковский, П. К. Начальный этап становления советской системы государственно-конфессиональных отношений в Туве в середине 1940-х гг.: к постановке проблемы / П. К. Дашковский, А. В. Монгуш // Этнические меньшинства в истории России: материалы IV международной научной конференции, 27-28 октября 2023 г. / ответственный редактор В. Н. Шайдунов. – СПб. : ЛГУ имени А.С. Пушкина, 2023. – С. 94-100.
2. Горбатов, А. В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940–1960-е годы / А. В. Горбатов. – Томск : Изд-во Томского гос. ун-та, 2008. – 408 с.
3. Терентьев, А. А. Буддизм в России — царской и советской (старые фотографии): [на рус., англ. яз.] / А. А. Терентьев. – СПб. : Изд. А. Терентьева, 2014. – 484 с.

4. Хомушку, О. М. Особенности государственно-церковных отношений в Туве (1944–1990 гг.) / О. М. Хомушку // Круг знания: Научно-информационный сборник. – 1988. – № 1. – С. 24–28.
5. Документы о молитвенной юрте в Кызыл-Чыраа // Архивный фонд Национального музея Республики Тыва. – С. 1-9.
6. Документы о молитвенной юрте в Кызыл-Чыраа. – С. 1-9.
7. Монгуш, А. В. К вопросу участия тувинских делегатов-лам на Совещании буддийских духовных деятелей СССР в 1946 г. / А. В. Монгуш // X Международный Сибирский исторический форум: история и культура. – М. : Издательство «Перо», 2023. – 1739 с.
8. Информационный отчет уполномоченного Совета по делам религиозных культов Тувинской автономной области // Архивный фонд Национального музея Республики Тыва. – С. 40-48.

УДК 261.8+94(476) «1914/1915»

ПЕРЕХОД ПРАВОСЛАВНЫХ ВЕРУЮЩИХ В КАТОЛИЦИЗМ В МОГИЛЁВСКОЙ ГУБЕРНИИ В 1914–1915 гг.

Василенко Василий Викторович

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

В статье рассматривается деятельность католического духовенства в Могилёвской губернии по агитации и склонению православных верующих к переходу в католицизм.

Религиозная жизнь в Могилёвской губернии в 1914–1915 гг. была спокойной. Но отношения между основными религиозными конфессиями традиционно в белорусских губерниях на протяжении многих лет были непростые. Постоянно шла борьба между православной и католической церквями за влияние на умы верующих. Большое влияние на взаимоотношение христианских конфессий оказывала политика государства в области религии.

Изменения в конфессиональной жизни стали активно происходить после принятия «Именного Высочайшего Указа Правительственному Сенату» 17 апреля 1905 г., который известен как указа о веротерпимости. Он разрешал переход, «отпадение», из православия в другие христианские вероисповедания. Указ гарантировал, что переходящие в другое вероисповедание не будут подвергаться наказанию, преследованию, ограничению каких-либо гражданских прав [1, с. 110, 111–112].

После принятия указа участились случаи перехода из православия в другие вероисповедания. Активнее всего православные верующие переходили в католицизм. В указе не было разъяснения о порядке, механизме, перехода и регистрации гражданскими властями лиц, принимающих другое вероисповедание. Этим обстоятельством воспользовалось католическое духовенство в белорусских губерниях. Они активно стали «совращать» православных к переходу в католицизм, или просто записывали в списки прихожан костёла православных верующих. Это происходило без ведома и участия гражданских властей, а также урегулирования таких вопросов с православным духовенством. 18 августа 1905 г. был издан циркуляр министра внутренних дел, разъясняющий порядок перехода из православия в другие вероисповедания и регистрацию их по актам состояния. Объявление этого циркуляра подведомственным римо-католическому архиепископу-митрополиту церквям произошло 10 октября 1908 г. [2, л. 12 – об.

12]. Только с этого объявления можно говорить о правильном, с точки зрения закона, переходе из православия в католицизм и регистрации таких верующих.

В 1914 г. в Могилёвской губернии римо-католические священники занимались пропагандой своего вероучения и склонению к переходу православных верующих в католицизм. Они использовали разные способы. Например, в городе Сенно находился костёл, который привлекает массы верующих своей святынею – частью мощей, почитаемого католиками святого Фортуната. По словам епископа Могилёвского и Мстиславского Константина на праздник в честь этого святого собирается много верующих, в том числе и православных. Местные католические священники стараются использовать это обстоятельство в целях агитации православных к переходу в католицизм [3, л. об. 6–7]. Другой способ пропаганды католической веры – это крестные ходы. В Могилёвской губернии католики устраивали ходы из Шклова, Фащевки, Светиловичей в Могилёв ко дню святого Антония Падуанского 13 июня [3, л. об. 17–18]. На такие мероприятия тоже собиралось много верующих других конфессий, среди которых можно было проводить агитацию.

Переход в другое вероисповедание мог происходить при заключении смешанного брака – один из членов новой семьи мог принять религию своего супруга или супруги. Согласно указа о веротерпимости от 17 апреля 1905 г. при заключении смешанного брака, если один из вступающих в брак был православным, то брак заключался по православному обряду. Дети, родившиеся от такого брака, должны были быть крещены и воспитываться по правилам православной церкви. Если же тот из родителей, который был православным переходил в католичество, то и дети до 14 лет могли быть обращены в католичество [1, с. 114]. В Могилёвской губернии католические священники использовали смешанные браки для «совращения» в римо-католицизм одного из членов семьи. Использовали они разные способы. В отчёте благочинного одного из приходов говорилось, что ксёндз вынудил православную девушку-невесту перейти в католичество следующим образом: «жениху-католику он не выдал предбрачного свидетельства, настояв при посредстве родственников жениха и невесты, чтобы невеста приняла католичество, а брачующиеся венчались непременно в костёле». Другой благочинный сообщал, что священники могут лишать католика, состоящего в смешанном браке с православным, причащения до тех пор, пока православные члены семьи не перейдут в католичество. Ксёндзы, угрожая проклятием католику – члену семьи, вынуждают тем самым его принимать меры воздействия к другим членам семьи – православным к переходу в католичество [3, л. 17].

Несмотря на такие действия католических священнослужителей, массового перехода среди населения Могилёвской губернии в католическую веру не наблюдалось. В 1914 г. было 33 случая перехода из православия в католичество. Причём в православие из римо-католицизма перешло 22 человека [3, л. об. 17].

Ксёндзы не прекратили своих попыток по распространению католической веры и в 1915 году. Агрессивные методы остались прежними, как и в 1914 году. Пропаганда, в первую очередь, была направлена на смешанные браки. Священники лишали католиков, состоящих в браке с православными причастия на время и угрожали проклятием, пока православный супруг или супруга не перейдут в католицизм. По-прежнему для распространения католицизма использовались крестные ходы на праздник святого Антония Падуанского. В противовес этому

православное духовенство епархии проводило пастырскую и разъяснительную работу с прихожанами. Организовывались свои крестные ходы. Главным в 1915 г. был ход с Бельничской иконой Божьей Матери. Он проходил из местечка Бельничы в Могилёв через населённые пункты отдалённых от губернского центра. В условиях военного времени интенсивность католической пропаганды несколько ослабла. За 1915 г. было только 8 случаев перехода из православия в католицизм. В лоно православия вернулись 22 человека [4, л. 22 – об. 22].

Таким образом, несмотря на законы, которые гарантировали веротерпимость и смену вероисповедания в Могилёвской губернии в 1914–1915 гг. массового перехода из православия в католичество не наблюдалось. Католические священники пытались использовать разные способы, в том числе и не законные, чтобы «сворачивать» православных к переходу в свою веру. Но большого успеха в этом не имели.

Литература

1. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII–XX ст.) / В. В. Грыгор’ева, У. М. Завальнюк, У. І. Навіцкі, А. М. Філатава; навук. рэд. У. І. Навіцкі. – Мінск : Экаперспектыва, 1998. – 340 с.
2. Отчёт о состоянии Минской епархии (1914 год) // Российский государственный исторический архив. – Фонд 796. – Оп. 442. – Д. 2648.
3. Отчёт о состоянии Могилёвской епархии (1914 год) // Российский государственный исторический архив. – Фонд 796. – Оп. 442. – Д. 2649.
4. Отчёт о состоянии Могилёвской епархии (1915 год) // Российский государственный исторический архив. – Фонд 796. – Оп. 442. – Д. 2711.

УДК 943.0 «09/14» (043.3)

КОРОЛЕВСКАЯ ВЛАСТЬ И ПАПСТВО В БОРЬБЕ ЗА ЛИДЕРСТВО В ХРИСТИАНСКОМ МИРЕ В ПРАВЛЕНИЕ ГЕРМАНСКОГО КОРОЛЯ ГЕНРИХА IV

Вонсович Лариса Васильевна

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

В статье обозначается проблема противостояния светской и духовной власти в борьбе за лидерство в христианском мире во вт. пол. XI века в период правления германского короля Генриха IV.

В истории средних веков существенное место занимает борьба папства и Германской империи за лидерство в христианском мире. Значение этой борьбы и ее результаты значительно повлияли на судьбы многих народов Европы, но больше всего они затронули Германию. Она перестала существовать как государство централизованного типа и трансформировалась в одно из самых раздробленных западноевропейских государственных образований. Краеугольным камнем противостояния двух властей – духовной и светской стал вопрос о взаимоотношениях важнейших политических институтов эпохи Средневековья – церкви и государства. Наиболее острое противостояние двух властей было обозначено в правление германского короля Генриха IV (1056–1106 гг.), вступившего на престол в малолетнем возрасте, в силу чего он потерял ряд главенствующих

прав в государстве. В Германии длительное время существовал правительственный режим, который можно назвать «режимом епископов». Архиепископы, епископы, аббаты стремились разрушить основания центральной власти, ослабить ее позиции. В этом высшие церковные сановники видели значимую «гарантию упрочения завоеванного ими положения влиятельных магнатов» [1, с. 116].

Совсем иные позиции имела римская курия. Она набирала политический вес в Европе и стремилась к доминированию в христианском мире. Идеи реформы церкви вдохновили папство на претворение в жизнь основополагающего принципа абсолютизации своей власти не только в церковной организации общества, но и в государстве. Ради достижения поставленной цели, усиления своих позиций апостольский престол начал противостояние с духовными сановниками и монархическими домами Европы. Среди ярких соперников римской курии были германские правители, которых следовало подчинить своей воле и сделать послушным орудием в своих руках против монархов других стран. Папство начало решительное наступление на права германских монархов, которые были завоеваны в непростой борьбе со знатью в течение X столетия представителями Саксонской и Франконской династий. По сути это и было началом длительного противостояния двух высших властей. На протяжении многих лет они пытались утвердить себя в качестве центра, главы и повелителя христианского мира.

Противостояние между папством и германским правителем вступило в решительную фазу после того вступления на папский престол Григорий VII (1073–1085 гг.). Цели и задачи его правления, т.е. по сути политическая программа была обозначена в знаменитом «Диктате папы». Римский первосвященник заявил о своем намерении создать страну Бога (Civitas Dei). В его понимании следовало приложить все усилия для построения сильной и могущественной христианской империи, в которой верховным владыкой должен быть именно папа, подчинивший своей власти национальные церкви. Духовенству в такой империи была уготована особая роль. Оно, полностью зависимое от папы, должно было занять позицию над обществом и диктовать ему условия его существования. Что касается государства и светской власти, то им была уготована второстепенная роль в империи – «роль помощников церкви» [1, с. 121]. Европейские монархи имели право быть всего лишь поверенными папства в светских делах. Папа же и «по назначению своего сана, и по свидетельству Писания мог носить императорские регалии, низлагать императоров, освобождать подданных от присяги верности» [2, с. 99].

Краеугольным камнем политики церкви стал вопрос об уничтожении светской инвеституры, т.е. права монарха назначать епископов и аббатов. Такое право являлось связующим звеном между духовенством и государством и давало возможность государям держать в подчинении духовных сановников. С целью осуществления контроля над духовенством всего христианского мира Григорий VII посредством деятельности своих легатов стал вмешиваться в выборы архиепископов, епископов, аббатов, а для усиления своего могущества он ежегодно собирал в Риме высшее духовенство европейских стран. Именно так папа усиливал свое могущество и демонстрировал, что именно он «является главой всех духовных сановников, независимо от их государственной принадлежности» [3, с. 104]. Светская власть вынуждена была защищаться. Она отвергла требования папской курии и стала яростно защищать свои позиции. Особенно активно

в борьбу с папством включился германский монарх Генрих IV. Однако его власть за время существования «режима епископов» была значительно ослаблена. Магнаты государства отказались поддержать своего короля. В 1075 г. знать Саксонии обратилась к папе с письмом, в котором указывалось, что «король, пренебрегая божественными законами, отнял у церкви господних свободу канонического избрания, сам, ставя насильственным образом в епископы, кого захочет» [4, с. 85]. Реакция Григория VII была молниеносной. Он, угрожая Генриху анафемой, призвал короля отказаться от своего права назначения прелатов на церковные должности. Генрих не подчинился, созвал собор в Вормсе (1076 г.) и открыто выступил против папы. Он обвинил Григория в желании соединить духовную власть со светской, в стремлении взять в свои руки «оба меча, вопреки Божьей воле, давшей их в руки двух различных властей» [5, с. 256].

Духовенство Германии встало на сторону короля и заявило о низложении папы. Ответом курии стало отлучение германского монарха от церкви и освобождение его подданных от присяги. Анафема Генриха произвела на общество сильное впечатление и способствовала росту оппозиционных настроений. Генрих побоялся вступить в открытую борьбу с курией В 1077 г. он отправился в Италию, где признал себя виноватым, попросил у папы прощения и добился снятия отлучения при выполнении ряда условий. Генрих обязывался прибыть на собрание магнатов, на котором папа в качестве судьи должен был вынести вердикт о возможности для короля сохранить корону. До вынесения судебного приговора Генрих лишался права носить королевские одежды и пользоваться властными полномочиями, а его подданные могли не хранить ему верность. Несмотря на заключение перемирия, в Германии началась борьба за престол. Генрих IV вынужден был мобилизовать все силы. Он расправился со своими врагами внутри страны и начал наступление на папство. Король при поддержке ряда епископов лишил Григория VII папской тиары и способствовал избранию нового главы Климента III. После захвата Рима армией Генриха IV (1083 г.) отстраненный от власти папа вынужден был бежать в Италию, где спустя два года умер.

Эти события положили конец первому этапу борьбы светской и духовной власти за лидирующие позиции в христианском мире. Победа в этот раз досталась светской власти в лице германского Генриха IV, который, также как и папа Григорий VII, мечтал «о мировом господстве» [1, с. 125]. Германская монархия сохранила многие свои права, вернула утраченные в ходе борьбы с папством властные полномочия, но при этом ее позиции в системе государственного управления пошатнулись и получили вектор децентрализации.

Литература

1. Deutsche Könige und Kaiser des Mittelalters. / Hg. von E. Engel und E. Holz. – Köln, Wien : Böhlau Verl., 1989. – 418 s.
2. Средневековье в его памятниках / Под ред. Д. Н. Егорова. – Москва : Типо-Лит. «Я. Данкин и Я. Хомутов», 1913. – 292 с.
3. Stern, L., Gericke, H. Deutschland in der Feudalepoche von der Mitte des 11. Jh. bis zur Mitte des 13. Jh. – Berlin, Deutscher Verl. der Wiss., 1983. – 251 s.
4. Гельмонд. Славянская хроника / Предисл., пер. с латин. и примеч. Л.В. Разумовский. – М. : Изд-во Акад. наук СССР, 1963. – 299 с.
5. Трубецкой, Е. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. – Киев : Тип. С.В. Кульженко, 1897. – 511 с.

ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ ЦЕРКВИ АДВЕНТИСТОВ СЕДЬМОГО ДНЯ В БЕЛАРУСИ (1896–1916)

Габрусевич Олег Владимирович

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

Статья посвящена оценке информационного потенциала епархиальных ведомостей как источника по истории церкви АСД на белорусских землях в дореволюционную эпоху. Сделан вывод о том, что данные периодические издания отражают характеристику адвентизма православным духовенством как духовно-идейного соперника, имеющего сильные стороны: активное миссионерство, высокий уровень знания священных текстов, нравственный образ жизни.

Важной группой источников по конфессиональной истории Беларуси являются епархиальные ведомости (далее ЕВ) – периодические издания православной церкви. На белорусских землях они выходили в пяти епархиях: Литовской, Минской, Полоцко-Витебской, Могилевской и Гродненской, с 1863 по 1920 г. [1]. Материалы ЕВ посвящены как православной церкви, так и другим конфессиям. Цель нашей статьи – оценка информационного потенциала епархиальных ведомостей как источника по истории церкви адвентистов седьмого дня (далее АСД) на территории Беларуси в дореволюционную эпоху.

Церковь АСД является позднепротестантским направлением и действует на территории Беларуси с начала XX ст. Присутствие адвентистов в царствование Николая II отмечено в Минске, Витебске, Гродно, в Гомельском и Пинском уездах. Белорусские общины АСД были частью всемирной адвентистской организации. Можно предположить, что до 1914 г. в четырёх белорусских губерниях (не считая Виленской губ.) действовали 5 общин/групп адвентистов с общим количеством 40–50 человек. В 1906 г. адвентисты Российской империи обрели легальный статус [12].

В Гродненских, Минских, Могилевских и Полоцких епархиальных ведомостях нами было обнаружено 35 упоминаний об адвентистах за 1896–1916 гг.

Номера изданий и количество Епархиальных ведомостей по белорусским губерниям в разные годы

Наименование издания	Годы и номера изданий												итого
	1896	1897	1898	1908	1909	1910	1911	1912	1913	1914	1915	1916	
Могилёвские Епархиальные ведомости	–	–	–	2, 8, 17, 18	18	21	4, 5, 6, 10, 17, 23	9, 17	19	–	5	–	16
Минские Епархиальные ведомости	4	–	2	18	–	18, 20	–	15, 17	–	–	4	15	9
Полоцкие Епархиальные ведомости	–	11	–	–	–	–	40, 45	39	–	24, 42	–	–	6

Наименование издания	Годы и номера изданий												
	1896	1897	1898	1908	1909	1910	1911	1912	1913	1914	1915	1916	Итого
Гродненские Епархиальные ведомости	–	–	–	–	–	37	–	34	40, 42	–	–	–	4

Из представленной таблицы видно, что самым ранним изданием, упоминающим АСД, являются «Минские епархиальные ведомости», датированные 1896 годом, а наибольшее количество упоминаний (16 раз) АСД содержат «Могилёвские епархиальные ведомости» (далее МЕВ).

Все упоминания об адвентистах условно можно разделить на три группы. К первой относятся 11 номеров ЕВ, в которых представлена литература об адвентистах. Всего названы 7 книг и 2 статьи. Что интересно, в белорусских ЕВ не упоминается известная книга государственного чиновника и религиоведа С. Д. Бондаря «Адвентизм 7-го дня», изданная в 1911 г.

В большинстве случаев (вторая группа) адвентисты упоминаются наряду с другими религиозными меньшинствами. Лишь одна публикация посвящена непосредственно АСД (№ 5 и 6 МЕВ за 1911 г.). В ней описывается богословский диспут между группой АСД и православным миссионером Г. Щелчковым о крестном знамении и почитании креста в одной из деревень Серовского прихода Гомельского уезда. Любопытно, что в диспуте православный священник использует такие выражения, как «друг мой», «ваше возражение...», «вашем незнании православного учения...», что свидетельствует об уважительном отношении к оппоненту [6, с. 145–154].

В третью группу можно отнести упоминания адвентистов, которые не относились к АСД. Например, в статье «Зло адвентизма» (МЕВ, № 17 за 1911 г.) речь идёт об адвентистах без организационного и общинного устройства, которые в работе и быту проявляют пассивность к жизни, от чего всё у них запущено [8, с. 586–590]. В Полоцких ЕВ за 1911 г., № 40, сообщается, что в г. Невель с разрешения местной полиции была допущена публичная проповедь полковника Ф. К. ван-Бейнингена [11, с. 875]. Он предсказывал скорое пришествие Христа, но не являлся адвентистом седьмого дня.

К сожалению, в ЕВ отсутствуют статистические данные о распространении адвентизма на территории Беларуси. Общая оценка и характеристика АСД, как, впрочем, и других «сектантских» направлений, является негативной. В адвентизме РПЦ усматривает опасность для православия, подрыв политических и культурных устоев Российской империи. С началом Первой мировой войны критика поднепротестантских движений усиливается [10, с. 83–88].

Авторы ЕВ отмечают, что адвентизм делает «значительные успехи, распространяется весьма активно, и поэтому борьба с ним необходима» [3, с. 689]. Адвентисты имеют большое сходство со штундо-баптизмом и другими рационалистическими сектами, но отличаются от них «некоторыми пунктами своего вероучения, как например, учением о субботе, о душе и загробной жизни и о событиях, которые должны последовать при кончине мира» [6, с. 145]. По словам священника А. Введенского, адвентизм является менее опасным и менее

вредным, чем штундо-баптизм, хотя автор не объясняет, с чем это связано [8, с. 587]. Священник М. Коропов в статье, посвящённой практическим рекомендациям в общении с сектантами, замечает, что в богословских диспутах адвентисты «широко пользуются святоотеческими творениями», т.е. знают историю церкви и православное Предание [9, с. 311].

На страницах ЕВ адвентисты и другие «сектанты» характеризуются как социально активные труженики в миссионерской деятельности [5, с. 709–719]. Авторы аккуратно намекают на проблему пьянства среди православных и признают трезвую, сознательную жизнь евангельских христиан [3, с. 690; 7, с. 321–328].

Отдельные материалы содержат рекомендации православным миссионерам по общению с «сектантами». Их авторы призывают к сердечности и пониманию: «Сектанты... наши родные братья, ищущие истины, колеблющиеся, заблуждающиеся; от бесед с нами они не уклоняются» [4, с. 731]. «Конечно, сектанты, как отвергающие нашу церковность и ищущие спасения на свой лад, наши враги. Но они страстно ищут спасения, только на свой лад... Это наши братья, сбившиеся с правого пути спасения, и в отношении к ним мы должны подражать апостолам, не мстить им, но сожалеть о них... Со стороны психологической сектанты – это люди, тоскующие по святости, ищущие возрождения во Христе... Итак искание возрождения – душа сектантства» [2, с. 659].

Таким образом, ценность белорусских ЕВ как источника по истории адвентизма в дореволюционную эпоху сравнительно невелика. Однако их материалы позволяют выявить оценку Церкви АСД православным духовенством. Она являлась двоякой. С одной стороны, адвентизм – духовно-идейный враг, представляющий опасность для «первенствующей» церкви и государства. С другой, авторы ЕВ отмечают хорошее знание адвентистами Библии и Св. Предания. Они ведут нравственный образ жизни и активно занимаются миссионерской деятельностью.

В современной Беларуси адвентисты седьмого дня представлены 73 общинами. Церковь АСД продолжает пропагандировать нравственный и здоровый образ жизни. Современные белорусские адвентисты активны в развитии культуры, образования, медицины и благотворительности. Церковь АСД участвует в межконфессиональном и межрелигиозном диалоге, который выстраивает на принципах взаимного уважения и равноправия.

Литература

1. Епархиальные ведомости 1863–1920 годов на территории Беларуси в отечественной историографии / О. Г. Римко // Вестник Полоцкого государственного университета: научно-теоретический журнал. – 2011. – № 9. – С. 76–81.
2. Могилёвские епархиальные ведомости. – 1908. – № 17.
3. Могилёвские епархиальные ведомости. – 1908. – № 18.
4. Могилёвские епархиальные ведомости. – 1908. – № 19.
5. Могилёвские епархиальные ведомости. – 1910. – № 21.
6. Могилёвские епархиальные ведомости. – 1911. – № 5.
7. Могилёвские епархиальные ведомости. – 1911. – № 10.
8. Могилёвские епархиальные ведомости. – 1911. – № 17.
9. Могилёвские епархиальные ведомости. – 1912. – № 9.
10. Минские епархиальные ведомости. – 1915. – № 4.
11. Полоцкие епархиальные ведомости. – 1911. – № 40.
12. Текущий архив Белорусского униона церковей АСД // История церкви христиан адвентистов седьмого дня в Беларуси

РАФАИЛ ЛЕЩИНСКИЙ И БУЖСКИЕ ГОЛЕНДРЫ В ИСТОРИИ РЕФОРМАЦИИ НА ТЕРРИТОРИИ БРЕСТЧИНЫ

Гавриленко Кирилл Евгеньевич

Республиканский институт высшей школы (г. Минск, Беларусь)

В представленной работе рассматривается деятельность графа Рафаила Лещинского и возникновение в долине р. Западный Буг колоний бужских голендров Нейдорф и Нейбров как факты в истории Реформации на территории Брестчины.

Реформация являлась одним из значимых процессов в истории Беларуси в XVI–XVII вв., последствия которой влияли на развитие наших земель ещё долгое время. «Наследием» данного религиозного движения можно считать факт возникновения и многовекового развития общин бужских голендров на территории Брестчины. Представители этой общности являлись лютеранами, которые бежали от религиозных преследований из своих родных стран. Появление на белорусских землях общин крестьян-чиншевиков, на которых распространялось действие «голландского право», стало возможным благодаря решению графа Рафаила VII Лещинского – видного деятеля Реформации в Речи Посполитой [2, с. 187]. Одним из источников, показывающим взаимосвязь возникновения колоний бужских голендров с историей Реформации является текст привилея Рафаила Лещинского 1624 г., дарованного первым поселенцам-лютеранам в долине р. Западный Буг [1]. Цель данной работы – рассмотреть возникновение на землях имения «Яблечно» Рафаила Лещинского колоний бужских голендров в контексте истории Реформации на территории Брестчины.

Рафаил VII Лещинский (1579–1636 гг.) являлся одним из самых образованных людей своего времени и видным общественно-политическим деятелем. Во время учебы в европейских странах познакомился с идеями Реформации [3, с. 18–19]. Был представителем кальвинизма и вкладывал значительные средства в укрепление позиций данного религиозного течения на территории государства «обоих народов». Одним из известных примеров его деятельности является приглашение в г. Лешно Яна Амоса Коменского, который долгое время занимался преподавательской и научной деятельностью при поддержке магната [4, с. 135–136]. В собственности магната находилось 17 городов и 116 деревень, в том числе и имение «Яблечно» на территории современного белорусско-польского пограничья [3, с. 19].

Названное имение находилось в долине поводной р. Западный Буг. Обширные земельные владения в долине реки не использовались. В XVI–XVII вв. магнаты и шляхта Речи Посполитой, с целью интенсификации пустующих земель, предоставляют право на создание колоний в своих имениях выходцам с территории современных Нидерландов, которые бежали от Контрреформации. Переселенцы обладали необходимыми знаниями и умениями для строительства гидротехнических сооружений. Колонистов освобождали на несколько лет от любых повинностей, давая возможность освоиться, после чего заключался специальный договор, или издавался привилей, где оговаривались условия

дальнейшего пользования землей. Земельные наделы предоставлялись в пожизненную аренду с правом передачи в наследство. Арендатор имел также право продать, поделить свой земельный участок. Общинам предоставлялось право на самоуправление, а также свобода вероисповедания. В свою очередь арендаторы были обязаны ежегодно уплачивать чинш, выполнять ряд натуральных повинностей. Такая система в польской историографии получила название «голландское право», а те, на кого распространялось его действие, обозначаются термином «голендры» [5, с. 11–22]. Помимо выходцев из Нидерландов, к числу голендров относились переселенцы из Германии, Чехии и даже поляки. На территории Речи Посполитой существовали множество общин голендров, однако на территории ВКЛ колонии Нейдорф и Нейбров и их «дочерние» поселения в долине р. Западный Буг, возможно, были единственными примерами [2].

Однозначно ответить на вопрос о времени возникновения поселений голендров на территории Брестчины невозможно. В историографии существует ряд версий о датировке основания Нейдорф и Нейбров. Наиболее ранним годом начала колонизации считается 1564 г., а самый поздним – 1790 г. [2]. Ещё одной датой начала истории колоний Нейдорф и Нейбров можно назвать 3 июня 1617 г. Именно в этот день Рафаил Лещинский дал разрешение «людям голяндарского народа» поселиться в колониях Нейдорф и Нейбров. Хотелось бы отметить, что в тексте привилея (речь о котором пойдет позже) говорится, что граф дает права вновь поселиться в колониях на территории своего имения [1, л. 50], т.е. ещё до 1617 г. могли существовать поселения.

Обратимся к тексту упомянутого привилея. Он был издан спустя 7 лет после поселения голендров на землях имения «Яблечно», в период которых колонисты были освобождены от повинностей. В тексте привилея, изданного графом во Владаве 16 июня 1624 г., перечисляются условия аренды. Первым пунктом является обязательство землевладельца и его наследников не воспрещать голендрам исповедовать лютеранство. Это условие будет соблюдаться неукоснительно даже после смены землевладельца (во второй половине XVII в. колонии переходят в собственность Радзивиллов). Интересным является пункт привилея, дающим право голендром изгнать из колоний тех поселенцев, которые призывали отказаться от лютеранства. Колонистам давалось право на строительство кирхи. Землевладелец предоставлял бесплатно строительный материал, а так же выделял в помощь колонистом рабочую силу. Пастора голендры могли избрать, лишь согласовав кандидатуру с графом. На содержание главы прихода Лещинский выделял 4 морга земли и 2 «увологи» для строительства дома [1, л. 50–51].

Все приведенные пункты привилея, которые составляют значительную часть от текста, легли в основу многовекового развития лютеранского прихода Нейдорф-Нейбров. Хотелось бы согласиться с Е.С. Розенблатом, что главным мотивом, который побудил графа Лещинского разрешить голендрам поселиться в имении «Яблечно», являлось не желание получить экономическую выгоду от колонистов, а использовать их для популяризации идей протестантизма среди местного населения [2].

Таким образом, благодаря деятельности Рафаила Лещинского на территории современной Беларуси во времена Реформации возникнет лютеранская об-

щина бужских голендров, которая продолжит исповедовать свою веру в течение более 3 веков. Неуклонно численность общины будет расти, и на определенных этапах своего развития будет превышать 4000 мирян, а благодаря участию в миграционных процессах голендры-лютеране создадут десятки «дочерних» колоний не только в Беларуси, но и в Польше, и в Украине.

Литература

1. Национальный исторический архив в Гродно. – Ф. 239. Оп 1. Д. 482.
2. Розенблат, Е. С. «Вольные голендры» на Брестчине: история колоний Нейдорф и Нейбров / Е. С. Розенблат // Личность в истории: героическое и трагическое: сб. материалов Пятой междунар. науч.-практ. конф., посвященной 20-летию исторического факультета, Брест, 23–24 ноября 2011 года / редколл.: М. Э. Чесновский (гл. ред.) и др. – Брест : БрГУ, 2012. – С. 187–192.
3. Karwowski, S. Leszczyńscy herbu Wieniawa / S. Karwowski. – Lwow : Związkowa Drukarnia, 1916. – 49 s.
4. Wilson, K. The Politics of Toleration Among the Szlachta of Great Poland: Rafał Leszczyński (1579–1636) and Krzysztof Opaliński (1609–55) / K. Wilson // Slovo: A Journal of Contemporary Soviet and East European Affairs. – 2002 (14). – P. 134–155.
5. Targowski, M. Osadnictwo ołęderskie w Polsce – jego rozwój i specyfika / M. Targowski // Ołędzcy – osadnicy znad Wisły. Sąsiedzi bliscy i obcy ; red. A. Pabian, M. Targowski. – Toruń : Fundacja Ośrodek Inicjatyw Społecznych ANRO, 2016. – S. 11–26.

УДК 282

УНИАТСКАЯ ЦЕРКОВЬ НА СМОЛЕНЩИНЕ В XVII–XVIII вв.

Гавриленков Алексей Федорович

Смоленская Православная Духовная семинария (г. Смоленск, Россия)

В статье рассматривается история появления и развития униатской церкви на территории Смоленской земли в XVII–XVIII веках.

В 1596 году была провозглашена Брестская церковная уния. В результате была создана Греко-католическая (униатская) церковь, которая принимала догматы Римско-католической церкви и обряды Православной церкви.

История униатской церкви на территории Смоленского края связана с его вхождением в состав Речи Посполитой. Известно, что в 1611 году Смоленск был захвачен Речью Посполитой после 20-месячной осады войсками Сигизмунда III. Однако, реальное проникновение унии на территорию Смоленского края началось только в 1625 году. Смоленск стал центром архиепископии, в которую вошла Смоленская, Черниговская и Северская земли [11, с. 401]. Реальностью стало появление третьего вероисповедания в Смоленске, наряду с православием и католицизмом, греко-католичества (униатства) [9, с. 206].

Епископы именовались как «Смоленские и всего севера». М.А. Чистович называет пятнадцать смоленских униатских епископов. Однако, следует сказать, что только два епископа – Лев Кревза-Ржевусский и Андрей Квашнин-Золотой были реально действующими епископами на Смоленской земле. Иногда смоленского епископа Сергия, оставшегося в Смоленске после захвата его польскими войсками, называют первым униатским епископом. Однако, доказательств этого нет [8, с. 160].

Лев Кревза являлся архимандритом виленского троицкого базилианского монастыря и был известен «ярою приверженностью к унии» [2, с. 560]. Архи-

епископ обосновался в смоленской православной церкви Петра и Павла, относящейся к XII веку: «Так как архиепископу в крепости негде было жить, то дана была ему грамота короля на владение Смоленскою церковью Св. Петра и Павла «во уважение архиепископа Леона Кревзы» [3, с. 185]. Об этом событии говорит и Н. Трофимовский, правда называя Льва Лаврентием Кревмой: «Управление церковными делами и духовенством вверено было католическому архиепископу, - сначала Лаврентию Кревме, потом Андрею, – и назначено было ему жить при церкви перв. Апостолов Петра и Павла» [6, с. 90-91]. В период правления Льва Кревзы все православные храмы были закрыты.

Именно в это время Сигизмундом III была дана «Прерогатива гражданам воеводства Смоленского на сохранение одной веры святой католической римской и русской, соединенной с Римской церковью в воеводстве Смоленском и во всей северской провинции». В ней, в контексте рассматриваемой темы, говорилось: «Объявляем, что на двух сеймах граждане воеводства Смоленского обращались на нем через панов и урядников, при нас находящихся, с просьбами, чтобы мы обеспечили привилеем нашим, чтобы в Смоленске в тех областях не была допущена никакая другая вера кроме католической римской и русской, соединенной с римской церковью...» [7, с. 138-142]. Данная прерогатива была явным примером религиозной нетерпимости, инструментом которой выступала униатская церковь и её архиепископия на Смоленщине.

В период нахождения Льва Кревзы во главе архиепископии, в Смоленске появляется и первый католический епископ Петр Парчевский [5, с. 535]. В Смоленске появились католический орден иезуитов.

В период управления униатской архиепископией Львом Кревзой польский король Владислав IV дал дарственный привилей на обеспечение униатской архиепископии [1, с. 145]. К архиепископии отошли владения бывшей Петро-Павловской православной кафедры, части смоленских монастырей с городскими церквями, монастыри с церквями в городах Белый, Дорогобуж, Ельня, Красный, Поречье, Рославль, Серпейск, Себеж, Стародуб, Трубчевск [9, с. 209].

Вторым униатским архиепископом был посвящен Андрей Квашнин-Золотой в 1640 году [10, с. 256]. Это был униат, который остался верен идее закрытия всех православных храмов на Смоленщине. В 1654 году началась тринадцатилетняя русско-польская война. Андрей Квашнин-Золотой бежал из Смоленска в Вильно, а затем был определен епископом в Пинскую епархию, где умер в 1665 году [11, с. 398-399, 402]. Этот униатский архиепископ не уступал своему предшественнику в приверженности униатской вере [10, с. 256].

Таким образом, реальная деятельность униатской церкви на территории Смоленщины осуществлялась в 1625-1654 годах. Затем деятельность всех назначаемых архиепископов «Смоленских и всея севера» была номинальной. До 1772 года все архиепископы располагались в Онуфриевском базилианском мужском монастыре: «Все монастыри и церкви униатского закону в обеих губерниях (Могилевской и Смоленской – А.Г.) настояция препоручить теперь здесь находящемуся Униатскому архиепископу Смоленскому» [4, л. 20].

И.А. Чистович кратко описал деятельность номинальных смоленских униатских архиепископов за период с 1654 по 1772 году. Всего номинальных униатских архиепископов смоленских было тринадцать: Варлаам Козин-

ский, Михаил Пашковский, Митрофан, князь Друцкой-Соколинский, Георгий Малевский, Иосафат Гуторович, Гедеон Шумлянский, Михаил Гратус-Тарновский, Лаврентий, князь Друцкой-Соколинский, Антонин Томилович, Поликарп Мигуневич, Цезарий Стебновский, Ираклий Лисянский, Иосиф Лобкович [11, с. 402-405].

Таким образом, униатская церковь существовала на территории Смоленского края с 1625 по 1654 годы. После освобождения Смоленска, униатская церковь на Смоленщине перестала существовать.

Литература

1. Козлов-Струтинский, С. История Католической Церкви в России / С. Козлов-Струтинский, П. Парфентьев. – СПб. : Белый камень, 2014. – 740 с.
2. Макарий, митрополит. История Русской Церкви. Том XI. Книга II. СПб. : Типография Добродеева, 1882.
3. Писарев С. П. Княжеская местность и храм князей в Смоленске. Историко-археологическое исследование в связи с историей Смоленска / С. П. Писарев. – Смоленск : Типо-Литография Ф. В. Зельдовича, 1894.
4. Российский государственный архив древних актов. – Ф.12. Д. 166.
5. Толстой. Д. А. Римский католицизм в России. Историческое исследование. Том первый. – СПб. : Издание и типография В.Ф. Демакова, 1876.
6. Трофимовский Н. Историко-статистическое описание Смоленской епархии / Н. Трофимовский. – СПб., 1862.
7. Флоря Б. Н. Прерогатива Сигизмунда III смоленской шляхте. К истории религиозной нетерпимости в Речи Посполитой первой половины XVII века // Славяне и их соседи. – 1995. – Вып. 7. – С. 138-142.
8. Церковная уния в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. – 1907. – № 4. – С. 159-163.
9. Церковная уния в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. – 1907. – № 5. – С. 205-212.
10. Церковная уния в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. – 1907. – № 4. – С. 253-259.
11. Чистович И. А. Очерки истории Западно-русской церкви. Часть вторая. СПб., 1884.

УДК 94 : 762.5 (476.4)

ХРЫСЦІЯНСКІЯ ХРАМЫ XVII–XVIII стст. У ГОРАДЗЕ БЫХАВЕ

Галынскі Раман Дзмітрыевіч

Магілёўскі інстытут Міністэрства унутраных спраў Рэспублікі Беларусь
(г. Магілёў, Беларусь)

Адной з састаўных частак паўсядзённага жыцця чалавека часоў Сярэднявечча і Ранняга Новага часу з’яўлялася рэлігія, а культавыя пабудовы фарміравалі яго штодзённае асяроддзе. Зыходзячы з гэтага прапануем разгледзіць як эвалюцыянавалі хрысціянскія культавыя пабудовы горада Быхава XVII–XVIII стст.

Адным з найважнейшых элементаў, што фарміруюць паўсядзённасць, выступае жыццёвая прастора населеных пунктаў. Важным элементам якой з’яўляюцца культавыя пабудовы. Гэта і рэлігійныя, і сацыяльныя, і эканамічныя і, нават, абарончыя дамінанты. Разгледзім жа ў гэтым рэчышчы эвалюцыю хрысціянскіх храмаў на тэрыторыі горада Быхава XVII–XVIII стст.

Каталіцкі касцёл канонікаў рэгулярных латэранскіх беззаганнага зачацця Найсвяцейшай Марыі Панны, Святога Казіміра і Святога біскупа доктара Аугусціна размяшчаўся на поўнач ад замкавага комплексу. Быхаўскі касцёл уваходзіў у Аршанскі дэканат. Чацвёрта манахаў былі выпісаны у Быхаў з Кракава Янам Каралем Хадкевічам у 1618 г. Менавіта яны і сталі першымі служачымі згаданага касцёла.

На малюнку Л. Куўро сярэдзіны XVII ст. [1, с. 16–24] касцёл паказаны як мураваны будынак. Ён перажыў шмат пажараў у сярэдзіне XVII–XVIII ст., што адбілася на яго абліччы. Першапачаткова ён быў драўляны, але падчас вайны Расіі з Рэччу Паспалітай (далей – РП) 1654–1667 гг. будынак згарэў і быў перабудаваны ў каменны. Потым ён гарэў і ў 1702 і ў 1765 г. Пасля апошняга пажару касцёл стаў фарным [10, с. 43]. Верагодна, абшчына выдаткавала грошы на адбудову. У XVIII ст. яго перабудавалі адпаведна новай традыцыі ў будаўніцтве касцёлаў у РП [10, с. 58].

Па назіраннях І. М. Слюньковай, для Верхняга Падняпроўя былі характэрныя касцёлы з бяскупальнымі двухвежавымі храмамі, якія размяшчаліся ў глыбіні комплексу за агароджай [10, с. 57].

Згодна з планам горада 1781 г. пад касцёл быў адведзены асобны квартал з цэлым комплексам пабудов. У яго ўваходзілі: сам будынак касцёла, званіца, келлі (на малюнку пазначаны як кірха латэранскіх канонікаў), згадваюцца кухня, вазоўня, стайня, бровар, піўніца [7, с. 246], акрамя таго – студня [7, с. 25]. Комплекс быў абкружаны каменнай агароджай з кутнімі вежамі і фахверкавай ці драўлянай зрубнай брамай са званіцай.. Усе будынкі, акрамя кірхі, былі зруйнаваны да 1960-х гг. Адзначым, што на фотаздымках XX ст. брама ў касцёльнага комплексу муравана і на ёй усталявана акно, на месцы якога мог быць і гадзіннік. Перабудова брамы хутчэй за ўсё адбылася ў XVIII ст. [5 с. 78–81; 9, с. 395; 11, с. 48; 3, с. 112–114; 2]

Праваслаўны храм Святога Георгія займаў цэнтральную частку горада, а царква знаходзілася на пасадзе (за абарончымі ўмацаваннямі). Тут маецца на ўвазе так званыя “цёплы” і “халодны” храмы. Дакладна не вядома, якому святому быў прысвечаны гэты храм, але тэрыторыя, на якой яны знаходзіліся, называліся Юраўка і Заюраўская слабада. Гэта ўказвае на прысвечэнне культавых пабудов у гонар Святога Георгія. Галоўны будынак быў каменны і атынкаваны, а званіца – драўлянай. [3, с. 112–114]. На малюнку пачатку XIX ст. з “Карта Беларуска-Магілёўскай губерніі і віды Губернскага і Уездных Гарадоў з прысвоенымі ім гербамі” (далей – “Карта Магілёўскай губерніі...”) храм намалеваны як мураваны будынак з пяццю купаламі [8].

Магчыма, наяўнасць у непасрэднай блізкасці двух аднолькавых рэлігійных збудаванняў можна растлумачыць вялікай колькасцю прыхажан (адзін храм абслугоўваў мяшчан, другі – пасадскіх жыхароў). У Інвентары 1785 г. згадваецца “Rynek z Cerkwia S: Тройсу oraz z dawnym Cerkowiszem Kramami ...” (рынак з Царквой Св.Тройцы разам са старым царкавішчам і крамамі). Не ясна пра які будынак ідзе гаворка (ці гэта праваслаўны храм, ці былы ўніяцкі). Наступная згадка рэлігійнага аб’екта прыведзена так: “Pod Cerkwia Dyzuniiska...” (пад Царквой Дызуніцкай (праваслаўнай)) [6, л.5–1–5–2], гэта праваслаўная царква знаходзілася на вуліцы, што ішла ад гандлёвай плошчы да Навабыхаўскай бра-

мы (будынак, які пазначаны на малюнку Л.Куўро як праваслаўны храм). Пры дадзеным храме ў канцы XVIII ст. існаваў “шпіталь”, што дэманструе забеспячэнне пэўнай сацыяльнай бяспекі ў горадзе.

Будынак быў разбураны ў сярэдзіне XIX ст.

На заходнім ускраіку горада на гандлёвай плошчы была пабудавана **ўніяцкая царква**. Яна адлюстравана на маюнку Л. Куўро як будынак са званіцай фахверкавай канструкцыі. Такая тэхналогія не характэрна для Падняпроўя, эпізядычна сустракаецца ў Заходняй Беларусі, то хутчэй за ўсё гэта спецыфіка адлюстравання драўляных пабудов, бо аналагічна прамаляваны званіцы касцёла і праваслаўнага храма [3, с. 112–114]. На малюнку “Карты Магілёўскай губерні...”, верагодна, пад уніяцкай царквой намалявана “приходское деревянное училище” [8]. На планах горада XIX ст. згаданы аб’ект адсутнічае.

На планах перабудовы горада Быхава канца XVIII – пачатку XIX ст. каля фальварку Белая Гара (належаў касцёлу) пазначана царква (гэтак званая “паўночная”). Пакуль што мы не маем звестак пра згаданы аб’ект.

Пры згаданых храмах існавалі і могілкі [4, с. 34–36].

Падсумоўваючы, выпадае кансатаваць наяўнасць у г. Быхаве XVII–XVIII стст. Праваслаўных (не менш 2-х), каталіцкага і ўніяцкага храмаў, што месціліся амаль на адной гандлёвай плошчы. Храмы, за выключэннем уніяцкага, мелі паўнаватасныя гаспадарчыя комплексы, у асноўным мураваныя, ці фахверкавыя. Ні адзін помнік да нашых дзён не захаваўся, акрамя будынка келляў касцёла.

Літаратура

1. Волкаў, М. А. Быхаў у першай палове XVII ст. / М. А. Волкаў // Сапегі: асобы, кар’еры, маёнты : зб. навук. арт. – Мінск : А. М. Янушкевіч, 2018. – С. 167–194.
2. Галынскі, Р. Д. Да пытання аб узнікненні паселішча Быхаў (канец XIV – пачатак XVI ст) / Р. Дз. Галынскі // Быховские краеведческие чтения – X : сб. статей региональной науч.-исследоват. конф. – Могилёв : ГУК “Быхов. район. ист.-краевед. музей”, 2021. – С. 7–12.
3. Галынскі, Р. Дз. Культывавы пабудовы Старога Быхава ў XVI–XVIII стст. / Р. Дз. Галынскі // Религия и общество – 10 : сб. науч. ст. / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2016. – С. 112–114.
4. Галынскі, Р. Дз. Некропалі Быхава / Р. Дз. Галынскі // МАБ. – Мінск, 2018. – № 29. – С. 34–36.
5. Грыцкевіч, А. П. Каталіцкі касцёл у Магілёве і на Магілёўшчыне ў XVII–XVIII стст. / А. П. Грыцкевіч // Мінская і сучасная гісторыя Магілёва : зб. навук. пр. / уклад. І. А. Пушкін. – Магілёў : УПКП «Магілёўск. абл. ўзбуйнёная друк.», 2001. – С. 78–81.
6. Інвентар Быхаўскага графства // Бібліятэка Чартарыйскіх у Кракаве / Klucz bychowski (Bychów). – 9119 Pol. 1797. 42,5 x 33 см. К. 82. Opr. Sk.
7. Інвентар Быхаўскага касцёла // Нац. гіст. архіў Беларусі. – Ф. 2395. Воп. 1. Спр. 7.
8. Карта Белорусско-Могилевской губернии и виды Губернского и Уездных Городов с присвоенными им гербами / Могилевский Губернский Землемер Коллежский Советник и Кавалер Лада Клодницкий. – [Могилев, первая половина XIX в.]. – 1 к. (1 л.): цв., раскраш., акварель, рукопис., стат. свед., табл., ил.; 98×65 см.
9. Кулагін, А. М. Каталіцкія храмы Беларусі / А. М. Кулагін ; фатограф А. Л. Дыбоўскі. – Мінск : Беларус. Энцыкл. імя П. Броўкі, 2008. – 488 с.
10. Слюнькова, И. Н. Архитектура городов Верхнего Приднепровья XVII – середины XIX в. / И. Н. Слюнькова. – Минск : Наука і тэхніка, 1992. – 144 с. : ил.
11. Шкаплярэў, Ю. П. Старабыхаўская крэпасць у XVII ст.: архітэктура і арганізацыя абароны / Ю. П. Шкаплярэў, Р. Д. Галынскі // Ідэальны горад-крэпасць. Ваенная гісторыя Старога Быхава ў XVII стагоддзі : манagr. / Ю. П. Шкаплярэў, М. А. Волкаў, Р. Д. Галынскі ; пад навук. рэд. І. А. Марзалюка. – Магілёў : Магілёўс. ін-т МУС, 2018. – С. 33–80.

**ПРЕДСТАВИТЕЛИ БЕЛОРУССКИХ ГУБЕРНИЙ И ОБСУЖДЕНИЕ
ЗАКОНОПРОЕКТА «ОБ ИЗМЕНЕНИИ ЗАКОНОПОЛОЖЕНИЙ,
КАСАЮЩИХСЯ ПЕРЕХОДА ИЗ ОДНОГО ИСПОВЕДАНИЯ В ДРУГОЕ»
В РОССИЙСКОМ ПАРЛАМЕНТЕ В НАЧАЛЕ ХХ в.**

Головач Елена Ивановна

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

В статье рассматриваются позиции представителей белорусских губерний при обсуждении законодательного проекта «Об изменении законоположений, касающихся перехода из одного исповедания в другое» в Государственной думе третьего созыва и Государственном совете.

Совершенствование вероисповедного законодательства в Российской империи пришлось на период деятельности III Государственной думы (1907–1912 гг.). Проект «Об изменении законоположений, касающихся перехода из одного исповедания в другое» был внесен во II Думу по инициативе Министерства внутренних дел 20 февраля 1907 г., которая до своего роспуска не успела приступить к его обсуждению. Поэтому в этом же году данное законодательное предложение было повторно внесено на рассмотрение Государственной думы третьего созыва.

В соответствии с законопроектом любое совершеннолетнее лицо получало право переходить из одного вероисповедания в другое без разрешения со стороны административной власти; лица христианского вероисповедания при достижении 21-летнего возраста, имеющие желание перейти в другое вероисповедание, к которому принадлежали они сами или их родители до принятия христианства, исключались из числа христиан; при переходе в другое вероисповедание лицо лишалось прав и обязанностей по отношению к прежней церкви, из которой оно выходило [1, с. 55]. Данный законопроект рассматривался Государственной думой по докладу двух комиссий – по вероисповедным делам и редакционной комиссии [2, с. 20]. Обсуждение законодательного предложения в Государственной думе началось 22 мая 1909 г. докладом председателя вероисповедной комиссии П.В. Каменского (октябрист) и сопровождалось бурными спорами между депутатами.

Представитель Могилевской губернии епископ Митрофан (правый) в начале своей речи отметил, что принятие законопроекта является естественным и прямым раскрытием нового вероисповедного принципа в России, сущность которого выражается в стремлении уравнивать все вероисповедания. Отмечая преимущество господствующей православной веры, он констатировал, что она сыграла огромную роль в процессе создания русского государства, содействовала укреплению государственности и гражданственности в умах населения. Другие же вероучения появились в России позднее, что было связано с расширением ее территории [3, стлб. 1786].

От фракции русских националистов выступил В.П. Павлович (Минская губерния), который отметил, что относится к законопроекту с большой сдержанно-

стью и может его принять лишь со значительными оговорками. Так, по его мнению, спорным моментом в правительственном законопроекте является то, что лица до 14 лет при изменении веры родителями обязаны следовать их примеру, а в возрасте с 14 до 21 года вообще не могут переходить в другое вероисповедание. Он предложил снизить до 7 лет возраст, в котором дети обязаны следовать за родителями, желающими изменить религию, устанавливая, таким образом, период с 7 до 21 года, когда перемена веры вообще не допускается [4, с. 94].

В заседании 26 мая 1909 г. выступал витебский депутат В.Г. Амосенок (умеренно-правый), предложивший от имени крестьян отложить постатейное обсуждение законопроекта до осени 1909 г., когда собрания Думы будут более многочисленными. По его мнению, принятие данного законодательного предложения, несмотря на его важность для страны, имеет второстепенное значение. Депутатам Думы следует обратить внимание на такие законодательные проекты, которые затрагивают интересы самой многочисленной части населения, а именно крестьян [3, стлб. 2081]. В поддержку предложения В.Г. Амосенка выступил представитель русской национальной фракции В.К. Тычинин (Гродненская губерния). В свою очередь социал-демократы и трудовая группа выразили свое несогласие с ним. В Государственной думе было проведено голосование, по итогам которого предложение витебского депутата было отклонено 185 голосами против 152 [3, стлб. 2086].

Государственная дума внесла в проект несколько значительных изменений. Во-первых, любое лицо, достигшее 21 года, имело право переходить в другое вероисповедание, если принадлежность к нему не была наказуема в уголовном порядке. Во-вторых, несовершеннолетние лица, достигшие 14-летнего возраста, получали аналогичное право, но с разрешения родителей, усыновителей, попечителей или же опекунов. В-третьих, для лиц, не достигших 14 лет, вероисповедание определялось родителями или же попечителями [1, с. 55–56].

После обсуждения законопроекта в нижней палате российского парламента он был передан на рассмотрение Государственного совета, который не признал возможным согласиться с изложенными поправками и высказался в общем за восстановление правительственных предложений. В связи с тем, что между Государственной думой и Государственным советом возникли разногласия, то законодательное предложение было передано в Особую (согласительную) комиссию, в состав которой вошли члены обеих палат парламента [1, с. 57].

Комиссия для обсуждения законопроекта о переходе из одного вероисповедания в другое была избрана 19 ноября 1909 г. В ее состав входили 20 человек, в том числе все 6 членов Государственного совета от православного духовенства. Председателем комиссии являлся П.Н. Дурново, докладчиком – С.С. Манухин.

9 ноября 1911 г. в обсуждении проекта на заседании Государственного совета принимал участие представитель Могилевской губернии В.П. Войнич-Сяноженский. Анализируя отношение обеих палат российского парламента к законодательному предложению «О переходе одного вероисповедания в другое», он констатировал, что они занимают противоположные позиции. Государственная дума выступила за расширение границ указа 17 апреля 1905 г. В свою очередь большинство членов Особой комиссии Государственного совета предлагали исключить из обсуждаемого закона положение о возможности перехода в другое

вероисповедание, так как такое право уже было признано указом 17 апреля 1905 г. [5, стлб. 160–162].

Следует отметить, что при обсуждении законопроекта члены Особой комиссии направили свои усилия на то, чтобы переделать думский проект в консервативном духе. Общее собрание Государственного совета пошло еще дальше в этом направлении. В результате Государственная дума не согласилась с такими поправками, и при повторном рассмотрении в 1911 г. верхняя палата отклонила проект [6, с. 126].

Литература

1. Обзор деятельности Государственной думы третьего созыва 1907–1912 гг. – СПб. : Гос. тип., 1912. – Ч. II. Законодательная деятельность. – 708 с.
2. Головач, Е. И. Вероисповедные вопросы в III Государственной думе Российской империи / Е. И. Головач // Религия и общество – 17 : сб. науч. ст. / под общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2023. – С. 19–21.
3. Государственная дума. Стенографические отчеты. Созыв III. Сессия 2. Ч. IV. Заседания 101–126 (с 27 апреля по 2 июня 1909 г.). – СПб. : Государственная типография, 1909. – 3477 стлб.
4. Рожков, В. Церковные вопросы в Государственной думе / В. Рожков. – М. : Изд-во Крутицкого подворья ; Об-во любителей церковной истории, 2004. – 560 с.
5. Государственный совет. Стенографические отчеты 1911–1912 годы. Сессия VII. Заседания 1–81 (15 октября 1911 г. – 25 июня 1912 г.). – СПб. : Гос. тип., 1912. – 5560 стлб.
6. Демин, В. А. Комиссия о переходе из одного исповедания веры в другое / В. А. Демин // Государственный совет Российской империи: 1906–1917 : энцикл. – М. : РОССПЭН, 2008. – С. 126.

УДК 2

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СОВЕТА ЦЕРКВЕЙ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ХРИСТИАН-БАПТИСТОВ В СССР В 1960–1970-е гг. (по материалам Западной Сибири)¹

Дашковский Петр Константинович, Дворянчикова Наталья Сергеевна
Алтайский государственный университет (г. Барнаул, Россия)

В статье представлены результаты исследования функционирования религиозных общин Совета церквей евангельских христиан-баптистов на территории Западной Сибири. Отдельное внимание уделено направлениям деятельности общин, географическому размещению, половозрастному составу на территории Алтайского края, Томской, Новосибирской и Омской областей. Сделан вывод, что в 1960–1970-е гг. в Западной Сибири происходит активизация деятельности общин Совета церквей евангельских христиан – баптистов, которая выразилась в миссионерстве, поддержании связи с другими общинами в регионах СССР, передаче религиозных знаний молодому поколению. При этом, стоит отметить, что в связи с неприятием советского законодательства все общины СЦЕХБ в Западной Сибири действовали нелегально.

В исторической науке достаточно хорошо отражены основные направления изучения положения протестантских общин в СССР в трудах Т.К. Никольской [1], А.В. Горбатова [2], Л.И. Сосковец [3] и других исследователей. При этом доста-

¹ Статья выполнена в рамках реализации гранта РФФИ (проект № 23-18-00117).

точно слабо рассмотрена деятельность Совета церквей евангельских-христиан баптистов (Совет церквей евангельских-христиан баптистов) в регионах Западной Сибири. В связи с этим, изучение функционирования религиозных общин СЦЕХБ на территории Западной Сибири является актуальным полем исследования.

Важным событием в истории евангельских христиан-баптистов в СССР стал внутренний церковный раскол, который произошел в 1959 г. Предпосылками к расколу явились следующие факторы: неодинаковое положение зарегистрированных и незарегистрированных общин, недовольство вмешательством уполномоченных Совета по делам религий при СМ СССР в дела церкви, ограничение крещений молодежи, ослабление доверия к руководству, не менявшемуся много лет и т. д. Однако непосредственным поводом к расколу явилось принятие ВСЕХБ (Всесоюзный совет евангельских-христиан баптистов) документа под названием «Новое положение» и секретное «Инструктивное письмо», которые расходились с основными принципами баптистского вероисповедания [1, с. 201-202]. «Новое положение» запрещало проповедовать за пределами общины, присутствовать на богослужениях верующим в других населенных пунктах, т.е. баптистам ограничивали широкое общение. В 1960–1961 гг. произошел окончательный раскол [4, с. 38]. Данный внутриконфессиональный конфликт затронул многие регионы СССР. Не стала исключением и территория Западной Сибири.

С начала 1960-х гг. многие общины евангельских христиан-баптистов Западной Сибири разделились на 2 направления: ВСЕХБ и СЦЕХБ. Стоит отметить, что все общины СЦЕХБ действовали нелегально. К концу 1960-х гг. в Алтайском крае насчитывалось 6 общин СЦЕХБ, в которых состояло около 500 человек. Деятельность общин можно охарактеризовать как активную, о чем свидетельствовали данные о приросте верующих. Так, на 1971 г. численность последователей составляла уже 577 человек. Важно обратить внимание на то, что ни одна из общин СЦЕХБ заявление на регистрацию не подавала [5, л. 26-27]. Передача религиозного знания детям – являлась обязательным направлением деятельности всех общин СЦЕХБ. Так, например, в 1966 г. в с. Некрасово Алтайского края был создан детский хор, который выступал на религиозных собраниях. Кроме того, действовала детская воскресная школа в домах верующих, которая каждую неделю меняла свое месторасположение [6, л. 3-4]. Однако, данная деятельность противоречила советскому законодательству, что имело определенные последствия для верующих.

Кроме того, важным направлением деятельности для всех общин СЦЕХБ Западной Сибири являлось миссионерство, что нашло отражение в архивных материалах. Так, активист общины из Алтайского края Д.В. Миняков часто ездил по всей стране с проповедями. Например, в феврале 1971 г. верующий был обнаружен представителями прокуратуры в Ташкенте, где он принимал участие в совещании руководителей СЦЕХБ Средней Азии и Казахстана [7, л. 25].

В начале 1970-х гг. на территории Новосибирской области действовали 4 общины последователей СЦЕХБ, насчитывающих около 190 человек. Необходимо отметить, что одна из общин подавала заявление на легализацию деятельности 3 раза (в 1966, 1969, 1972 гг.), однако желаемую регистрацию так и не получили в связи с непризнанием советского законодательства [8, л. 1-3].

В 1970 г. в Томской области нелегально функционировала лишь 2 общины СЦЕХБ в городах Томске и Асино. Стоит отметить, что данные общины были не многочисленны. Их общая численность составляла всего 62 человека [9, л. 6]. В 1974 г. община г. Асино официально подавала заявление о регистрации. Однако ей было отказано в легализации деятельности в связи с нежеланием выполнять законодательство о религиозных культах [10, л. 16]. В 1970-е гг. общины продолжали противозаконную деятельность: собирались на молитвенные собрания по частным квартирам, оказывали родственникам заключенных за веру материальную помощь, допускали участие несовершеннолетних детей в качестве чтецов и певцов на молитвенных собраниях. За данные нарушения законодательства о культах административная комиссия райисполкома оштрафовала руководство общины много раз на общую сумму более 800 рублей [11, л. 11-13]. Для ограничения деятельности СЦЕХБ при Томском горисполкоме была создана комиссия, которая контролировала проповедническую деятельность, вела разъяснительную работу с верующими о необходимости признания и исполнения советских законов о религиозных культах.

В 1967 г. на территории Омской области действовала лишь одна община СЦЕХБ численностью 200 человек [12, л. 18]. В 1970 г. в Омской области уже действовало 2 общины СЦЕХБ в г. Омске и в п. Русская Поляна. Данные общины организовывали массовые собрания с участием до 200 человек. Стоит отметить, что как и в вышеуказанных регионах Западной Сибири, активисты общин Омской области проводили нелегальные собрания, вели активную работу по обучению детей и молодежи религии, занимались распространением писем, призывающих к неисполнению законодательства о культах [13, л. 10].

Таким образом, с начала 1960-х гг. в регионах Западной Сибири начинают деятельность общины Совета церквей евангельских христиан-баптистов. Количество общин было не многочисленным. При этом местным властям так и не удалось полностью остановить движение «инициативников», несмотря на отказ в официальной регистрации. Деятельность общин СЦЕХБ характеризовалась четкой организационной структурой, активным миссионерством, передачей религиозных знаний детям и молодежи, поддержкой связи с другими общинами по всему СССР.

Список сокращений

ВСЕХБ – Всесоюзный совет евангельских-христиан баптистов
СЦЕХБ – Совет церквей евангельских-христиан баптистов

Литература

1. Никольская, Т. К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 гг. / Т. К. Никольская. – СПб., 2009. – 293 с.
2. Горбатов, А. В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940-е – 1960-е гг. / А. В. Горбатов. – Томск : Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2008. – 406 с.
3. Сосковец, Л. И. Религиозные конфессии Западной Сибири в 40–60-е годы XX века. / Л. И. Сосковец. – Томск : Том. гос. ун-т, 2003. – 348 с.
4. Дашковский, П. К. Некоторые особенности положения христианских общин Алтайского края в системе государственно-конфессиональных отношений СССР в 1953–1964 гг. / П. К. Дашковский, Н. С. Дворянчикова // Религиоведение. – 2015. – № 1. – С. 37–47.
5. КГКУ Государственный архив Алтайского края. – Ф. 1692. Оп. 1. Д. 76.
6. КГКУ Государственный архив Алтайского края. – Ф. 1692. Оп. 1. Д. 74.
7. КГКУ Государственный архив Алтайского края. – Ф. 1692. Оп. 1. Д. 115.

8. ГКУ НСО Государственный архив Новосибирской области. – Ф. 1418. Оп. 1. Д. 188.
9. Государственный архив Томской области. – Ф. Р-1786. Оп. 1. Д.258.
10. Государственный архив Томской области. – Ф. Р-1786. Оп. 1. Д. 325.
11. Государственный архив Томской области. – Ф. Р-1786. Оп. 1. Д.365.
12. Исторический архив Омской области. – Ф.2603. Оп.1. Д. 59.
13. Исторический архив Омской области. – Ф.2603. Оп.1. Д. 80.

УДК 433

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ ИСЛАМА НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ

Довнар Людмила Александровна

Белорусский национальный технический университет (г. Минск, Беларусь)

На сегодняшний день, ислам – это вера и образ жизни для 80 тысяч граждан Республики Беларусь. В рамках данного исследования автор попытается оценить исторический опыт и перспективы религии пророка Мухаммеда на белорусских землях, оценить роль ислама в формировании культуры современной Беларуси.

Религия у современных европейцев имеет значительно меньшее влияние по сравнению с предыдущими историческими эпохами, когда ради веры велись войны. Наука, как главный источник истины, сильно потеснила авторитет религии. В среде верующих-мусульман ситуация иная. Исповедующие ислам не разделяют светское и духовное, а ради своей веры многие из них готовы умирать. Это делает ислам исключительно влиятельной идеологией. Каковы были пути ислама в Беларуси? Ответ на этот вопрос можно найти в трудах И. Б. Конопацкого, одного из лидеров татарской диаспоры Беларуси. Представляют интерес также исследования О. А. Алампиева и А. Ганича.

Первые мусульмане появились здесь в начале 15 века. По этническому происхождению это были татары. В 1409 г. Князь ВКЛ Витовт пригласил хана Тохтамыша со свитой около семи тысяч воинов на службу. Именно лёгкая татарская конница во главе с Джелал-эд-Дином по знаку Великого князя начала Грюнвальдскую битву против рыцарей Тевтонского ордена в 1411 г. [1, с. 64]. После победы Витовт предоставил татарам права шляхты и даровал им земельные наделы в окрестностях Гродно, позволив исповедовать свою религию.

Внешне татары мало чем отличались от местного населения – светловолосые и светлоглазые европеоиды. Вскоре они забыли родной язык, но прочно сохранили религиозные традиции. По сути, именно ислам с его четкой регламентацией всех сфер жизни верующего, не позволил татарам ассимилироваться и сохранил их этническую идентичность. Татар объединяли законы мусульманской общины – уммы, которая была чем-то вроде «государства в государстве». Там строго соблюдались правила взаимоконтроля и взаимопомощи не только по религиозным, но и по бытовым вопросам Численность татар быстро росла. В 16 в. их количество на белорусских землях превысило 20 тысяч, было построено 12 соборных мечетей. В 17-18 ст. количество мусульман в Речи Посполитой достигло 60 тысяч, а мечетей было более четырех сотен [2, с. 55]. Следует отме-

тить, что большинство мечетей были скромными деревянными сооружениями. Первая каменная мечеть была построена только в 1855 г. в Новогрудке. После окончательного включения белорусских земель в состав Российской империи в 1795 г. отношение новой власти к мусульманам было весьма толерантным, чего нельзя сказать о католиках и униатах.

Среди татар была стопроцентная грамотность, что достигалось обязательным обучением в медресе всех детей, достигших семилетнего возраста. Любопытно, что писать их учили арабской вязью, но на белорусском языке. По-белорусски изучался Коран и сунна. Коран являет собой божественное откровение пророка Мухаммеда, араба из племени курейшитов. Само сомнение в истинности Корана считается грехом. Теологические споры велись только о вариантах толкования стихов священной книги. Несколько иное отношение к сунне. Это священное предание, образец и руководство для всех членов уммы в самых разных жизненных ситуациях. Из девятнадцати сборников хадисов сунны истинными были признаны шесть. Среди них выделяют исторические хадисы, повествующие о биографии Мухаммеда, пророческие, по которым можно предсказывать события будущего, хадисы о достоинствах, где перечисляются заслуги арабских племен в установлении ислама, и, наконец, священные хадисы, где устами Мухаммеда говорит сам Аллах. Кроме того, в каждой татарской семье велись Китабы, где записывали не только религиозные наставления, но и обзор политической ситуации, значимые семейные события и даже погоду. Эти тексты особо интересны современным белорусским филологам, поскольку представляют собой образцы белорусского языка до русификации [3, с. 15]. Преступления против морали, гражданские и даже имущественные споры рассматривались в шариатских судах.

На судьбу ислама в Беларуси повлияла революция 1917 г., с ее радикальным атеизмом и отделением религии от государства. Тем не менее, мечети не сжигали и не разрушали, как церкви и костелы. По результатам Рижского мира 1921, которым завершилась советско-польская война, значительная часть территории Западной Беларуси оказалась в составе Польши. Именно там проживала основная масса татар. В 1925 г. в Вильно татары-мусульмане объявили муфтият, провозгласив автокефалию исламских джамиатов в Польше. Теперь они больше не зависели от решений муфтия Таврической губернии. С 1921 по 1939 г. мусульмане активно занимались религиозным просвещением, создавая благотворительные и образовательные организации, издавая журналы «Исламский обзор» и «Татарская жизнь». После объединения Западной Беларуси и БССР, всякая религиозная пропаганда оказалась под запретом. Ситуация изменилась только в конце 1980-х годов, когда религиозность перестала считаться зазорной. В 1991 г. было создано объединение татар-мусульман «Аль-Китаб», начал издаваться исламский журнал «Байрам» [4, с. 16].

В настоящее время ислам в Беларуси исповедуют не только татары. Появилось множество мусульманских объединений арабов, азербайджанцев, узбеков, афганцев, турок и туркмен. Наряду с суннитским направлением получило распространение шиитское направление ислама. Шииты признают абсолютную власть имама, при условии, что он потомок Али ибн Абу Талиба.

Взаимоотношения между двумя конфессиями весьма напряженные, но в нашей стране прямых столкновений не было. В 2015 г. в Беларуси были выявлены представители экстремистского направления в исламе – салафиты. Своей целью они считают «борьбу с неверными и их влиянием на правоверных». Однако пока они ведут просто пропаганду возвращения к чистому исламу среди других мусульман.

Таким образом ислам в Беларуси имеет довольно длительный исторический период был представлен исключительно татарским этносом. Эта религия позволила им избежать ассимиляции, а их китабы являют собой пример прекрасного белорусского языка. В XX веке появилось множество эмигрантов-мусульман самого разного этнического происхождения, исповедующих ислам иных конфессий. Тем не менее радикальные направления в исламе не получили широкого распространения.

Літэратура

1. Думін, С. Беларускія татары: мінулае і сучаснасць / С. Думін. – Мінск : Польша, 1993. – 206 с.
2. Канапацкі, І. Нас аб'яднаў адзін лёс / І. Канапацкі // Гістарыяграфія: праблемы выкладання. – 2008. – № 3. – С. 54-58.
3. Ганич, А. Духовные правления мусульман в Российской империи. / А. Ганич – М. : Марджани. – 2020 – 496 с.
4. Алампиев, О. Интеграция мигрантов-мусульман в белорусское общество: социологический анализ / О. Алампиев. – Минск : Нац. Акад. Наук. Беларуси. – 2012. – 164 с.

УДК 27:211.5«16/17»

ЗАРАДЖЭННЕ КРЫТЫКІ ХРЫСЦІЯНСТВА Ў ЭПОХУ АСВЕТНІЦТВА

Клімуць Лада Яраславаўна

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

Критика христианской церкви в эпоху Просвещения тесно связана с политической государствен, стремившихся к религиозному единообразию. Зарождению критического осмысления религиозных вопросов способствовали научные открытия и бурное развитие книгопечатания.

Пасля 1660 г. у Еўропе пашыраецца крытыка хрысціянства. Цэлы шэраг абставін выклікаў гэтую крытыку сярод тых, хто адчуваў страх ці падваргаўся праследаванням. Акрамя таго, у 1680-х гг. абсалютысцкая палітыка Францыі і палітыка Вялікабрытаніі пагражалі стабільнасці Паўночнай і Заходняй Еўропы і рэлігійнай незалежнасці пратэстантаў у Англіі, Ірландыі, Нідэрландах, нямецкіх дзяржавах.

У 1685 г. Людовік XIV адмяніў Нанцкі эдыкт і аб'явіў пратэстантызм незаконным у Францыі. Таксама ён адкрыта выказаў жаданне захапіць землі, якія належалі Нідэрландам і нямецкім дзяржавам, для ўмацавання свайго каралеўства. У Англіі Джэймс II праводзіў палітыку, якая ўспрымалася як абмежаванне пратэстантаў. У 1685 г. усё паказвала на тое, што аданаўляецца рэлігійная барацьба, ва ўсялякім выпадку на словах, калі не на справе. І вось з гэтага моманту крытыка хрысціянства стала больш вострай, больш рэзкай, зрэдку меней

ананімнай, але заўсёды падазронай да ўлады царквы. Яна была адной з асноў крызіса, выкліканага манархічным абсалютызмам.

Аднак не толькі негатыўныя фактары прыводзілі да крытыкі хрысціянства. XVII стагоддзе стала эпохай даследаванняў у натурфіласофіі, але вучоныя тады і не думалі ні пра якія напады на хрысціянства. У 1543 г. Капернік выказаў думку, што з матэматычнага пункту гледжання больш правільным будзе паставіць у цэнтр сусвету Сонца. У 1610 г. Галілей накіраваў свой тэлескоп на Месяц і аб'явіў, што цені на яго паверхні – гэта горы. Новыя метафізічныя сцвярдженні наконт прыроды спрычыніліся да рэлігійнага крызісу 1680-х гг., які выпяваў на працягу ўжо не менш як двух дзесяцігоддзяў.

Паступова, асабліва пасля 1685 г., адзін чалавек стаў увасабленнем зла для ананімных крытыкаў якраз тады, калі пачалася новая хваля праследаванняў пратэстантаў. Гэта быў Людовік XIV, які пад уздзеяннем сваёй новай фаварыткі-каталічкі раптам стаў вельмі набожным. З'явілася многа публікацый на французскай мове з фальшывымі выходнымі дадзенымі за межамі Францыі, якія перавозілі кантрабандай. А адзін выдавец быў проста пазначаны “****”.

Жан Л'Энжэню друкаваў кнігі, якія расказвалі пра каханне паміж святарамі і манашкамі, а таксама было многа літаратуры пра тое, што адбываецца пры французскім двары. У Галандыі друкавалі шмат антыіспанскай літаратуры, што цалкам зразумела. Магчыма, праблема была ў самой рэлігіі ці, правільней сказаць, у залішняй адданасці веры, калі людзі дакладна выконвалі догмы і верылі ўсяму, што гавораць святары. Залішняя вера вяла да фанатызму.

Пасля 1685 г. напады на французскага караля пачалі гучаць як пагроза, апазіцыйная прэса пісала, што адмена Нанцкага эдыкту будзе для яго пагібеллю. З гэтага моманту пачынае выкарыстоўвацца метафара “асветлены”, якая даасць назву перыяду Асветніцтва. Існавала думка, што пратэстанты цяпер павінны рабіць тое, што рабілі іўдзеі. У барацьбе з абсалютызмам і французскім каралём вернікі выступалі адзіным фронтам. Пасля 1715 г., смерці Людовіка XIV, будзе няшмат такіх агульных прычын для аб'яднання.

У канцы XVII ст. падпольныя і ананімныя публікацыі сталі зброяй для барацьбы з цензурай і афіцыйнай уладай. Адказам на памкненні для многіх была ідэя рэспублікі. Яна ўяўлялася як свабоднае месца без праяваў разлажэння французскага двара. Набожнасць і апісанне годнасці грамадзян рэспублікі не перашакаджала ў тых жа выданнях дэталёва апісваць свавольствы каралёў і іх каханак [1, с. 185].

Неабходна таксама звярнуць увагу на складаныя адносіны паміж пратэстантызмам і крытыкай хрысціянства ў перыяд Асветніцтва. Вера ў разумнасць пратэстанцкай версіі хрысціянства падмацоўвалася несправядлівасцю праследавання пратэстантаў у 1680-х гг. Ад гэтага быў адзін крок да таго, што разумнасць – гэта ключ да дабрадзейнага жыцця. Асветніцкая крытыка хрысціянства ўзнікла ў пратэстанцкіх колах. Хоць многія католікі таксама маглі крытыкаваць сваю царкву, менавіта пратэстанты былі ў авангардзе тых, хто падштурхнуў антыклерыкалізм да гетэрадоксіі (дэізм, атэізм, пантэізм).

У ананімным кельнскім выданні тлумачыцца, што кальвіністы дзейнічаюць адказна, але ж таксама і сацыніяне, якія не прызнаюць боскую сутнасць Хрыста [2, с. 187]. Некаторыя пратэстанты, як Дж. Лок, застаючыся хрысціянамі,

хацелі больш рацыянальнага хрысціянства. А яго сучаснік Дж. Толанд увогуле пакінуў хрысціянства. Толанд выкарыстаў тэрмін “пантэізм”, які ён не тлумачыў, але даў зразумець, што ён не мае адносін да артадаксальнага хрысціянства.

У 1690-х гг. Лок апублікаваў трактат для падтрымкі хрысціянства “Разумнасць хрысціянства” (1695), у якім ён паспрабаваў выкласці самае асноўнае. На гэты твор Толанд адказаў яму пытаннем: чаму б проста не знайсці набор разумных прынцыпаў, заснаваных на законах прыроды? Толанд і Лок належалі да адной палітычнай партыі. Аднак Лока напалохала тое, што розум, падмацаваны новай навукай, можа так далёка завесці чалавека, саблівая калі ён не задаволены вышэйстаячымі.

У пратэстантызме гістарычна існавала напружанасць паміж рознымі групамі, а з канца XVII ст. узмацняецца страх перад абсалютызмам. Узнікала кансерватыўная пратэстанцкая версія Асветніцтва, у якой не было месца дэізму і непрыстойнасцям, улюбёным выдаўцамі. Але ўсе яе прадстаўнікі былі ліберальнымі ў дактрынальных пытаннях.

Ва ўспрыняцці пратэстантаў езуіты, схласты і афіцыйныя цэрквы абыходзіліся з імі, як з яўрэямі [3, с. 270]. Письменнікі высмейвалі каталіцкае духавенства такім чынам, каб кнігі прадаваліся. Потым крытыкі задумаліся над пытаннем: можа быць, гэта больш сістэмная праблема, якая ляжыць глыбока ў еўрапейскай свядомасці?

Нараджаюцца сумненні наконт тэндэнцыі праследаваць іншых людзей, і якраз тады выходзіць многа літаратуры пра вандроўкі. Еўрапейцы адкрылі для сябе два новых света: неба і іншыя кантыненты, пра якія расказвалі купцы і місіянеры. Параўнанні – часта з выдуманымі рысамі – прымушалі задумвацца пра ўласную сітуацыю. Утапічная літаратура пра падарожжы заўсёды заставалася сродкам крытыкі хрысціянскага духавенства, закаснелай дактрыны і неталерантнасці.

Новая навука дала новае вызначэнне матэрыі, якая складаецца з атамаў і вымяраецца ў матэматычных тэрмінах. Уключыць Бога ў гэтую новую мадэль сусвету паспрабаваў Спіноза з яго пантэізмам. У многіх гэтыя погляды выклікалі трывогу. Аднак было і шмат новых прадстаўнікоў т. зв. радыкальнага Асветніцтва. Пачаўся гэты этап крытыкі з Вальтэра, а далей яго прадоўжылі больш радыкальныя філосафы. Галоўным вынікам такой бурнай разумовай дзейнасці было ўзнікненне ў пратэстанцкай Еўропе новай тэалогіі, якая чэрапала з натурфілосафіі, у прыватнасці ньютанаўскай фізікі.

Другая палова XVIII ст. характарызуецца секулярызацыяй. Хрысціянства страчвае свой бляск, духавенства было нізрынута з п’едэсталу і стала ўдзельнікам палітычных трансфармацый эпохі. А магчымасць думаць па-за межамі хрысціянскай дактрыны выйшла з радыкальнага Асветніцтва.

Літаратура

1. Bussy, Roger de Rabutin. Amours Des Dames Illustres De Notre Siècle / R. de Rabutin Bussy. – Kessinger Publishing, 2009. – 608 p.
2. Le Jesuite Secularisé (Ed. 1683) by J. Chastain. – Hachette Livre Bnf, 2013. – 194 p.
3. The Cambridge History of Christianity. – Cambridge University Press, 2008. – V. 7: Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660 – 1815 / ed. by S. J. Brown and T. Tackett. – 2008. – 678 p.

РЭЛІГІЙНЫ ФАКТАР У ПРАЦЭСЕ ФАРМІРАВАННЯ БЕЛАРУСКАЙ ДЫЯСПАРЫ

Коваль Вольга Уладзіміраўна

Беларускі дзяржаўны тэхналагічны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

Артыкул прысвечаны рэлігійнай гісторыі беларускага замежжа ў міжваенны перыяд, калі адбываўся працэс станаўлення нацыянальнай дыяспары. Найбольш значныя рэлігійныя цэнтры беларускіх эмігрантаў сфарміраваліся ў Італіі, Чэхаславакіі, ЗША. Ксяндзы-беларусы аказалі непасрэдны ўплыў на працэс станаўлення рэлігійнай беларускай дыяспары ў 1920-я гг., на яе кансалідацыю і актыўную міжнародную дзейнасць.

Даследаванне рэлігійнай гісторыі беларускай нацыі не павінна абмяжоўвацца толькі канфесійнымі характарыстыкамі метраполіі, для поўнай карціны адлюстравання працэсаў неабходна таксама разглядаць дзейнасць святароў з ліку беларусаў замежжа. Канфесіі для эмігрантаў нярэдка выконвалі этнічна-нацыянальную ролю, фарміравалі партнёрскія адносіны з тытульнай нацыяй і іншымі народамі, спрыялі духоўнаму развіццю асоб.

Міжваенны перыяд стаў часам фарміравання беларускай дыяспары, калі дакладна аформіўся працэс інстытуалізацыі грамадскага палітычнага жыцця нацыянальнай супольнасці замежжа. Спецыялісты ў галіне эмігрантазнаўства беларускаю дыяспару адносяць да тыпу “новых” дыяспар. Адметнасцю рэлігійных арганізацый эмігрантаў ў працэсе арганізацыі нацыянальнай ідэнтычнасці стала імкненне да развіцця духоўна-асветніцкай дзейнасці. Праца рэлігійных устаноў была накіравана на стварэнне ўмоў для задавальнення эмігрантамі іх духоўных патрэб ва ўмовах іншакультуранага асяроддзя, этнарэлігійная самаідэнтыфікацыя асоб дапамагала ім у працэсе сацыяльна-псіхалагічнай адаптацыі.

Беларуская супольнасць замежжа, як і іншыя славянскія дыяспары, была прадстаўлена некалькімі хрысціянскімі цэрквамі, хаця асноўную частку аб’яднанняў эмігрантаў складалі нерэлігійныя (свецкія) арганізацыі. Беларусы замежжа ў асноўным падзяляліся на асоб праваслаўнага веравызнання і на католікаў. Пры даследаванні развіцця нацыянальнай ідэнтычнасці дыяспары неабходна падкрэсліць, што адкрыта да нацыянальных пачуццяў веруючых заклікалі беларускія ксяндзы. Пазіцыя каталіцкіх святароў тлумачыцца іх рэакцыяй на апалачванне і акаталічванне беларускага насельніцтва ў Заходняй Беларусі, якая з 1921 г. стала часткай Другой Рэчы Паспалітай.

Тэрміналогія дыяспаразнаўства працягвае развівацца і пашырацца новымі паняццямі і дэфініцыямі. У навуковым звароце паступова замацоўваецца тэрмін “нацыянальная рэлігійная дыяспара”. Напрыклад, у сваіх публікацыях па гісторыі канфесій А. Калодны [1, с. 411] выкарыстоўвае і абгрунтоўвае паняцце “украінская рэлігійная дыяспара”.

У 1920-я гг. у іншаэтнічным асяроддзі паступова адбываецца працэс фарміравання беларускай рэлігійнай дыяспары, якая была не вельмі значнай па колькасці эмігрантаў, яна абапіралася ў асноўным на грамадскую дзейнасць

эмігрантаў-католікаў. У міжваенны час асноўная частка эміграцыйнай хвалі беларускага насельніцтва складалася з жыхароў Заходняй Беларусі. Польскія ўлады мэтанакіравана ажыццяўлялі ідэалагічную работу праз структуры каталіцкага касцёла з мэтай паланізацыі нацыянальных меншасцей. Грамадская і палітычная пазіцыя беларускіх ксяндзоў, якія публічна заяўлялі пра рэлігійную дыскрымінацыю ў Заходняй Беларусі, стала своеасаблівым адказам на апалячванне нацыянальных меншасцей.

Асноўнымі цэнтрамі беларускага рэлігійнага жыцця сталі Італія, Чэхаславакія, ЗША. Адметнасць Італіі ў тым, што гэтая краіна ў міжваенны перыяд была цэнтрам багаслоўскай асветы для ксяндзоў-беларусаў. Беларускія студэнты набывалі адукацыю ў Папскім Грыгарыянскім універсітэце і Папскім усходнім інстытуце ў Рыме.

Беларусы Італіі вылучаліся сваёй актыўнай працай на міжнародным узроўні, смелай арганізатарскай ініцыятывай і цікавымі праектамі для рэлігійнага жыцця замежжа. У 1924 г. беларускія ксяндзы ў Рыме спрабавалі арганізаваць нацыянальную вышэйшую каталіцкую ўстанову, пра што захаваліся звесткі на старонках беларускамоўнай віленскай газеты “Сын Беларуса” [2, с. 1]. Нягледзячы на падтрымку нямецкага пасольства пры Ватыкане, Беларуская духоўная семінарыя ў Рыме так і засталася адукацыйным праектам. Спробы стварэння беларускіх універсітэтаў для эмігрантаў у Чэхаславакіі і Літве таксама не скончыліся поспехам для нацыянальнай супольнасці. Ініцыятывы беларусаў-католікаў рэгулярна сустракалі адкрытую крытыку з боку польскіх ксяндзоў, таму семінарыя для беларусаў таксама была раскрытыкавана. Для арганізацыі ўстановы адукацыі беларусам не хапіла фінансавых сродкаў, адукацыйнага вопыту і падтрымкі з боку Ватыкана.

У 1926 г. беларускія студэнты, якія вучыліся ў Рыме, дабіліся аўдыенцыі ў Папы Рымскага Пія XI [3, с. 6], ксяндзы імкнуліся ўзняць пытанне рэлігійнай дыскрымінацыі беларускіх католікаў у Другой Рэчы Паспалітай на вышэйшым узроўні Ватыкана. Грамадская актыўнасць беларусаў Італіі рэгулярна дэманстравалася на старонках беларускамоўнай віленскай прэсы. Матэрыялы газет і чапісаў міжваеннага часу сталі асобнай групай гістарычных крыніц па тэме рэлігійнага жыцця беларусаў замежжа. Шырока адлюстравана супрацоўніцтва ксяндзоў беларусаў з Аб'яднаннем беларускіх студэнцкіх арганізацый з цэнтральным офісам у Празе і Міжнароднай студэнцкай канфедэрацыяй. Міжнародная дзейнасць для беларускіх ксяндзоў дазваляла ім уздымаць праблемы рэлігійнай, культурнай і палітычнай дыскрымінацыі беларускага насельніцтва з боку польскіх улад.

Рэлігійнае жыццё нацыянальнай дыяспары ў ЗША звязана з дзейнасцю ксяндза Янкі Тарасевіча, які праводзіў набажэнствы на беларускай мове для беларусаў Амерыкі. Ксёндз Я. Тарасевіч лічыў, што для нацыянальнай супольнасці ЗША неабходна адчыніць беларускі касцёл, таму актыўна займаўся яго арганізацыяй у 1920-я гг. у Чыкага, дзе кампактна пражывалі беларускія эмігранты. У 1927 г. ксёндз Я. Тарасевіч арганізаваў выданне беларускага каталіцкага часопіса ў Нью-Йорку пад назвай “Праўда” [4, с. 3]. Разуменчы важнасць перыядычнага выдання для нацыянальнай супольнасці, беларускі ксёндз сам стаў яго рэдактарам.

Каталіцкае студэнцтва ў Празе ўзначаліў Ф. Грышкевіч. Беларусы ў Чэхаславакіі спрабавалі арганізаваць Беларускі каталіцкі студэнцкі гурток, каб рыхтаваць ды друку і выдаваць рэлігійныя перыядычныя выданні, пра што ў 1927 г. апублікавала матэрыял віленская газета “Беларуская Крыніца” [5, с. 3]. Зразумела, што стварэнне і рэгістрацыя нацыянальнай арганізацыі за мяжой была доўгай і складанай справай, таму не ўсе праекты беларусаў былі рэалізаваныя.

Беларускае каталіцкае студэнцтва ў Італіі і Чэхаславакіі падтрымлівала сталыя кантакты з Югаслаўскай Каталіцкай лігай, а харвацкія католікі на міжнародным узроўні абаранялі пазіцыі беларусаў у барацьбе з рэлігійнай дыскрымінацыяй у Заходняй Беларусі. Ксяндзы-беларусы адкрыта заяўлялі пра ігнараванне польскімі ксяндзамі нацыянальных пачуццяў беларускага насельніцтва Другой Рэчы Паспалітай, што знаходзіла падтрымку ў іншых славянскіх народаў.

Такім чынам, у 1920-я гг. пачынаецца працэс фарміравання беларускай рэлігійнай дыяспары, асноўная роля ў якім належыла беларускім ксяндзам. Каталіцкія праекты замежжа спрыялі развіццю нацыянальнай ідэнтычнасці беларускай супольнасці эмігрантаў, стымулявалі іх грамадскае жыццё, кансалідавалі дыяспару ў палітычнай барацьбе супраць дыскрымінацыі польскіх улад.

Літаратура

1. Колодний, А. Историчне поклікання украінскай рэлігійнай дыяспоры / А. Колодний // Світове україноство як чинник утвердження держави Україна у міжнародній спільноті: зб. Матер. Четвертої Мінар. наук.-практ. конф. – Львів: Видавництво Львівської політехніки, 2013. – С. 413–418.
2. Беларуская духоўная семінарыя ў Рыме // Сын Беларуса. – 1924. – № 35. – С. 1.
3. Papież Pius XI i Belarusy // Belaruskaja Krynica. – 1927. – № 3. – С. 6.
4. Bielarusy ў Ameryцы // Belaruskaja Krynica. – 1927. – № 22. – С. 3.
5. Z studenskaha žyccia // Belaruskaja Krynica. – 1927. – № 36. – С. 3.

УДК 93/94

МОГИЛЕВСКИЙ ПОГРОМ В ЧЕРЕДЕ ПОГРОМОВ 1903–1904 гг.

Ковтун Андрей Александрович

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

В статье рассматривается погром, произошедший в Могилеве в октябре 1904 г. Анализируются его причины и последствия, сравниваются различные аспекты могилевского и гомельского погрома.

В период правления Николая II произошло множество погромов еврейского населения. В частности, во время православной Пасхи 1899 года, с 19 по 21 апреля произошёл трёхдневный погром в Николаеве. 6–7 апреля 1903 года произошёл погром в Кишинёве, который был спровоцирован антисемитскими статьями в газете «Бессарабец». Министра внутренних дел В.К. Плеве прямо обвиняли в организации этого погрома, и его заявления о том, что «евреев надо проучить» были широко известны. Печать многих стран писала, что погром был организован по невяному согласию правительства [1, с. 96].

После этого события еврейская молодежь в различных регионах начала организовывать самооборону от возможных погромов, несмотря на противодей-

ствие властей. Например, когда 29 августа 1903 года начался погром в городе Гомеле, еврейская самооборона смогла успешно противостоять погромщикам. Аресты участников самообороны были проведены гомельскими властями, при этом полиция оказывала покровительство погромщикам [2, с. 63].

В ходе судебного процесса по гомельскому погрому власти попытались превратить его в орудие пропаганды против евреев и революционеров. Они постарались переложить ответственность на самих евреев – и те были обвинены в «русском погроме». Честный и простой русский люд – как утверждали прокурор и судьи – всего лишь хотел защитить себя от евреев, виновных в попытках присвоения власти в России [3, с. 51]. В результате были осуждены не только погромщики, но и 36 членов самообороны (23 еврея были осуждены к тюремному заключению на срок до пяти месяцев, такое же наказание получили погромщики). Этот процесс привлек внимание широкой российской общественности [2, с. 63].

Погром в Могилеве в 1904 году, хотя и не являлся самым крупным в России и имел меньшие последствия по сравнению с погромом в Гомеле, все же произвел глубокое впечатление на местных жителей. Это событие имело заметный резонанс в различных регионах России. По одной из версий крупная демонстрация Бунда в Могилеве 2 октября 1904 года, во время которой несколько полицейских были избиты, послужила поводом для погрома. По крайней мере, городской полицмейстер Родионов явно угрожал погромами и явно предупреждал, чтобы евреи не рассчитывали на помощь полиции [4, с. 178].

В ночь с пятницы на субботу октября была объявлена мобилизация населения в связи с началом русско-японской войны. Именно этим фактом пытались объяснить происшедшее официальные власти. В субботу 10 октября по всем улицам стали толпиться регулярные солдаты, запасные, чернорабочие, мастеровые, босяки и разные проходимцы. На Ветренной и Шкловской улицах погромщики представляли из себя «группы подростков, мещан и разночинцев, не похожих по возрасту на запасных»

В утро 11 октября погромы возобновились с новой силой. Начались они с разорения Шкловской базарной площади, после толпа направлялась в Краснопольский переулок, где «стала разбивать стекла, уничтожать все имущество в более бедных жилищах». Причем среди «ограбленных» были «несколько семей военных действий». Следующим пунктом грабежей стал Быховский базар, откуда погромщики двинулись на Дубровенку. В этом районе, «проживало особенно бедное еврейское население» [4, с. 178].

В Могилеве целый день громили еврейские дома, в которых ютились чернорабочие, калеки, вдовы с детьми, нищие, и среди погромщиков евреи узнавали своих соседей. «Целые сутки работали топоры и ломы, разбивая грязные деревянные лавки и разрывая вонючие тряпки... Сотни разоренных бедняков валяются в разбитых домах, без окон и дверей, дети простуживаются и мрут как мухи...». Также погром бушевал и в соседних городах. В Быхове толпа разграбила все еврейские лавки, а затем их сожгла. Буйства прошли в Смоленске, Минске, Мстиславле, во многих местечках по пути следования солдат. «Мобилизованные вместе с мужиками, которые везли их на подводах, разгромили все местечко. Даже во время кратких стоянок поездов, за пять-десять минут солдаты успевали разгромить пару еврейских лавок: «Бейте жидов! – кричала толпа. – Их

езде бьют!..» [5, с. 698]. По мнению А. Полонски, отдельные антиеврейские акции продолжались до декабря [6, с. 52].

В 6 часов вечера делегация от евреев отправилась к губернатору, из уст губернатора делегация услышала лишь, что «это, еще ничего, в других городах было хуже» Могилевские евреи не сопротивлялись погрому, и на это есть несколько объяснений. По одной версии, богатые евреи отказывались финансировать самооборону, опасаясь, что это приведет к еще большему насилию. По другой версии, власти планировали разрушить «самооборону» и ждали ответных действий [4, с. 179].

Лишь в пяти случаях (Кишинев, Гомель, Сосновицы, Витебск и Смела) в погромах 1903–1905 г. погромщики привлекались к суду. Наиболее строгим наказанием стали пять лет каторжных работ, к которым были приговорены некоторые из участников кишиневского погрома. Другие были приговорены к заключению сроком от двух месяцев до года, но в ряде случаев приговор был смягчен или осужденный получил помилование. Судебное обвинение ни разу не предъявлялось полицейским, резервистам, солдатам и правительственным чиновникам [7, с. 231].

После погрома Могилев посетил «генерал-майор Рыдзевский, который «осматривал разгромленные еврейские кварталы», принял представителей могилевского еврейского общества и обещал, что «будет произведено строжайшее расследование». Однако после его отъезда был опубликован приказ могилевского губернатора, в котором объявлялась благодарность «полицмейстеру Родионову и чинам полиции за успешную деятельность по прекращению беспорядков» с вручением им премии в размере 150 рублей. По результатам расследования несколько погромщиков было арестовано, но через некоторое время выпущено [4, с. 180].

Таким образом, можно заключить, что еврейское общество находилось в весьма уязвимом правовом положении. Постоянное одобрение со стороны власти преступных действий против евреев, а также открытая враждебность к евреям со стороны членов правительства, усиливали у общества убеждение в том, что евреи – это люди второго сорта, и способствовали увеличению антиеврейских настроений.

Литература

1. Егоров, В. В. Регулирование правового положения еврейского населения Российской империи в период правления Николая II (1894-1917) / В. В. Егоров // Вестник Омского университета. – 2012. – № 3. – С. 94–97.
2. Оксман, А. История евреев в Российской империи и Советском Союзе / А. Оксман. – Иерусалим. : М+, 2000. – 145 с.
3. Лурье, И. История еврейского народа в России: в 3-х томах / И. Лурье. – М. : Мосты культуры / Гешарим, 2017. – Том 2. От разделов Польши до падения Российской империи. – 534 с.
4. Литин, А. Л. История могилевского еврейства: документы и люди / А. Л. Литин. – Минск : Амелия-Принт, 2002. – 253 с.
5. Кандель, Ф. Книга времен и событий. История российских евреев. Том 2. Часть третья. / Ф. Кандель. – М. : Мосты культуры, 2002. – 400 с.
6. Polonsky, A. The Jews in Poland and Russia. Vol.2: 1881 to 1914 / A. Polonsky. – Oxford : Portland: Littman Library of Jewish Civilization, 2012. – 492 p.
7. Клир, Д. Д. Погромы в российской истории Нового времени (1881-1921) / Д. Д. Клир., Ш. Ламброза, – М. : Книжники, 2016. – 400 с.

СТАРЕЙШИЕ МОНАСТЫРИ МОРДОВСКОГО КРАЯ

Корнишина Галина Альбертовна

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

В статье рассматриваются основные этапы истории Николо-Чернеевского и Пурдошанского монастырей, которые были основаны на территории проживания мордвы в XVI в. Освящены их миссионерская и хозяйственная деятельность, а также взаимоотношения с центральными и местными государственными структурами.

Первые монастыри в регионах расселения мордвы возникают в конце XVI века. Именно к этому времени относятся сведения о Матвеевой пустыни в Тамбовском крае, которая затем оформилась в Николо-Чернеевский монастырь, относящийся сейчас к Скопинской епархии Рязанской митрополии. Пустынь была основана в 1573 году старцем Матвеем, которого называли «первым Мордовским апостолом» на так называемой Мамышевой лесной поляне в бассейне р. Цна недалеко от современного г. Шацка Рязанской области. На месте основания пустыни сохранилась ветхая деревянная церковь, построенная еще в XV в., при Великом Московском князе Василии Темном. Мамышева поляна принадлежала новокрещеному мордвину Ивану Просандееву. Все эти сведения Матвей сообщает в своей челобитной на имя государя Ивана IV, где просит его передать данную территорию вновь основанному монастырю [5, с. 211]. Его просьба была удовлетворена. Насельники монастыря вели большую миссионерскую работу среди жившего в округе мордовского населения. Сам старец Матвей, как указывалось в грамоте царя Ивана IV в Шацкий приказ, крестил 20 мордовских семей [5, с. 212].

В дальнейшем обитель расширялась и богатела в большинстве своем благодаря вкладам донских казаков. Дело в том, что сам основатель Черниевского монастыря старец Матвей был выходцем из донского казачества, и донские казаки принимали активное участие в его строительстве. Сам монастырь некоторое время даже подчинялся Черкасскому казачьему кругу и лишь в конце XVII в. вошел в состав Тамбовской епархии [3, с.41-42].

Ровесником Матвеевской пустыни был Пурдошанский монастырь, основанный предположительно около 1573 года, в районе трех небольших селений – Пурдошки, Меньшое Пурдышково и Малые Пурдошки (к настоящему времени они слились в одно село Пурдошки Темниковского района Республики Мордовия).

Здесь в тесном соседстве поселились русские, мордва и татары. Известный бытописатель мордовского народа П. И. Мельников-Печерский считал, что монахи появились в этих краях ради устройства «миссионерского стана... для крещения темниковской, или еникеевской, мордвы» [4, с. 39]. Пурдошанские монахи с успехом выполнили свою миссию, распространив христианство практически среди всей темниковской мордвы. Многие мордвины не только добровольно крестились, но и передавали монастырям свои земли и имущество. Так, в 1592 г. зажиточный мордвин Савелий Турондеев, перейдя в православие, завещал Пурдошанскому монастырю пашню, бортные ужожаи, рыбные и бобровые

ловли «около Пурдошек на низ Мокши до Черленов яру по обе стороны, а вверх Мокши по левую сторону и до Рудни ... а знамя мое, – писал он, – в той вотчине в бортном ухажью – пояс с тремя глазами, а другое знамя – пять глаз» [1, с. 243]. В 1594 г. два новокрещенных брата – Федор и Гурий Сазоновы передали монастырю двор, гумно и пашню с покосами. В 1606 г. монастырь принял вклад темниковского крестившегося татарина Семена Кирдянова, целое поместье – село Большие Пошаты с крестьянами, пашней, лугами, бортными угодьями, озерами и дубовой рощей [1, с. 284-285].

Владения монастыря росли и за счет покупки пахотных участков и угодий. К 1611 г. все три деревни, слившиеся в с. Пурдошки, принадлежали обители, к 1625 г. деревни Шалы и Боры, больше половины пашни с. Девичий Рукав, с. Шигонь (Архангельское) и др. К середине XVII в. Пурдошанский монастырь имел 2000 душ крестьян, 1250 десятин пашни, около 180 десятин лугов, 500 десятин строевого леса, бортные, рыбные, бобровые и охотничьи угодья [6, с.10]. На Мокше была построена пристань, от которой отправлялись вниз по течению баржи с хлебом, медом, воском и другими товарами. В Пурдошках три раза в году устраивались ярмарки, на которых съезжались купцы из многих городов России. Таможенные сборы шли в пользу монастыря.

Очень большие льготы получил монастырь от царя Михаила Федоровича: он запретил местным властям судить монахов и монастырских крестьян. В специальной грамоте говорилось, что царь «воеводам и приказным людям к ним в монастырь въезжать не велел, а их, игумена Иону с братиею, и монастырских служек, и крестьян, и мордву, которая за монастырем живет, не судити, oprичъ татыбы и разбоа с поличным душегубства, и приставов им в монастырь не посылати, и... никаких поборов и податей и кормов с них не емлют...» [1, с. 276]. Более того, монастырю из казны отпускались деньги и различные припасы для содержания стрелецкого войска. В 1699 г. Петр I аннулировал таможенные привилегии монастыря, и на Мокше был установлен казенный таможенный пост.

Еще раньше, в 1651 г. по указу Алексея Михайловича Пурдошанский монастырь был подчинен Звенигородскому Савво-Сторожевскому монастырю, расположенному вблизи Москвы. Это лишило обитель хозяйственной самостоятельности, она теперь должна была жить по подробным инструкциям-наказам и подчиняться назначаемым из Звенигорода приказчикам или «строителям» (управляющим). В наказах четко определялось, где и сколько сеять пшеницы, ячменя, гречихи, гороха и т.д. Собранный урожай строго учитывался и по осени обоз с хлебом и другими продуктами, численностью до 150 возов отправлялся в Звенигород.

Строители должны были контролировать ловлю рыбы на Мокше. Делать это разрешалось только монастырским крестьянам, которые половину улова стерляди, осетров и белорыбицы отдавали монастырю. Строители следили, чтобы монастырские крестьяне без разрешения никуда не отлучались, не принимали у себя посторонних неведомых людей, «и в доме у себя вин не сидели (т.е. чтобы не гнали самогон), и корчмы не держали (т.е. чтобы не торговали тайно самогом), и драк меж собою не чинили, и пив безъявочно (тайно) не варили, и медов не ставили, и по кабакам ходя, не пропивались» [2, с. 13].

За каждую провинность с крестьян брали штрафы. Это порождало злоупотребления и издевательства над крестьянами со стороны должностных лиц. Монахи тоже нищали, и разбрелись, а сам монастырь постепенно приходил в упадок и в 1764 г. был закрыт.

Николо-Чернеевский и Пурдошанский являются старейшими монастырями возникшими на территории проживания мордвы. В дальнейшем начиная с середины XVII в. до начала нашего столетия в мордовском крае появилось более 40 монастырей. Это Санаксарский, Саровский, Сретенский, Атемарский и ряд других, которые проводили и сейчас проводят большую миссионерскую деятельность среди населения региона.

Литература

1. Беляков, А. В. Акты русских монастырей конца XVI – начала XVIII в. / А. В. Беляков. – Режим доступа: https://sedmitza.ru/data/2020/05/11/1224936115/Vest57-58_225-07_Beljakov.pdf.
2. Видяйкин, С. В. Налогообложение крестьян Пурдышевского монастыря в 1680-е гг. / С. В. Видяйкин // Вестник КНИИ РАН. – 2017. – Вып 32. – № 4. – С. 11-18.
3. Дубасов, И. И. Очерки из истории Тамбовского края / И. И. Дубасов. – Вып. 2. – Тамбов, 1883. – 150 с.
4. Мельников, И. П. (Андрей Печерский). Очерки мордвы / И. П. Мельников. – Саранск : Мордов. кн. изд-во, 1981. – 136 с.
5. Пассек, В. Очерки России / В. Пассек. – Кн. 5. – М., 1842. – 239 с.
6. Першин, С. В. Православные монастыри в контексте социально-экономического развития Темниковского уезда в XVI – середине XVIII вв. / С. В. Першин, Т. В. Шитова // Гуманитарные и политико-правовые исследования. – 2020. – № 4(11). – С. 6-15.

УДК 94 (476) «1921/1939»

РЭЛІГІНАЕ ПЫТАННЕ Ў ІДЭАЛОГІІ ПРАЎРАДАВАХ СТУДЭНЦКІХ САЮЗАЎ МІЖВАЕННАЙ Польшкай ДЗЯРЖАВЫ

Крывуць Віталій Іванавіч

БІП – Універсітэт права і сацыяльна-інфармацыйных тэхналогій
(г. Мінск, Беларусь)

Даклад прысвечаны аналізу адлюстравання рэлігійнай праблематыкі ў ідэалогіі праўрадавага студэнцкага руху міжваеннай польскай дзяржавы, у склад якой уваходзіла Заходняя Беларусь. Характарызуюцца адносіны да рэлігіі і каталіцкай царквы такіх арганізацый, як Саюз польскай дэмакратычнай моладзі, Лезіён маладых і Дзяржаўная думка, якія актыўна дзейнічалі і на тэрыторыі Віленскага ўніверсітэта.

У міжваенны перыяд студэнцтвам польскай дзяржавы быў створаны цэлы шэраг саюзаў і аб'яднанняў. Іх дзейнасць распаўсюджвалася і на Віленскі ўніверсітэт імя С. Баторыя, адзіную ВНУ на тэрыторыі Заходняй Беларусі, якая ў той час знаходзілася пад польскай акупацыяй. Вядома, што ў 1937/38 навучальным годзе тут існавалі 73 такія арганізацыі [1, с. 174–177]. У той ці іншай ступені яны прадстаўлялі фактычна ўвесь палітычны спектр тагачаснай Польшчы. Некаторыя з іх мелі цесную сувязь з лагерам “санацыі”, які прыйшоў да ўлады ў выніку дзяржаўнага перавароту 1926 г. і імкнуўся прыцягнуць на свой бок у тым ліку студэнцтва і маладую інтэлігенцыю.

Найбольш вядомымі і ўплывовымі праўрадавымі студэнцкімі арганізацыямі міжваеннай Польшчы з'яўляліся Саюз польскай дэмакратычнай моладзі (СПДМ), Легіён маладых (ЛМ) і Дзяржаўная думка (ДД). Першыя два саюзы можна аднесці да левага крыла “санацыі”, трэці знаходзіўся на правым флангу праўрадавага маладзёжнага руху. Гэта знайшло сваё адлюстраванне ў іх ідэйных дэкларацыях і дакументах, у якіх, у тым ліку, закраналася рэлігійная праблематыка і адносіны праўрадавага студэнцтва да рымска-каталіцкай царквы.

Створаны ў 1927 г. СПДМ, які заяўляў пра сябе, як аб'яднанне “перадавой і нацыянальна-дзяржаўніцкай інтэлігенцкай моладзі”, выступаў з дастаткова антыклерыкальных пазіцый. Ідэолагі саюза аб'яўлялі рэлігію асабістай справай кожнага чалавека. На іх думку, яна заслугоўвала пашаны ў якасці “крыніцы ідэальных элементаў і этычнай нормы”. СПДМ асуджаў рэлігійны пераслед і рэлігійную варожасць. Пры гэтым адзначалася, што вельмі часта рэлігія становіцца “зручным сродкам ажыццяўлення фактычнай улады над народнымі масамі” ў руках сацыяльнай рэакцыі і духавенства, якія кіруюцца сваімі матэрыяльнымі інтарэсамі і класавымі мэтамі ватыканскай палітыкі. Што тычыцца Польшчы, то тут рэлігія стала “сродкам палітычнай барацьбы ў руках кансерватыўнага, шляхецка-капіталістычна-клерыкальнага лагера”. Акрамя таго, калі рэлігійны культ ператвараецца ў камерцыйнае прадпрыемства, рэлігія ператвараецца пустой формулай ці забабонам для народных мас, а для духавенства – прадметам гандлю [2, с. 10].

СПДМ патрабаваў рэалізацыі прынцыпу свабоды сумлення праз увядзенне цывільных шлюбав і адмену абавязковага вывучэння рэлігіі ў школах. Рэлігійныя аб'яднанні павінны былі самі фінансаваць сваё духавенства, што “значна паўплывае на паглыбленне маральнасці і ідэйнай пазіцыі”. Таксама высоўвалася патрабаванне адмены канкардата Польшчы з Ватыканам па прычыне вялікіх выдаткаў з боку дзяржавы і грамадства. Прапаноўвалася ўвядзенне кантролю над сістэмай выхавання ў духоўных семінарыях і адхіленне духавенства ад удзелу ў палітыцы [2, с. 10].

Ідэалам жа маральнага, “наскрозь этычнага” чалавека публіцысты СПДМ аб'яўлялі таго, “хто дзейнічае добра, а не той, хто слепа слухае і бяздумна выконвае формулкі” [2, с. 10].

У лютым 1930 г. па ініцыятыве кіраўніцтва “санацыі” ўзнік Легіён маладых. Адзін з пунктаў яго “Ідэйнай дэкларацыі” гучаў наступным чанам: “Вызнаючы прынцып свабоды сумнення ў стварэнні новага тыпу польскага грамадзяніна, мы прызнаём вялікую этычную вартасць рэлігійнага фактару і таму з пвагай ставімся да рэлігіі, як крыніцы ідэальных элементаў чалавечнасці” [3, с. 5].

Тым не менш, адносіны паміж ЛМ і каталіцікам касцёлам былі вельмі складанымі. У тым ліку гэта было звязана і з выхаваўчымі ідэямі арганізацыі. Так, яе галоўны камандант, З. Запасіевіч, сцвярджаў, што ЛМ “належным чынам ацэньвае значэнне для асобы прыватнай этыкі, якая вынікае з асобных рэлігійных сістэм і ў пэўнай, хоць і вельмі невялікай меры, рэгулюе яе адносіны да іншых асоб, але галоўны націск робіць на грамадскае выхаванне грамадзяніна” [4, с. 176]. Акрамя таго, Легіён выступаў супраць усіх міжнародных органаў, якія ставяць інтарэсы асобных класаў і груп над інтарэсамі дзяржавы. У першую чар-

гу, на думку лідара арганізацыі, палітыку, спрэчную з дзяржаўнымі інтарэсамі, праводзілі, Камінтэрн, капітал і касцёл.

Гэта выклікала абвінавачванні з боку каталіцкай іерархіі. У лютым 1934 г. кардынал А. Глонд, прымас Польшчы, нават заявіў, што ЛМ стаў на камуністычныя пазіцыі і “адмаўляе хрысціянства, змагаецца з царквой. Узводзіць паклёп на св. Сталіцу і каталіцкія арганізацыі... жадае падзелу і барацьбы дзяржавы з царквою. Калі гэтая антыкаталіцкая і камуністычная арыентацыя будзе захоўвацца ў перыёдыцы і дакладах, трэба будзе лічыць Легіён маладых аб’яднаннем, якое асуджаецца царквою згодна з кананічным правам” [5, с. 581].

Кіраўніцтва арганізацыі адпрэчвала такія абвінавачванні і тлумачыла іх няведаннем ідэалогіі Легіёна маладых. Яно падкрэслівала, што ЛМ выступаў і выступае не супраць прынцыпаў хрысціянства і каталіцкай царквы, як рэлігійнага інстытуту, а супраць палітычнай дзейнасці часткі духавенства, якая не адпавядае прынцыповым асновам польскіх дзяржаўных інтарэсаў. Такую пазіцыю, па меркаванню лідараў ЛМ, ні ў якім разе нельга лічыць “супярэчнай прынцыпам хрысціянства” [6, с. 2].

Значна больш “клерыкальную” пазіцыю займала арганізацыя Дзяржаўная думка, якая ўзнікла ў 1927 г. пасля аб’яднання шэрагу невялікіх манархічных і кансерватыўных студэнцкіх саюзаў. Яе мэтай было абвешчана “стварэнне новага тыпу грамадзяніна Незалежнай Польшчы з высокім узроўнем характару, заснаваным на арыенцірах і этыцы каталіцкай рэлігіі і развітым пачуццём дзяржавы ў адпаведнасці з найвялікшымі польскімі вялікадзяржаўнымі традыцыямі” [7, с. 23].

Разважаючы над дырэктывамі польская вялікадзяржаўнай “рацыі стану”, ідэолагі ДМ лічылі, што маральнай асновай дзяржаўнага жыцця павінна быць толькі хрысціянская этыка, “паколькі польская дзяржава не можа быць пазаканфэсійнай дзяржавай, бо мы не верым у развіццё грамадстваў, якія б звязвалі свой лёс з рацыянальным светапоглядам”. Гарантаваць маральнае здароўе грамадства маглі толькі аддача прыярытэту каталіцкаму касцёлу пры поўнай талерантнасці да іншых канфесій, абсалютная павага да інстытуту сям’і, заснаванага на прынцыпах рэлігіі, і ўдзел касцёла ў выхаванні і адукацыі [7, с. 9].

Такім чынам, праўрадавы студэнцкі рух у міжваеннай польскай дзяржаве не з’яўляўся аднародным, аб чым, у тым ліку, сведчылі і розныя падыходы да рэлігійнай праблематыкі. Гэта, у сваю чаргу, зніжала эфектыўнасць “барацьбы за душы” студэнцкай моладзі.

Літаратура

1. Skład Uniwersytetu w roku akademickim 1938/39 // Rocznik Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie 1938 – 1939. – Wilno: Nakładem USB, 1939. – S. 123 – 180.
2. Dla Polski. 1886 – 1936. Z.M.P., O.M.N., Z.P.M.D. Informator. – Kraków: „Fortuna”, 1936. – 32 s.
3. Deklaracja ideowa Legionu Młodych – Związku Pracy dla Państwa // Jednodniówka Legionu Młodych – Związku Pracy dla Państwa. Obwód Brześć nad Bugiem. – Brześć nad Bugiem, 1933. – S. 4–5.
4. Czechowicz, J. Legion Młodych – Związek Pracy dla Państwa / J. Czechowicz // Gimnazjum. – 1934. – № 4 – 5. – S. 175 – 176.
5. Mysiek, W. Kościół katolicki w Polsce w latach 1918 – 1939 / W. Mysiek. – Warszawa: Książka i Wiedza, 1966. – 670 s.
6. Oświadczenie Komendy Głównej Legionu Młodych // Na przelomie. – 1934. – № 1. – S. 2.
7. Myśl Mocarstwowa. Wytyczne ideowe i statut. – Warszawa: Drukarnia Mazowiecka, 1929. – 32 s.

ПРОБЛЕМА ЛИЧНОГО ИМУЩЕСТВЕННОГО ПОЛОЖЕНИЯ ПРИХОДСКОГО ДУХОВЕНСТВА ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО В XVI ВЕКЕ: НЕКОТОРЫЕ ФАКТОРЫ И УСЛОВИЯ

Крупко Марат Андреевич

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

В статье автором рассмотрены некоторые факторы и условия, оказывающие влияние на имущественное положение приходского духовенства Великого Княжества Литовского в XVI в. Проанализировано воздействие на формирование экономического положения клирика государственной политики Великого Княжества Литовского, временных и территориальных условий, фактора принадлежности приходской церкви.

Рассмотрение проблемы имущественного положения социальной категории православного духовенства актуально в связи с тем, что приходская система являлась уникальной по своей функции частью локальных городских и деревенских сообществ XVI в. Она оказывала влияние на самоидентификацию, мировоззрение и духовную жизнь паствы, принадлежавшей к самым разным общественным слоям. Имущественное положение приходов рассматривалось рядом авторов таких как П. Ю. Булаты, К. И. Козлова, М. Г. Шукан, Л. А. Кириллова, М. В. Дмитриев и другие.

Среди факторов, оказывавших влияние на экономическое положение духовенства, важное место занимает фактор государственной политики Великого Княжества Литовского (далее – ВКЛ). Начало XVI в. принесло православному священству не мало привилегий. Ряд исследователей объясняют это тем, что в условиях войны с Российским государством «русское» духовенство могло стать ненадёжным союзником и его необходимо было привлечь к лояльности Господарю [1]. Например, в 1503 г. Великий князь Александр подтвердил уставную грамоту жителям Витебска, обязуясь «не вступаться в православные церкви и церковные дома» [2]. В том же году монарх подтвердил полоцкому епископу «Свиток Ярослава», данный в 1499 г. православному («русскому») духовенству [2]. В следующий 1504 г. холмский епископ получил подтверждение грамоты 1443 г., из чего следовало уравнивание прав православного духовенства с «римским» (католическим) [2]. Изменения внешнеполитического климата и появление внутренних угроз в скором времени сказывались на курсе политических элит Великого Княжества. Так, XVI в., с его религиозным и политическим бурлением, определял экономические и социальные условия быта и служения духовенства.

Большую роль играл фактор принадлежности церкви, земли на которой располагался приход. Священство частных маёнтков и резиденций находилось в особенном положении. Главный приход маёнтка имел подвоенную функцию. Кроме литургического и пастырского служения священника, церковь так или иначе получала функцию репрезентации рода, к которому принадлежал маёнток [1]. Часто клир оказывался в полной зависимости от своих патронов. Богатые жертвователи или землевладельцы распространяли своё всеобъемлющее вли-

яние на приходские дела. По имеющимся данным в XIV–XVI вв. все приходы Полоцкой епархии были ктиторскими [3]. Поэтому принадлежность церкви и пожертвования в её пользу необходимо выделить в качестве отдельного фактора. Это связано с тем, что, с одной стороны, «титულный» приход сосредотачивал в себе немало средств, но в то же время, священник, попавший в зависимость от своего феодала, фактически становился его подданным и мог в любой момент лишиться прибыльного места служения.

Определяющую силу для имущественного положения священства имели временные и территориальные условия. Экономические изменения, произошедшие с течением времени, возможно проследить на примере Полоцкой епархии. Древнейшим каменным храмом, действовавшим в XVI в. на белорусских землях оставался полоцкий Софийский собор. В XIV в. в его пользу делались богатые пожертвования. Известно, что князь Андрей Ольгердович передал земли по реке Званица приделу Святой Троицы этого собора [3]. Подобные пожертвования делали и другие князья, например, князь Семён [3]. Как отражение этой тенденции, в Полоцке тогда бытовало особое понятие – «софийские земли» (государственные земли, порученные Святой Софии и владыке) [3]. В XIV–XV вв. они являлись собственностью «крилошан» собора – всех городских священников, которые, в установленное время, оставляя свои храмы, собирались и служили в Софийском соборе [3]. «Крилось» святой Софии владел собственными сёлами и огромным количеством земель [3]. Обложив население подвластных территорий медовой данью, клирики в начале XV в. экспортировали воск в Ригу [3]. Можно предположить, что это было время наибольшего экономического подъёма локального полоцкого духовенства. С течением времени роль «софийских» владений сокращалась [3]. С наступлением XVI в. крупные пожертвования заметно оскудели, стали редкостью. На этом примере видно, как изменялись экономические условия жизни духовенства в одном городе и его окрестностях на протяжении только двух столетий: XV–XVI вв. Таким образом, период служения оказывал значительное влияние на личное имущественное положение белого духовенства. Однако временной период со своим комплексом экономических и политических факторов, должен рассматриваться только в сочетании с местом служения священника, учитывая, что на территории других епархий условия могли как оставаться таковыми, так и отличаться.

Территориальные условия играли большую роль в определении имущественного и правового положения священника. Как уже было сказано, наиболее привилегированную часть белого духовенства в ВКЛ составляли «крилошане», которые служили при соборных храмах главного епархиального города. По сути своей, определённый сугубо территориально (привязка к городу – епархиальному центру), статус «крилошанина» давал ряд привилегий и прав экономического характера. Наиболее ярким примером являются права львовского «крилоса», определённые митрополитом Макарием. Городские священники, несшие служение при главной Георгиевской церкви получали половину всех её доходов, половину платы за освящение нового храма в Львовском повете или всю плату при освящении старого храма, плату за ставленнические исповеди, за сослужение на хиротонии, половину платы за десять сорокоустов и полную плату за пять [2]. Кроме прав на получение части от церковных денег, «крилошане» поль-

зовались рядом экономических льгот: могли ничего не платить за освящение своего храма, а лишь справиться приём для архиерея, городские священники не обязаны были ничего платить и за хиротонию своего сына. В это самое время и хиротонии и освящения храмов для других категорий духовенства (например, сельского священства), очевидно, имели свою цену, часть от уплаты которой и переходила «крилосу» [2]. Сельское священство не обязательно было бедным. В ряде случаев семьи духовенства провинциальных приходов также обладали немалым количеством дорогих вещей, например, предметами одежды из ценных тканей, украшениями и т.п. Однако, это не отменяет того, что разница в экономических условиях существовала не только между городом и селом, но и между духовенством разных епархий.

Таким образом, имущественное положение священства находилось в прямой зависимости от ряда факторов, среди которых заметное место занимает глобальный фактор текущей государственной политики Великого Княжества Литовского и локальный фактор принадлежности конкретного прихода тому или иному феодалу. Стремление отдельных зажиточных родов овеществить могущество в убранстве своих храмов значительно повышало благосостояние прихода. Комплекс этих и других факторов определяет характер временных и территориальных условий, в которых протекает приходская жизнь. В зависимости от временного периода пожертвования на пользу церкви в отдельном городе (например, в Полоцке) то возрастали, как в нач. XV в., то быстро снижались, как в нач. XVI в., что значительно влияло на благосостояние духовенства и в первую очередь соборных «крилошань». Место служения, или территориальные условия, оказывало ещё большее влияние. Факт принадлежности к городскому соборному духовенству существенно расширял круг прав на распоряжение церковным имуществом и давал ряд ощутимых привилегий, в то время как сельское священство было вынуждено оплачивать ставленнические исповеди, хиротонии и освящения своих храмов на пользу городского «крилоса». Экономические условия, определённые митрополитом в одной епархии (например, Львовской) не распространялись на духовенство других епархий. Из этого следует, что уровень имущественного положения отдельных священнических семей невозможно экстраполировать на всю социальную категорию духовенства. Проблема должна рассматриваться комплексно, включая анализ приведённых выше факторов и условий.

Литература

1. Булаты, П. Ю. Адносны магнат – царква ў тытулярным маёнтку ў Вялікім Княстве Літоўскім (XVI—XVIII ст.) / П. Ю. Булаты // Христианство как интегрирующий фактор мировой культуры : сборник докладов XXIV Международных Кирилло-Мефодиевских чтений, 29-30 мая 2018 г., Институт теологии БГУ / редакторы-составители: С. И. Шатравский, священник Святослав Рогальский. – Минск, 2019. – С. 122–125.

2. История Русской церкви / Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/istorija-russkoj-tserkvi/4_3#sel=8:1,8:17. – Дата доступа: 01.03.2024.

3. Козлова, К. И. Монастырское и церковное землевладение Полоцкой епархии XIV — первой половины XVI вв. / К. И. Козлова // Духовное значение служения святого благоверного князя Александра Невского в контексте истории : к 800-летию со дня рождения : материалы XXVII Международных Кирилло-Мефодиевских чтений, г. Минск / редакторы-составители: С. И. Шатравский, священник Святослав Рогальский. – Минск, 2022. – С. 163–164.

**КАМІТЭТ ЗАХОДНІХ ГУБЕРНЯЎ І ПРАЕКТ
АБ БУДАЎНІЦТВЕ ПРАВАСЛАЎНЫХ ЦЭРКВАЎ НА ТЭРЫТОРЫІ
ЗАХОДНЯГА КРАЮ Ў ДРУГОЙ ЧВЭРЦІ XIX ст.**

Лепеш Аксана Васільеўна

Беларускі нацыянальны тэхнічны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

У артыкуле разглядаецца праект Камітэта заходніх губерняў, вышэйшага тэрытарыяльнага камітэта па кіраванні Заходнім краем пасля паўстання 1830–1831 гг., па павелічэнню прэстыжу праваслаўя, што было заязана с будаўніцтвам цэркваў як на прыватных, так і на дзяржаўных землях.

Пасля паўстання 1830–1831 г. адным з прыярытэтным накірункаў палітыкі расійскага ўрада стаў напрамак па павышэнню прэстыжу праваслаўнай царквы ў заходніх губернях, дзе не было канфесіянальнага адзінства і дзе праваслаўе не з’яўлялася тытульнай рэлігіяй. Праграму па ўніфікацыі заходніх губерняў з унутранымі губернямі Расійскай імперыі было даручана распрацаваць створанаму ў 1831 г. Камітэту заходніх губерняў, у склад якога ўваходзілі вышэйшыя дзяржаўныя чыноўнікі, а таксама запрашаліся губернатары і генерал-губернатары Заходняга краю. Удзел у паўстанні шэрагу каталіцкіх і ўніяцкіх святароў, нізкі ўплыў праваслаўнай царквы выклікаў занепакоенасць з боку ўрада і прымусіў яго звярнуцца да абмеркавання мераў пра найлепшае ўладкаванне ў заходніх губернях царкоўнага кіравання на адных з першых пасяджэннях Камітэта заходніх губерняў – 10 і 18 лістапада 1831 г. Пра аналізе рэлігійнага пытання было адзначана, што палітычная неабходнасць прымусоўвае падтрымліваць у заходніх губернях, перш за ўсё, жыхароў праваслаўнай веры, таму што толькі яны больш за іншых “прывязаныя да расійскага прастола і да ўсяго рускага” [1, л. 105]. У прыватных жа маёнтках, дзе ўладальнікамі з’яўляліся памешчыкі-католікі, адбудаваны велічныя каталіцкія касцёлы, а праваслаўныя цэрквы, вернікамі якіх з’яўляліся сяляне, нагадвалі адну крушню драўляных будынкаў. Усё гэта не спрыяла распаўсюджанню праваслаўя у дадзеным рэгіёне. Узняць значнасць праваслаўнай царквы неабходна было, перш за ўсё, шляхам збудавання новых каменных цэркваў. Па меркаванні членаў Камітэта узводзіць паўсюдна праваслаўныя цэрквы неабходна было на казённых землях за кошт дзяржавы, на прыватных землях – за кошт саміх уладальнікаў, асабліва праваслаўных, на канфіскаваных землях – за кошт прыбыткаў з саміх гэтых зямель. Больш таго, як мясцовыя памешчыкі, так і самі вернікі павінны былі рамантаваць драўляныя цэрквы пры апекаванні з боку епархіяльнага начальства. Улады разумелі, што мясцовую эліту, якая была ў сваёй большасці каталіцкага веравызнання, прымусіць да будаўніцтва і рамонту праваслаўнага цэркваў будзе вельмі складана, і наўрад дзяржава зможа іх прымусіць ахвяраваць уласныя грошы на такую праграму. Пагэтану адзіным сродкам стымулявання па ўзвядзенню праваслаўных храмаў у прыватных маёнтках была толькі сіла пераканання.

Пра абмеркаванні дадзенага пытання, члены Камітэта ўзімалі праблему фінансавага стану праваслаўных святароў. Яны адзначалі, што праваслаўныя святары з-за адсутнасці забеспячэння з’яўляліся вельмі беднымі, знаходзіліся

ў поўнай залежнасці ад заможных уладальнікаў каталіцкага веравызнання. Палепшыць іх маёмасны стан можна было за кошт выплаты дапамогі ад Камісіі духоўных вучылішчаў, прыбыткаў ад канфіскаваных пасля паўстання каталіцкіх і ўніяцкіх манастыроў, дзесяціннага збору, частка якога павінна была пайсці на ўтрыманне праваслаўных цэркваў у заходніх губернях.

Аўтарытэт праваслаўнага святара быў неад’емна звязаны з яго інтэлектуальным узроўнем і магчымасцю эмацыянальна ўздзейнічаць на вернікаў. Члены Камітэта адзначалі недастатковы ўзровень адукаванасці духоўных праваслаўных асоб. З гэтай нагоды прапаноўвалася накіроўваць дзяцей праваслаўнага духавенства аддаленых заходніх губерняў у Кіеўскую, Перыяслаўскую і Чарнігаўскую губерні для атрымання неабходнага выхавання. А у заходняй губерні, асабліва на епіскапскія пасады, накіроўваць тых, хто атрымаў адукацыю ва ўнутраных губернях Расіі.

На практыцы мясцовыя дваране вельмі неахвотна выконвалі вусны загад па будаўніцтве праваслаўных цэркваў, а сіла перакананні на іх ніяк не дзейнічала. Указ імператара ад 19 лістапада 1832 г. аб абавязачельствах уладальнікаў будаваць і рамантаваць як уніяцкія, так і праваслаўныя цэрквы выклікаў іх абурэнне. Напрыклад, у тым жа годзе памешчык Мінскай губерні Усцін Шырын у адказ на патрабаванне мясцовых уладаў прывесці ў парадак культывы збудаванні праваслаўнага веравызнання, якія знаходзіліся ў яго маёнтку, падаў засядацелю Лабунцову заяву, дзе напісаў, што ўспрымае гэтыя распараджэнні губернскага начальства як дзеянні, недазволеныя законам [2, л. 6]. Да 1847 г. сітуацыя з нагоды папраўкі і ўзвядзення новых праваслаўных цэркваў па Мінскай губерні не змянілася. Мінскі арцыбіскуп Антоній пісаў, што яна “робіцца амаль заўсёды з вялікай цяжкасцю і павольнасцю”. Для паскарэння справы святар прапаноўваў нават сабраць грошы з сялян: па 15 кап. срэбрам на год з кожнай душы м.п. [3, л. 68-68 зв.]. Такая ж тэндэнцыя наконт узвядзення праваслаўных цэркваў назіралася і па іншых заходніх губернях.

Справа па будаўніцтве праваслаўных цэркваў у казённых маёнтках ішла больш дынамічна, паколькі фінансава падтрымлівалася дзяржавай. Яшчэ ў 1833 г. імператар распарадзіўся будаваць такія цэрквы ў Кіеўскай, Валынскай, Падольскай і Мінскай губернях, на што ахвяравалася сума ў 150 тыс. руб. на год. Будаўніцтва расцягвалася на 12-20 гадоў, у год планавалася ўзводзіць па 2 цэрквы. Першапачаткова Свяцейшы Сінод прызнаваў неабходным пабудаваць 8 цэркваў у Падольскай губерні, 3 – у Кіеўскай, 8 – у Валынскай і 2 – у Мінскай. Для кіраўніцтва праектам засноўваліся асаблівыя часовыя камітэты для пабудовы грэка-расійскіх цэркваў пад кіраўніцтвам генерал-губернатараў, у абавязкі якіх ўваходзіла складанне плана і хода будаўнічых работ, вядзенне кантролю за працай падрадчыкаў і пастаўшчыкоў, складанне справаздачаў па выдатках на будаўніцтва [4]. Пасля стварэння Міністэрства дзяржаўных маёмасцяў на яго ляглі праблемы збудавання цэркваў, а таксама нагляд за спыненнем усялякіх злчынастваў супраць праваслаўя ў казённых маёнтках. Так, згодна з загадам імператара 1846 г. Міністэрства дзяржаўных маёмасцяў павінна было ў заходніх губернях адрэстаўраваць 496 і пабудаваць 99 новых праваслаўных цэркваў пад пільным наглядам генерал-губернатараў. У загадзе адзначалася, што імператар незадаволены знешнім выглядам праваслаўных цэркваў, якія “не адпавядаюць харакству, падобнага да храма Божага”, а значыць і ў гэты час праграма па ўзвядзенні новых цэркваў і рэканструкцыі старых не была рэалізавана ў поўнай меры [5].

Такім чынам, праект Камітэта заходніх губерняў па будаўніцтву праваслаўных цэркваў пасля паўстання 1830–1831 г. быў выкананы часткова. У прыватных уладаннях за ўласныя сродкі памешчыкі-католікі не спяшаліся як рамантаваць, так і будаваць новыя культывыя пабудовы для праваслаўных вернікаў. На казённых землях пры фінансавай падтрымцы дзяржавы справа набывала хоць і больш дынамічны характар, але не адпавядала пастаўленым урадам задачам.

Літаратура

1. Расійскі дзяржаўны гістарычны архіў у Санкт-Пецярбургу (РДГА). – Ф. 1266. Спр. 8.
2. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (НГАБ). – Ф. 320. Воп. 1. Спр. 162.
3. РДГА. – Ф. 1266. Спр. 8.
4. Аб правілах для часовых камітэтаў па будаўніцтве грэка-расійскіх цэркваў у казённых паселішчах заходніх губерняў // ПСЗРІ. – 2-і збор. – Т. VI. – АДД. 1. – № 11019.
5. Аб стварэнні праваслаўных цэркваў у паселішчах усановы дзяржаўных маёмасцяў у заходніх губернях // ПСЗРІ. – 2-і збор. – Т. VI. – АДД. 1. – № 19910.

УДК 930:271.2(470)–9–726.1*Евлогий

ПАСТЫРСКОЕ СЛУЖЕНИЕ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНОГО ИЕРАРХА ЕВЛОГИЯ В СВЕТЕ ЕГО ВОСПОМИНАНИЙ

Марченко Олег Валерьевич

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

В данной статье рассматриваются основные вехи жизненного пути иерарха Русской Православной Церкви (РПЦ), архиепископа Евлогия (Георгиевского) в дореволюционный период. Автор акцентирует внимание на его политической деятельности, а также мерах по укреплению православия в подчинённых ему структурах.

Архиепископ Евлогий (1868–1946), в миру Василий Семёнович Георгиевский, является знаковой фигурой в истории русского православия. Он был выходцем из семьи сельского священника и сознательно избрал духовную карьеру. Соответствующее образование им было получено в Белёвском духовном училище (1877–1882 гг.), Тульской семинарии (1882–1888 гг.), а затем в Московской духовной академии (1888–1892 гг.). Спустя некоторое время после завершения учёбы он принял постриг под именем Евлогий [1].

Его привлекала педагогическая работа в сфере духовного образования и просветительства. Он недолго проработал в Ефремовском духовном училище, затем в Тульской семинарии, после чего был назначен инспектором духовной семинарии в г. Владимир. Пребывая на этом посту (1895–1897 гг.), Евлогий обнаружил, что среди семинаристов получили распространение революционные идеи. Инспектор жалел молодых людей, старался не калечить их судеб и ограничивался пастырским внушением. Из-за этого у него сложились напряжённые отношения с руководством. Выходом из положения стало назначение Евлогия ректором Холмской духовной семинарии (1897–1902 гг.) [1].

Холмщина являлась специфическим регионом, в котором были очень сильны позиции униатства, а православие находилось в упадке. Административные

меры по усилению его влияния не имели эффекта. Евлогий пытался привить семинаристам любовь к русскому языку и культуре. В семинарии по воскресеньям стали проводиться литературные вечера, читаться доклады о католицизме и православии и др. Данные мероприятия пользовались большим успехом у местных жителей. Также Евлогий занимал должность благочинного женских монастырей. Он содействовал их количественному росту для усиления позиций православия. Евлогий осуществлял постриг монахинь, давал ценные советы по церковному управлению. В январе 1903 г. был назначен епископом Люблинским, викарием Холмско-Варшавской епархии [1].

Анализируя религиозную ситуацию на Холмщине, он пришёл к выводу, что православие находится в кризисе, а подавляющую часть населения составляют униаты, многие из которых формально считались православными. Опубликование Государём Николаем II Указа «Об укреплении начал веротерпимости» в 1905 г. неожиданно обострило ситуацию. Воспользовавшись этим, польская шляхта и духовенство стали проводить целенаправленную агитацию по переходу местного населения в католичество. Её апогеем стал роспуск ими слухов о переходе императора Николая II в лоно Римско-католической Церкви. В противостоянии этим тенденциям Евлогий не только поддерживал местных православных, но и с риском для жизни сам осуществил богослужение и крестный ход в главном центре местного католицизма – Замостье. По его инициативе был созван Епархиальный съезд с участием духовенства и мирян. Одним из его решений явилось отправление специальной делегации в Петербург для встречи с императором. В ходе этой встречи Николай II лично заверил её участников, что его переход в католичество – это вымысел [1]. В 1905 г. был опубликован Указ Святейшего Синода о создании на территории Люблинской и Седлецкой губерний самостоятельной епархии в Холме. Евлогий стал епископом Холмским (1905–1906 гг.) [2, с. 228].

Отличительной чертой иерарха являлось активное занятие политической деятельностью. В начале 1907 г. Евлогий был избран депутатом во II Государственную думу от православного населения Люблинской и Седлецкой губерний. Он принимал участие в работе ряда её комиссий. Так, например, в аграрной комиссии Евлогий выступал за проведение аграрной реформы для крестьян Холмщины, страдающих от эксплуатации польских помещиков и малоземелья. Он решительно осуждал революционный террор, но не одобрял военно-полевые суды и смертную казнь [2, с. 228]. По своим политическим воззрениям Евлогий был монархистом, и поэтому было закономерно его взаимодействие с правым лагерем. Такая позиция импонировала избирателям, и иерарх был выдвинут вновь депутатом в III Государственную думу. В ней он был избран председателем вероисповедной комиссии. Благодаря его усилиям была утверждена смета на финансирование различных проектов Святейшего Синода.

Однако настоящим триумфом Евлогия являлось принятие законопроекта о выделении Холмщины в самостоятельную губернию из состава Царства Польского. Этот проект он мечтал реализовать давно, так как данная мера должна была спасти от полонизации её русское население. Несколько позднее законопроект был утверждён Государственным советом. В 1912 г. Евлогий стал архиепископом Холмским. Он отказался от предложения обер-прокурора Синода В.К. Саблера от выдвижения его в качестве депутата в IV Государственную

думу с целью формирования в ней фракции духовенства. Свой отказ Евлогий мотивировал отсутствием в России практики создания политических партий религиозной направленности [3, с. 32]. Усилия иерарха были сосредоточены на укреплении православия в крае. При нём было основано свыше 50 православных храмов, а возглавляемое им «Холмское Православное Братство» способствовало открытию православных библиотек и школ. Благодаря Евлогию стали функционировать несколько потребительских и сельскохозяйственных обществ, кредитных и ссудно-сберегательных товариществ и др. В 1914 г. он был назначен архиепископом Волынским. После начала Первой мировой войны он проводил молебны для русских военных. По его инициативе был создан госпиталь для раненых. Вскоре личным приказом императора Евлогий как человек, знакомый с ситуацией в регионе, был назначен управляющим церковными делами на оккупированных территориях в Галиции [1].

Однако на новых землях его деятельность была не слишком успешной. К тому же германо-австрийское наступление 1915 г. вынудило русскую администрацию и армию покинуть Галицию. Евлогием были предприняты меры по эвакуации православного населения и церковного имущества. Однако у иерарха не сложились отношения с Верховным Главнокомандующим, великим князем Николаем Николаевичем, генерал-губернатором оккупированных областей, графом Г.А. Бобринским, протопресвитером военного и морского духовенства Г.И. Шавельским. В 1916 г. он был отстранён от должности и оказался не у дел [1].

Таким образом, деятельность Евлогия содействовала укреплению позиций православия на Холмщине. Она способствовала его распространению, развитию храмового строительства, церковного образования и др. Нетипичной для иерарха являлась его политическая деятельность в составе II и III Государственных дум. Основным её итогом было создание Холмской губернии как русского центра на территории Царства Польского.

Литература

1. Евлогий, (Георгиевский) (митрополит). Путь моей жизни : воспоминания Митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной [Электронный ресурс] / Евлогий, (Георгиевский) (митрополит). – Режим доступа : <http://fibusta.is/b/244442/read>. – Дата доступа : 03.03.2024.
2. Южаков, Р. Евлогий Георгиевский / Р. Южаков // Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века : энцикл. биограф. словарь / под общ. ред. В. В. Шелохаева. – М., 1997. – С. 228–230.
3. Поспеловский, Д. В. Русская православная церковь в XX веке / Д. В. Поспеловский. – М. : Республика, 1995. – 511 с.

УДК 070(476)(091)

АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ ПРОПАГАНДА НА ТЕРРИТОРИИ БССР В 1920-е гг.

Мельникова Алесьа Сергеевна

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

В статье рассматриваются аспекты антирелигиозной пропаганды советского руководства, направленные на дискредитацию религиозных конфессий на территории Беларуси. Данная работа сопровождалась введением и

укоренением новых идеологических установок и ценностей, которые должны были способствовать воспитанию социалистической личности.

Одной из задач, которой советская власть уделяла значимое внимание, являлась антирелигиозная пропаганда среди населения. На VIII съезде РКП(б)Б, проходившем в марте 1919 г., была поставлена задача усилить атеистическую пропаганду. Отмечалось, что партия стремится к полному разрушению связи между эксплуататорскими классами и организацией религиозной пропаганды, а также к фактическому освобождению трудящихся масс от религиозных предрассудков, организуя для этого самую широкую научно-просветительную и антирелигиозную пропаганду [1]. Для координации антирелигиозной пропаганды в мае 1922 г. в ЦБ КП(б)Б была создана специальная комиссия. Антирелигиозная пропаганда была включена в программу всех партшкол и курсов вузов, педтехникумов, учительских курсов. В городах и сельской местности создавались антирелигиозные кружки [2, с. 259].

Желая лишить религию ее влияния, советское руководство организовало кампанию по «конфискации ценностей» церквей и монастырей, затем в первой половине 1920-х гг. физически была ликвидирована часть священнослужителей (только в Могилевском уезде погиб 61 служитель культа), далее последовало давление на религиозные организации и активных верующих. Православная церковь раскололась на «тихоновцев» и «обновленцев». Деятельность всех конфессий подвергалась жесткому контролю со стороны соответствующих органов [3, с. 143].

Советское руководство возлагало большие надежды в деле антирелигиозной пропаганды на печатные СМИ. В печати необходимо было освещать «загнивание и отмирание» религии в советском обществе, а также путем противопоставления, сравнения, категорических заявлений и громких лозунгов: «Все церкви – под клубы и школы», «Прочь дурман религии» показывать преимущество новой идеологии перед религиозными установками. Так, в одной из статей газеты «Белорусская деревня» можно встретить следующие комментарии: «Наряду с обновленцами стали открывать свои церковные лавочки различные евангелисты, баптисты, адвентисты и пр. ...нам должно быть ясно, что поскольку православие поддерживало царский режим, постольку евангелизм, баптизм и др. имеют своей целью поддержку капиталистов... Белорусская трудовая молодежь, белорусские крестьяне и рабочие не пойдут за евангелистами. Отбросив религию, они возьмутся за науку, за просвещение, за организацию при помощи и знания рая здесь, на грешной земле, а попам и проповедникам различной марки предоставят заботы о небе» [4, с. 1].

Составной частью антирелигиозной пропаганды являлась работа по укоренению новых советских праздников. Первая кампания по распространению комсомольских праздников была проведена в 1922 г. Главной целью ее было показать населению, что в религиозных праздниках нет никакой святости, а новому поколению не нужны ни боги, ни черти. Было принято решение о проведении в Минске и окрестных деревнях комсомольских Коляд. В городе Минске в ночь перед Колядами был проведен карнавал, который сопровождался использованием большого количества пиротехники: бенгальских огней, ракет и т.д. Во время представления произошел несчастный случай. Одежда одного из участников загорелась, в результате чего он скончался. По всему городу распространился

слух о том, что «участников покарал Бог». Следует отметить, что в сельской местности подобные мероприятия не вызвали заинтересованности среди населения [2, с. 259]. Местные органы власти начали с главного – вместо крещения и венчания вводили октябрины, красные свадьбы. Данные праздники очень тщательно готовились, но превращались в очередное политическое мероприятие с присутствием местных партийных и советских руководителей, пением «Интернационала». В 1925 г. в БССР в среднем за месяц проводилось 300 октябрин, 80 красных свадеб [2, с. 259]. Вместо православного праздника Покрова стал праздноваться День урожая.

Одним из направлений антирелигиозной пропаганды стала кампания по вскрытию святых мощей. Ставилась задача заставить верующих усомниться в истинности религиозных догматов, дать им возможность прийти к выводу о несуществовании каких бы то ни было сверхъестественных сил. Резонансным событием стало вскрытие мощей Евфросинии Полоцкой в мае 1922 г. После публичного осмотра мощей «Известия Витебского губисполкома и губкома РКП» опубликовали «решение полоцких трудящихся»: сдать мощи в музей. После этого мощи были изъяты из монастыря и помещены в Витебский исторический музей, а серебряная рака, золотые и серебряные лампады с драгоценными камнями реквизированы [5].

Однако кампания по вскрытию святых мощей не смогла добиться возложенных на нее надежд. Она не изменила коренным образом отношение к святым мощам у верующего населения, а в некоторых случаях и, наоборот, она вызвала некий религиозный подъем. К примеру, многие музеи, куда были помещены останки святых, стали своего рода священными местами. Значительное количество верующего населения посещала их, чтобы полюбоваться мощами с молитвой и благоговением.

Центрами антирелигиозной работы в сельской местности являлись избы-читальни, в городах – клубы и библиотеки. В них проводились различные беседы атеистического характера. Например, активно велась работа по освещению темы «Был ли Христос и откуда взяло духовенство сказания о рождении Христа?» [6, с. 2].

В целях активизации антирелигиозной борьбы была создана организация «Союз безбожников» (с 1929 г. – «Союз воинствующих безбожников»). В БССР Союз начал свою деятельность с 30 марта 1926 г. Его ряды постепенно расширялись, достигнув к 1930 году 42 тыс. человек [2, с. 260].

Вместе с тем, несмотря на активную антирелигиозную пропаганду, целенаправленную борьбу большевиков с религиозными воззрениями и представлениями населения, искоренить религию в советском обществе не удавалось. 1920-е гг. стали периодом выработки руководящими органами стратегии и тактики атеистической политики, завершившимся переходом от относительно мирных действий по отношению к различным конфессиям и верующим к более жестким, репрессивным мерам.

Литература

1. Ленин, В. И. Полное собрание сочинений. Содержание 38 тома [Электронный ресурс] / Контрольный выстрел в капитализм. – Режим доступа: <http://kvistrel.ucoz.ru/biblioteka/LeninSob/38.htm#s83>. – Дата доступа: 08.03.2024.

2. 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.
3. Агеев, А. Г. Перекрестки могилевской истории / А. Г. Агеев, Я. И. Климуть, И. А. Пушкин. – Минск : ООО «Туринфо», 2004. – 216 с.
4. Сенкевич, А. Религия – дурман / А. Сенкевич // Белорусская деревня. – 1922. – 23 декабря. – С. 1.
5. Буховецкий, А. В мае 1922 года большевики вскрыли гроб с останками Евфросинии Полоцкой / А. Буховецкий // СБ (Беларусь сегодня). – 2018. – 9 февр. – Режим доступа: <https://www.sb.by/articles/kampaniyu-podveli-pod-monastyr.html>. – Дата доступа : 09.03.2024.
6. Избы-читальни. Беседы, лекции // Белорусская деревня. – 1922. – 6 декабря. – С. 2.

УДК 342.5(476)

ХРЫШЧЭННЕ РУСІ ЯК ФАКТАР ЦЫВІЛІЗАЦЫЙНАГА ВЫБАРУ

Мікалаева Людміла Віктараўна

Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт інфарматыкі і радыёэлектронікі
(г. Мінск, Беларусь)

У тэксце дадзена характарыстыка уплыву прыняцця хрысціянства на тэрыторыі Старажытнарускай дзяржавы на палітычныя і грамадскія працэсы на беларускіх землях у X–XIII стст.

Распаўсюджванне хрысціянства ў межах Старажытнай Русі з'яўлялася заканамерным працэсам, характэрным для значнай часткі Усходняй і Цэнтральнай Еўропы. Ён суправаджаўся ўсталяваннем раннефеадальных дзяржаў. Хрысціянства дазваляла манархам абвясціць сваю ўладу свяшчэннай і аб'яднаць падданных агульным веравызнаннем. Славянскія народы прымалі хрысціянства як дзяржаўную рэлігію.

Пра тое, што выбар Русі на карысць усходняга адгалінавання хрысціянства быў зроблены не адразу, сведчаць нямецкія крыніцы. Яны паведамляюць, што ў 959 г. правіцельніца Русі княгіня Вольга (945–964) накіравала пасольства ў Германію да караля Атона I (936–973; імператар з 962 г.) з просьбай прыслаць на Русь нямецкага епіскапа і святароў. Атон I загадаў рукапакласці для Русі епіскапа па імені Адальберт, які накіраваўся ў Кіеў у 961 г. Аднак нічога не дабіўшыся, ён праз год быў вымушаны вярнуцца назад [4, с. 303–308].

Такім чынам, у сярэдзіне X ст. Старажытнаруская дзяржава вяла палітыку актыўнага лавіравання паміж Заходняй і Усходняй хрысціянскай цэрквамі. Такая палітыка цалкам зразумелая, бо прыняцце хрысціянства на дзяржаўным узроўні зусім не вычэрпвалася хрышчэннем сям'і князя і яго атачэння. Галоўным было стварэнне ў краіне царкоўнай арганізацыі, а гэта было немагчыма без падпарадкавання пэўнаму царкоўна-юрыдычнаму цэнтру.

Выбар Уладзімірам у якасці афіцыйнай рэлігіі хрысціянства па праваслаўнаму абраду быў абумоўлены традыцыйнай распаўсюджваннем гэтай веры на тэрыторыі яго дзяржавы, наяўнасцю даўніх сувязей з Візантыяй – краінай з высокім узроўнем развіцця і культуры, нарэшце, найлепшай адпаведнасцю праваслаўя патрэбам дзяржавы з поліэтнічным насельніцтвам, якімі былі Візантыя і Кіеўская Русь [1, с. 57].

Беларускія землі па прычыне свайго геаграфічнага становішча на момант ажыццяўлення хрысціянізацыі апынулася на сутыку інтарэсаў двух адга-

лінаванняў хрысціянства. Падзел хрысціянства на каталіцызм і праваслаўе ў 1054 г. непасрэдна паўплываў на будучае беларускіх зямель, прадвызначыўшы на наступныя стагоддзі шмат у чым іх унікальнае геапалітычнае і культурнае становішча на сумежжы дзвюх культур і цывілізацый: праваслаўна-візантыйскай і каталіцка-рымскай [5, с. 32].

Пытанне распаўсюджвання хрысціянства толькі падаецца лёгкім. Усім вядомы факт: 988 г. – вялікі князь кіеўскі Уладзімір хрысціў Русь. Але ёсць шмат праблем у тэме, што датычыць беларускіх зямель. Не распрацаваны пытанні часу ўстанаўлення хрысціянства як дзяржаўнай рэлігіі, распаўсюджвання ў прасторы і часе, замацавання ў сьвядомасці. Блытаніна прысутнічае і ў пытаннях аб шляхах пранікнення хрысціянства, як да яго ставіліся розныя колы насельніцтва, плямёны і этнасы.

Найбольш дадзеных маецца па тэрыторыі Полаччыны. Адносна пытання аб часе прыняцця хрысціянства большасць даследчыкаў лічаць, што ў час хрышчэння Старажытнарускай дзяржавы Полацкая зямля была ў яе складзе. Таму даты хрышчэння супадаюць. Для нас дата хрышчэння важная, бо з ёй супадае ўсталяванне ў Полацку дынастыі Ізяславічаў і пачатак імкнення да незалежнасці Полацкага княства.

Свой афіцыйны адлік гісторыя хрысціянскай царквы на беларускіх землях пачала з 992 г., калі хрысціянства яшчэ не зведала расколу 1054 г., з часу стварэння Полацкай епархіі. У 1005 г. была заснавана Тураўская епархія [2, с. 104; 3, с. 169, 172]. Аднак, магчыма, што хрысціянства было вядома на беларускіх землях задоўга да 992 г.

Пачатак масавага распаўсюджвання хрысціянства на беларускіх землях большасць даследчыкаў звязвае з палітыкай вялікага кіеўскага князя Уладзіміра. Ва ўсіх вядомых нам рэдакцыях і спісах «Аповесці мінулых гадоў» услед за летапіснай ацэнкай хрышчэння Русі: «Володимер же просвещен сам, и сынове его, и земля его», – ідзе аповяд аб раздачы вялікім князем сваім сынам важнейшых гарадоў Русі. Ізяслава, сына ад Рагнеды, ён зрабіў полацкім князем, Святаполка пасадзіў у Тураве. Не падлягае сумненню, што кіеўскі князь рабіў на іх стаўку ў правядзенні агульнадзяржаўнай палітыкі хрысціянізацыі ва ўдзелах [3, с. 171]. Пры іх у буйных гарадах княстваў пачалі стварацца епархіі – тэрытарыяльныя царкоўныя акругі, якімі кіравалі епіскапы. Епіскапскія кафедры былі духоўнымі цэнтрамі, з якіх распаўсюджвалася і ўмацоўвалася праваслаўная вера і развівалася царкоўна-рэлігійнае жыццё, утвараліся хрысціянскія абшчыны, будаваліся храмы, манастыры і школы. Даследчыкі лічаць, што першымі хрысціянскімі святарамі і епіскапамі на беларускіх землях былі грэкі і балгары [3, с. 172].

Пытанне наконт таго, у якой ступені ў часы Уладзіміра было ахоплены хрышчэннем насельніцтва беларускіх зямель, з'яўляецца дыскусійным. Трэба адрозніваць хрышчэнне ад хрысціянізацыі – доўгатэрміновага, складанага працэсу ўспрымання новай веры. Акт 988 г. быў пачаткам хрысціянізацыі, на фактычнае здзяйсненне якой спатрэбіліся стагоддзі. Даследчыкі гісторыі Полацкай зямлі лічаць, што двухвер'е захоўвалася тут да канца XII і нават у XIII ст. Новая вера сутыкнулася з моцнымі традыцыямі не толькі славянскага, але і балцкага язычніцтва.

Хрысціянiзацыя Тураўскай зямлі пачалася пры Святаполку. Ён паказаў сябе прыхільнікам заходняга напрамку хрысціянства. У некаторай ступені з-за веры паміж Святаполкам і яго бацькам Уладзімірам адбылася сварка, у выніку якой тураўскі князь быў пасаджаны ў турму. Пазнейшая гісторыя Тураўшчыны было ўжо звязана з рэлігіяй кіеўскіх князёў. Аднак факты місіянерскай дзейнасці лацінскіх прапаведнікаў на Русі ў XI ст. не з'яўляюцца беспадстаўнымі. Заходняя царква таксама цікавілася пытаннямі хрысціянiзацыі ўсходнеславянскіх зямель [3, с. 174–175].

Такім чынам, прыняцце хрысціянства з'явілася адной з важнейшых падзей гісторыі Беларусі. На працягу стагоддзяў праваслаўная царква аказвала моцны ўплыў на ўсе бакі жыцця нашых продкаў, на іх культуру, мараль, побыт. Хрысціянства прынесла на беларускія землі зусім новы светапогляд. Яно ўмацоўвала манагамную сям'ю, што станюча адбілася на развіцці вытворчасці. Хрысціянiзацыя спрыяла развіццю феадальных адносін, умацненню княжацкай улады, умацаванню дзяржаўнай самастойнасці паасобных зямель. Прыняцце новай веры прывяло да ўстанаўлення больш цесных міжнародных сувязей з хрысціянскімі дзяржавамі. Прыняцце ўсходняга хрысціянства прадвызначыла культурнае збліжэнне з Візантыяй і краінамі ўсходнехрысціянскай рэлігійнай арыентацыі. Хрысціянства надало магутны імпульс культурнаму развіццю беларускіх зямель.

Літаратура

1. Беларусь : страницы истории / НАН Беларуси, Ин-т истории ; редсовет : А. А. Коваленя [и др.]. – Минск : Беларуская навука, 2011. – 408 с.
2. Гісторыя Беларусі : дапаможнік. У 4 ч. – Мінск, БДУ, 2018. – Ч. 1. Ад старажытнасці да сярэдзіны XVI ст. / П. І. Брыгадзін [і інш.] ; пад рэд. П. І. Брыгадзіна, А. Г. Каханюўскага, С. М. Ходзіна. – 2018. – 351 с.
3. Гісторыя Беларусі : курс лекцый. У 2 ч. – Мінск : РІВШ БДУ, 2000–2001. – Ч. 1. Са старажытных часоў да канца XVIII ст. / І. П. Крэнь, І. І. Коўкель, С. В. Марозава, С. Я. Сяльверстава, І. А. Фёдараў. – 2000. – 656 с.
4. Древняя Русь в свете зарубежных источников : Учебное пособие для студентов вузов / М. В. Бибииков, Г. В. Глазырина, Т. Н. Джаксон и др. ; Под ред. Е. А. Мельниковой. – М. : Логос, 2001. – 608 с.
5. Снапкоўскі, У. Е. Гісторыя знешняй палітыкі Беларусі : Вучэбны дапаможнік для студэнтаў ФМА : у 2 ч. / У. Е. Снапкоўскі. – Мінск : БДУ, 2003–2004. – Ч. 1. Ад пачатку дзяржаўнасці да канца XVIII ст. – 2003. – 281 с.

УДК 94:27-788(470.345)

ОБ ИСТОРИИ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ МОНАСТЫРЕЙ МОРДОВИИ (на примере Пайгармской Параксево-Вознесенской женской обители)

Мокшина Елена Николаевна

Мордовский государственный университет имени Н. П. Огарёва
(г. Саранск, Россия)

Статья посвящена рассмотрению истории становления и развития Пайгармского Параскево-Вознесенского женского монастыря, находящегося

в Рузаевском районе Республики Мордовия. Он возник по инициативе верующих прихожан в середине XIX века. Ныне Пайгармская обитель – место паломничества многочисленных верующих не только из Мордовии, но и со всей России.

Расположен Пайгармский Параскево-Вознесенский женский монастырь в Рузаевском районе Республики Мордовия в 6 км от райцентра при д. Пайгарма и п. Железнодорожный. Он был построен на месте чудесного явления ее святого образа. В летописях обители сохранился следующий рассказ об этом чудесном событии. У одного крестьянина из с. Рузаевка Инсарского уезда Пензенской губернии, находившегося на военной службе, заболели ноги, и мало-помалу болезнь настолько стала прогрессировать, что солдат слег в постель и не мог больше исполнять свои служебные обязанности. Врачи, убедившись в безнадежности лечения, признали больного неизлечимым и к службе негодным. Сильно страдая не только от болезни, но и от тоски по родине, больной находил истинное утешение в слезной молитве Господу Богу; молился он часто и долго, и молитва придавала сил в терпеливом перенесении страданий, успокаивала его душу. В один из дней во сне к нему явилась «небесной красоты» женщина в голубой одежде с крестом в руках и молвила: «Хочешь ли быть здоровым и желаешь ли идти на родину?» Больной даже не успел опомниться от поразившего его чудесного видения и дать ответ на предложенные вопросы, как видение исчезло, и явившаяся женщина стала невидимой. Он, проснувшись, вскоре забыл о своем сне. Однако видение повторялось. Явившаяся в видении женщина несказанно обрадовала его словами: «Через три дня ты будешь совершенно здоров и возвратишься на родину; когда приедешь домой, сходи в деревню Пайгарму, приди в лес, что по оврагу с левой стороны от деревни; под горой в кустарнике увидишь небольшую яму с водой и здесь в воде найдешь мой образ; устрой над этим водным источником сруб, построй часовню и поставь в ней найденный мой образ; после этого ты будешь совсем здоров, никогда не будешь болеть ногами». Через три дня после описанного видения больной выздоровел. Свое видение, как причину чудесного выздоровления, солдат рассказал, как врачам его лечившим, так и своему начальству. Все подивились чудесному исцелению. Прибыв на родину, солдат в указанном месте действительно обрел икону св. мученицы Параскевы. Через некоторое время исцеленный привел в порядок источник, в котором нашел св. икону, построил над ним деревянный сруб, а затем и деревянную часовню, в которой была поставлена обретенная им икона муч. Параскевы. Закончив строительство, он стал рассказывать всем о великих делах Божьих и своем чудесном исцелении. Эта благодатная весть быстро распространилась по округе, и верующие начали поклоняться обретенной святыне [3, с. 56–57].

Местность, где была обретена св. икона мученицы Параскевы и построена часовня, принадлежала в то время помещику-дворянину Струйскому, жившему в с. Рузаевка Инсарского уезда. В 1860-х гг. после отмены крепостного права эта земля Струйским была продана местным крестьянам. Тот участок земли, на котором была обретена святая икона, а затем устроена обитель, перешел в собственность крестьян с. Мордовская Пишля – Николая Росланкина, Димитрия и Петра Костиных, Семена и Степана Захаровых и с. Болдово – Василия Губ-

кова. Усердие благочестивых паломников, часто посещавших место обретения святой иконы, многочисленные рассказы о дивных знамениях и чудесах, совершавшихся здесь, сильно действовали на душу этих крестьян. Среди окрестных благочестивых жителей, посещавших то место, уже давно высказывалась мысль о построении здесь святого храма или даже монастыря.

По ходатайству статской советницы М. М. Киселёвой 20 июля 1865 г. в том месте открыли Параскево-Вознесенскую общину, которую возглавила инокиня Пелагея Смирнова. Киселёва пожертвовала будущему монастырю 20 дес. земли, крестьянин с. Болдово Василий Губков – 16 дес., крестьяне с. Мордовская Пишля Николай Росланкин, Дмитрий и Пётр Костриковы, Семён и Степан Захаровы – 5 дес. Первый, построенный в 1866 г., храм монастыря из-за скудости средств не отличался ни архитектурной красотой, ни внутренним убранством. Но с построением храма и введением постоянной службы в нем, обитель стала быстро расширяться, число сестер увеличилось, а некогда пустынное место стало покрываться монастырскими зданиями и постройками. Все постройки монастыря возводились на деньги благотворителей. М. М. Киселева, избранная попечительницей обители, из своих средств пожертвовала на нужду обители 2 тыс. руб., ее племянница А. С. Радищева в 1889 г. пожертвовала обители 30 дес. земли, а в 1890 г. – усадьбу в г. Пензе и дом, где впоследствии была открыта странноприимница. К 1882 г. община уже насчитывала 220 человек.

По указу Священного Синода от 1884 г. общину переименовали в женский общежительный монастырь, а инокиню Пелагею возвели в сан игуменьи, и она была построена в мантию под именем Параскева. В 1895 г. постоянный штат обители составлял 47 монахинь, 8 указных послушниц, 271 живущих на испытании, на иждивении жили 15 стариц и 36 сирот из семей священнослужителей, а к 1915 г. число монахинь, послушниц и иждивенцев достигало по некоторым, дошедшим до нас данным, почти 600 человек [4].

Многолюдная и образцово устроенная Пайгармская обитель славилась своей общепольной деятельностью. Благотворительность, являвшаяся непременным атрибутом монастырской практики, в Параскево-Вознесенской обители ярче всего проявилась в устройстве больницы для женщин. При игуменьи Параскеве в конце 1880-х – начале 1890-х гг. неподалеку от Успенского собора был построен больничный корпус. В нем располагались приют для престарелых и больница с домовою церковью. Когда началась Русско-японская война (1904–1905 гг.), игуменья Евпраксия дополнительно организовала госпиталь для 20–30 раненых. После заключения Портсмутского мира лазарет заполнили больные из окрестных сел [1, с. 120]. Во время Гражданской войны (1918–1922 гг.) в монастыре действовал госпиталь для больных и раненых бойцов.

Благодаря тому, что в советский период монастырь попал в ведение Министерства обороны СССР, которое открыло в нем аптечные склады, основной массив построек сохранился. Вскоре после создания в 1991 г. Саранской и Мордовской епархии здания бывшего монастыря вернули Церкви, и начались восстановительные работы. К сегодняшнему дню многое сделано, и ныне Пайгармский монастырь – место паломничества многочисленных верующих из всех уголков России, а также из-за рубежа. О целительных источниках мученицы Параскевы,

Святителя Николая и Преподобного Серафима широко известно. В обители хранятся чтимые иконы Параскевы Пятницы, Божией Матери «Скоропослушницы» и мироточивая Божией Матери «Благодатное небо». Этим объясняется внимание к монастырю со стороны высочайших особ. Так, в июне 2005 г. там побывал Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (ныне Святейший Патриарх Московский и всея Руси). В 2006 г. в Пайгарм приезжал Святейший патриарх Московский и всея Руси Алексий II. Многие верующие, посещающие монастырь, находят здесь благодатное исцеление в болезнях, а также помощь в трудах и заботах. Обитель принимает всех страждущих с любовью и старается помочь им в духовных нуждах [2; 3, с. 61].

Литература

1. Бахмутов, С. Б. Монастыри Мордовии / С. Б. Бахмутов. – Саранск, 2000. – 976 с.
2. Мокшина, Е. Н. Этническая ситуация в Республике Мордовия на современном этапе: автореф. дис. ... канд. ист. наук / Е. Н. Мокшина. – Саранск, 1997. – 16 с.
3. Мокшина, Е. Н. Этноконфессиональная ситуация в Мордовии (XX – начало XXI века): учеб. пособие / Е. Н. Мокшина. – Саранск, 2023. – 100 с.
4. Параскево-Вознесенский женский монастырь. – Пенза, 1892. – 36 с.

УДК 322

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ АТЕИСТИЧЕСКОЙ РАБОТЫ И ПРОПАГАНДЫ В ОТНОШЕНИИ ДЕТЕЙ ВЕРУЮЩИХ В ХАКАСИИ В НАЧАЛЕ 1960-х гг.¹

Ожиганов Александр Николаевич

Алтайский государственный университет (г. Барнаул, Россия)

В послевоенное время, со сменой политики государства по отношению к религии и верующим, на территориях национальных автономий Южной Сибири, в том числе в Хакасской автономной области, началась активная атеистическая работа и пропаганда в отношении членов религиозных общин. Помимо деятельности в отношении взрослых, власти ставили задачу снизить вовлеченность в религию детей, особенно из семей верующих. В это время в Хакасии, как и в СССР, в атеистической пропаганде большую роль играли пропагандистские мероприятия, делался акцент на распространение научных знаний. Основными формами ведения атеистической пропаганды являлись лекции, коллективные и индивидуальные беседы, кинолектории, агитация в СМИ и пр. К верующим применяются меры общественного порицания за исполнение религиозных обрядов.

В начале 1960-х гг., одним из направлений атеистической работы и пропаганды в Хакасской автономной области, была деятельность в отношении детей верующих, в т.ч. к членам незарегистрированных религиозных общин. Как указывали власти на примере г. Черногорска, где отмечалось, что с 1954 г. в городе действовала община пятидесятников, которая, в период 1960–1962 гг. усилила свою реакционную деятельность, особенно заметно среди детей. Дети пятидесятников участвовали в молитвенных собраниях,

¹ Исследование выполнено в рамках реализации гранта РНФ, проект №23-18-00117

не посещая в это время школу. Родители запрещали носить им пионерские галстуки, октябрятские звездочки [3, Л. 1]. Аналогичные тенденции по активности протестантов в привлечении новых адептов и в т.ч. «втягивания в свои сети молодежь» отмечали и в других сибирских регионах, в частности Новосибирской области [5, с. 103].

На одном из родительских собраний черногорской школы № 4, где больше всего училось детей пятидесятников, было предложено провести собрание на всех улицах, где собираются верующие – о запрещении их сборищ. В г. Черногорске был организован показательный суд над родителями, входившие в общину пятидесятников, которые не отдали своих детей, в школу, под предлогом, что там ничего не говорят о боге. Их детей по решению суда изъяли и передали в интернат [3, Л. 1]. Практика лишения родительских прав и отправки детей из семей верующих в интернат, также существовала и в других регионах СССР, в т.ч. в национальных автономиях. Например, в 1960 г. в г. Казани в отношении члена СЦЕХБ, из-за недостаточного обеспечения «правильности воспитания своей дочери и воспитании ее в религиозном духе» [2, с. 104], также были приняты аналогичные меры, как и в отношении упомянутых родителей из г. Черногорска.

Всего в школах г. Черногорска обучалось 30 детей пятидесятников, которые «в результате большой упорной работы учительского коллектива» посещали уроки музыки и просматривали учебные диафильмы. На родительских комитетах часто рассматривались вопросы о неправильном воспитании детей в семьях верующих. Так, например, на родительском комитете в школе №10 стоял отчет об родителях баптистах о воспитании детей в их семье. В 1960-1961 учебном году в школе № 9 и школе № 12 дети членов баптистской общины вместе со всеми посещали просмотр фильма «Бей барабан», что вызвало возмущение их родителей. При горкоме КПСС в апреле 1961 г. был организован атеистический совет, руководителем которого являлся В.М. Марчук. Этот совет организовывал периодическое посещение молитвенных собраний, проведение бесед, работу с парторганами, где работали верующие, а парторги в свою очередь закрепили по месту работы агитаторов за каждым членом общины для индивидуальной работы. За этот период среди трудящихся города и учащихся школ было прочитано ряд лекций и бесед на темы.

В городской газете «Шахтер» систематически публиковались статьи на атеистические темы, главным образом разоблачающие «реакционную деятельность» пятидесятников с привлечением местного материала. Как отмечали в горкоме партии, несмотря на недостаточную учебу и консультацию агитаторов-атеистов, пятидесятники города продолжали собираться, но уже в строгой тайне, с присутствием на этих собраниях не более 30–35 человек, включая детей 10–15 человек [3, Л. 2].

В конце 1962 г. в Абакане краевое отделение Общества «Знание» совместно с домом политпросвещения Крайкома КПСС, провели 8-дневный атеистический семинар и 2-дневную конференцию по обмену опытом индивидуальной работы среди верующих. В работе конференции приняли участие руководители школ и кружков, беседчики-атеисты, бывшие верующие. Итогом конференции было принятие постановления, согласно которому предписывалось

организовывать работу школ, кружков, семинаров, лекториев и кинолекториев по атеизму, наладить индивидуальную работу с верующими, систематически проводить атеистические вечера, диспуты, конференции, цикловые и публичные лекции, общие собрания с верующими, выступления бывших верующих, шире использовать для пропаганды атеизма печать, радио и телевидение [3, Л. 7-8]. В итоге для проведения атеистической и антирелигиозной работы и пропаганды, конференция приняла итоговый список рекомендаций по работе с верующими [3, Л. 9-10].

К 1964 г. атеистическая работа в Хакасии несколько улучшилась. В г. Абакане стала значительно лучше работать комиссия по контролю за выполнением законодательства о культурах. Члены комиссии совместно с атеистами посещали церковь, баптистский молельный дом. В религиозные праздники организовывались дежурства атеистов в церкви и молельном доме. Подобные меры и действия проводились во многих регионах РСФСР, способствуя оживлению атеистической работы [1, с. 185]. Комиссией был наведен полный порядок оформления всех церковных треб и обрядов. Так, в книге крещения записывался адрес и место работы родителей и запись на крещение производилась только в присутствии родителей, т.к. ранее отмечались случаи, когда верующие родственники, без согласия родителей, крестили детей [4, Л. 9].

Тем не менее, как отмечалось в справке о состоянии атеистической работы в г. Абакане, эта работа приносила некоторые, но незначительные плоды. Например, община иеговистов сократилась на 10 человек, несколько уменьшилась количество приверженцев баптистов. Сократился процент крещения детей и исполнение других церковных треб [4, Л. 13].

Таким образом, в первой половине 1960-х гг. в Хакасской автономной области Красноярского края, в атеистической работе и пропаганде большую роль играли пропагандистские мероприятия, где ставился акцент на распространение научных знаний. Выработан список мер по агитационной работе с верующими имеющих детей и пропаганды атеистических идей в противовес религии. Основными формами атеистической пропаганды стали проведение лекций, коллективных и в особенности индивидуальных бесед, вечеров вопросов и ответов, кинолекториев, проведение безрелигиозных праздников. При этом к верующим, наряду с мерами административного воздействия, денежными штрафами за нарушение законодательства о культурах, продолжали применять меры общественного порицания за исполнение религиозных обрядов и вовлечение в них детей – осуждение в коллективах, общественные суды.

Литература

1. Белоусов С. С. Государственная религиозная политика в Калмыкии в отношении христианского населения в годы советской власти (октябрь 1917-1991 гг.). Элиста : КалмНИЦ РАН, 2016. – 342 с.
2. Ибрагимов, Р.Р. Власть и религия в Татарстане в 1940-1980-е гг. Казань : Казанский государственный университет им. Ульянова-Ленина, 2005. – 182 с.
3. Национальных архив Республики Хакасия (НАРХ). – Ф. П-2, Оп. 1, Д. 2577.
4. Национальных архив Республики Хакасия (НАРХ). – Ф. П-2, Оп. 1, Д. 399.
5. Сосковец, Л. И. Религиозные организации и верующие в советском государстве / Л. И. Сосковец. – Томск : ТМЛ-Пресс, 2005. – 252 с.

РЕЛИГИОЗНАЯ КОНВЕРСИЯ КАК МЕХАНИЗМ ВЛИЯНИЯ НА ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СЛУЦКОЙ АРХИМАНДРИИ В 1741–1749 гг.

Пинчук Дмитрий Николаевич

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

Исследуется религиозная конверсия как инструмент воздействия на деятельность слуцких архимандритов в 1741–1749 гг. Работа сквозь призму коммуникации слуцкого священноначалия, духовенства и мещанства раскрывает малоизвестные широкому кругу исследователей факты о Слуцкой архимандрии, необходимые для изучения функционирования одного из важнейших религиозных центров в истории православия на землях Беларуси в XVIII веке.

Вопрос религиозной конверсии требовал пристального внимания со стороны православного священноначалия, в частности слуцкого архимандрита, как одного из наместников киевского митрополита. Переход ортодоксальной шляхты, духовенства и мещан в католичество или униатство, несомненно, ослаблял позиции православной Церкви в ВКЛ. Не удивительно, что религиозную конверсию часть православных стала использовать как инструмент для решения вопросов частного характера.

Слуцкий архимандрит Иосиф (Оранский) в 1741 году отчитываясь киевскому митрополиту, упоминает о случае, имевшем место в селе Слободка Мозырского повета [1, с. 355]. Мозырская протопопия на тот момент прямого отношения к Слуцкой архимандрии не имела. Тем не менее, иерей Лукиан, столкнувшись с жестокостью протоиерея мозырского Федора Савицкого, обращается за помощью именно к слуцкому архимандриту, как наместнику киевского митрополита. Мозырский протоиерей практиковал избиения и грабежи в отношении подчиненного духовенства. Пострадавший священник просил, чтобы архимандрит Иосиф (Оранский) разрешил отойти приходу под юрисдикцию Слуцкой архимандрии.

Наместник киевской митрополии медлил с ответом, так как нужно было одобрение киевского митрополита. Дабы ускорить решение вопроса, иерей Лукиан приехал лично и пригрозил переходом в унию. Архимандрит Иосиф (Оранский) прекрасно осознавал потенциал проблемы. Вследствии данной религиозной конверсии православный храм мог быть безвозвратно утерян в пользу униатов. Вернуть юридическим путём церковь на 1741 года было трудной задачей для православных. Большим успехом считалось добиться разрешения на починку или восстановление сгоревшего храма [1, с. 359].

В том же году слуцкий архимандрит Иосиф (Оранский) в письме российскому дипломату рассказал о судьбе священника Василия Ясиновского, являющегося настоятелем православного прихода в Поречье. Он, будучи духовным лицом с блестящей репутацией, вдруг принял униатство. После перехода отец Василий долгое время не состригал бороды и волос, чтобы не вызывать подозрений. Только по прошествии некоторого времени, с разрешения местной светской администрации храм был перосвящен по униатскому образцу. Пример того как священники осознанно, в парадигме смены мировоззренческих ориентиров, меняли конфессиональную принадлежность [1, с. 351]. Этот фактор важно при-

нимать во внимание, уходя от одностороннего восприятия религиозной конверсии, как инструмента для достижения личной выгоды.

Опять же, повторюсь, на 1741 год переход православного духовенства в унию, фактически означал автоматическую конверсию подотчетной данным лицам православной инфраструктуры. Тот же пресвитер Василий Ясиновский не спешил покидать приходской дом. Нового православного священника присылать попросту было некуда.

Жалобы на имя российских дипломатов в ВКЛ или Иеронима Флориана Радзивилла, как патрона Слуцкой архимандрии частично решали проблему. Однако решения по тому или иному вопросу, часто расходились с практической реализацией постановлений. Так, в 1749 году слуцкий князь Иероним Радзивилл постановил вернуть прихожанам православную церковь в Поречье. Однако местный шляхтич Круковский, по донесению архимандрита слуцкого Михаила (Козачинского) игнорировал это решение. Он попросту запечатал Поречскую православную церковь [2, с. 209].

Религиозную конверсию в своих интересах так же использовали представители мещанского сословия. Например, слуцкий мещанин Матей Христианович вступил в брак с Анной Романовичной. Венчались они в униатском храме, будучи в близком родстве и в неделю перед Великим Постом, в нарушении ряда канонических православных установлений. Архимандрит Иосиф (Оранский) решил в назидание отлучить молодых людей от Церкви.

Новый слуцкий архимандрит Михал (Козачинский), будучи человеком, более практичным, пишет киевскому епископу в 1749 году Тимофею Щербицкому письмо, в котором ходатайствует благословить снять запрет с семьи Матая Христиановича. В качестве аргументов указывается риск перехода таковых в унию [1, с. 519]. Потери православных среди мирян, в частности в среде мещан, видимо были не менее чувствительны для Слуцкой архимандрии.

Таким образом, то правовое положение, в котором оказалась православная церковь ВКЛ в первой половине XVIII века, являлось благоприятной почвой для манипуляций со стороны православных христиан в деле решения вопросов частного характера и требовало оперативных решений со стороны священноначалия. Сложности, которыми сопровождалась каждая конверсия, исходя из документов, свидетельствовали о том, что каждый такой прецедент сопровождался огромными издержками для православной Церкви. Униатская и католическая Церковь, в свою очередь, принимала и духовенство и мирян, на вопросы которых православная Церковь не могла ответить. Это могли быть задачи как мировоззренческого характера, так и карьеристского толка.

Канонические основания при этом опускались. Архимандриты, исходя из процедурных соображений, оставляли последнее слово за киевским митрополитом. Решения принимались часто в пользу манипулирующей стороны. Задача была сохранить тот относительно небольшой процент православных, как залог для дальнейшего созидания и укрепления позиций ортодоксальных христиан в ВКЛ.

Литература

1. Памятники православия и русской народности в Западной России в XVII–XVIII вв. Т. 1. Акты по истории граничных монастырей Киевской епархии XVII–XVIII вв. Ч. 1 / под ред. Ф. Титова. – Киев : Тип. И. И. Чоколова, 1905. – 528 с.

2. Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленского учебного округа: в 14 т. / Предисл. П. Гильтебрандт. – Вильна: Печ. А. Сыркина, 1867–1904. – Т. 7. – 1867. – 376 с.

3. Президентская библиотека имени Б.Н. Ельцина [Электронный ресурс]: Верховской, П. В. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент: к вопросу об отношении церкви и государства в России : исследование в области истории русского церковного права : т. 1 / П. В. Верховской // Ростов на Дону [Склад изданий у автора и в книжном магазине т-ва А. С. Суворина «Новое время»], 1916. – С. 686. Режим доступа: <https://www.prlib.ru/item/460373>. – Дата доступа: 18.03.2024.

УДК 37(476)(091)“16”

АСВЕТНА-БАГАСЛОЎСКИ АСЯРОДАК ПРЫ СЛУЦКІМ ТРОІЦА-СЕРГІЕВЫМ МАНАСТЫРЫ Ў 1560–1580-я гг.

Самусік Андрэй Фёдаравіч

Беларускі дзяржаўны эканамічны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

У артыкуле аналізуецца гісторыя стварэння і дзейнасці школы пры Слуцкім Троіца-Сергіевым манастыры ў 1560–1580-я гг. Разгледжаны погляды яе рэктара Арцемія на пабудову вучэбна-выхаваўчага працэсу.

З пачаткам праўлення ў ВКЛ Жыгімонта II Аўгуста ранейшыя ганенні на пратэстантаў былі прыпынены і распаўсюджванне іх абшчын па тэрыторыі Беларусі прыняло масавы характар. Прычым, разам з храмамі засноўваліся і школы, куды прымаліся ўсе жадаючыя з розных канфесій. Гэта вельмі непакоіла тую частку правячай эліты, якая захоўвала вернасць праваслаўю ці каталіцызму, бо змена веравызнання вучнёўскай моладдзю набыла пашыраны характар. Для спынення падобнай практыцы патрабавалася арганізацыя альтэрнатыўных пратэстанцкім навучальных устаноў, арыентаваных на забеспячэнне адукацыйных патрэб прадстаўнікоў іншых цячэнняў хрысціянства.

У праваслаўнай частцы айчыннага грамадства першым прадпрыняў адпаведныя захады староста бабруйскай кн. Ю.Ю. Апелькавіч. У 1560 г. ён стаў гаспадаром Слуцка і арганізаваў у ім буйны асветна-багаслоўскі цэнтр, які дзейнічаў пры тутэйшым Троіца-Сергіевым манастыры. Яго ігуменам з’яўляўся Арцемій – уцекач з Расіі, дзе ён быў абвінавачаны ў ерасі ды лацінафільстве і сасланы ў Салавецкі манастыр. У 1555 г. багаслоў збег адтуль “у Літву” – спачатку жывіў у Віцебску, але хутка пераехаў у Слуцк [1, с. 48-49, 62-64].

Трэба адзначыць, што ў Расіі Арцемій лічыўся адукаваным чалавекам, які абараняў “книжное учение” ад нападак традыцыяналістаў. Згодна тагачасным разважанням багаслова толькі яно дае чалавеку дакладнае светаўспрыманне: “Никтоже бо с разумом родися когда, но учиться всякому словеси надлежит нужна. Любовь в божественных – любовь человеческих, от учения бо разум прилагается, ажеже в святых людех глаголется, еже и до смерти учиться подобает” [2, ст. 1437].

Не дзіўна таму і тое, што ўзначаленая ім школа ў Слуцку шырока славілася выкладаннем царкоўнаславянскай ды грэчаскай моў. Аднак, сам дух выкладання тут быў кансерватыўным, бо Арцемій лічыў прэваліруючым у вучэбна-выхаваўчым працэсе духоўнае ўдасканаленне розума. Паселіўшыся ў Беларусь ён істотна перагледзіў уласныя рэлігійна-філасофскія погляды ў бок праваслаўнай артадоксіі. Не выклікае сумненняў, што багаслоў неаднаразова

сустракаўся тут з асобамі, атрымаўшымі адукацыю не толькі ў мясцовых каталіцкіх ды пратэстанцкіх школах, але і ў еўрапейскіх універсітэтах. Размовы з імі, напэўна, і прывялі Арцемя да пераканання пагрозы парушэння балансу паміж верай і ведамі, заснаванымі на “вызваленых навукх”. Згодна яго разважанням менавіта апошнія паступова зачыняюць людзям доступ да разумення сапраўдных боскіх ісцін, найперш закладзеных у Св. Пісанні: “Разум же истинный, иже свидетельство имеет от божественных писаний, аще ли разум обрящется спротивен божественному писанию?” [2, ст. 1382].

Вынікам падобнай трансфармацыі светаўспрымання Арцемя стала тое, што ён пачаў выступаць рэзка супраць засваення “мірскіх навук”. У “Пасланні да Сымона ерэтыка Буднага” (1564) ён адзначаў немагчымасць цалкам зразумець біблейскую мудрасць: “не выкладают бо ся отнюдь человеческим разумом божественная писания”. Боскую ісціну здольны, згодна яго сцвярджэнню, усядоміць толькі веруючы чалавек. Свецкія веды ў яго разуменні шкодны: “Мудрость мирская – вражда на Бога”. Яны спрыяюць адыходу людзей ад шчырай веры ды сапраўднага пазнання Бога: “Се бо, обретаем многи научены во всех языках напротив стоящих правыя веры и в нечестия и хулы и в различных ереси уклоншихся. И ничтоже ползова их многое учение... По чистоте бо ума кождо понимает божественная тайна учения, а не человеческими науками. Очищает же ся ум сохранением Христовых заповедей и елико в них... толико просвещается... может бо истинное слово просветити и умудрити в благое правым сердцем без грамотики и риторика...” [2, ст. 1297, 1324-1325, 1342-1343].

Такі падыход Арцемя да свецкай адукацыі яўна не мог задаволіць у поўнай меры айчыннае праваслаўнае грамадства. Разам з тым, можна меркаваць, што з улікам ускладнення ў тагачасным ВКЛ рэлігійнага жыцця, шмат хто лічыў неабходным даць уласным дзецям спачатку належнае духоўнае выхаванне, а ўжо потым пераходзіць да засваення латыні, красамоўства і г.д. Так, вядома, што якраз у Слуцку першапачаткова вучыліся сыны гетмана вялікага ВКЛ, віленскага кашталяна Р.А. Хадкевіча: Андрэй (у будучым падстолі вялікі ВКЛ) і Аляксандр (у будучым стараста гродзенскі ды магілёўскі). Наведвалі мясцовую школу яны да 1562 г., а далейшае навучанне юнакоў было даручана ўраджэнцу Цюрынгі паэту-гуманісту Я. Мылію, які ў 1560-1561 г. слухаў лекцыі ў Кракаўскай акадэміі і пасля яе заканчэння быў запрошаны ў Вільню на пасаду прыватнага працэптару. Верагодна, яго асноўнай задачай было падрыхтаваць сыноў гетмана да замежнай адукацыйнай паездкі, куды яны ўсе разам і адправіліся ў 1564 г. [3, с. 108, 110].

Азначаны варыянт спалучэння маральнага выхавання ў праваслаўным духу са свецкім па характару граматычна-рытарычным навучаннем знайшоў сваё далейшае ўвасабленне ў Астрожскай акадэміі і айчынных брацкіх школах. Арцемія, аднак, не лічыў магчымым іх звядзенне ў адзіную вучэбную праграму і да канца свайго жыцця імкнуўся пашырыць у ВКЛ кола асветна-багаслоўскіх асяродкаў, падобных на арганізаваны ім у Слуцку. Аднаведныя пасланні з заклікам спрыяць праз адкрыццё школ “духовному просвещению” праваслаўнага насельніцтва ён накіраваў старасце ўпіцкаму, скарбнаму ВКЛ І.С. Зарэцкаму, кн. І.Ф. Чартарыйскаму ды кн. А.М. Курбскаму [4, с. 72].

Пасля ж смерці Арцемя прыблізна ў 1575 г. рэктарам школы пры слуцкім Троіца-Сергіевым манастыры стаў яшчэ адзін маскоўскі эмігрант – знаўца

царкоўнаславянскай мовы М. Сарыгозін (Сарыхозін). Пры ім, магчыма, нейкім чынам супрацоўнічаў з гэтай навучальнай установай М. Стрыйкоўскі, які ў 1576-1578 гг. працаваў над “Хронікай” у мясцовым княскім кнігазборы і прысвяціў яе гаспадару Слуцка [5, с. 27-28]. Разам з тым, М. Сарыгозін хутка пакінуў Слуцк ды перабраўся ў маёнтак Мілянавічы пад Ковелям. У ім яшчэ адзін эмігрант з Расіі кн. А.М. Курбскі стварыў асветны гурток, члены якога выпраўлялі скажоныя рукапісы твораў “айцоў царквы”, а таксама рабілі пераклады асобных тэкстаў з грэчаскай і лацінскай моў [6, с. 223-226].

Колькі існавала школа ў Слуцку дакладна невядома. Аднак, езуіт А. Пасевіна ў 1586 г. узгадваў яе сярод існуючых праваслаўных адукацыйных цэнтраў, адначасова прызнаючы значнасць для ўсёй канфесіі: “Некаторыя князі, як напрыклад, у Астрозе і Слуцку, маюць друкарні і школы, яны, як пуга для схізмы” [7, с. 24]. Асветная ж дзейнасць Арцемія ў далейшым стала ўзорам для пераймання. Выхаванец Львоўскай школы і адзін з заснавальнікаў Кіеўскага брацтва З. Капысценскі ў трактаце “Палінодыя” (1619-1622) пісаў аб ім наступным чынам: “Было теж и в России нашей дидаскалов много... не вспоминаючи старих, новых мяную пару якую: преподобного Артемия инока, который, споспешествуящу ему Господу, в Литве от ереси Арианской и Лютеранской многих отвернул, и през него Бог справил, же ся весь народ Русский в Литве в ереси тии не перевернул” [8, ст. 913].

Літаратура

1. Занков, П. М. Старец Артемий, писатель XVI в. / П. М. Занков // Журнал Министерства народного просвещения. – 1887. – № 11. – С. 47-64.
2. Послания старца Артемия, XVI в. // Русская историческая библиотека, издаваемая Археологической комиссией : в 39 т. – СПб ; Ленинград, 1872-1927. – Т. 4 : Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Кн. 1. – СПб. : Тип. А. Траншкля, 1878. – Ст. 1202-1448.
3. Кавалёў, С. В. Шматмоўная паэзія Вялікага Княства Літоўскага эпохі Рэнэсансу / С. В. Кавалёў. – Мінск : Кнігазбор, 2010. – 376 с.
4. Зайцев, Д. М. Мировоззрение старца Артемия в контексте восточнославянских религиозно-философских взаимосвязей / Д. М. Зайцев // Вестник БНТУ. – 2004. – № 4. – С. 69-74.
5. Родчанка, Р. В. Слуцкая старасветчына : Факты і разважанні / Р. В. Родчанка. – Мінск : Палымя, 1991. – С. 27-28.
6. Сказания князя Курбского / под ред. Н. Г. Устрялова. – СПб. : Тип. Императорской Академии наук, 1868. – 494 с.
7. Possevini, A. Moscovia / A. Possevini. – Vilnae : Apud I. Velicensem, 1586. – P. 24.
8. Палинодия. Сочинение Киевского иеромонаха Захария Копыстенского, 1621-1622 года // Русская историческая библиотека, издаваемая Археологической комиссией : в 39 т. – СПб ; Ленинград, 1872-1927. – Т. 4 : Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Кн. 1. – СПб. : Тип. А. Траншкля, 1878. – Ст. 313-1200.

УДК 63.3(04)

ДВА ЛИКА РЕФОРМАЦИИ: ЛЮТЕР И КАЛЬВИН

Риер Яков Григорьевич

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова

(г. Могилев, Беларусь)

Сопоставлен жизненный опыт двух великих реформаторов, наложивший существенный отпечаток на их учения.

Характеры и судьбы *Мартина Лютера* и *Жана Кальвина* – двух ведущих реформаторов христианской церкви в Западной Европе XVI в. во многом отразились на созданных ими учениях.

Лютер происходил из выбившейся в люди семьи ушедшего из деревни забойщика в шахте, который в годы отрочества Мартина сумел стать совладельцем нескольких шахт и медеплавильни, что позволяло его семье даже купить крупное поместье с полями, лугами и лесом, и уж тем более оплатить учебу Мартина в университете на юриста, чтобы он получил «денежную профессию». Хотя привычка к скромному, даже скудному быту и строгим нравам в семье осталась.

Кальвин тоже происходил из простой семьи. Дед его был простым бочаром. Отец пробился в епископские секретари и фискальные прокуроры. Жили бедно, отец был деспотичен в семье, но использовал связи среди местных дворян и выкручивался, чтобы обеспечить будущее своим детям. В школе Жан был лучшим, и одно богатое семейство взяло его в домашние учителя, а затем с детьми своего покровителя он переехал в Париж для продолжения учебы и поселился у дяди – слесаря. Вновь стал лучшим учеником в коллеже, но однокашники недолюбливали его за нелюдимость, нетерпимость и морализаторство. Отличался истовой религиозностью.

Затем учился в Парижском и Орлеанском университетах, а также в Бурже на юриста. После смерти отца бросил юриспруденцию и обратился к теологии. Изучив в университетах гебраистику, участвовал в переводе Библии с древнееврейского на французский язык. Во время учебы сблизился с обществом гуманистов, в котором после начала Реформации в Германии преобладали лютеранские умонастроения. Из-за поддержки учения Лютера вынужден был бежать из Франции и в Базеле написал свое знаменитое «Наставление в христианской вере». В отличие от Лютера Кальвин не служил в церкви, не изучал всесторонне католичество и поэтому, не будучи тесно связанным с догматикой, был радикальнее своего знаменитого предшественника.

Лютер также отличался истовой верой. Участь в университете, порвал с мирской жизнью и стал изучать теологию. При этом постригся в монахи, в то время, как отец уже выбрал ему невесту. Поступок Мартина вызвал резкий конфликт с семьей, но он не отступил от своего решения, добившись вскоре звания профессора богословия. И в этом качестве сформулировал свою доктрину об оправдании верой: Человек может оправдаться только верой, а не делами. Ему абсолютно ничего не надо делать, чтобы обладать вечной жизнью – ее не заслуживают, она дается бесплатно тем, кто верит.

В дальнейшем, уже в ходе Реформации Лютер также перевел Библию, на немецкий язык. Ликвидировал монашество и целибат, уже в зрелом возрасте женился, обзавелся детьми и потом говорил: «Кто не любит вина, женщин и песен, тот на всю жизнь остается дураком». И дожил, несмотря на болезни, до 63 лет.



Мартин Лютер
в бытность монахом



Молодой Жан
Кальвин

Кальвин же остался аскетом, хотя и не имел духовного сана. Женился на вдове с тремя детьми, родившей ему троих детей, которые, однако, вскоре умерли, и он покорно принял это: «Бог дал, Бог взял», но переживал, когда жена умерла. Сам он умер от туберкулеза в 55 лет.

К лютеровскому положению «человек спасается верой» Кальвин добавил, что в жизни всё определено Богом. Бог определил, кому в жизни преуспеть, кому погибать, причем без учета заслуг и грехов, по своей прихоти. Все люди в мире, по Кальвину, разделены на 2 категории – людей «избранных Богом» и людей «отвергнутых» им. Бог, таким образом, уподобился грозному року, суровому судье людей. Ничто не может спасти человека, даже молитвы. Всё – в руках Бога. Получилось, что не Бог для людей, как у Лютера, а люди для Бога. Бог у Кальвина – злой деспот.

При этом, если Лютер для распространения своего учения и сознательно его восприятия способствовал развитию школьного образования в Германии, Кальвин о народном образовании высказывался отрицательно. Он считал, что разум человеческий абсолютно непригоден и для познания, и для обуздания человеческих страстей. Гордыня – мать всех пороков, а любопытство – их кормилица. Лучше – невежество верующего, чем дерзость мудрствующего.

Лютер был более Кальвина встроен в общественные процессы, происходившие в Германии, и опирался на широкую общественную поддержку, в том числе в среде дворянства и даже части аристократии. Эта поддержка привела к резким выпадам Лютера против восставших в Германии крестьян, которые увидели в его учении социальные мотивы. Испугавшись этого, Лютер призвал уничтожать восставших, «как бешеных собак». Надо заметить, что Лютер вообще был несдержан, особенно к противникам своего учения. Например, поначалу считая иудеев своими союзниками из-за их преследования папством, потом, когда они отвергли его учение, присоединился к традиционному антисемитизму и написал печально известный памфлет «О евреях и их лжи» (на который ссылались и нацисты). В этом Лютер почти зеркально повторил то, что сделал создатель ислама Мухаммад за 900 лет до него: когда Пророк с удивлением увидел, что иудеи Медины не признали его учение, основанное, в том числе, и на иудаизме, то приказал вырезать всю еврейскую общину города (примерно 800 человек).

Резко отрицательно Лютер высказывался и о современных ему реформаторах: Цвингли и о том же Кальвине. Последний, в свою очередь, получив реальную власть в Женеве, расправлялся со своими оппонентами как заправский инквизитор – отправляя их на костер («Еретик, отправлявший на костер других еретиков», заметил о Кальвине Джордано Бруно).

Кальвин же не выходил за рамки религии, но сделал свое учение боле радикальным, ибо опирался на возникшую буржуазию. Поэтому, если учение Лютера о призвании и трудовой этике не было направлено на достижение экономического успеха, то именно достижение этого успеха, по Кальвину, несмотря на личную скромность, было угодно Богу.

Но личность Кальвина, вероятно, разделила стремление к экономическому успеху и бытовое поведение: в



Мартин Лютер
в пожилом возрасте
(худ. Лукас Кранх)

Женева исчезли театральные представления, игры, трактиры. Вводились ограничения количества блюд в богатых домах, в фасоны костюмов. Однажды трех кожевников на три дня заключили на хлеб и воду за то, что за завтраком они съели 3 дюжины пирожков. Лютер же отличался гостеприимством, любил застолья с друзьями: «Если Господь наш создал таких больших вкусных щук и доброе рейнское вино, то я имею право спокойно их есть и пить».

Очевидно, на таких различиях сказался и личный жизненный опыт реформаторов. Лютер, хотя и отлученный от церкви в 1521 г., был укрыт от репрессий саксонским курфюрстом и в дальнейшем активно им поддерживался. Кальвин же дважды должен был скрываться от инквизиции, ссорился и с женевскими бюргерами, приютившими его, и добился своего признания личным упорством и фанатизмом. В отличие от эмоционального Лютера, что отразилось и на его учении, концепция Кальвина была результатом логических и рациональных размышлений.



Жан Кальвин
в пожилом возрасте

УДК 2(075.8)

ПОЛОЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ МОНАСТЫРЕЙ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ В XVII – СЕРЕДИНЕ XVIII в.

Савчук Татьяна Петровна

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

Рассматриваются особенности организации и функционирования православных обителей на белорусских землях в XVII – середине XVIII в. Акцентируется внимание на положении православных монастырей после заключения Брестской церковной унии 1596 г. Обращается внимание на том, что основными центрами монашеской жизни были Минский Свято-Петро-Павловский монастырь, Свято-Троицкий монастырь г. Слуцка, а также Свято-Никольская женская обитель и братский монастырь г. Могилёва.

Брестская церковная уния 1596 г. привела к перераспределению монастырского и церковного имущества. Несмотря на то, что православие было в определённой степени обеспечено конституционной свободой на государственном уровне (грамота 1 ноября 1632 г., диплом 14 марта 1633 г. короля Владислава IV, диплом 12 января 1650 г. Яна Казимира), ему, однако, был нанесён огромный урон в результате наступления католического костёла, расширения униатства, своеволия шляхты. От православия отвернулась часть аристократии, что сильно ослабило его позиции [3, с. 154].

В 1633 г. были сформулированы статьи примирения между православными и униатами, которые определили существование и раздел епархий. Униатские епископские кафедры утверждались в Полоцке, Владимире-Вольнском, Пинске и Холме. Православным епископам отдавались Львовская, Луцкая, Перемышль-

ская, Могилёвская (вместо утраченной Полоцкой) кафедры. Было постановлено так же разделить и монастыри. Таким образом, на территории Беларуси сохранилась только одна православная епархия [6, с. 219].

В связи с подписанием в 1596 г. Пинским епископом Леонтием Пельчицким Брестской церковной унии его каноническое общение с православной церковью было прекращено, а на Пинскую кафедру стали назначаться униатские епископы. Определение сюда в 1620 г. православным Иерусалимским Патриархом Феофаном на епископскую кафедру грека Авраамия носило временный характер и положения не изменило. Ввиду отсутствия епископов, монастыри и приходы испытывали трудности в рукоположении священнослужителей [7, с. 34].

Крупнейшими центрами православной жизни в XVII – первой половине XVIII в. являлись Минский Свято-Петро-Павловский монастырь (1611 г.) и Свято-Троицкий монастырь г. Слуцка (1455 г.).

На протяжении почти двухсот лет Свято-Петро-Павловский монастырь был единственным хранителем православия в г. Минске. С 1617 г. при обители существовало училище для детей шляхты и мещан, при храме был построен приют и типография.

Монастырю уделяли внимание и церковные иерархи. Так, в 1635 г. здесь побывал митрополит киевский Пётр Могила, а в 1670 г. в нём некоторое время жил Македонский митрополит Софроний Голепонос [2, с. 13]. Ко второй половине XVIII в. Свято-Петро-Павловская обитель пришла в упадок и находилась в бедственном положении. В 1799 г. иноки монастыря были переведены в Пинский Богоявленский монастырь [5, с. 88].

Особенностью многовековой истории Слуцкого Свято-Троицкого мужского монастыря является тот факт, что за всё время своего существования он не переходил представителям других конфессий, а «во времена унии сделался душою православия». В 1659 г. при этой обители митрополитом Киевским Дионисием (Балабаном) была учреждена духовная консистория [7, с. 34].

В 1773 г. епископ Георгий (Конисский) писал в Священный Синод следующее: «Сей монастырь вотчины имеет и угодия не худыя, и если бы довелось за рубежом в Польше быть особливому епископу для всех тамо остающихся церквей и монастырей, то сей Слуцкий монастырь, в разсуждении протчих, как центральный, для жития такому епископу был бы найспособнейший». В 1842 г. обитель была возведена в степень первого класса [5, с. 48–49]. 11 мая 1870 г. последовал указ Священного Синода, который определил: «перемещённые в г. Минск Слуцкий монастырь именовать Свято-Духовским, а оставшейся в г. Слуцке обители, в которую переведён штат бывшего Грозовского Иоанно-Богословского третьеклассного монастыря, сохранить название Свято-Троицкой» [1, с. 66].

Местом строительства православных монастырей и храмов в XVII в. становится, прежде всего, Могилёв и его округа. В 1619–1633 гг. в центре города возводится Богоявленский собор, при котором с 1661 г. действует братский монастырь. С 1637 г. по 1719 г. в Могилёве действовала Свято-Никольская женская обитель, затем преобразованная в мужскую и закрытая в 1754 г. [6, с. 219–220].

Следует отметить, что Никольский собор монастыря – выдающийся памятник белорусской архитектуры XVII в., внесённый ЮНЕСКО в реестр наиболее ценных сооружений Европы в стиле барокко. В декоративном оформлении фа-

сада использованы местные художественные приёмы: отдельные части декорированы лепным растительным орнаментом, который прежде не встречался в храмовом зодчестве Беларуси. Монументальный трёхъярусный золочёный иконостас с колоннами, выполненный в технике сквозной резьбы, является выдающимся творением могилёвских мастеров, иконописцев и позолотчиков XVII в. [4, с. 121–122; 5, с. 112].

Многие новые загородные монастыри возникали в результате дарения имений. Например, семья Статкевичей явилась главным ктиторм (от греч. *ktitor* – «основатель», «созидатель») Кутейнского мужского Богоявленского (1629 г.) и женского Успенского (1631 г.) монастырей около Орши, Борколабовского Вознесенского (1641 г.), где находилась Борколабовская икона Божией Матери в Быховском повете и Буйничского Свято-Духова поблизости г. Могилёва [6, с. 221].

Таким образом, несмотря на противоречивые условия, в которых оказались православные обитатели на белорусских землях по причине сложных конфессиональных отношений конца XVI–XVIII вв., монашеская православная традиция не угасла и продолжала путь своей дальнейшей эволюции. Тенденции, характерные для политической, социально-экономической и духовной жизни белорусских земель в обозначенный период, безусловно, наложили свой отпечаток на повседневный быт монахов, их взаимоотношения с местным населением и представителями других конфессий.

Литература

1. Богдановский, К. Монастыри Минской епархии с древнейших времён / К. Богдановский // Минские епархиальные ведомости. – Часть неофициальная. – 1895. – № 2. – С. 63–66.
2. Богдановский, К. По поводу 25-летия Минского первоклассного мужского Свято-Духова монастыря / К. Богдановский // Минские епархиальные ведомости. – Часть неофициальная. – 1895. – № 1. – С. 7–18.
3. Гісторыя Беларусі: у 6 т. / рэдкал.: М. Касцюк (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: Экаперспектыва, 2000 – 2005. – Т. 3: Беларусь у часы Рэчы Паспалітай (XVII–XVIII ст.) / Ю. Бохан [і інш.]. – 2004. – 344 с.
4. Кулагін, А. М. Праваслаўныя храмы на Беларусі: Энцыкл. даведнік / А. М. Кулагін. – Мінск: БелЭн, 2001. – 328 с.
5. Православные монастыри Беларуси / С. Э. Сомов [и др.]. – Минск: Четыре четверти, 2003. – 198 с.
6. Слюнькова, І. Праваслаўныя манастыры Беларусі / І. Слюнькова // Польша. – 1995. – № 8. – С. 215–229.
7. Шейкин, Г. Двухсотлетие Минской епархии / Г. Шейкин // Беларус. гіст. часоп. – 1993. – № 4. – С. 33–39.

УДК Т 65 93/94

КОНФЕССИОНАЛЬНО-РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФАКТОР ПОЛИТИЧЕСКОЙ БОРЬБЫ В РУМЫНИИ ПО ИТОГАМ МИРНОГО УРЕГУЛИРОВАНИЯ НА ПАРИЖСКОЙ МИРНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ (ПМК) 1946 г.

Сальков Анатолий Петрович

Белорусский государственный университет (Минск, Беларусь)

Политическая борьба в Румынии имела конфессиональный аспект, проявившийся в Трансильвании. Здесь католики обоих толков объединяли 40 %

верующих (униатов было в 2,2 раза больше римо-католиков). При этом православная церковь была в стране господствующей. Униаты доминировали в Северной Трансильвании, а православные в Южной.

На ПМК (29 июля – 15 октября 1946) Венгрия выдвинула претензии на возврат 22 тыс. кв. км территории Трансильвании (площадь края 103 тыс.) с равным соотношением миноритетов, что было воспринято Москвой как попытка ревизовать уже принятое накануне ПМК решение о восстановлении границы Трианонского договора 1920 г. [1, л. 139]. Далее Венгрия предложила «исправление границы» – передачу ей 4 тыс. кв. км с тремя городами (500 тыс. чел., из которых 67 % венгров) [2, с. 407–410].

В ноябре 1946 г. в Румынии прошли парламентские выборы. Успеху Блока демократических партий (БДП) в Трансильвании способствовали решения в Париже, где даже самые минимальные и разумные просьбы Венгрии по возврату ей части Северной Трансильвании были отклонены ввиду непреклонной позиции Москвы. Ардяльцы (трансильванские румыны) всецело относили этот успех на счет прокоммунистического правительства Петру Грозы и поддержки СССР. В двойственном положении оказались трансильванские коммунисты-венгры, так как Венгерская КП боролась за передачу края своей стране, и они не знали, кому им верить – Матиашу Ракоши (Розенфельд) или Георги Георгиу-Дежу – лидерам венгерской и румынской компартий [2, с. 415–417].

Позиция Национал-царанистской партии (НЦП), соперника БДП, осложнилась антисемитскими выступлениями Иона Михалаке, которые осудили в Лондоне. Лидер НЦП Юлиу Маниу, чтобы смягчить ситуацию, даже предложил создать в партии специальную еврейскую структуру. Однако мнение англичан не было в Бухаресте авторитетным. Как сообщали румынские власти, среди евреев Румынии «возмущение против антисемитских выступлений царанистов перекликается с возмущением по адресу англичан, терроризирующих палестинских евреев» [3, с. 261]. В январе вновь всплыл традиционно сильный для Румынии еврейский фактор. Георгиу-Деж упомянул об антисемитской пропаганде в Северной Трансильвании и запугивании населения «русским рабством» [4, с. 558].

В борьбу были вовлечены и церковные круги края. Полиэтничная Трансильвания, где проживали ардяльцы, мадьяры, секлеры, евреи, трансильванские саксы, банатские швабы, словаки, русины, украинцы, болгары, армяне, цыгане отличалась и многоконфессиональностью. Православные составляли 30,9 % населения, греко-католики (униаты) – 28,1 %, римо-католики – 12,6 %, реформаты (лютеране и кальвинисты) – 14,6 %, евангелисты – 9,3 % [2, с. 355]. Конфессиональная особенность края состояла в том, что католическая церковь обоих толков, объединяя 40,7 % верующих (при этом, доля униатов была в 2,2 раза выше доли римо-католиков), превосходила православную, которая конституцией 1923 г. объявлялась в Румынии господствующей [3, с. 261].

Влияние двух политических соперников, уроженцев Трансильвании – Ю. Маниу (униата) и П. Грозы (православного), было районировано. Первый доминировал в католическо-униатской Северной Трансильвании, второй – в православной Южной Трансильвании. По официальным данным румыны-униаты поддержали на выборах НЦП и Маниу, венгры (католики и униаты) – БДП и Грозу. Румыны-православные раскололись не по конфессиональной, а по политической ори-

ентации и социальной принадлежности – большая часть городского населения проголосовала за БДП, крестьяне и интеллигенция – за НЦП. Однако современный анализ архивных документов выявил фальсификацию выборов. Реконструкция румынскими историками их подлинных результатов в ряде уездов показала, что НЦП получила в Трансильвании до 75 % голосов избирателей, независимо от их конфессиональной принадлежности [5, с. 188–189]. Это обстоятельство, а также развернувшиеся с 1946 г. в Западной Украине и Закарпатье гонения на униатство, привели к усилению политического и религиозного прессинга на трансильванских униатов.

Антиватиканский вектор был константным. Генеральный секретарь министерства культов Румынии протоиерей Иоанн Васку на приеме в советском посольстве в октябре 1946 г. заявлял о намерении расторгнуть конкордат 1927 г. (конвенция, обеспечивавшая верховную власть Ватикана над Румынской католической церковью) [2, с. 428]. Одновременно Мальтийский орден выдвинул предложение восстановить в Бухаресте свое представительство, намекая, что орден будет противостоять деятельности Ватикана. Однако советская сторона посчитала, что представительство «явилось бы лишь рассадником английской разведки» [6, с. 353].

Для преодоления враждебного в ходе войны отношения Румынской православной церкви (РПЦ) к СССР в эти дни в Москве находилась делегация румынского клира во главе с патриархом Никодимом. Епископ Орадиевский Николай от имени трансильванской епархии упомянул о совместных сражениях румын и русских за освобождение Трансильвании в 1916–1918 и особенно в 1944–1945 гг. [7]. В ходе ответного визита в июне 1947 г. патриарх Алексей совершил поездку по Трансильвании, где его встречал митрополит Клужский Колан. Внимание визиту уделил П. Гроза, заявив, что он трансильванец, воинствующий православный, все его предки от прадедов были священниками, а «Трансильвания всегда была полем борьбы православия с католицизмом» [8, с. 543, 547].

После ПМК, предпринявшей закрепление Трансильвании в составе Румынии, перед Бухарестом встала задача консолидации населения в новых границах. Решить эту задачу в крае могла РПЦ. Однако (униатская) церковь Трансильвании проявила негативное отношение к новой власти. В этих условиях старая формула «румын – значит православный» вновь стала востребованной и получила новое содержание. Униатская церковь края политически была тесно связана с оппозиционной НЦП. Поэтому политическое поражение царанистов и голосовавших за них униатов стало предвестником наступления на позиции униатской церкви [9, с. 423–429].

Литература

1. Архив внешней политики РФ (АВНПРФ). – Ф. 432. Оп. 1. П. 1. Д. 2.
2. Трансильванский вопрос. Венгеро-румынский территориальный спор и СССР. 1940–1946. Документы российских архивов / Т. М. Исламов (отв. ред.). – М. : РОССПЭН, 2000. – 456 с.
3. Сальков А. П. Национально-территориальные конфликты в Центрально-Восточной Европе во внешней политике СССР (1938–1949 гг.). – Минск : БГУ, 2019. – 743 с.
4. Восточная Европа в документах российских архивов. 1944–1953 / Г. П. Мурашко (отв. ред.): в 2 т. – М. : Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997–1998. – Т. 1: 1944–1948 гг. 1997. – 985 с.
5. Покивайлова, Т. А. Конфессиональная ситуация в Трансильвании и ликвидация униатской церкви в Румынии (40-е годы XX в.) // Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы. 1939–1958 (Дискуссионные аспекты). – М. : Ин-т славяноведения РАН, 2003. – С. 181–199.

6. Советский фактор в Восточной Европе. 1944–1953 гг. Документы / Т. В. Волокитина (отв. ред.): в 2 т. – М. : РОССПЭН, 1999–2002. – Т. 1: 1944–1948 гг. 1999. – 687 с.

7. Смирнов, А. П. (протоиерей). Пребывание в Москве Святейшего Патриарха Румынского Никодима [Электронный ресурс] // Журнал Московской Патриархии. – Режим доступа: <http://archive.e-vestnik.ru/page/index/194611638.html>. – Дата доступа: 6 апреля 2015.

8. Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1953 гг. Документы российских архивов: в 2 т. / Т. В. Волокитина (отв. ред.). – М. : РОССПЭН, 2009. – Т. 1: 1944–1948 гг. – 887 с.

9. Волокитина, Т. В. Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX в. / Т. В. Волокитина, Г. П. Мурашко, А. Ф. Носкова – М. : РОССПЭН, 2008. – 807 с.

УДК 272/273 “1569/1795”(438)

КАТАЛІЦКІ КАСЦЁЛ У БЕЛАРУСІ Ё ПЕРЫЯД РЭЧЫ ПАСПАЛІТАЙ

Саракавіч Іван Аляксандравіч, Булай Арыянна Сяргееўна

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

У прадстаўленым матэрыяле разглядаецца асаблівае становішча Католіцкага Касцёла на тэрыторыі Беларусі ў складзе Рэчы Паспалітай. Паказана, што яго падтрымка ўладай прывяла да абвастрэння канфесійнага становішча на беларускіх землях.

У выніку Контррэфармацыі каталіцкае веравызнанне засталася дзяржаўнай рэлігіяй. На яго падтрыманне была накіравана сіла дзяржаўнай улады. Менавіта каталіцкія біскупы займалі вядучае месца ў Сенаце. Кіраўнікі дзяржавы выступалі ярымі прыхільнікамі каталіцтва і гэта стварала спрыяльныя ўмовы для дзейнасці гэтай канфесіі. У гэты перыяд каталіцкія парафіі з’явіліся і на ўсходзе Беларусі. За кароткі час у яе шарэнгі пад уплывам дзейнасці найперш езуітаў перайшло шмат вернікаў іншых канфесій. Менавіта Католіцкі Касцёл зацікаўлена падтрымліваў і праводзіў рэлігійную унію ў Беларусі і Украіне.

З мэтай пашырэння ўплыву на вернікаў іншых канфесій ордэн езуітаў сваёй дзейнасцю размываў этнічную самасвядомасць беларусаў, адрываў ад гістарычнай і духоўнай спадчыны продкаў. Дзеля гэтага выдавалася літаратура на лацінскай і польскай мовах, а беларускую яны выкарыстоўвалі для выкладання ў малодшых класах калегіумаў. Беларуская мова ў дадзеным выпадку служыла тым пернікам праз які беларускія дзеці прыцягваліся да каталіцтва. Аднак у сваёй дзейнасці яны не цураліся і больш ганебных сродкаў: пагромаў, здзекаў, шантажу, забойстваў. Ва ўсе органы ўлады і кіравання яны імкнуліся «ставіць» сваіх людзей. Але тут яны не заўсёды знаходзілі падтрымку ва ўрадаўцаў Княства, хаця большая частка магнатаў і шляхты, па сутнасці здрадзіўшы свайму народу, прыняла каталіцкую веру.

Л. І. Сапега, канцлер ВКЛ і віленскі ваявода, клапаціўся, каб Касцёл ў Беларусі быў беларускім, а не польскім. І таму на вакантныя пасады падтрымліваў мясцовых святароў. Калі ў 1590 г. памёр кракаўскі біскуп, то на яго месца кароль хацеў прызначыць віленскага біскупа кардынала Ю. Радзівіла, але Сапега параіў яму не пагадзіцца на гэту прапанову. І Ю. Радзівіл заняў кафедру у Кракаве. Кароль пажадаў прызначыць на пасаду віленскага біскупа паляка Б. Мацееўскага. Аднак Сапега прыклаў усе свае камаганні для таго, каб ён не стаў ім. І свайго дабіўся.

Да 1600 г. гэта кафедра не была занята [1, с. 75, 76]. Пасля доўгай зацятай барацьбы яе прыняў усё ж ліцвін Бенядыкт Война. Сапега разумеў значнасць гэтай пасады для ВКЛ, з аднаго боку, і тое, да чаго можа прывесці такая кадравая палітыка палякаў, з другога боку. Не выпадкова ён пісаў у адным са сваіх лістоў: «...тады паддайцеся ва ўсім палякам, адмоўцеся ад літоўскай пячаткі, маршальскага жазла і гетманскай булавы, і няхай будуць польскія жасы, пячаткі і булавы, ды і агульны скарб...» [2, с. 15].

Але такая пазіцыя была далёка не ва ўсіх урадаўцаў ВКЛ. Неправавыя дзеянні Касцёла ў Княстве і яе асобных ордэнаў выклікалі незадавальненне ў праваслаўных і пратэстанцкіх святароў і вернікаў. Кіраўніцтва Расіі лічыла, што на гэтай тэрыторыі павінна панаваць праваслаўная вера. Касцёлы і кляштары, друкарні і школы зачыняліся і перадаваліся, як правіла, праваслаўнай царкве. Такая палітыка царскага ўрада прадаўжалася да таго часу, пакуль не стала зразумела, што Расія не зможа ўтрымаць беларускія землі, калі не будзе лагодна ставіцца да магнатаў і шляхты, іх уласнасці і веры. І таму ў 1656 г. Аляксей Міхайлавіч выдаў указ, дазваляючы дзейнасць каталіцтва на захад ад Бярэзіны [3, с. 190].

Пасля вайны сярэдзіны XVII ст. Каталіцкі Касцёл поўнасьцю аднавіў сваю структуру і парафіі на тэрыторыі Беларусі, вярнуўшы сабе сваю нерухомасць і зямельныя надзелы. Толькі ордэн езуітаў на пачатак 1770-х гг. валодаў каля 250 тыс. гектараў зямлі, больш за 11 тыс. валокаў лесу, 1119,9 тыс. рублёў серабром [4, с. 347]. У цэлым у канцы XVIII ст. католікі складалі каля 15 % жыхароў Беларусі. Іх непрымірымая пазіцыя да праваслаўных і пратэстантаў дазволіла Расіі, Прусіі і Аўстрыі скарыстаць гэта у сваіх мэтах. Расія паставіла Сойму Рэчы Паспалітай па сутнасці ультыматум: ураўняць у правах дысідэнтаў (некатолікаў) з католікамі ў адпаведнасці з міждзяржаўным дагаворам 1686 г. Калі Сойм не вырашыў праблему, то Расія і Прусія паспрыялі стварэнню ў 1767 г. у Слуцку праваслаўнай, а ў Торуні – пратэстанцкай канфедэрацыі з мэтай дасягнення роўнасці вернікаў розных канфесій. Пад такім ціскам Сойм Рэчы Паспалітай у 1786 г. задаволіў патрабаванні дысідэнтаў і ўраўняў іх з католікамі. Гонар апошніх не дазволіў перанесці гэтае рашэнне і яны ў Бары, ва Украіне, утварылі каталіцкую канфедэрацыю. Аднак супрацьстаяць расійскай ваеннай моцы яны не змаглі [5, с. 234, 235].

Дзейнасць Касцёла ў Беларусі ў другой палове XVIII ст. ужо не мела таго размаху і ўплыву, якія былі раней. Гэта выклікана як першым падзелам Рэчы Паспалітай і заняццем усходняй часткі Беларусі царскай Расіяй, так і ў выніку працы Адукацыйнай камісіі Рэчы Паспалітай. Асвета стала набываць свецкі, а не царкоўны (каталіцкі) характар. Больш таго, у 1773 г. булай папы Клімента XIV скасавана ўдарная сіла каталіцтва ў Беларусі – ордэн езуітаў. Яго маёмасць перададзена Адукацыйнай камісіі, якая наа базе калегіумаў стварала свецкія школы.

Канстытуцыя Рэчы Паспалітай ад 3 мая 1791 г. замацавала каталіцкую веру пануючай рэлігіяй у дзяржаве. У той жа час для іншых канфесій гарантавалася свабода выканання рэлігійных абрадаў. Гэтым нарматыўным прававым актам была надзея прагрэсіўных сіл дзяржавы зберагчы яе ад канчатковага захопу Расіяй, Прусіяй і Аўстрыяй. Аднак гэтыя надзеі не спраўдзіліся.

У разглядаемы перыяд Каталіцкі Касцёл ў Беларусі меў спрыяльныя ўмовы і пастараўся іх выкарыстаць. Для ўмацавання сваіх пазіцый ён развярнуў буйнае будаўніцтва касцёлаў, манастыроў, стварыў шырокую сетку навучальных устаноў. На тэрыторыі сучаснай Беларусі ў 1744 г. дзейнічала 270 касцёлаў Віленскай дыяцэзіі [6, с. 101, 102]. Напрыканцы XIX ст. у гэтай дыяцэзіі мелася ўжо 694 касцёлы, а ў Магілёўскай архідыяцэзіі – 514. У Горадні пачатку XVII ст. на тры тысячы жыхароў мелася 8 каталіцкіх, 1 уніяцкі манастыроў і 9 касцёлаў [6, с. 105].

Густая сетка каталіцкіх манастыроў, касцёлаў, навучальных устаноў, рэлігійная літаратура – усё гэта істотна ўплывала на вернікаў. Асноўная частка каталіцкага веравызнання ў Беларусі складала прыкладна 430–440 тыс. чалавек і была сканцэнтравана на заходне-паўночным абшары беларускіх зямель. Менавіта на гэтых землях, што складалі прыкладна 25 % тэрыторыі сучаснай Беларусі, мелася амаль 70 % парафій і каля 85 % усіх католікаў [7, с. 181]. Найменш за ўсё каталіцкіх парафій знаходзілася на поўдні і паўднёвым усходзе Беларусі.

Такім чынам, з-за Контррэфармацыі, Каталіцкі Касцёл пры актыўнай падтрымцы дзяржавы вярнуў, па сутнасці, сваё пануючае становішча ў краіне. Аднак з-за недальнабачнай канфесійнай палітыкі ўлады ўскладніў рэлігійнае палажэнне ў Рэчы Паспалітай, выклікаў незадавальненне вернікаў іншых канфесій. Гэта стала адной з прычын падзелаў Рэчы Паспалітай.

Літаратура

1. Шкялёнак, М. Леў Сапера / М. Шкялёнак // Спадчына. – 1991. – № 1. – С. 58–78.
2. Лойка, П. Незалежнасць пасля Любліна, або магнацка-шляхецкая «беларусізацыя» / П. Лойка // Спадчына. – 1991. – № 5. С. 11–16.
3. Беларусазнаўства : навуч. дапаможнік. – Мінск : Завічар, 1997. – 284 с.
4. Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: У 6 т. Т. 3. Гімназіі – Кадэнцыя / Рэдкал.: Г. П. Пашкоў [і інш.]. – Мінск : БелЭн, 1996. – 527 с.
5. Нарысы гісторыі Беларусі: У 2 ч. Ч. 1 / М. П. Касцюк, У. Ф. Ісаенка, Г. В. Штыхаў [і інш.]. – Мінск : Беларусь, 1994. – 527 с.
6. Мараш, Я. Н. Ватикан і католіцкая царква ў Беларусі (1569–1795) / Я. Н. Мараш. – Мінск : Вышэйшая школа, 1971. – 272 с.
7. Туронак, Ю. Фармаванне сеткі рыма-каталіцкіх парафіяў у Беларусі (1387–1781) / Ю. Туронак // Беларускі гістарычны агляд. – Мінск, снежань, 1995. Т. 2, Сшытак 2. – С. 179–183.

УДК 002(091)+271.2-726.1(470.25)

РАБОТА С КНИГОЙ: НА ПРИМЕРЕ ОДНОГО КОНВОЛЮТА ИЗ КНИЖНОГО СОБРАНИЯ АРХИЕПИСКОПА СИМОНА ТОДОРСКОГО

Слука Надежда Михайловна

Центральная научная библиотека имени Я. Коласа
Национальной академии наук Беларуси (г. Минск, Беларусь)

В докладе рассматриваются рукописные записи Симона Тодорского в книжном конволюте, хранящиеся в фонде ЦНБ НАН Беларуси. Раскрывается круг интересов Симона в области партистики, а также его практики работы с текстом и книгой.

Симон Тодорский (1700–1754), архиепископ Псковский, Изборский и Нарвский в 1745–1754 гг., был известным религиозным деятелем России XVIII столетия, выдающимся учёным-богословом, членом Святейшего Синода, наставником и духовником молодого Петра III и его невесты Екатерины. Симон получил разностороннее богословское образование, уникальное для представителя духовного сословия того времени. Отучившись в Киево-Могилянской академии в 1718–1729 гг., изучив латынь и пройдя курс риторики и поэтики, он отправился для дальнейшего образования в Пруссию, где учился в университете в Галле (тогда – *Academia Fridericiana*) с 1729 г. по 1735 г. За это время Симон изучил древнегреческий, древнееврейский, арамейский и сирийский языки, прошёл отдельные курсы по богословию, так же бегло заговорил по-немецки. Большое влияние на Симона оказал профессор Иоганн Генрих Михаэлис, который включил его в состав коллегии по работе с библейским текстом на оригинальных языках. В 1737 г. Симон преподавал греческий язык в Белграде, а в 1738 г. вернулся в Киево-Могилянскую академию. Там он до 1742 г. был преподавателем древнегреческого, древнееврейского и немецкого языков. В 1740 г. он был пострижен в монахи, после чего занялся преподаванием катехизиса и чтением проповедей [3]. С 1742 г. и до конца жизни жил в Санкт-Петербурге, в том числе и в период своего пребывания в сане архиепископа Псковского.

В Центральной научной библиотеке им. Я. Коласа Национальной академии наук Беларуси хранятся 6 книг с владельческими записями Симона. В данном докладе речь пойдёт о конволюте, собранном из 10 изданий XVI–XVIII вв. Первым и самым большим из них является энциклопедическое издание «*Commentariorum urbanorum Raphaelis Volaterrani octo et triginta libri*» (1552): экземпляр дефектный, в нём отсутствуют титульный лист, первые 132 и последние 81 страница [1]. На первой сохранившейся странице присутствует владельческая запись «*Ex Libros S. Todorski*», из чего следует, что Симон получил книгу уже в неполном виде. К «*Commentariorum...*» приплетены ещё девять небольших изданий (от 2 до 10 листов) одинаковой тематики – траурные проповеди, оды и эпитафии на смерть различных видных жителей Галле (а так же на смерть короля Пруссии Фридриха Вильгельма I), составленные и прочитанные профессорами Галльского университета. Все они изданы в самом Галле в 1730–1740 гг. На титульном листе одного из изданий присутствует нечитаемая запись, в которой, однако, можно довольно уверенно вычленить фамилию «*Michaelis*». Вконец книге, перед нижним форзацем, подшиты ещё четыре дополнительных листа без печатного текста.

В «*Commentariorum...*» присутствует некоторое количество рукописных маргиналий, сделанных двумя разными почерками. Однако наибольший интерес представляет большой комплекс записей, сделанных одним и тем же почерком, которые целиком заполняют оба форзаца, дополнительные листы в конце, а также обороты двух титульных листов и поля нескольких страниц в траурных изданиях. Сравнение этих записей с записями в других книгах, принадлежавших Симону, позволяет нам предположить, что они были сделаны также его рукой¹.

¹ О записях в других книгах Симона Тодорского см.: Подберёзкин, Ф.Д. К истории рецепции экземпляра *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius* (1535) из псковской коллекции архиепископа Симона (Тодорского) / Ф.Д. Подберёзкин // Федоровские чтения, 2022: к 295-летию Академической типографии в России: материалы международной научно-практической конференции, Москва, 24 мая 2022 г. – Москва: ФГБУН Научный и издательский центр "Наука" Российской академии наук, 2022. – С.108–113.

Наиболее вероятным представляется, что именно Симон решил собрать под одной обложкой эти очень разные издания. Поскольку и «*Commentariorum...*», и траурные речи были изданы в одном и том же формате ин-фолио, их было удобно переплести вместе. Таким способом было легче сохранить небольшие по объёму издания, не забывая при этом об отдельном переплёте для них. К тому же они, как можно видеть, приобрели дополнительную функцию пространства для выписок.

Записи Симона состоят из более чем 150 небольших выписок из трудов Отцов Церкви – раннехристианских философов и богословов. Большая часть записей приходится на работы Тертуллиана, это почти половина всех цитат. Симон сделал выписки в основном из «*Apologeticus*», а так же из «*De Testimonio Animae*», «*Adversus Marcionem*», «*De Anima*», «*De Carne Christi*», «*De Poenitentia*», «*De Baptismo*», «*De Oratione*», «*Ad Martyres*», «*De Spectaculis*», «*De Patientia*», «*De Idololatria*», «*De Cultu Feminarum*», «*De Corona Militis*» и «*De Virginitate Velandis*».

Кроме Тертуллиана Симон выписал цитаты из трудов Иеронима Стридонского, Иоанна Златоуста, Киприана Карфагенского, Григория Нисского, Василия Великого, Иринея Лионского, Ефрема Сирина, Григория Богослова, Петра Хрисолога, Афинагора Афинского и некоторых других. Также присутствуют единичные цитаты из нехристианских авторов – Платона, Вергилия и Марка Теренция Варрона.

В записях Симона присутствует много перекрёстных ссылок на заметки и комментарии в трудах Тертуллиана. Например, «*Athenagoras in annotationibus in C.9 apolog. Tertul.*» («Афинагор в комментариях в Главе 9 «Апологии» Тертуллиана»). Либо Симон делал выписки из издания, снабжённого специальными комментариями и пояснениями, либо он ссылался на рукописные заметки, сделанные в издании «Апологии», которое было у него тогда на руках. Отдельные записи являются не цитатами, а тематическими отсылками, как, например, запись «*Quidam asserunt Christum baptizasse solum Petrum beatissimam virginem et ad summum Ioannem Baptistam – vide notas in Caput 11 Tertull. I. de Baptismo*» («Некоторые утверждают, что Христос крестил только Петра, Деву Марию и наконец Иоанна Крестителя – смотри примечания в Главе 11 книги «О крещении»). Запись опять же отсылает не к самой главе 11, где не говорится о крещении кого-либо конкретного, а именно к комментариям к этой главе. Симон читал не только оригинальные и переводные тексты Отцов Церкви, но и работал с различными энциклопедическими и компилятивными изданиями, как собственно «*Commentariorum...*» в данном конволюте. Одна из цитат в выписках происходит из сборника богословских материалов для проповедей «*Thesauri Concionatorum, auctore R.P. Praesentato F. Thoma de Trugillo, Ordinis Praedicatorum, ex Provincia Aragoniae... Cum quintuplici Indice, Auctorum in opere citatorum, nomina Sanctorum... & Rerum memorabilium*» (Т.2., 1586) [2].

Таким образом, на примере единственной книги из библиотеки Симона можно составить представление как о ширине его научных интересов, так и о его способах работы и с текстом, и с материальным носителем текста. Необходимо дальнейшее исследование конволюта, которое позволило бы рассмотреть его состав и записи Симона в контексте развития богословия в Российской империи в середине XVIII в.

Литература

1. Commentariorum urbanorum Raphaelis Volaterrani octo et triginta libri... Item Oeconomicus Xenophontis, ab eodem latio donatus. Lugduni: Apud Sebastianum Gryphium, 1552.
2. Thesauri Concionatorum, auctore R.P. Praesentato F. Thoma de Trugillo, Ordinis Praedicatorum, ex Provincia Aragoniae... – Tomus secundus. – Venetiis: Excudebat Dominicus de Farris, 1586.
3. Шукин, В. Симон (Тодорский). Архиепископ Псковский и Нарвский (биографический очерк) // Псковские епархиальные ведомости. № 3. Неофициальная часть. 1 февраля 1898 г. С. 53–57; Псковские епархиальные ведомости. № 4. Неофициальная часть. 15 февраля 1898 г. С. 73–76; Псковские епархиальные ведомости. № 5. Неофициальная часть. 1 марта 1898 г. С. 89–91; Псковские епархиальные ведомости. № 8. Неофициальная часть. 15 апреля 1898 г. С. 144–147; Псковские епархиальные ведомости. № 9. Неофициальная часть. 1 мая 1898 г. С. 161–164; Псковские епархиальные ведомости. № 10. Неофициальная часть. 15 мая 1898 г. С. 178–181; Псковские епархиальные ведомости. № 13. Неофициальная часть. 1 июля 1898 г. С. 225–227.

УДК 94(47)»1914/1918»

ПРОБЛЕМА ВЕДЕНИЯ МЕТРИЧЕСКИХ ЗАПИСЕЙ ПОЛКОВЫМИ СВЯЩЕННИКАМИ ВО ВРЕМЯ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

Старостенко Элеонора Викторовна

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

Рассматриваются сложности составления метрических записей об умерших воинских чинах православным военным духовенством в годы Первой мировой войны.

В обязанности православных военных священников входило ведение метрических книг. Метрические записи о смерти были необходимы для установления пенсионных, наследственных и других прав семей умерших. Их отсутствие, указание в них неполных и неточных сведений могли создать большие затруднения для родственников. В записи указывали имя, отчество, фамилию, возраст и звание умершего, дату и причину смерти, дату и место погребения, информацию о священнослужителе, который исповедовал и приобщал, а также совершал погребение. С введением в Российской империи всеобщей воинской повинности в метрических книгах записывалось также сословное происхождение (например, «рядовой такого-то полка, из крестьян такой-то губернии, такого-то уезда, такой-то волости и деревни» или «из мещан такого-то города») [1, с. 22].

Осуществление данной деятельности во время войны было непростой задачей для полкового духовенства. Его паства была многочисленна, иметь необходимую информацию о каждом часто не представлялось возможным. Даже если это был штатный священник, который знал чинов полка, так как обслуживал их в мирное время, то в условиях войны полки пополнялись новобранцами, сведения о которых духовенство могло своевременно не получить. Во время боевых действий тела погибших могли быть изуродованы до неузнаваемости, повреждались идентификационные метки и личные вещи, по которым можно было установить личность погибшего. Кроме того, тела могли своевременно не убирать с поля боя, что в последующем осложняло процедуру опознания. Пав-

шие воины могли вовсе оставаться непогребенными. Попадание в плен также создавало проблему: неясность судьбы солдата лишала священника возможности внести сведения в метрическую книгу.

Информация о сложностях ведения метрических записей поступала со всех фронтов с самого начала войны. Приведем лишь несколько примеров. Благодочинный 2-й Сибирской стрелковой дивизии священник М. Львов 5 января 1915 г. просил Духовное правление разъяснить как заполнять книги в боевых условиях: на перевязочные пункты доставлялись тяжелораненые в бессознательном состоянии и не было возможности выяснить необходимую информацию. Кроме того, благодочинный сообщал, что не все тела доставляли для опознания, что также осложняло ведение метрических книг: «Священнику нет никакой возможности проникнуть в передовые окопы и товарищи хоронят убитых сами. Бывают случаи, что убитые и раненые остаются во власти неприятеля, что случается во время контратак. Как поступать в таких случаях. Участники контратаки говорят, что такой-то убит, а легко может случиться что он только ранен, находится в плену и выздоровев вернется» [2, л. 11]. 7 августа 1914 г. священник 69-го пехотного полка А. Жданов писал протопресвитеру, что уже первый бой 18-й пехотной дивизии под Красником обнаружил большие затруднения в регистрации павших в бою чинов дивизии и полную невозможность заполнять метрические книги. Он сообщал, что на поле боя остаются тела убитых, и запись всех погребаемых трудноосуществима [3, л. 65].

В ведомстве военного и морского духовенства не смогли сразу дать четкий ответ на вопрос о том, как поступать с неопознанными, или с теми, сведения о ком являлись неполными. До официального разъяснения свои рекомендации по данному вопросу давали Духовное правление и главные священники. 15 апреля 1915 г. полевая канцелярия протопресвитера поручила объявить военному духовенству, что в метрические книги должны заноситься лишь те убитые и умершие воинские чины, которых отпевал и погребал священник и личность которых установлена. Тех, чья личность не удостоверена, предлагалось заносить на основании приказов по части в отдельную ведомость для сведения [2, л. 1-1об.].

На протяжении войны военные пастыри предлагали свои способы облегчить задачу по опознанию погибших воинов. Чаще всего они рекомендовали введение дополнительных опознавательных знаков: значков-медальонов, «ладунок», иконок с личной информацией. Например, благодочинный 78-й пехотной дивизии П. Угодин в марте 1916 г. предлагал возбудить ходатайство перед протопресвитером об издании приказа о необходимости священникам полков позаботиться о личных «ладунках» для солдат, в которых бы значилась информация о губернии, уезде, волости, селе, сроке службы, имени, отчестве и фамилии, воинской части. Такая практика применялась в полках дивизии и имела положительный результат: в то время, как убитые дивизии опознавались легко, чины других воинских частей, неопознанные, хоронились «общим именем» [4, л. 752]. В резолюции протопресвитера на документ говорилось, что Г.И. Шавельский неоднократно просил о реализации подобной практики.

Отдельные пастыри указывали на несовершенство таких мер. Священник А. Горбачевич, столкнувшийся со сложностями в опознании погибших в

бою солдат, так писал о служебных записных книжках: «по истечении ночи убитые оказались наполовину обобранными, записных книжек тоже у многих не оказалось, а некоторые книжки валялись на поле без порядка» [5, с. 54]. Кроме того, один из генералов говорил ему, что наличие записок с личной информацией хоть и полезно, но нервирует солдат, наводит на мысли о неминущей смерти.

Другие священники предлагали усилить коммуникацию между полковым и госпитальным духовенством (так как раненые поступают в госпитали, где священникам легче собирать информацию и предоставлять ее полковым пастырям для внесения в книги). Некоторые для уточнения сведений могли обращаться к уездным воинским начальникам (когда был известен хотя бы уезд, из которого происходил воинский чин).

Таким образом, в начале войны военное духовенство не имело четких указаний о том, как поступать в случае отсутствия или неполной информации об умерших воинских чинах. Это приводило к некорректному заполнению метрических книг. Позже полевая канцелярия протопресвитера дала разъяснение о необходимости внесения в книги лишь полных сведений. Со стороны военных пастырей поступали предложения для облегчения дела опознания умерших воинов, некоторые из них реализовывались на практике.

Литература

1. Руководственные указания духовенству действующей армии. – 3-е изд. – М. : Тип. Штаба Моск. воен. окр., 1916. – 56 с.
2. Российский государственный исторический архив (РГИА). – Ф. 806. Оп. 5. Д. 9654.
3. РГИА. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 9442.
4. РГИА. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 9994. А.
5. Горбачевич, А. Записки о походе / А. Горбачевич // Вестник военного и морского духовенства. – 1915. – № 2. – С. 53–55.

УДК 283/289 (476.5-21)

ДА ГІСТОРЫІ ЕВАНГЕЛІЧНА-ЛЮТЭРАНСКАЙ АБШЧЫНЫ Ё ПОЛАЦКУ (КАНЕЦ ХVІІІ – ПАЧАТАК ХХ ст.)

Трыгорлава Людміла Браніславаўна

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

У артыкуле даецца кароткая характарыстыка лютэранскай абшчыны ў Полацку пасля далучэння горада да Расійскай імперыі і асвятляецца пытанне, звязанае з будаўніцтвам у канцы ХІХ ст. каменнай кірхі.

Лютэранства з'яўляецца адным з напрамкаў пратэстантызму, які атрымаў распаўсюджванне ў Вялікім Княстве Літоўскім яшчэ ў другой палове ХVІ ст. Паколькі Полацк уваходзіў у склад гэтай дзяржавы, то ідэі пратэстантызму знайшлі сваіх прыхільнікаў сярод немцаў і латышоў, якія пражывалі ў горадзе. З цягам часу ў Полацку сфармавалася евангелічна-лютэранская абшчына. Аднак у ХVІІ – першай палове ХVІІІ ст. у сувязі са шматлікімі войнамі яна практычна спыніла сваё існаванне.

Пасля ўваходжання Полацка ў склад Расійскай імперыі пачынаецца адраджэнне евангелічна-лютэранскай абшчыны і ў 1775 г. яна была афіцыйна зацверджана. Аднак веруючыя не мелі свайго малітоўнага дома, таму набажэнствы з 1778 па 1783 г. праходзілі ў палацы полацкага губернатара І.М. Рэбіндэра. Пасля яго ад'езду ў Ніжні Ноўгарад, члены абшчыны спрабавалі знайсці сродкі на набыццё зямельнага надзелу і будаўніцтва сваёй царквы. Аднак ажыццявіць гэтыя планы ім ўдалося толькі ў 1797 г. Пабудаваны малітоўны дом быў драўляны. Даўжыня залы для богаслужэнняў складала 10,67 м, шырыня – 8,53 м, а вышыня памяшкання дасягала 3,20 м. Дом абшылі дошкамі, пакрылі гонтам. Унутры сцены зацягнулі выбеленым палатном [1, с. 51]. Набажэнства ў ім праводзіў віцебскі пастар, паколькі першапачаткова мясцовыя лютэране адносіліся да Віцебскага прыходу, створанага яшчэ ў 1796 г. Пры гэтым прэсвітэр на пастаяннай аснове пражываў ў Полацку, а яго памочнікі – ад'юнкты – у Віцебску. У 1832 г. імператар Мікалай I зацвердзіў Статут Евангелічна-лютэранскай царквы і стварэнне Генеральнай кансісторыі ў Санкт-Пецярбургу. Аднак Статуту ўсе дзеючыя пастары павінны былі мець расійскае падданства і валодаць рускай мовай. Яны прыраўноўваліся да дваран, а частку жалавання атрымлівалі з дзяржаўнай казны.

У Полацку на пачатку 1860-х гг. пражывалі 64 лютэраны, але іх колькасць пастаянна расла за кошт перасяленчых працэсаў, якія адбываліся на тэрыторыі Расійскай імперыі [2, с. 141]. Таму ўжо ў 1865 г. лютэранская царква аб'ядноўвала 189 гараджан і 85 жыхароў Полацкага павета [3, с. 292–293]. У 1860-я гг. набажэнства ў Полацку праводзіў Фрыдрых фон Гейнлет, які аддаў пастарскай службе больш за 30 гадоў. У 1867 г. у малітоўным доме лютэран быў зроблены сур'ёзны рамонт. Але ўжо праз 10 гадоў будынак канчаткова прыйшоў у стан трухлявасці і ўзнікла неабходнасць у будаўніцтве больш трывалай і змястоўнай каменнай царквы. Грашовых сродкаў на гэта ў абшчыны не было. У другой палове 1880-х гг. у горадзе і Полацкім павеце пражываў 451 лютэранін [4, с. 168–169]. Вялікія па колькасці абшчыны існавалі ў вёсках Вацлавава, Янова, Белае, Лоўша і інш. Свой малітоўны дом мела толькі абшчына ў в. Вацлавава. Астатнія вернікі наведвалі найбольш значныя набажэнствы ў Полацку, дзе іх праводзіў Эрнэст Готфрыд Каролін. З 1880 г. пастар пражываў у Віцебску, але кантраляваў работы па будаўніцтву кірхі ў Полацку. Яны вяліся ў 1887–1888 гг. Царква ўзводзілася з чырвонай цэгла ў неагатычным стылі, характэрнымі асаблівасцямі якога былі шпіль, вежы-пінаклі і стральчатыя вокны. Даўжыня кірхі складала крыху больш за 14 м, шырыня – амаль 95 м, умяшчальнасць – 170 чалавек [1, с. 51]. Новы храм урачыста адкрылі 18 снежня 1888 г. Яго асвяцілі і далі найменне ў гонар Св. Марыі. Абрад пачаўся ў 10 гадзін раніцы. Першапачаткова прыхаджане сабраліся ў былым малітоўным доме, дзе Э. Каролін прачытаў развітальную пропаведзь. Пасля гэтага ў кірху перанеслі Святыя дары і Евангелле, правялі набажэнства на 2-х мовах, па заканчэнні якога адбыўся святочны абед. На ім прысутнічалі члены царкоўнай рады, пастары з Дынабурга, Арла і Смаленска, а таксама асобы, якія прымалі ўдзел у будаўніцтве царквы [5].

У 1898 г. у Полацку была зацверджана пастаянная евангелічна-лютэранская ад'юнктура, якую ўзначаліў Фелікс Макс Берчы (1866–1919). Фелікс атрымаў добрую адукацыю. Ён скончыў Мікалаеўскую гімназію ў Лібаве, у перыяд з 1887 па 1893 г. вывучаў тэалогію ў Дэрпцкім універсітэце. У 1895 г. Ф. Берчы ардынавалі

на пасаду ад'юнкта ў прыход Марыенбург-Зэльтынгоф у Ліфляндыі, а праз 3 гады ён пераехаў у Полацк. Фелікс Берчы быў жанаты на Алене Вейдэман. У 1900 г. у іх нарадзіўся сын Курт, а ў 1903 г. – дачка Маргарыта [1, с. 134]. Па некаторых звестках, дзякуючы сям'і Берчы, у полацкай кірсе з'явіўся арган, паколькі ад'юнкт быў знаёмы з сям'ёй Шульцэ – нямецкіх майстроў-арганістаў [6, с. 264]. Аднак, хто з братоў, Эдмунд ці Эдуард, яго вырабіў – дакладна невядома.

У пачатку XX ст. колькасць лютэранаў у Полацку ўзрасла да 298, а ў пачатку – да 1390. Узнікла неабходнасць у стварэнні самастойнага Полацкага евангелічна-лютэранскага прыходу [7, с. 92–93]. Але вырашэнне гэтага пытання расцягнулася на гады. У 1901 г. абшчына набыла каменны дом з зямельным надзелам, дзе ўладкавалі пастарат і кістэрат (месца для даглядчыкаў храма). У верасні 1910 г. Ф. Берчы прызначылі пастаянным пастарам у Полацку. Акрамя набажэнстваў, ён вёў метрычныя кнігі, дзе ўлічваў ўсіх народжаных ў прыходзе, хрышчоных, узяўшых шлюб і пахаваных лютэран. Копіі гэтых запісаў пастар штогод адпраўляў у Мітаву, дзе размяшчалася Курляндская кансісторыя. У абавязкі Ф. Берчы ўваходзіла таксама наведванне хворых, клопат аб бедных, назіранне за рэлігійнай адукацыяй моладзі, наведванне школ. Ён быў законанастаўнікам у Полацкай жаночай гімназіі, адкрытай яшчэ ў 1903 г.

У 1914 г. пачалася Першая сусветная вайна. Полацк стаў прыфрантавым го-радам. Тут размясцілася вялікая колькасць лазарэтаў і шпіталяў, куды дастаўлялі як параненых салдат рускай арміі, так і параненых нямецкіх ваеннапалонных. Памерлых там вернікаў-лютэран хавалі на могілках у Полацку. У 1915–1916 гг. пахаванні рускіх вайскоўцаў было зроблена больш за тры дзясяткі і амаль два дзясяткі – нямецкіх ваеннапалонных, што зафіксавана Ф. Берчы ў метрычных кнігах прыходу. Дастаўляць копіі гэтых дакументаў у Мітаву ў ваенны час аказалася немагчымым, таму пастар адпраўляў іх у Генеральную кансісторыю ў Петраградзе. Пайшоў з жыцця Ф. Берчы ў 1919 г.

У наступныя гады евангелічна-лютэранская абшчына ў Полацку працягвала існаваць, але ўжо ў адпаведнасці з патрабаваннямі Савецкай улады. Абшчына прайшла рэгістрацыю, быў распрацаваны статут, заключаны дагаворы на ўтрыманне і страхаванне кірхі, выплачваўся падатак і інш. Але восенню 1924 г. сітуацыя змянілася. Вырасла запазычанасць абшчыны перад дзяржавай па зямельнай рэнце, а вясной 1925 г. вернікі не змаглі ўнесці страхавую плату за свой храм і капліцу на лютэранскіх могілках [8, арк.83]. Для ўлады гэта стала падставай, каб адмовіць лютэранскай царкве ў рэгістрацыі, што і было зроблена летам 1925 г. Кірху стала звычайным гарадскім будынкам, а метрычныя кнігі 1898–1917 гг., канфіскаваныя ў Алены Берчы, перададзены мясцоваму аддзелу запісу актаў грамадзянскага стану [9, арк. 159].

Такім чынам, умовы існавання ў Полацку евангелічна-лютэранскай абшчыны шмат у чым залежалі ад палітычнай сітуацыі той дзяржавы, у склад якой уваходзілі полацкія землі. Павелічэнне колькасці лютэранаў у другой палове XIX ст. садзейнічала афармленню самастойнага евангелічна-лютэранскага прыходу ў Полацку, а таксама будаўніцтву тут каменнай кірхі. Сёння гэты помнік архітэктуры неагатычнага стылю знаходзіцца пад аховай дзяржавы. У ім размяшчаецца Краязнаўчы музей, філіял Нацыянальнага Полацкага гісторыка-культурнага музея-запаведніка.

Літаратура

1. Князева, Е. Е. Лютеранские церкви и приходы в Белоруссии, Молдавии, Закавказье и Средней Азии XVIII–XX вв.: Ч. III. – СПб. : Гуманитарное информационное издательское агентство «Литера», 2006. – С. 51, 134.
2. Памятная книжка Витебской губернии на 1862 год. – Витебск : Типография губернского правления. – 1862. – С. 140–141.
3. Памятная книжка Витебской губернии на 1867 год / под ред. А. М. Семеновского – Санкт-Петербург : Типография К. Вульфа. – 1867. – С. 292–293.
4. Памятная книжка Витебской губернии на 1888 год / под ред. А. М. Семеновского – Витебск : Типография губернского правления. – 1888. – С. 168–169.
5. Воднева, И. П. Сведения о лютеранской кирхе [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://local.polotsk.museum.by>. – Дата доступа: 20.03.2024.
6. Седова, Г. В. Мастер Э. Шульц из Динабурга: в поисках источников / Г. В. Седова // Гісторыя і археалогія Полацка і Полацкай зямлі: матэрыялы VIII Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі (Полацк, 1–2 лістапада 2022 г.) / уклад. Т. У. Явіч. – Полацк : Полацкае кніжнае выдавецтва, 2022. – С. 264.
7. Памятная книжка Витебской губернии на 1904 год. – Витебск : Губернская Типо-Литография. – 1903. – С. 92–93.
8. Занальны дзяржаўны архіў г. Полацка (ЗДАП) – Ф. 51. Воп. 1. Спр. 115.
9. ЗДАП. – Ф. 220. Воп. 1. Спр. 23.

УДК 94(476)“11/15

ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В ВЕЛИКОМ КНЯЖЕСТВЕ ЛИТОВСКОМ XIV в.

Уваров Игорь Юрьевич

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

В статье представлена информация о религиозной ситуации в Великом Княжестве Литовском на протяжении XIV в.

В контексте мировых цивилизаций средневековье следует рассматривать как эпоху, для которой характерен особый уклад духовной жизни общества, управляемого авторитетами. В странах католической цивилизации таким авторитетом оставался Папа Римский. Он руководил многими процессами по укреплению христианского мироустройства. Однако в XIV в. Рим как центр католической Европы стал сильно беднеть, ощущался недостаток финансовых средств. В этих условиях взоры авторитетов церкви были обращены на Восток, к землям ВКЛ, где, по их мнению, отсутствовала истинная вера.

В 1324 г. папа Иоанн XXII направляет магистру Тевтонского ордена послание, в котором речь идет о непричинении вреда королю русскому и великому князю Гедемину, если он со своими подданными примет католическую веру. В документе было сказано, что Ордену будет оказана достойная помощь в дальнейшей борьбе с неверными отступниками, которых надо обратить в правильную веру. Папа обещает содействие при обращении в католицизм жителей ВКЛ, а те, кто не выполняют папские наставления, будут наказаны [1, с. 96]. Местом составления данного документа был Авеньон – этот город после раскола в католичестве стал резиденцией второго Папы. Окончательно папский престол был возвращен в прежнее место пребывания в 1377 г. В следующем обращении к

Гедемину в том же 1324 г. Папа называет его «великолепным королем литовским и русским». Хотя это льстивое обращение в то время не являлось чем-то особенным. Сегодня уже известно, что в содержании европейских латиноязычных источников XIV в. хронисты и канцелярские делопроизводители обозначали титулатуры монархов ВКЛ, употребляя названия «король Литвы», «высший король Литвы», «король русский» и т. д. Эта вариативность свидетельствует о том, что официальный титул правителя ВКЛ в странах Европы на тот период еще не был установлен. Но за всей этой официальной вежливостью стояли совершенно иные мотивы. Папа предлагал Гедемину начать евангелизацию всех людей, которые проживали в ВКЛ. Постоянные представители Папы Римского должны были знакомить обращенных в новую религию с главными источниками католического вероучения. Всех православных следовало перекрестить, поскольку они не знают и неправильно понимают веру. В данном источнике сказано, «...что православные подданные Гедемина живут в грехе, поскольку их не переубедили в правильности их религии». Но теперь наступило время, и католическое духовенство исправит их ошибки в выборе веры. Для тех, кто станет истинно верующим католиком, будет предоставлена возможность ходить в костел [1, с. 97]. В 1327 г. Папа Римский отправил ходатайство польскому королю Владиславу Локетку, в содержании которого было сказано о необходимости скорейшего соединения православной и католической церковью. Из содержания этого первоисточника видно, что всякую дегенерацию и отклонения от догматов господствующей религии надо уничтожать в корне [1, с. 111].

Привилей 1387 г. способствовал укреплению первенствующего сословия и расширению земельной собственности для феодальной католической знати. Их вассалы – бояре-воины, независимо от того язычники они или православные, принимая католическую веру, получали взамен широкий набор вольностей и привилегий, которыми пользовались представители служилого сословия в Польше. «Каждый рыцарь или боярин, принявший католическую веру, и его потомки, законные наследники, имеют и будут иметь полную и всякую возможность владеть, держать, пользоваться, продавать, отчуждать, обменивать, дарить согласно своей доброй воле и желанию замки, волости, деревни и дома и все, чем владел бы по отцовскому наследству, как владеют, пользуются и употребляют на основании одинаковых прав нобели в других землях нашего королевства Польского, чтобы не было различия в правах, поскольку единство делает то, что они поданные одной короны» [2, с. 101]. Как пишет В. Т. Пашуто: «Это были права, которых в массе не имел прусский нобилитет и за которые боролся нобилитет жемайтский. Это еще один шаг по пути формирования сеньерии».

Текст привилей был написан на латинском языке, что свидетельствует о серьезном стремлении польской власти и католического духовенства влиять на внутрисударственные дела в ВКЛ, где до этого времени господствовало православие. В большинстве случаев те, кому был посвящен привилей общегосударственного значения, не понимали латинского языка, на котором он был издан. Ягайло хоть и подписывал привилей 1387 г. собственноручно, но советниками и консультантами при нем состояли польские светские аристократы и католические иерархи Короны. В сборнике документов 1841 г., изданных в Познани,

приведен поименный список первенствующих особ, в том числе и из Польши, поддержавших и оказавших опеку Ягайло к моменту издания привилегия 1387 г. «Скиригайло – трокский, Витовт – городенский, Корибут – новоградский, Казимир – мстиславский. Муж: Бартош из Висенбурга – воевода познанский, Кристин – каштелян сандомирский, Спытка – подкаморий краковский, Клемент – каштелян радомский» [2, с. 102].

Таким образом, с подачи Ватикана было определено будущее ВКЛ. Но Ягайло не учел того, что большинство знатных людей в ВКЛ были православные, получившие воспитание и образование в русскоязычной среде. Такую позицию Ягайло отчасти можно оценивать, как измену государственным интересам своего отечества, в котором жили его предки, укреплявшие и защищавшие территорию западных земель Руси. Подтверждением тому будет династический герб Ягеллонов в XV–XVI вв., который имел связь с государственными знаками династии Гедиминовичей [3, с. 200]. Поэтому появление герба ВКЛ не следует приписывать заслугам Ягайло, он имеет достаточно давнюю историю.

Литература

1. Акты исторические, относящиеся к России, извлеченные из иностранных архивов и библиотек А. И. Тургеневым. – СПб.: Тип. Праца, 1841. – Т. 1.: Выписки из Ватиканского тайного архива и из других римских библиотек и архивов с 1075 по 1584 год, 1841. – С. 410.

2. Белоруссия в эпоху феодализма: сб. док. и материалов: в 3 т. Т. 1: С древнейших времен до середины XVII века / сост.: З. Ю. Копыцкий, М. Ф. Залого. – Минск: Изд-во Акад. Наук БССР, 1959. – 516 с.

3. Уваров, И. Ю. Сословные права и привилегии шляхты Великого княжества Литовского (конец XIV – конец XVI столетий) / И. Ю. Уваров. – Гомель: ГГТУ им. П. О. Сухого, 2017. – 276 с.

УДК 94(450)«03»

ХРИСТИАНСКАЯ ПОЛИТИКА МАКСИМИНА ДАЗЫ

Харичкова Людмила Викторовна

Брестский государственный университет имени А. С. Пушкина

(г. Брест, Беларусь)

В статье рассматривается христианская политика Максимиана Дазы в ходе междоусобной борьбы, разгоревшейся в Римской империи в 306 г. Изменение его политики по отношению к христианам объясняется соображениями политического характера.

После отречения Диоклетиана и Максимиана в 305 г. во владение империей на правах Августов вступили Констанций Хлор и Максимиан Галерий. Констанций получил в управление Галлию, Италию и Африку, а Галерий – Иллирик, Азию и Восток. В качестве Цезаря на Запад был назначен Флавий Север, а на Восток – Максимиан Даза, племянник Галерия. Однако уже в 306 г. свои права на власть начал оспаривать Константин, сын скончавшегося Констанция Хлора, и Максенций, сын бывшего Августа Максимиана. Последний, отказавшийся от власти под давлением Диоклетиана, воспользовавшись случаем, тоже включился в борьбу [1, XIX–XXVI]. В результате Римская империя оказалась втянута в междоусобицу.

Первоначально Максимин Даза, следуя тем же курсом, что и Галерий, продолжил антихристианские репрессии. В 306 г. он обнародовал указ о поголовном принесении жертв, который фактически соответствовал указу Диоклетиана от 304 г. В указе 309 г. Максимин вновь повторил предписание о поголовном жертвоприношении, дополнив его требованием восстанавливать разрушившиеся языческие храмы [2, IV, IX]. Массовые преследования христиан продолжались до издания в апреле 311 г. эдикта Галерия, согласно которому христиане впервые получили право свободно исповедовать свою религию. Он был распространен на все азиатские провинции [1, XXXIII–XXXV; 3, VIII, 14, 17]. На Востоке Максимин ограничился лишь устным распоряжением о прекращении гонений, адресованным верховному префекту Сабину. А тот, в свою очередь, довел его до сведения областных правителей специальным посланием. После этого были освобождены христиане, отбывавшие наказание в тюрьмах и рудниках. В городах стали возрождаться церковные общества, проводились обычные богослужебные собрания [3, IX, 1].

После смерти Галерия Максимин опередил унаследовавшего власть от Галерия Лициния и занял Малую Азию. При личной встрече соперники признали сложившийся к тому времени территориальный раздел [1, XXXVI]. Избежав военного столкновения с Лицинием и заручившись поддержкой Максенция, менее чем через полгода после издания эдикта Галерия о веротерпимости, Максимин возобновил антихристианскую политику. Первым шагом стал запрет христианам собираться на кладбищах. Затем подстрекаемые Максиминим язычники (в основном служители культа и видные магистраты) из Антиохии, Никомедии и других городов направили к нему делегации с просьбой запретить проведение христианских собраний и лишить христиан права проживания в их городах. Явно с целью опорочить христиан повсеместно распространялись так называемые «Акты Пилата», содержавшие клевету на Христа. Учителям предписывалось изучать их в школах и заставлять учеников заучивать их наизусть [3, IX, 2–5, 9].

В этих условиях Максимин издал новый антихристианский указ, текст которого был вырезан на бронзовых досках и выставлен в городах для всеобщего ознакомления. Виновниками всех земных бед в нем объявлялись христиане, а потому всех, кто продолжал исповедовать христианство, было разрешено изгонять за пределы города и области. Преследования христиан охватили наряду с восточными и азиатские провинции. Среди пострадавших от указа были в основном представители церковной организации. Максимин даже начал войну против Армении, пытаясь силой вернуть ее жителей, принявших в 301 г. при Трдате III христианство в качестве государственной религии, в лоно язычества [3, IX, 7].

В то же время восстанавливались разрушившиеся капища, велось строительство новых языческих храмов. Максимин лично назначил в них жрецов. В каждой области была учреждена должность верховного жреца, обязанности которого предполагали ежедневное совершение жертвоприношения, препятствование строительству христианских храмов и запрещение христианского богослужения, принуждение христиан к жертвоприношению и информирование властей об отказавшихся от участия в них. В ведение верховных жрецов был

предоставлен отряд телохранителей. В каждую провинцию были назначены два главных жреца [3, VIII, 14]. Таким образом, Максимиан, не ограничился антихристианскими мерами, а одновременно стремился усилить язычество, установив в нем систему иерархии, аналогичную христианской.

28 октября 312 г. недалеко от Рима в решающем сражении с Константином погиб союзник Максимиана Максенций. Вскоре после этого в Милане состоялась встреча противников Максимиана Константина и Лициния, на которой была разработана программа религиозной политики. Вероятно, именно здесь оба императора договорились придерживаться принципа свободы вероисповедания для всех религий, а также согласовали свои позиции в отношении к христианам. Было решено вернуть им церковное имущество, конфискованное в ходе гонений. Эти положения несколько позже были изложены Лицинием в Никомедийском указе 313 г. (известен как Миланский эдикт 313 г.). По свидетельству Евсевия, о принятых в Милане решениях, а также о поражении Максенция был проинформирован управлявший Востоком Максимиан [3, IX, 9].

Смерть Максенция серьезно осложнила положение Максимиана, ибо отныне он в одиночку противостоял Константину и Лицинию. Чтобы избежать в предстоящей борьбе дополнительных трудностей, Максимиан вынужден был отступить от прежнего курса и прекратить антихристианские гонения. В рескрипте на имя префекта Сабина предписывалось оставить христиан в покое и позволить им придерживаться своего вероисповедания. В заключении разъяснялось, что воля Максимиана должна быть доведена до областных правителей. Последние письменными распоряжениями проинформировали кураторов, стратегов и деревенских старейшин о предписании Максимиана. Наученные же горьким опытом христиане восприняли очередное прекращение гонений с большой долей сомнения и не решались действовать открыто. Тем более, что данный указ не содержал прямого указания на предоставление христианам права на проведение собраний, исполнение христианских обрядов и строительство церквей [3, IX, 9].

Только после поражения при Адрианополе в битве с Лицинием Максимиан летом 313 г. издал от своего имени указ в пользу христиан. Прежде всего, провозглашалась свобода христианского вероисповедания. Христианам было разрешено строить церковные дома, а также предписывалось вернуть им имущество, конфискованное в ходе гонений. Вскоре после вынужденного признания христианства Максимиан Даза умер [3, IX, 10].

Таким образом, отход Максимиана Дазы от антихристианского курса был мерой вынужденной, продиктованной крайними обстоятельствами, в которых он оказался после утраты союзника в лице Максенция и поражения в противостоянии с Лицинием.

Литература

1. Лактанций. О смертях преследователей [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Laktantsij/o-smertjakh-presledovatelej/#0_33. – Дата доступа: 12.02.2024.
2. Евсевий Кесарийский (Памфил) / Евсевий. Книга о палестинских мучениках [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Evsevij_Kesarijskij/kniga-o-palestinskikh-muchenikakh/. – Дата доступа: 12.02.2024.
3. Евсевий Кесарийский (Памфил) / Евсевий. Церковная история [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Evsevij_Kesarijskij/tserkovnaja-istorija/. – Дата доступа: 12.02.2024.

ЛИНЕЙНЫЕ КОНЦЕПЦИИ В ТРУДАХ БОГОСЛОВОВ ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО ЭПОХИ РЕФОРМАЦИИ

Худяков Андрей Валерьевич

Академия управления при Президенте Республики Беларусь

(г. Минск, Беларусь)

В статье изложены линейные концепции богословов Великого Княжества Литовского в эпоху Реформации

Источниками формирования реформационного движения в Великом Княжестве Литовском являлись господствующая церковная идеология и социально-политическая обстановка.

В процессе вовлечения народных масс в реформаторское движение не последняя роль отводилась воздействию на их чувства, когда все события интерпритировались в религиозных и эсхатологических концепциях.

Реформаторское движение, глубоко проникшее во все социальные слои, породило утопические теории общественного переустройства, в том числе, основанные на линейных концепциях.

К творцам подобных теорий можно отнести таких богословов, как Симон Будный, Мартин Чеховиц, Павел из Визны, Гжегож Павел из Бжезин.

В сочинении «Христианские беседы» Мартин Чеховиц приводит мысль о существовании на земле двух миров. Современный ему мир, мир угнетения одних людей другими, мир господства церкви, он отнес к «миру Антихриста», противопоставив ему мир гонимых приверженцев «истинного учения Христа».

Богослов, ссылаясь на библейское пророчество, предсказывал гибель «мира Антихриста» и установления царствия справедливости и всеобщего равенства – «царствия Божего». «Мы так должны понимать о Христе, господине нашем, что кроме него над нами господина не должно быть, и сами мы не должны ни над кем господствовать, ни властвовать», – считает Мартин Чеховиц [1, с. 94].

В описании справедливого общественного устройства можно увидеть отголоски линейной концепции Августина Блаженного. В сочинении «Исповедь» он отметил, что замкнутый цикл человеческого бытия был прерван приходом на Землю Иисуса Христа, выведшего историю человечества из замкнутого круга и направившего ее из Града Земного в Царство Божие. Если у Августина Блаженного земная история должна закончиться Страшным судом и концом света, то Мартин Чеховиц эту тему обошел.

Фактически белорусский мыслитель в религиозной форме выразил догадку о линейном развитии истории, о социальном прогрессе.

Уважение к человеческой личности, осуждение современного ему социального строя, выдвинули лозунги восстановления равенства, существовавшего в первохристианских общинах. Так, Павел из Визны полагал несправедливым «невольную челядь держать в рабстве вопреки слову Божьему».

«Не подабаеет иметь подданных, а тем более невольников. Это язычество – господствовать над своим собратом. Ведь священное писание ясно свидетельствует, что Бог из одной крови сотворил весь род человеческий, поэтому мы все равны» [1, с. 121].

Богослов отождествляет лучшее время человечества, его «золотой век», с прошлым, где не было притеснений и угнетение, социального неравенства.

Представляется интересной заочная полемика между Симоном Будным и Мартином Чеховицем о социальном прогрессе на примере Ветхого и Нового завета. Их сопоставление – это метод, который был разработан на заре Средневековья и длительное время использовался богословами в рамках дискуссий и для прогнозирования событий.

Симон Будный полагал, что каждая из священных книг является выражением слова Божьего. Они в равной степени авторитетны, имеют одинаковую силу. В стремлении сохранить приемственность Ветхого и Нового завета прослеживается стремление богослова подчеркнуть неизменность общественных институтов, нерушимость основных социальных устоев современного ему общества. Мартин Чеховиц придерживался мнения о неравнозначности Ветхого и Нового завета.

Богослов полагал, что приход Христа ознаменует замену Ветхого завета Новым заветом. Вместе с тем сохраняется необходимость помнить основные положения Ветхого завета, извлекать из них уроки. Основным руководящим документом, теоретической основой, стать Новый завет. Для богослова он является символом «нового мира», «мира равенства», «царствия Христа». С господством Нового завета в прошлое должно отойти угнетение, наступить равенство и братство.

Социальные представления Симона Будного статичны, ему чужда идея общественного развития. Его взгляды продолжали прибывать в плену средневековой ограниченности. Если Мартин Чеховиц ратовал за социальный прогресс, то Симон Будный допускал только духовный прогресс.

В сочинении Гжегожа Павла из Бжезин «Отличие Ветхого Завета от Нового» моральные предписания для христиан также рассматривались в контексте соотношения Ветхого и Нового Заветов. Он стремился показать, что с появлением в мире Христа Бог уничтожил ветхозаветный Закон вместе с иерусалимской церковью. Социально-этические вопросы богословом рассматривались в соотношении Ветхого Завета с миром материальным, а Нового – с миром духовным. С Ветхого Завета ассоциируется плотское «старое сотворение», «старый мир», которому соответствует «служение смерти».

Ветхозаветному «старому сотворению» автор противопоставляет новозаветный «новый мир», «царство Божье и Христово», связанный с «обновлением», служением жизни.

Гжегож Павел из Бжезин в сочинении «Отличие Ветхого Завета от Нового» как и Мартин Чеховиц попытался взглянуть на будущее с оптимизмом.

Таким образом, в годы Реформации для создания утопических теорий общественного переустройства богословы Великого Княжества Литовского использовали линейные концепции средневековых теологов. При этом «золотой век» они видели не только в прошлом, но и в будущем, ассоциируя его с приходом «царствия Божьего».

Литература

1. Подкошин, С. А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы. Вторая половина XVI – начало XVII века / С. А. Подкошин. – Мн. : Наука и техника, 1970. – 224 с.

2. Пичета, В. И. Белорусия и Литва XV–XVI вв. (исследования по истории социально-экономического, политического и культурного развития) / В. И. Пичета. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1961. – 818 с.

**ЛІСТ ПОЛЬСКАГА ЕПІСКАПАТА НЯМЕЦКАМУ ДУХАВЕНСТВУ
Ў КАНТЭКСЦЕ ПАЛІТЫКІ ПАМЯЦІ (1965 г.)**

Цымбал Аляксандр Георгіевіч

Мінскі дзяржаўны лінгвістычны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

Палітыка памяці адыгрывае ключавую ролю ў фармаванні нацыянальнай ідэнтычнасці і ўзаемаадносін паміж дзяржавамі і народамі. Яна вызначае, якія падзеі мінулага будуць шанавацца і захоўвацца ў калектыўнай памяці, а якія – забывацца. Каталіцкая царква на працягу стагоддзяў была адным з галоўных актараў у гэтым працэсе. Пасля Другой сусветнай вайны востра паўстала пытанне аб прымірэнні і выбудоўванні новых адносін паміж краінамі – былымі праціўнікамі. Каталіцкі касцёл, які валодаў значным маральным аўтарытэтам, адыграў важную ролю ў пошуку шляхоў пераадолення ўзаемнай варожасці¹.

Адной з ключавых падзей у гэтым працэсе стаў знакаміты «Ліст польскіх біскупаў да нямецкіх калег» 1965 г. Гэты ліст стаў яркім прыкладам таго, як царква выкарыстоўвала палітыку памяці для наладжвання дыялогу і пошуку шляхоў да паразумення. Даследаванне ролі Каталіцкай царквы і дадзенага ліста ў кантэксце палітыкі памяці дазваляе зразумець, як царква выкарыстоўвае свой маральны аўтарытэт і ідэалагічны ўплыў для фармавання грамадскай думкі.

У снежні 1965 г. пачалася найбуйнейшая ў гісторыі Польскай Народнай Рэспублікі антыцаркоўная прапагандысцкая кампанія. Кампанія была накіравана супраць біскупаў, аўтараў рэлігійна-маральнага і палітыка-гістарычнага ліста да сваіх польскіх калег, апублікаванага ў канцы лістапада - пачатку снежня 1965 г., які быў рашуча асуджаны польскімі камуністычнымі ўладамі і большасцю польскага народа. Рэакцыя нямецкага духавенства таксама была расчаравальнай.

Адмова нямецкага ўрада прызнаць мяжу па р. Одра і Нейсе перашкодзіла ўстанаўленню афіцыйных дыпламатычных адносін паміж Польшчай і Германіяй пасля Другой сусветнай вайны. Тым не менш, абедзве краіны падтрымлівалі пастаянныя гандлёвыя прадстаўніцтвы і неафіцыйныя адносіны.

18 лістапада 1965 года нямецкім біскупам быў накіраваны «Пастырскі ліст польскіх біскупаў да братаў у Хрысце ў Германіі». Гэты ліст польскіх біскупаў заклікаў змяніць погляд на гісторыю польска-нямецкіх адносін і заканчваўся заклікам да ўзаемнага прабачэння мінулых грахоў. Стваральнікам і галоўным аўтарам ліста (падпісалі 36 біскупаў) быў Б. Камінек, арцыбіскуп Вроцлава. Ён вырас у Сілезіі на польска-нямецкай мяжы, быў першым апостальскім адміністратарам Апольскай Сілезіі з 1945 па 1951 г., быў знаёмы з праблемамі польска-нямецкіх адносін і актыўна шукаў шляхі пераадолення варожасці паміж двума народамі [1].

Падчас сесіі Другога Ватыканскага сабора ў лістападзе 1965 г. польскія біскупы напісалі мноства лістоў, прысвечаных тысячагоддзю хрысціянства ў Польшчы. Асаблівае месца займае ліст да нямецкіх калег. У лісце гаварылася не толькі аб злачыствах, учыненых немцамі ў мінулым, асабліва аб зверствах, учыненых у перыяд з 1939 па 1945 год, але і аб цяжкім становішчы мільёнаў

¹ Даследаванне выканана пры падтрымцы БРФФД у рамках праекта № Г23ИП-021.

немцаў, якія былі вымушаны пакінуць свае дамы пасля 1945 года. Апроч балючых і трагічных падзей мінулага, былі згаданы і перавагі добрасуседскіх адносін у розныя перыяды, асабліва ў Сярэдня стагоддзі. Вялікая ўвага была нададзена ролі Царквы і таму факту, што Польшча з'яўляецца неад'емнай часткай заходняй культуры. У лісце краіна была названа «цалкам знясіленай дзяржавай, а не пераможцам у Другой сусветнай вайне». У лісце змяшчаўся заклік да дыялогу і прымірэння паміж палякамі і немцамі. У скарочаным варыянце значная частка ліста зводзіцца да фразы «Мы даруем і просім прабачэнні» [2].

Нямецкі адказ ад 5 снежня, асагалюлены «Прывітанне нямецкіх біскупаў сваім польскім братам і сёстрам у Біскупскай канферэнцыі і адказ на ліст ад 18 лістапада 1965 года», быў вельмі расчаравальным. Асабліва характэрнай была адмова нямецкіх біскупаў прызнаць межы па рэках Одра і Ніса-Лужыцка і прызнаць польскія прэтэнзіі на заходнія і паўночныя рэгіёны.

Рэакцыя польскага ўрада была рашучай. В. Гамулка лічыў недапушчальным, каб біскупы былі ўцягнутыя ў знешнепалітычную дыскусію, у якой партыя і ўрад павінны валодаць выключнымі правамі. Улады вырашылі, што біскупы перавысілі свае паўнамоцтвы і ўварваліся на тэрыторыю польскага ўрада. Ліст быў расцэнены як амаль здрада польскіх нацыянальных інтарэсаў. Асабліва жорстка асуджаліся заклікі да прабачэння [1].

Прапагандысцкі наступ на касцёл з-за апублікаванага ліста ўяўляў сабой шырокамаштабную кампанію, якая пачалася 10 снежня зартыкулаў, апублікаваных у шэрагу часопісаў. Ужо ў снежні 1965 г. улады падрыхтавалі брашуру, у якой абмяркоўвалася партыйная трактоўка «Паслання». Яна была падрыхтавана ў якасці дапаможнага матэрыялу для прыцягнення да грамадскасці інфармацыі аб «сапраўднай» сутнасці ліста («Палітычны і маральны сэнс паслання польскіх біскупаў. Матэрыялы для выступоўцаў», Варшава, снежань 1965 г.). Праз некалькі месяцаў была выдадзена брашура, мэтай якой было дыскрэдытаваць адрасатаў ліста («Хто былі і хто ёсць заходнегерманскія адрасаты паслання польскіх біскупаў», Варшава, сакавік 1966 г.) [3]. Улады характарызавалі зварот польскага духавенства як «кампанію за прабачэнне нямецкіх акупантаў, таму што гэта абразы польскага народа, і не можа быць і гаворкі аб прабачэнні без абсалютнага раскаяння, пакаяння і абяцання адэкватных рэпарацый» [1].

На 5-м пленуме Цэнтральнага камітэта Польскай аб'яднанай рабочай партыі 15 снежня 1965 г. У. Гамулка асудзіў гэты ліст як «буйны і доўгатэрміновы акт палітычнай дыверсіі» супраць Польскай Народнай Рэспублікі. Варта таксама адзначыць, што ацэнкі, якія распаўсюджваліся партыйнай і ўрадавай прапагандай, патрапілі на добрую глебу, насельніцтва было настроена пераважна антынямецкі.

Касцёльныя ўлады былі вымушаны апраўдвацца. У спецыяльнай прамове, вымаўленай 15 снежня 1965 года кардынал Вышыньскі спрабаваў растлумачыць і часткова адпрэчыць палажэнні ліста. Былі дадзены запэўненні, што польскія біскупы ніколі не ставілі пад сумнеў мяжу па р. Одра і Нейсе. Праз 20 гадоў пасля заканчэння вайны большасць духавенства таксама не падтрымлівала такі пункт гледжання.

Эпілогам гэтай гісторыі сталі два святкаванні тысячагоддзя хрысціянства ў Польшчы, арганізаваныя паралельна царквой і дзяржавай у Гнезна і Познані ў красавіку 1966 года.

У 1995 г. сумеснай заяве з нагоды 50-годдзя заканчэння Другой сусветнай вайны і 30-годдзя ліста польскія і нямецкія біскупы прызналі, што «нашы царквы праклалі шлях да прымірэння і ўнеслі важны ўклад у разбурэнне варожых сцен, якія падзялялі нашы народы падчас і пасля Другой сусветнай вайны». У сваёй заяве нямецкія біскупы папрасілі прабачэння за «злачынную агрэсію нацысцкай Германіі і незлічоныя несправядлівасці, прычыненыя польскаму народу нямецкімі рукамі» [1].

Такім чынам, у сваім лісце польскія святары заклікалі да маральнага прымірэння і ўзаемаразумення паміж польскім і нямецкім народамі, выказваючы надзею на пераадоленне гістарычных крыўд. Гэты ліст стаў яскравым прыкладам духоўнага лідэрства царквы ў сферы палітыкі памяці і пакаваў здольнасць рэлігійных інстытутаў да прымірэння і садзейнічання працэсу гістарычнай рэабілітацыі. Аднак гэта пазіцыя ў той момант не падзялялася польскім камуністычным кіраўніцтвам, большасцю грамадства і нават духавенства, якое лічыла што царква павінна прымаць больш актыўны ўдзел і ў асуджэнні гістарычных злачынстваў, а не толькі імкнуцца да прымірэння і супрацоўніцтва.

Тым не менш, ліст польскіх епіскапаў застаецца значным момантам у гісторыі дзвюх краін і паказвае, што царква можа адыграваць важную ролю ў фарміраванні пазітыўнага і канструктыўнага дыялогу паміж народамі.

Літаратура

1. Żerko, S. 1965: A letter of Polish Bishops to their German counterparts // S. Żerko // Instytut Zachodni [Electronic resource]. – 2024. – Mode of access : <https://www.iz.poznan.pl/en/publications/polska-niemcy-kontrowersje/1965-a-letter-of-polish-bishops-to-their-german-counterparts>. – Date of access: 01.04.2024.
2. Tekst ośrędzia biskupów polskich do niemieckich z 1965 r. // Dzieje.pl [Electronic resource]. – 2024. – Mode of access : <https://dzieje.pl/aktualnosci/tekst-oredzia-biskupow-polskich-do-niemieckich-z-1965-r>. – Date of access : 01.04.2024.
3. Ośrędzie wybaczenia i pojednania. Milenijny list biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 r. // IPN [Electronic resource]. – 2024. – Mode of access : <https://ipn.gov.pl/pl/historia-z-ipn/122819,Oredzie-wybaczenia-i-pojednania.html>. – Date of access : 01.04.2024.

УДК 94 (476)

БЕЛОРУССКИЕ НАЦИОНАЛЬНЫЕ ПАРТИИ И ОРГАНИЗАЦИИ ПОСЛЕ ОКТЯБРЯ 1917 г.

Шардыко Игорь Владимирович

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

В данной статье анализируется процесс противостояния белорусских национальных партий и организаций с новой властью после Октября 1917 г. в разрешении острейших социально-экономических вопросов. Прежде всего, национального и аграрного, которые были тесно переплетены между собой. Участвуя в работе различных Всебелорусских организаций и съездов, национальные политические силы отстаивали свою программу действий по разрешению острейших социально-экономических проблем, делая ставку на общенациональное собрание.

Особая роль в условиях острого противостояния противоборствующих сторон после Октября 1917г. принадлежала белорусским национальным партиям и организациям. Они могли стать стабилизирующей основой белорусского общества, строящегося на принципах национального единства и недопущения братоубийственного кровопролития. Они же по сути возглавили в это время процесс формирования политической оппозиции в Беларуси.

Большевики сразу после Октябрьской революции не смогли ограничить деятельность белорусских национально-демократических партий. В этом проявились ограниченные возможности большевиков. По образному выражению В.М.Игнатовского, «Октябрьская революция, развязав социальный вопрос, подвела неизбежно к тому, что принцип единого классового революционного фронта встретился с принципом единого национального фронта», на основе которого объединились все силы белорусского политического движения, выступавшего за решение национального вопроса в Беларуси [1, с. 117].

В этой ситуации большевики не могли не учитывать того фактора, что аграрный вопрос, органично переплетавшийся с национальным, не мог быть решен без участия этих политических сил. Это и заставило большевиков, хотя они отрицали право белорусского народа на самоопределение и создание своей самостоятельной государственности (допускалась административно-хозяйственная самостоятельность Западной области в границах Российского государства), пойти на уступки белорусским национально-демократическим партиям. Свою политику в белорусском демократическом лагере Северо-Западный комитет РСДРП(б) пытался проводить через левые политические группировки (БСДРП и др.), которые стояли на большевистской платформе. Однако по многим вопросам и, в частности, по национальному, это сотрудничество не всегда приносило положительные результаты. Обе стороны часто не находили взаимоприемлемых решений.

В обстановке противоборства политических сил белорусские национально-демократические партии сами стремились расширить свое влияние на широкие слои трудового народа, прежде всего на крестьянство. С этой целью, 27 октября 1917г. Великая белорусская рада, Временная центральная войсковая рада, Белорусский комитет Западного фронта, БСГ, БПНС обратились с «Грамотой к белорусскому народу», в которой призвали «все живые силы-народа» не допустить, «чтобы вихрь безвластия погубил наше святое национальное дело защиты прав и свобод белорусско народа» [2, с. 4].

Призывая «живые силы народа» к единению, Великая белорусская рада не отрицала возможности политического компромисса с новой властью, но одновременно ее печатный орган «Вольная Беларусь» в ноябре 1917 г. звал расширить фронт борьбы против того, что большевики «готовятся завести в государство такой общественный строй, до которого люди еще не досрели..., не учитывая нашу экономическую и политическую отсталость» [3, с. 1].

Этим самым Рада пыталась отмежеваться от большевистских экспериментов. Однако она не выступала против тех социально-экономических преобразований, которые осуществлялись в интересах народа. Ставя на первое место национальный вопрос, рада пыталась привлечь к нему внимание широких народных масс. Особую ставку она делала на крестьян. В аграрном вопросе левые

и центристские политические силы, концентрирующиеся вокруг Великой белорусской рады, придерживались принципа «перехода без выкупа всех земель в пользование трудового народа. [4, л.165; 5, с. 1]. Резолюции с такими решениями утвердили: состоявшийся 15 декабря 1917 г. в Минске 1 Белорусский научный съезд, в работе которого приняли участие белорусские ученые-аграрники, а также проходившие в Витебске и Киеве съезды воинов-белорусов Северного (ноябрь 1917 г.) и Юго-западного (декабрь 1917 г.) фронтов [6, л.72, 97-97 об.; 7, с. 4].

Осуществление аграрного вопроса ставилось в прямую зависимость от исхода решения национального вопроса, то есть от создания национальной государственности белорусского народа. Национально-демократические партии считали, что земельным устройством на Беларуси должна заведовать Краевая рада, избранная на основе демократического избирательного права, а окончательное решение аграрного вопроса остается за Всебелорусским Учредительным Собранием. И хотя еще 5 августа 1917 г. сессия Центральной рады белорусских организаций высказалась за принятие эсеровской аграрной программы и передачу земли тем, кто ее будет обрабатывать, после утверждения власти большевиков Рада проявила колебания в этом вопросе. Она стала склоняться к сохранению частной собственности на землю. В ноябре 1917 г. «Вольная Беларусь» заявила: «Что касается моментального уничтожения собственности на землю, то это грозит страшнейшим экономическим крахом». В силу этого, газета высказала отрицательное отношение к Декрету о земле, который охарактеризован ею как «непродуманный шаг», кроме беды для самого народа «ничего хорошего не давший» [8, с. 2].

Таким образом, недовольство демократических партий национальной политикой большевиков усугублялось разногласиями социально-экономического характера и, прежде всего, отрицанием большевистского Декрета о земле. В своей борьбе с белорусскими национально-демократическими партиями большевики делали ставку на БСДРП и другие организации левой ориентации. Однако эти силы были малочисленными и не могли существенным образом изменить ориентацию белорусского политического движения.

Октябрь 1917 г. дал мощный импульс развитию национального движения белорусов. В его рамках проходила консолидация политических сил на национальной основе. После того, как Северо-Западный областной комитет РСДРП(б) не принял никаких шагов по реализации белорусского вопроса, все национально-демократические партии поддержали идею создания «национального независимого государства белорусского народа». В прямую зависимость от ее реализации были поставлены социально-экономические преобразования в Беларуси. Руководство национально-демократических партий единогласно пришло к выводу, что только общенациональное собрание демократично может решить все назревшие в стране социально-экономические проблемы.

Литература

1. Ігнатоўскі, У. М. Кароткі нарыс гісторыі Беларусі / У. М. Ігнатоўскі. – Мінск, 1991.
2. Вольная Беларусь. – 1917. – № 28. – С. 4.
3. Вольная Беларусь. – 1917. – № 29. – С. 1.
4. Белорусский государственный архив Республики Беларусь (БГА РБ).– Ф. 4. Оп. 1. Д. 96. Т. 2.

5. Белорусская Рада. – 1917. – № 3. – С. 1.
6. Национальный архив Республики Беларусь (НА РБ). – ф. 62. Оп. 1. Д. 195.
7. Вольная Беларусь. – 1917. – № 35. – С. 4.
8. Вольная Беларусь. – 1917. – № 30. – С. 2.

УКД 343.422

СВЯТОТАТСТВО – ПРЕСТУПЛЕНИЕ ПРОТИВ ЦЕРКВИ В XVI–XVII вв. НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ

Рытова Наталья Николаевна

Белорусско-Российский университет (г. Могилев, Беларусь)

В XVI–XVII вв. на белорусских землях действовали параллельно нормы государственного и канонического права, что оказало влияние на судебную практику того времени. Несмотря на то, что преступления против церкви, к числу которых относилось и «святотатство» относились юрисдикции духовных судов, но они часто попали в светский суд, где и рассматривались согласно нормам Статута 1588 г., хотя в некоторых делах и делается отсылка к «божьему праву».

В XVI–XVII в. на белорусских землях действовали параллельно нормы государственного и канонического права. Уже в памятнике древнерусского права «Уставе князя Владимира» было осуществлено разграничение юрисдикции светского и церковного законодательства. К компетенции церковного суда были отнесены следующие дела: «А се ц(е)рк(о)внии соуди: роспоуст, смилное, заставанье, пошибанье, умычка, промежи мужоми женою о животе, въ племени или въ сватстве поимоутся, ведьство, зелии'ничство, потвори, чародеяния, волхования, оурекания три: блядею и зельи, еретичство, зубоежа, или с(ы)нъ о(т)ца бьетъ, или м(а)т(е)рь, или дщи, или снъхе свекровь, брата или дети тяжаютьс(я) о задницу, ц(е)рк(о)вная татба, м(е)ртв(е)ци сволочать, кр(е)сть посекуть или на стенах режють, скоть, илїпсы, или поткы без великы ноужи въведет, или ино что неподобно ц(е)ркви подеють, или два друога иметася бити, едїнога жена 'метъ за лоно друогаго и роздавить, или кото застаноуть съ четварожиною, или кто молиться подь овиромъ, или в' рощеньи', или оу воды или девка детя повържеть... Те все соуды церкви даны соуть. Князю и бояромъ и соудьямъ ихъ в' ты соуды нельзе вступоуватїся» [2, с. 23–24]. Данный памятник канонического права позволяет понять, какие дела находились в юрисдикции духовного суда.

Еще один памятник канонического права «Устав князя Ярослава» не только очерчивает юрисдикцию церковного суда, но и содержит нормы, определяющие санкции за те или иные преступления. Стоит отметить, что в данном документе отсутствуют нормы за такие виды преступлений, как кража или уничтожение церковного имущества, разорение могил, которые фигурируют в «Уставе князя Владимира» [2, с. 85–91]. Сложно сказать, чем это было обусловлено. Между тем реальная практика показывает, что при рассмотрении подобных дел фигурирует с одной стороны отсылка к «Божьему праву». Например, в 1590 г. в суде Могилевского магистрата рассматривалось дело о краже вещей, где обвиняемый

был приговорен к смертной казни: «водлугь права Божьего, сказалисьмо его на смерть, абы былъ обвешонъ...» [3, с. 501–503]; с другой – «праву посполитому» [4, с. 264], т.е. светскому законодательству, которое в то время была представлено Статутом 1588 г. Более того, артикул 7, 14 раздела Статута предусматривал в качестве санкции смертную казнь, за кражу, если сумма украденного превышала 4 копы крошей [5, с. 452], и именно такой приговор выносился в отношении людей, совершивших «святотатство» (кражу церковного имущества). Такой приговор был вынесен в отношении всех обвиняемых, чья вина была полностью доказана вне зависимости от социального статуса преступника. В частности, в 1668 г. к смертной казни был приговорен землянин Городенского повета Федор Юрьевич Куликовский: «вышпоменованого пана Федора Кулика яко святократцу на спалене всказуемъ...» [1, с. 343], а в 1600 г. к смертной казни был приговорен могилевский мещанин Омелян Остапкович за то, «што ижъ дей онъ, запомъневшы боязни божъее и срокогости права посполитого, важылъ ся скоимъ злымъ учынкомъ церковь святого Миколу выкрасть, въ которой церкви покральъ... воскъ свечовый, серебро зъ евангелей и съ крыжовъ рызы...» [4, с. 264–265]. Сожжение на костре – наиболее распространенная санкция в отношении преступников, совершивших «святотатство». Она была применена по отношению к могилевским мещанам Омельну Остапковичу, Ивану Процковичу Куле и Данииле Чоботорю в 1600 г., в 1620 г. – пономарю Матвею и могилевскому мещанину Демиду Артюховичу, пономарю церкви Успения Пресвятой Богородицы г. Могилева Стаско Литвину в 1630 г., к Федору Куликовичу в 1668 г. [1, с. 343; 4, с. 264–270; 320–325, 431–435]. Между тем встречается и такой вид приговора, как смертная казнь через повешение (к смертной казни через повешение был приговорен житель г. Могилева кушнер Михаил Микитинич в 1590 г.) [3, с. 501–503]. При рассмотрении данного вида преступлений прибегали к пыткам для того, чтобы установить достоверность полученных от подозреваемых сведений: «сказали есьмо того Омеляна Остапковича, для выведываня на немъ правды, на муку...» [4, с. 264–265]. К пытке можно было прибегать, согласно статьям Статута 1588 г., не более трех раз, при этом не допускалось причинение таких повреждений, которые бы могли привести к тому, что человек становился калекой [5, с.451-452]. И хотя в целом достаточно сложно судить, какие именно пытки применялись в отношении подозреваемых. Однако, архивные документы зафиксировали случаи, когда преступники, совершившие «святотатство», стремясь избежать пыток пытались покончить жизнь самоубийством: «Матвей, пономарь, уходечи каранья правного у везенью, вжо на споведи и по прынятю Тела Божего, ножомъ се скололъ...» [4, с. 320–325].

Интересным является также и тот факт, что нередко в качестве фигурантов дела выступают люди, имеющие непосредственное отношение к церкви, в которой совершается преступление. Так в 1620 г. в краже имущества из церкви Святого Воскресенья в г. Могилеве принимал участие пономарь этой же церкви Матвей, а в 1668 г. был пойман на хищении церковного имущества органист Новгородского костела Станислав Ягелович, последнего подговорили совершить «святотатство» землянин Городенского повета Федор Юрьевич Куликовский [1, с. 341–343; 4, с. 320–325]. Преступники были приговорены к смертной казни. В последнем случае, такой же приговор был вынесен и в отношении Демиды

Артемовича, который знал о совершенной краже, но не только не сообщил о случившемся, но и помогал скрыть следы преступления. Он был признан соучастником и приговорен к смерти [4, с. 320–325]. Это полностью соответствовало артикулу 19 раздела 14 Статута 1588 г.: «Тот кто знал о воровстве или вор поделился с ним добычей, тот наказывается смертью как и сам вор» [5, с. 452].

Таким образом, в XVI–XVII вв. на белорусских землях действовали параллельно нормы государственного и канонического права, что оказало влияние на судебную практику того времени. Несмотря на то, что преступления против церкви, к числу которых относилось и «святоотатство» относились юрисдикции духовных судов, но они часто попали в светский суд, где и рассматривались согласно нормам Статута 1588 г.

Литература

1. АВАК: в 39 т. – Вильна : Типограф. Губ. правл., 1865–1915. – Т. 1: Акты Могилевского магистрата XVI в. (1578–1580). – 1915. – 664 с.
2. Древние русские княжеские уставы XI–XV вв. / сост. Я.Н. Шапов – М.: Наука, 1979. – 239 с.
3. ИЮМ: в 32 т./под ред. Созонова [и др.]. – Витебск, тип. Губ. правл., 1871–1906. – Вып. 7: Приходо-расходная книга г. Могилева за 1692 г. Акты, извлеч. из книг Могилев. магистрата за 1577–1591 гг. / под ред. Созонова. – 1876. – 517 с.
4. ИЮМ: в 32 т. / под ред. Созонова [и др.]. – Витебск: Тип. Губ. правл., 1871–1906. – Вып. 8: Приходо-расходные книги г. Могилева за 1691 г. Акты, извлеч. из книг Могилев. магистрата за 1591–1634 гг. / под ред. Созонова. – 1877. – 530 с.
5. Статут Вялікага княства Літоўскага 1588: тэксты, даведнік, каментарыі / рэдкал.: І.П. Шамякін (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск : Бел. сав. энцыкл. імя П. Броўкі, 1989. – 573 с.

РЕГИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

УДК 316.74+2.297+159

СПЕЦИФИКА ИССЛЕДОВАНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ БЕЛОРУССКИХ ТАТАР-МУСУЛЬМАН

Доронина Светлана Геннадиевна

Институт философии НАН Беларуси (г. Минск, Беларусь)

В статье определяется специфика изучения содержательных и формальных аспектов религиозной и этнической идентичностей белорусских татар-мусульман в условиях транскультурного и транснационального развития современного общества, делаются выводы о дальнейших перспективах исследования этой проблематики.

Содержательные и формальные аспекты дифференциации белорусских татар-мусульман и других этнических групп в современной белорусской культуре выстраиваются вокруг проблем само- и идентичности, которая формируется в условиях сосуществования множественных символических систем, транскультурного взаимодействия.

Эмпирическая база изучения татаро-мусульманской традиции в Беларуси преимущественно складывается из работ, акцентирующих внимание на общих закономерностях этногенеза и исторического развития этой этнической группы, трансформации ее правового и социального статусов (И. Б. Канапацкий, З. И. Канапацкая, Л. М. Лыч, В. В. Шейбак). В меньшей степени речь идет об анализе фольклорного и художественного материала, вопросы само- и идентичности белорусских татар-мусульман также часто оказываются за скобками рассмотрения исследовательских интенций и характеризуются неоднородной структурой мнений относительно этой проблематики (С. В. Грибова, А. А. Кожина). Ярко выраженными особенностями отечественного научного дискурса являются его социологическая направленность, акцентуации на религиозных и демографических количественных показателях (С. Г. Карасева, М. А. Татаревич, Е. В. Шкурова), что в отсутствие этнопсихологических, антропологических и др. значимых ракурсов рассмотрения, качественных методов исследования не позволяет выявить системный взгляд на проблему идентичности белорусских татар-мусульман.

Дополнительные сложности в исследовании идентичности белорусских татар-мусульман возникают в связи со стремительным изменением этнического состава страны. Если в 70–80-е гг. речь преимущественно шла о белорусских татарах-мусульманах, то в настоящий момент состав мусульман представлен многими другими национальностями (арабами, египтянами, афганцами, турками, узбеками, африканцами, туркменами, азербайджанцами и т. д.). Известный исследователь И. Канапацкий в свое время также отмечал, что только «около

половины белорусских мусульман являются татарами: местные – белорусско-литовские, а также волго-уральские, сибирские и крымские» [1, с. 58]. Судя по последним данным, в Беларуси количество татар-мусульман постоянно сокращается: 1989 году проживало 12,5 тысяч татар; в 1999 года – 10 тысяч; в 2009 году – 7,316 тысяч татар [2]. Какой процент мусульман в настоящий момент может назвать себя *белорусскими татарами-мусульманами* – представляет неоднозначный вопрос, требующий дополнительных исследований.

Порой к ошибочным суждениям относительно принадлежности индивида к той или иной группе в ряде случаев приводит использование исследователями понятий «национальная идентичность» и «этническая идентичность» в качестве синонимичных, заменяющих друг друга теоретических конструктов. Нерефлексивные попытки таких отождествлений в условиях поликультурного взаимодействия и секуляризации белорусского общества, его интенсивной урбанизации и информатизации, развития этнической индифферентности вносят еще большую неопределенность и могут привести к дальнейшим ошибочным выводам относительно этнической принадлежности этой группы.

Фундаментальную консолидирующую роль в белорусском обществе играет религиозная идентичность, до сих пор считающаяся самым значимым фактором интеграции и идентификации белорусских татар-мусульман. Однако, нередко исследователи одним из маркеров религиозной идентичности считают этническое происхождение, имеющее прямое отношение к традиции и культуре того или иного народа. Эмпирические данные эксплицитно указывают на неточность таких суждений – конфессиональное самоопределение респондентов не всегда соотносится с представлениями о религии как неотъемлемой части их национальной или этнической идентичности [3, с. 274–275]. По данным переписи населения 2009 года, в стране исповедуют ислам около 27 наций, то есть около 30 000 человек [2]. В то же время, если следовать статистике, 95 % исламских священнослужителей принадлежат к татарам-мусульманам [4, с. 85], культурная и религиозная политика которых во многом коррелируют с наследием и традициями этой этнической группы.

В наиболее концентрированной форме религиозная идентичность белорусских татар-мусульман проявляется в посещении религиозных учреждений (мечетей) и изучении литературы, связанной с их верой, соблюдении религиозных ритуалов. Культурные и религиозные центры представляют также аксиологически значимое пространство, помогающее мусульманам, проживающим на территории Беларуси, «не раствориться» в доминирующей культуре. Однако проведенный анализ дает основания утверждать, что интеграционный процесс татар-мусульман в белорусском обществе имеет противоречивый характер. С одной стороны, они смогли организовать системную работу по изучению своей культуры и ее масштабную ре- и презентацию на республиканском и областных уровнях. Между тем, существует ряд проблем, связанных с существенным различием культуры мусульман и белорусов. Более религиозные мусульмане (к ним можно отнести имамов, преподавателей культурных мусульманских центров, глубоко верующих) лишь частично принимают и осваивают ценности и нормы белорусского общества. В то время как основная часть прихожан-мусульман вполне интегрирована в белорусскую культуру, кроме того, их мировоззрени-

ские взгляды часто коррелируют с современными глобальными ценностями, что вполне соответствует общим мировым тенденциям.

Вышеобозначенные аспекты исследования ставят ряд дополнительных вопросов относительно идентификации белорусских татар-мусульман и актуализируют необходимость дальнейшего изучения механизмов формирования само- и идентичности этой немногочисленной группы в рамках междисциплинарного синтеза. Также актуальным представляется использование инструментария качественных научных подходов (биографического, психоаналитического, феноменолого-герменевтического, метода нарративного анализа и др.), позволяющих выявить не только внешние признаки идентичности, но и ее содержательные аспекты, сопутствующие им глубинные процессы.

Литература

1. Канапацкий, И. Из истории мусульманского образования татар в Беларуси / И. Канапацкий // Казанский педагогический журнал. – 2005. – № 3. – С. 52–58.
2. Перепись населения 2009 : стат. сборник : в 3 т. / Нац. стат. ком-т Респ. Беларусь; редкол.: В. И. Зиновский (пред.) [и др.]. – Минск : РУП «Информационно-вычислительный центр Национального статистического комитета Республики Беларусь», 2011. – Т. III: Национальный состав населения Республики Беларусь. – 433 с. [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: https://www.belstat.gov.by/upload-belstat/upload-belstat-pdf/perepis_2009/5.8-0.pdf. – Дата доступу: 26.11.2023.
3. Балич, Н. Л. Религиозная идентичность жителей Беларуси в зависимости от типа населенного пункта и конфессиональной принадлежности / Н. Л. Балич // Вес. Нац. акад. навук Беларусі. Сер. гуманітар. навук. – 2022. – Т. 67, № 3. – С. 270–280.
4. Довнар, Л. А. Мусульмане на белорусских землях / Л. А. Довнар // Этноконфессиональные процессы в истории Беларуси : сборник научных статей по итогам Республиканской научно-теоретической конференции (Минск, 12 декабря 2016 г.) / редкол.: В. А. Божанов, С. В. Боголейша. – Минск : БНТУ, 2016. – С. 79–89.

УДК 2

ТРАДИЦИИ СТРОИТЕЛЬСТВА ХРАМОВ В СЕЛЬСКОЙ МЕСТНОСТИ

Маслова Людмила Александровна

Государственное учреждение образования «Средняя школа № 4 г. Могилева»
(г. Могилев, Беларусь)

Доклад посвящен традициям строительства православных храмов в сельской местности на примере строительства церкви в деревне Шестаки Дрибинского района Могилевской области. Реализация таких проектов, возможно, приведет к возрождению умирающих деревень.

Православный храм в деревне – это не просто место моления и духовного вознесения. Сегодня это социально-культурный центр, выполняющий коммуникативную функцию. Что же влияет на строительство храма в деревне?

В дореволюционные времена распространенность православных храмов по деревням и селам была намного выше, чем в нынешнее время. Церковь играла важную роль в жизни людей. Было принято хотя бы время от времени посещать службу, ходить на исповедь. Следовательно, был высокий запрос со стороны населения. По состоянию на 1797 г. на территории Могилевской губернии насчитывалось 315 православных церквей, из них Могилевском уезде – 33, Мстислав-

ском – 31, Оршанском – 53, Рогачевском – 28, Чаусском – 55, Чериковском – 64, Белицком – 49, Сенненском – 2 [1, с. 715].

Более того, в церкви, записью о крещении в церковно-приходской книге фиксировалось рождение нового человека, изменение семейного положения фиксировалось записью о венчании, кончина – отпеванием. Церковь выполняла функцию учета гражданского состояния. После революции данная функция перешла к органам ЗАГС.

Именно поэтому в прежние времена было важно наличие церкви на доступном расстоянии. Поэтому религиозные организации были важной составной частью государства.

Как только в деревне формировалась община с естественным желанием иметь церковь, прихожане готовы на самый простой и доступный шаг: приспособление для этой цели любого помещения. Когда община разрасталась, то начинался поиск средств для строительства храма, как компромисс, принимался метод реконструкции существующих объектов под церковь.

Строительство храмов почиталось величайшей добродетелью и было одним из любимейших дел православных людей. Они всегда строились всем миром. На это святое дело тратились последние сбережения вдов и щедрые пожертвования богачей.

Согласно декрету СНК от 23 января 1918 г. церковь отделяется от государства, а «все имущества существующих в России церковных и религиозных обществ объявляются народным достоянием» [2]. Декрет положил начало разграблению храмов и монастырей. Строительство храмов практически прекратилось.

Только после выхода в 1990 г. закона «О свободе вероисповеданий», когда религиозная ситуация улучшилась, традиция строительства храмов в сельской местности возродилась. Если деревня большая, то это понятно. Но стоит ли строить храм в умирающей деревне?

В деревне Шестаки Коровчинского сельсовета Дрибинского района Могилевской области в настоящее время по неофициальным данным всего 15 постоянных жителей (согласно переписи населения Беларуси 2009 г. – 29) [3]. Весной, как только сойдет снег, население деревни увеличивается в несколько раз. Съезжаются дачники, большинство из которых уроженцы этих мест, а их дачи – родительские дома. И первым делом они идут в дом старосты деревни Сильченко Нины Павловны. В 19 лет она уехала из Шестаков в Могилев, училась, работала, занимала руководящие должности. Выйдя на пенсию, Нина Павловна вернулась в Шестаки, отремонтировала родительский дом, обзавелась хозяйством, стала опять «деревенской». Как староста она помогает односельчанам решать многие вопросы: почистить дорогу от снега, осветить деревенские улицы, благоустроить криницу на местной речушке Упирка и другие.

Под руководством Сильченко Н.П. сложился коллектив людей, заинтересованных в возрождении деревни, как в былые времена - община. Сначала в 2016 г. в канун Дня Победы в Шестаках открылся мемориальный комплекс в память о земляках-героях войны: 82 молодых дуба и столько же фамилий на мемориальной плите. Помогал сельсовет и районные службы.

Потом на повестке дня стал вопрос строительства церкви. Помощи решили не ждать. Деньги на строительство собирали сами местные жители. И 7 ноября

2021 г. в Шестаках освятили церковь в честь святых Гурия, Самона и Авива. Этим покровителей семьи и счастливого брака особенно почитают замужние женщины. К ним обращаются за помощью во время семейных проблем и молятся о любви и взаимопонимании между супругами. В дни главных религиозных праздников сюда съезжаются не только жители ближайших деревень и городов Могилева и Дрибина, но и жители Российской Федерации.

28 ноября 2023 г. архиепископ Могилевский и Мстиславский Софроний совершил Божественную Литургию в храме святых мучеников и исповедников Гурия, Самона и Авива в честь престольного праздника. После запричастного стиха Его Высокопреосвященство произнес проповедь, рассказав о святых покровителях храма – мучениках Гурии, Самоне и Авиве. По окончании Литургии был совершен молебен этим святым. Владыке сослужили иерей Игорь Ковалев, настоятель храма иерей Владимир Шмигельский и протодиакон Петр Жук [4].

Настоятель храма также поселился в деревне Шестаки в доме рядом с храмом.

Таким образом, деревню Шестаки нельзя назвать умирающей, она живая, пока есть неравнодушные к малой родине люди. Это, конечно, только один пример. Но возможно, что именно строительство или восстановление храма в умирающих деревушках может вернуть туда жителей и возродить деревни.

Литература

1. Анищенко, Е. К. Могилевская губерния (Государственные религиозные и общественные учреждения 1772-1917) / Е. К. Анищенко, З. В. Антонович, В. В. Врублевский и др. – Минск : Беларусь, 2014. – 814 с.

2. Медельцов, А. Декрет, положивший начало гонениям на Церковь // Официальный портал Белорусской Православной Церкви [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://blagobor.by/article/history/dekret>. – Дата доступа: 28.03.2024.

3. Результаты переписи населения в Белоруссии 2009 года / Справочники [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://familio.org/settlements/6b812b49-3a91-42b2-bf76-1bbb3dc8ef90>. – Дата доступа: 28.03.2024.

4. Архиепископ Софроний совершил Литургию в храме святых мучеников Гурия, Самона и Авива в деревне Шестаки Дрибинского района / Могилевская Епархия // Официальный портал Белорусской Православной Церкви [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://mogeparhia.by/2023/11/28/архиепископ-софроний-совершил-литур-4>. – Дата доступа: 28.03.2024.

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

ИССЛЕДОВАНИЕ СПЕЦИФИКИ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ В ЦЕНТРАЛЬНОМ РЕГИОНЕ БЕЛАРУСИ

Нестереня Анна Михайловна

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

Формулируются основные итоги разработки в 2022 г. в МГУ имени А.А. Кулешова проблемы специфики конфессионального развития в центральном регионе современной Беларуси.¹

¹ Публикация подготовлена при выполнении задания 12.1.3 ГПНИ «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства» (2021–2025 гг.).

Анализ религиозной специфики регионов Беларуси остается актуальной проблемой отечественного религиоведения [1, с. 543]. В 2022 г. в МГУ имени А.А. Кулешова при разработке годового задания темы «Религиозные процессы в Беларуси: региональные особенности и тенденции развития» осуществлен анализ тенденций развития конфессиональных процессов в центральном регионе Беларуси (Минская область и г. Минск) в контексте религиозной жизни Республики Беларусь [2]. Показано, что под влиянием «церковного ренессанса» начального периода постсоветской эпохи религиозные процессы на Минщине начала 1990-х – 2000-х гг., как и Беларуси в целом, характеризуются значительным ростом численности религиозных организаций – общин и конфессий. В то же время по сравнению с 1990-ми гг. в 2000-х гг. наблюдается выраженное снижение положительной динамики роста, эта тенденция существенно ускорилась во втором десятилетии 2000-х гг. В целом годовые темпы роста числа общин Минской области уменьшились с 1990-х гг. в 8,9 раза, общин г. Минска – в 5,7 раза [3; 4]. Рассмотрены тенденции развития традиционного христианства и протестантизма в Центральном регионе Республики Беларусь, репрезентом которых выступают соответственно Белорусская православная церковь и Христиане веры евангельской. Выявлено, что при перманентном росте числа общин у данных ведущих направлений христианства им свойственна общая для конфессионального пространства современной Беларуси ситуация снижения темпов ежегодного прироста количества религиозных организаций, причем тенденция потери положительной динамики роста существенно усилилась в последнее десятилетие. Осуществлена математическая обработка данных, характеризующих динамику конфессионального развития регионов Республики Беларусь, разработана их графическая визуализация [2].

Исследование по теме отражено в монографии [5] и других научных [6; 7; 8; 9; 10; 11; 12] публикациях, методических [13; 14] работах. Специфика религиозной самоидентификации населения регионов Беларуси отражена в справочном издании [15].

В качестве научно-методологической базы анализа проблемы выступали проведенный исполнителями проекта анализ конфессиональной ситуации в республике [16; 17, с. 550-589; 18; 19; 20; 21; др.], конфессиональной структуры и динамики ее развития в регионах Беларуси, в том числе на примерах Гродненской [22; 23], Брестской [24], Минской [25] областей и г. Минска [26], Витебской [27], Могилевской [28; 29] и Гомельской [30] областей. Опубликованы материалы сопоставительного анализа, характеризующие тенденции развития БПЦ и ХВЕ в регионах Беларуси [31; 32; 33; 34].

Литература

1. Старостенко, В.В. Актуальные проблемы современного религиоведения в Беларуси / В.В. Старостенко // Национальная философия в глобальном мире: тезисы Первого Белорусского философского конгресса. – Минск: Белорусская наука, 2017. – С. 542-543.
2. Религиозные процессы в Беларуси: региональные особенности и тенденции развития [Текст]: отчет о НИР (промежуточный) / МГУ имени А.А. Кулешова; рук. Старостенко В.В.; исполн.: Дьяченко О.В. [и др.]. – Могилев, 2022. – 79 с. – Библиогр.: с. 37-38. – № ГР 20211182.
3. 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.

4. Старостенко, В. В. Тенденции развития профессиональных 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.

5. Старостенко, В. В. Восточная Беларусь в конфессиональном измерении: монография / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 223 с.: ил.

6. 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.

7. 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 : ГДУ імя Ф. Скарыны, 2021. – С. 182-187.

8. 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. Маковской. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – С. 12-16.

9. Старасценка, В. У. Асаблівасці рэгіянальнай канфесійнай структуры на беларускім памежжы (Гомельская і Гродзенская вобласці) / В. У. Старасценка // Російско-белорусское пограничье: языковые и социокультурные аспекты взаимодействия: материалы Междунар. науч.-практ. конф. – Могилев : Беларус.-Рос. ун-т, 2021. – С. 174-179.

10. Бричковский, А. М. Динамика развития Христиан веры евангельской в Республике Беларусь / А. М. Бричковский // 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. 171-173.

11. 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.

12. 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. – Минск : Четыре четверти, 2022. – С. 183-187.

13. Старостенко, В. В. Религии в современной Беларуси : учебно-методические материалы / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 52 с.

14. Старостенко, В. В. История религий: учебно-методические материалы [для специальности «История и обществоведческие дисциплины»] / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 64 с.

15. Старостенко, В. В. Религии в современном мире (статистика и социология): справочник / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 128 с.

16. Православная церковь в белорусском обществе в конце XX – начале XXI в.: монография / О. В. Дьяченко [и др.]; под ред. О. В. Дьяченко. – Могилев : УО «МГУ имени А. А. Кулешова», 2012. – 224 с: ил.

17. История белорусской государственности. В 5 т. Т. 5. Национальная государственность на переломе эпох (вторая половина XX – начало XXI в.) / А. А. Коваленя [и др.]. – Минск : Беларуская навука, 2020. – 759 с.

18. Старостенко, В. В. Религии в Республике Беларусь в статистическом измерении: справочник / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – 144 с.

19. Старостенко, В. В. Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории: монография / В. В. Старостенко. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2011. – 272 с.

20. Старостенко, В. В. Специфика конфессионального пространства восточного региона Республики Беларусь / В. В. Старостенко // Романовские чтения – 13: сборник статей Международ-

ной научной конференции / под общ. ред. А. С. Мельниковой. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2019. – С. 90-91.

21. Старостенко, В. В. Тенденции и особенности современной конфессиональной ситуации в Республике Беларусь / В. В. Старостенко // *Вестник МДУ імя А.А. Куляшова*. – 2005. – № 1. – С. 26-34.

22. 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.

23. 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.

24. 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.

25. 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.

26. Старостенко, В. В. Конфессиональная структура г. Минска: специфика и развитие в контексте религиозного пространства Беларуси 2000-2020 гг. / В. В. Старостенко // *Вестник МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія)* – 2021. – № 2 (58). – С. 106-112.

27. Старостенко, В. В. Специфика конфессиональной структуры Витебской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В. В. Старостенко // *Романовские чтения – 12*: сборник статей Международной научной конференции / под общ. ред. А. С. Мельниковой. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 175-176.

28. Старостенко, В. В. Религиозная ситуация в Могилевской области / В.В. Старостенко. – Могилев : Могилевский облсполком, 2019. – 68 с.: ил.

29. Старостенко, В. В. Магілёўская вобласць у рэлігійным вымярэнні / В. В. Старостенко // *Чтения имени А. С. Дембовецкого. 755-летию Могилева посвящается: сб. ст. I* Междунар. науч.-практ. конф.: в 2 ч. / редкол.: М. Е. Лустенков (гл. ред.) [и др.]. – Могилев: Беларус.-Рос. ун-т, 2022. – Ч. 1. – С. 39-43.

30. Старостенко, В.В. Специфика конфессиональной структуры Гомельской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В. В. Старостенко // *Итоги научных исследований ученых МГУ имени А. А. Кулешова 2016 г.: материалы научно-методической конференции / под ред. Е. К. Сычовой*. – Могилев : МГУ имени А.А.Кулешова, 2017. – С. 65-67.

31. 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. / редкол.: М. Е. Лустенков (гл. ред.) [и др.]. – Могилев: Беларус.-Рос. ун-т, 2022. – Ч. 1. – С. 157-163.

32. 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.

33. Старостенко, В. В. Динамика развития Белорусской православной церкви в Гродненской области Республики Беларусь / В. В. Старостенко // *Вестник МДУ імя А. А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія)*. – 2023. – № 2 (62). – С. 50-55.

34. Старостенко, В. В. Тенденции развития Белорусской православной церкви в Брестской области Республики Беларусь / В. В. Старостенко // *Религия и общество – 17* : сборник научных статей / под общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2023. – С. 177-181.

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ КОМПОНЕНТ В КОНТЕКСТЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ЭТНОСОВ В XVII в.

Никитенкова Людмила Павловна

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

Конфессиональная составляющая имела благотворное влияние на развитие восточнославянских этносов. XVII век отмечен процессом политической централизации, экономического подъёма в западном мире, на который восточнославянские земли не могли не откликнуться. В это время наблюдается активное воздействие на образ жизни и специфику славянской этничности двух культурных полюсов: западного (польского, католическо-протестантского) и восточного (московского, православного). В этом влиянии сильна была конфессиональная (православная) детерминанта.

Вопросы культурных особенностей нации, вероисповедания народа являются важнейшими и вызывают интерес в современном мире как ответ на процессы глобализации. Славянское духовно-культурное наследие определяется исторической судьбой народа и своеобразием его исторического пути. Понимание собственного прошлого, правильный выбор приоритетов, адекватная интерпретация культурного наследия – вот одно из обязательных условий формирования устойчивого этноса. «Историческая память является одной из фундаментальных основ национального самосознания» [1, с. 87].

Исследователи отмечают, что в XVI – XVII вв. в славянском мире сложились два противоположных культурных цивилизационных полюса, оказавших воздействие на образ жизни и специфику славянской этничности: западный (польский, католическо-протестантский) и восточный (московский, православный). Серединное место между ними заняли белорусско-украинские земли Великого Княжества Литовского и Польского королевства [2, с. 75]. Именно эти земли на протяжении столетий были теми территориями, где шёл процесс адаптации двух культур – западной и восточной.

Некоторые авторы утверждают, что «начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа» [3, с. 54]. Но влияние, взаимопроникновение культур никто не отрицает. В.О. Ключевский выделил причину появления «западничества» в Московской Руси: «источник западного влияния – недовольство своей жизнью, своим положением, а это недовольство исходило из затруднения, в каком очутилось Московское правительство...» [4, с. 241]. Таким образом, интерес к западной культуре регулировался прежде всего экономическими факторами [5, с. 45].

Взаимопроникновение общественно-политических идей, церковно-богословской и светской литературы, подвижничество деятелей культуры имело благотворное влияние на историческое развитие восточнославянских народов.

Ещё «с эпохи Алексея Михайловича усиливается взаимодействие великорусской и западнорусской, в особенности малорусской, культур, в результате чего явилось создание общерусской культуры. При этом вклад малорусов и

белорусов в эту общую для всех восточных славян культуру был не только не меньшим, но даже большим, чем великорусов» [6, с. 5]. Исследователи отмечают, что в этом толковании сильна конфессиональная (православная) детерминанта.

Православие являлось цементирующим камнем самодержавия и народности. Православная церковь являлась активной силой в поддержании порядка на территории государства. Специфика белорусских и украинских земель состояла в том, что из-за особого отношения Московского государства к так называемым порубежным землям, эти регионы неизбежно были вплетены в сложнейшую комбинацию факторов, связанных с политикой, экономикой, безопасностью.

Именно исторические обстоятельства конца XVI – XVII в. повлияли на то, что восточнославянская культура встала перед необходимостью ускорить выработку собственной идентификации, вступив в непосредственный контакт с более активной католической конфессией. Конечно, не только религиозный фактор определял направление адаптационного процесса, но роль его была значительной, потому что костел, церковь принимали активнейшее участие в формировании этноса.

Семнадцатый век – это время начинающегося разрушения средневекового мировоззрения, в котором в силу исторических условий определяющую роль играли религиозные представления. Раскол в самой церкви был ещё одним крупным фактором начавшегося кризиса средневекового мировоззрения. Государственные потребности вызывали необходимость ознакомления с достижениями светского знания в зарубежных странах.

Одной из причин раскола русской православной церкви некоторые исследователи считают культурные и бытовые заимствования с Запада [7, с. 37]. Уподобление русского раскола и западноевропейской Реформации не имеет под собой серьезных оснований. Вторая половина XVII века – это период для Московского государства быстрых перемен в культуре и социальных отношениях. Идёт процесс заимствования с Запада светских норм этикета, явлений искусства, внешних атрибутов, таких как одежда, причёски и т.д. Оппозиционное движение в лице расколоучителей противопоставляют «наше – чужое». Этот консервативный принцип восприятия, что новое всегда чужое и плохое, тесно связан со страхом глубинных изменений образа мышления. В Европе отгремела Реформация, и идеологическое эхо этого явления с запозданием дошло до Московского государства в XVII веке. Тревога и беспокойство, которые внезапно охватывают европейскую культуру в конце Средних веков, связанные с резкими социальными и техническими переменами, наводили на мысль о крахе привычного хода вещей. Старообрядческие авторы понимали православие как важнейший способ этнического и культурного целого огромного по территории и населенного разными народами Московского царства.

Таким образом, становление и развитие восточнославянских этносов происходило в условиях взаимного влияния и обогащения культуры, где важнейшую роль играл конфессиональный компонент. Несомненно, наша культура в основе своей опирается на общеславянские ценностные ориентации, но вместе с тем нельзя отрицать культурного обмена Западной и Восточной Европы на протяжении всего предшествующего времени.

Изучение культурных связей прошлого позволит в какой-то степени дать объективную оценку западного влияния на славянскую жизнь в условиях существующих на сегодняшний день разноплановых взглядов в восточнославянской историографии.

Литература

1. Козловская, Н. В. К вопросу о концептах: историческое сознание и историческая память / Н. В. Козловская, Н. Л. Мысливец // *Вестник Гродзенакага дзяржуніверсітэта імя Янкі Купалы*. Серыя 5. – 2015. – №1. – С. 78–88.
2. Мыльников, А. Близкие и далекие. Разлом в славянском мире / А. Мыльников // *Родина*. – 2001. – № 1–2. – С. 72–78.
3. Нугманова, Н.А. Данилевский о всемирно-историческом процессе: основные понятия и категории / Н. А. Нугманова // *Вестник Московского университета. Серия 8. История*. – 1997. – № 2. – С. 53–55.
4. Ключевский, В. О. Сочинения: В 9-ти тт. Т.III. Курс русской истории / В. О. Ключевский. – М.: Мысль, 1988. – 414 с.
5. Евараўскі, В. Б. Сярэднявечная Беларусь у інтэлектуальнай гісторыі «экспансіі» Еўропы / В. Б. Евараўскі // *Вестник Магілёўскага дзяржуніверсітэта імя А. А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі*. – 2015. – № 1(45). – С. 43–48.
6. Восточные славяне в XVII–XVIII веках: этническое развитие и культурное взаимодействие. Материалы «круглого стола» // *Славяноведение*. – 2002. – № 2. – С. 3–35.
7. Носырев, И. Н. Русский церковный раскол XVII в. как миллениаристское движение / И. Н. Носырев // *Вестник Московского университета. Серия 8. История*. – 2011. – №1. – С. 35–53.

УДК 298

НОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ В БЕЛОРУССКОМ КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ: ФАКТОРЫ ИНТЕГРАЦИИ

Славинская Наталия Васильевна

Белорусский государственный университет культуры и искусств
(г. Минск, Беларусь)

Рассмотрены новые религиозные движения восточного происхождения, представленные в Беларуси, и некоторые факторы их социокультурной интеграции. В ходе исследования автор приходит к выводу, что деятельность новых религиозных движений – это целый комплекс явлений в общественной, религиозной и культурной жизни страны.

Культурная интеграция, как процесс углубления взаимодействия и взаимовлияния между культурными группами, может осуществляться на различных уровнях: межличностном, общественном, международном, и выступать драйвером создания новых культурных форм, объединяющих в себе элементы разнообразных культур. Основной целью интеграции является создание поликультурного общества, которое уважает различия, но имеет общие ценности. Факторами интеграции являются условия и причины, способствующие данному процессу и его результатам.

Изучение интеграции новых религиозных движений (НРД) в культурное пространство Беларуси обусловлено необходимостью осмысления изменений, происходящих в обществе, и влияния этих изменений на ценностные ориентиры человека и культуру в целом. Здесь важно отметить, что в определении НРД, кроме

хронологических оснований, выделяется новизна вероучения для той или иной территории.

Исследуя деятельность НРД восточного происхождения в Беларуси (Международное общество сознания Кришны, Миссия Шри Чайтанья Сарасват Матха, учения Санатана дхармы, традиции Юндрунг Бон и Карма Кагью), автор обратил внимание на проявляемый в обществе интерес к ведической литературе и ведическим наукам, как философской основе в традиции индуизма. Всестороннее изучение ведической литературы стало возможным благодаря становлению сетевого общества, основанного на информационно-коммуникационных технологиях, энтузиазму последователей новых религиозных движений, а также деятельности учителей (гуру) в данных традициях.

В процессе культурной интеграции распространяются практики новых религиозных движений, язык (если мы говорим о НРД восточного происхождения, то это санскрит и тибетский язык), обряды и ритуалы.

Например, последователи учения Юндрунг Бон в Беларуси практикуют тибетскую йогу «Трулкор» и «Ца-лунг», читают «Ньенпа» – тибетские мантры. Последователи учения Карма Кагью много времени посвящают медитации, чтению мантр и традиционным простираниям – поклонам. Данные практики, считают последователи учений, являются основными методами, ведущими человека к пониманию природы ума и его совершенствованию. Последователи индуистских традиций практикуют бхакти-йогу (йогу преданного служения), которая выражается в храмовом поклонении, домашнем поклонении, предложении пищи богу, постоянном памятовании о боге, путём повторения мантры.

Участие автора статьи в тибетском ритуале «Красный Гаруда», который проводил учитель Латри Кхенпо Нима Дакпа Ринпоче для своих учеников в Беларуси, позволило выявить такие особенности практики, как углубление в психологию и сосредоточение внимания на совершенствовании личностных качеств участников ритуала.

Организации и проекты, созданные последователями новых религиозных движений во взаимодействии с государственными органами, предполагают различные формы общественной деятельности, такие как благотворительность, волонтерство, образование (например: гуманитарный проект по раздаче горячих обедов социально-незащищённым слоям населения, Центр продвижения семейных ценностей «Дом счастливой семьи» в Минске и др. [1]).

С точки зрения культурологии, не будет ошибкой полагать, что новые религиозные движения в Беларуси не подразумевают смену ценностей для белорусских последователей.

Деятельность новых религиозных движений восточного происхождения в Беларуси – это комплекс явлений в социокультурном пространстве страны, который связан с появлением новых знаний, учений и практик, цель которых духовное совершенствование человека. Сосредоточение новых религиозных движений восточного происхождения на традиционных ценностях способствует взаимопониманию между последователями различных традиций и сближению культур.

Литература

1. Центр продвижения семейных ценностей «Дом счастливой семьи» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://domsemii.by/> – Дата доступа: 01.03.2024.

ДИНАМИКА РАЗВИТИЯ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В ГРОДНЕНСКОЙ ОБЛАСТИ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

Старостенко Виктор Владимирович

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

Статья посвящена актуальному состоянию римо-католицизма в Гродненской области современной Беларуси. Показаны тенденции и динамика регионального развития конфессии в контексте областного и республиканского религиозного пространства.¹

Римо-католицизм – одна из наиболее влиятельных и распространенных религий на территории Республики Беларусь, признается одной из ведущих «традиционных» конфессий, преамбула закона «О свободе совести и религиозных организациях» содержит положение о «духовной, культурной и исторической роли Католической церкви на территории Беларуси».

В Гродненской области действует единая для региона и одна из четырех в стране епархий Римско-католической церкви (РКЦ) – Гродненская епископия (диоцезия). Гродненщина – «наиболее католический» регион страны, где РКЦ аккумулирует около 35% общереспубликанской численности своих общин. В самой области РКЦ – вторая по распространению религиозная организация после БПЦ, ее сегмент (около 36%) по сравнению с другими регионами наиболее близок к БПЦ (около 43%) [1, с. 97; 2, с. 50].

Современная Гродненская епископия РКЦ основана в 1991 г. буллой Папы Римского, с того времени возглавляется епископом Александром Кашкевичем. Входящие в ее состав религиозные общины функционируют во всех районах Гродненщины. Наибольшее число общин, более десяти, в середине 2010-х гг. было зарегистрировано в Гродненском (26), Лидском (18), Волковыском (11), Вороновском (13), Островецком (13) и Щучинском (16) районах, г. Гродно (12). Это связано с этнической спецификой, значительной долей поляков и литовцев в западных и северных районах региона [3]. В ряде районов количество общин РКЦ преобладает над другими конфессиями, в том числе БПЦ – в Вороновском, Гродненском, Ивьевском, Островецком, Ошмянском, Щучинском. Близкую к БПЦ численность организаций РКЦ имеет в г. Гродно, Волковыском, Дятловском, Лидском и Сморгонском районах.

Удельный вес общин РКЦ Гродненской области в общереспубликанской численности общин этой конфессии на протяжении 2000-х гг. претерпевал значительные изменения, уменьшившись с 41,7% до 35,3% [Таблица 1]. Связано это с ростом активности католицизма в других регионах Беларуси: сегмент общин РКЦ в Витебской области вырос за этот период с 16,5% до 18,9%, в Могилевской – с 4,2% до 4,8%, в Брестской – с 12,6% до 13,2%, в Минской – с 18,3% до 19,5%, городе Минске – с 2% до 4,2%, уменьшившись только в Гомельской области – с 4,7% до 4%. Если количественно РКЦ Гродненщины выросла на 7 общин, то Витебщина – на 27, Минщина – на 23, Брестчина – на 15, город Минск – на 13, Могилевщина – на 7, лишь Гомельщина – только на 1 общину [Рисунок 1].

¹ Публикация подготовлена при выполнении задания 12.1.3 ГПНИ «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства» (2021-2025 гг.).

В тот же период имело место изменение соотношения конфессий на региональном уровне. В общем объеме религиозных общин всех конфессий региона доля общин РКЦ в Гродненской области перманентно уменьшалась. В 2000 г. она составляла 38,4%, в 2010 г. – 37,3%, а в 2020 г. – около 36,4% [Таблица 1], что, тем не менее, значительно выше, чем в республике в целом (около 15%). В большинстве других регионов также наблюдалось сокращение сегмента РКЦ: на Гомельщине с 6,6% до 4,7%, на Минщине – с 14% до 13,7%, на Витебщине – с 18,5% до 16,8%, на Могилевщине – с 10% до 8,2%, рост наблюдался только на Брестчине (с 8,2% до 8,6%) и в г. Минске (с 7,3% до 13,5%).

Таблица 1 – Общины РКЦ в Гродненской области на 1 января 2000, 2010, 2020 гг.

Регион	2000 г.				2010 г.				2020 г.			
	количество общин РКЦ	количество общин всех конфессий	Доля общин РКЦ от количества общин всех конфессий, %	доля от республиканской численности общин РКЦ, %	количество общин РКЦ	количество общин всех конфессий	Доля общин РКЦ от количества общин всех конфессий, %	доля от республиканской численности общин РКЦ, %	количество общин РКЦ	количество общин всех конфессий	Доля общин РКЦ от количества общин всех конфессий, %	доля от республиканской численности общин РКЦ, %
Гродненская область	169	440	38,41	41,73	170	456	37,28	36,17	176	483	36,44	35,34
Республика Беларусь	405	2518	16,08	X	470	3106	15,13	X	498	3389	14,69	X

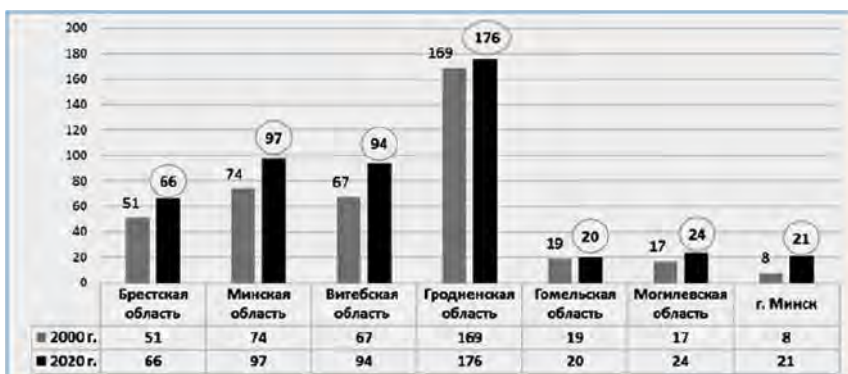


Рисунок 1 – Сравнительная численность общин РКЦ в регионах Беларуси на 1 января 2000 и 1 января 2020 гг.

В 2000-х гг. и в республике в целом, и в Гродненской области сохраняется незначительный перманентный рост числа общин РКЦ [Рисунок 2]. Если в 2000 г. на Гродненщине насчитывалось 169 парафий, в 2010 г. – 170, то в 2020 г. – 176 [Таблица 1], т.е. наблюдался рост в 1,04 раза, тогда как в целом на Гродненщине

рост всех конфессий составил около 10% [6, с. 48]. При этом региональный рост РКЦ уступал общереспубликанскому: в Беларуси в целом количество общин РКЦ увеличилось в 1,25 раза.

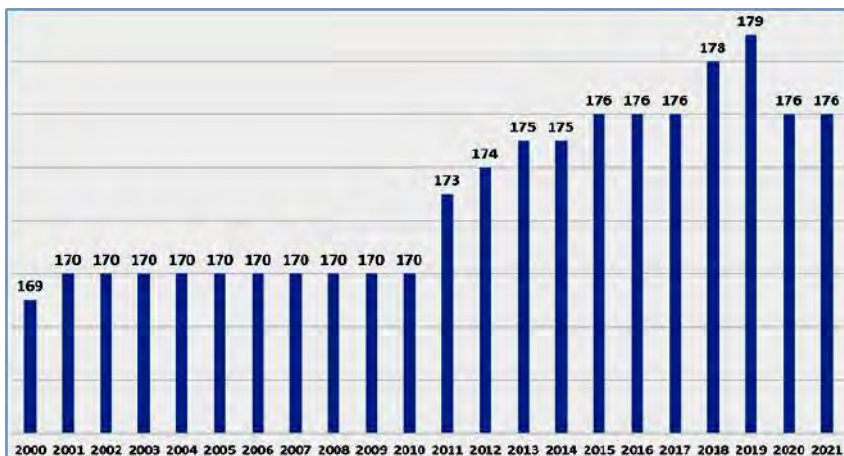


Рисунок 2 – Общины РКЦ в Гродненской области в 2000-е гг.

Анализ годового изменения количества религиозных организаций показывает, что, как и совокупное конфессиональное пространство современной Беларуси [4, с. 580-581], в целом РКЦ Гродненской области утратила положительную динамику роста.

За первую половину (2001-2010 гг.) рассматриваемого периода были созданы 3 общины, столько же за 2011-2020 гг. [Рисунок 3].

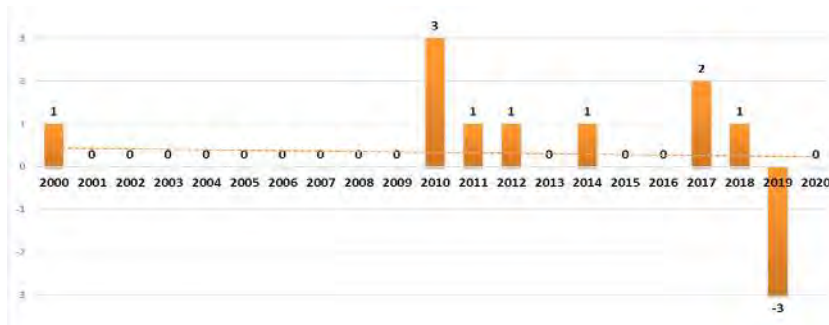


Рисунок 3 – Количество регистрируемых по годам религиозных общин РКЦ в Гродненской области в 2000-х гг. (в течении указанных лет)

Заметим также, что динамика роста в 2000-е гг. кардинально отличается от ситуации 1990-х гг. В 1992 г. в Гродненской области насчитывалось 136 общин

римо-католицизма [5], и рост за неполное десятилетие до 2001 г. составил 34 общины. Тогда как за два десятилетия нынешнего столетия РКЦ Гродненщины возросла только на 6 парафий. Показатели регионального роста конфессии, таким образом, сократились в 11 раз. При этом в 1990-е гг. более активно в деле создания новых общин действовала БПЦ. Если в 1992 г. соотношение приходов РКЦ-БПЦ было 136 к 119 [5], то в 2000 г. – 169 к 170, тем самым БПЦ получила относительный приоритет в «самой католической» области Беларуси.

Литература

1. Старостенко, В. В. Конфессиональная специфика регионов Республики Беларусь : религиозная структура и динамика развития / В. В. Старостенко // Веснік МДУ імя А. А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарная навука (гісторыя, філасофія, філалогія). – 2022. – № 2 (60). – С. 95-100.
2. Старостенко, В. В. Динамика развития Белорусской православной церкви в Гродненской области Республики Беларусь / В. В. Старостенко // Веснік МДУ імя А. А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарная навука (гісторыя, філасофія, філалогія). – 2023. – № 2 (62). – С. 50-55.
3. Шавель, А. Географические особенности формирования региональных конфессиональных структур Беларуси (на примере Гродненской области) / А. Шавель [Электронный ресурс] // Электронная библиотека БГУ. – Режим доступа: <https://elib.bsu.by/handle/123456789/90615>. – Дата доступа: 1.01.2024.
4. 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.
- Озем, Г. З. Особенности формирования конфессиональной структуры Гродненской области Республики Беларусь / Г. З. Озем, А. Н. Шавель [Электронный ресурс] // Электронная библиотека БГУ. – Режим доступа: <http://elib.bsu.by/handle/123456789/90606>. – Дата доступа: 1.01.2024.
5. 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.
6. Старостенко, В. В. Восточная Беларусь в конфессиональном измерении: монография / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 223 с.: ил.

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ В БРЕСТСКОЙ ОБЛАСТИ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

Старостенко Виктор Владимирович

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

Особенности динамики современной религиозной ситуации в Брестской области рассматриваются в сопоставлении с другими регионами страны и в контексте конфессионального пространства Беларуси.¹

Значимость рассмотрения динамики конфессиональных процессов в Брестской области определяется ее статусом наиболее религиозно активного региона Беларуси [1, с. 96; 2, с. 150-151].

Религиозные процессы на Брестчине в период начала 1990-х – начала 2000-х гг. характеризуются, как и Беларуси в целом [3, с. 557-581] и ее западном

¹ Публикация подготовлена при выполнении задания 12.1.3 ГПНИ «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства» (2021-2025 гг.).

регионе [4], в силу феномена «церковного ренессанса», значительным ростом численности зарегистрированных религиозных общин. Численность общин региона увеличилась с 358 в 1991 г. [3, с. 236] до 620 в 2000 г. [5, с. 16], т.е. в 1,7 раза, а за весь период современной Беларуси 1991-2020 гг. – в 2,1 раза. На начало 2020 г. 17 конфессий Брестской области объединяли 765 религиозных общин (766 на начало 2021 г.), на начало 2010 г. – 710 [Диаграмма 1].

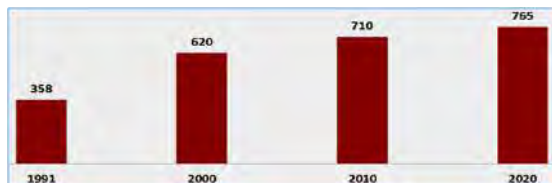


Диаграмма 1 – Изменение количества религиозных общин Брестской области в 1991–2020 гг. (на 1 января указанных лет)

В то же время динамика роста численности общин по годам претерпевала в этот период значительные изменения [Диаграмма 2]. Произведено сопоставление десятилетних периодов 1991-2000, 2001-2010 и 2011-2020 гг. Оно показывает, что если в 1990-е гг. рост составил 281 общину, то в первом десятилетии 2000-х гг. – лишь 80, а во втором десятилетии нынешнего века – 47 общин [Диаграмма 3]. Средний прирост в эти десятилетние периоды составил в годовом измерении около 28, 8 и 5 общин соответственно. Тем самым в 2000-х гг. по сравнению с 1990-ми гг. наблюдается значительное сокращение положительной динамики роста. Десятилетние темпы роста числа общин Брестчины за 2000-е гг. по сравнению с 1990-ми гг. уменьшились в 6 раз. Кроме того, за двадцатилетие 2000-х гг. число зарегистрированных религиозных общин региона возросло лишь в 1,2 раза, что уступает общереспубликанской динамике (рост в 1,35 раза). При этом, в отличие от большинства других регионов страны, линейного ускорения процесса сокращения ежегодной регистрации новых общин во втором десятилетии 2000-х гг., как и в другом регионе западной Беларуси – Гродненской области [4], – не произошло.

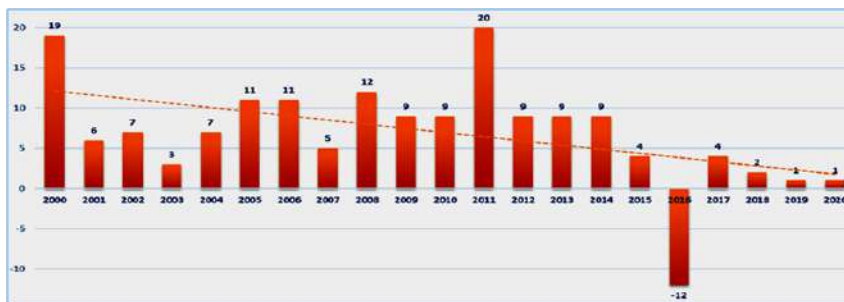


Диаграмма 2 – Динамика изменения численности регистрируемых религиозных общин Брестской области за 2000-2020 гг. по годам (в течение указанных лет)

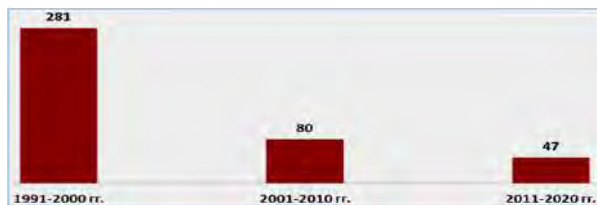


Диаграмма 3 – Динамика изменения численности религиозных общин в Брестской области Республики Беларусь в 1991–2020 гг. по десятилетним периодам

За рассматриваемый период современной Беларуси Брестчина сохраняет неизменную лидирующую позицию по численности базовых религиозных организаций [Диаграмма 4]. При этом удельный вес общин области в общереспубликанском конфессиональном поле заметно сократился (с 33% в 1991 г. до 25% в 2000 г.) в период 1990-х гг., но стабилизировался в 2000-е гг., составляя в последние два десятилетия 24–23%, настоящее время – около 23% [5, с. 16–17]. Изменение конфессионального удельного веса региона во многом связано с возросшей активностью в деле создания новых религиозных общин в регионах восточной Беларуси – на Могилевщине, Витебщине и Гомельщине [6, с. 168].

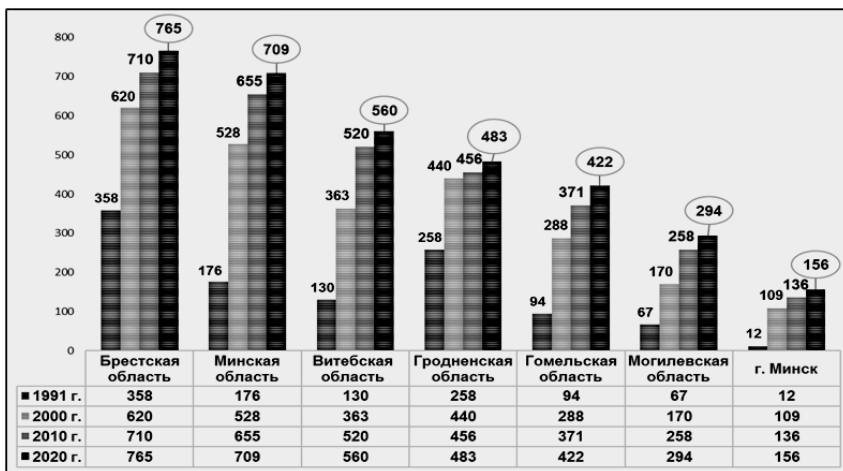


Диаграмма 4 – Религиозные общины в регионах Беларусь (на 1 января 1991–2020 гг.)

Литература

1. 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.
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. История белорусской государственности. В 5 т. Т. 5. Национальная государственность на переломе эпох (вторая половина XX – начало XXI в.) / А. А. Коваленя [и др.]. – Минск : Беларуская навука, 2020. – 759 с. : ил.

4. 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.

5. Старостенко, В. В. Религии в Республике Беларусь в статистическом измерении: справочник / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – 144 с. : ил.

6. Старостенко, В. В. Восточная Беларусь в конфессиональном измерении: монография / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 224 с.: ил.

УДК 316.74:2(476)

СОСТОЯНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ СФЕРЫ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ

Шкурова Елена Валерьевна

Государственное научное учреждение «Институт философии Национальной академии наук Беларуси» (г. Минск, Беларусь)

Представлены особенности состояния и динамики религиозной сферы современной Беларуси. На основе теоретической кросс-конфессиональной типологии религиозности и по результатам ее эмпирической апробации охарактеризована специфика вовлеченности в основные измерения религиозной системы, что позволяет судить о функциональных особенностях религии в современном белорусском обществе.

Эволюция религиозности в Республике Беларусь находится под влиянием уникальных особенностей формирования и развития религиозной сферы. Исторический анализ изменений религиозности с момента провозглашения независимости страны в 1991 году позволяет выделить и охарактеризовать четыре ярко выраженных этапа ее трансформации. Критерии выделения этих этапов включают в себя показатели динамики численности зарегистрированных религиозных организаций, количества последователей религии и появления новых религиозных движений. Религиозный ландшафт Беларуси претерпел изменения: от так называемого «религиозного бума» конца 1980-х – первой половины 1990-х годов к постепенному сокращению числа зарегистрированных религиозных организаций и замедлению роста численности религиозного населения на четвертом этапе, который охватывает второе десятилетие XXI века. В Беларуси преобладает умеренно стабильный уровень религиозности, приверженность преимущественно православию и католицизму – традиционным религиям страны. Кроме того, сформировалась новая структура государственно-конфессиональных отношений и система нормативно-правового регулирования.

Если вывести понимание религиозности за рамки христианоцентричного норматива веры и интерпретировать ее как форму восприятия любых трансцендентных (самодействующих) сущностей (личных и безличных, единых и множественных) в рамках более широкой системы – религии, очевидно, что религиозная самоидентификация респондентов заметно и устойчиво превышает кон-

фессиональную, что говорит об изменении мировоззренческих установок внутри самой религиозной традиции.

На протяжении всего периода развития белорусского общества религиозность сохраняет устойчивую количественную структуру с точки зрения конфессиональной самоидентификации, а ее сущностные характеристики изменяются в рамках религиозно-мировоззренческих типов. Данное обстоятельство указывает на очень важный симптом современного состояния религиозности – на ее трансформирующийся характер, проявляющийся как вне, так и внутри пространства великих традиций, что в свою очередь требует разработки научных моделей и механизмов интерпретации особенностей и характера этой трансформации.

Динамика религиозной сферы Беларуси после резкого всплеска интереса к религии в 1990-е гг. с точки зрения количественных показателей стабилизировалась и перешла в фазу качественных трансформаций. Это актуализирует в социологии религии задачу поиска объяснительных схем, обеспечивающих не только возможность учета количественных параметров религиозной сферы, но и выявления ее качественных характеристик. На основе многомерной кросс-конфессиональной модели религиозности конструируется четыре типа вовлеченности в религию – жертвенный, заинтересованный, абстрактный, декларативный, каждый из которых характеризует соответствующую степень вовлеченности в религию – сильную, среднюю, слабую и номинальную [1]. Сочетание этих степеней в рамках типов религиозности отражает особенности функционирования религиозных традиций в белорусском обществе.

Это обеспечивается конструированием многомерной кросс-конфессиональной модели религиозности, основным измерительным инструментом которой является выявление типов вовлеченности в религию, соответствующих религиозным позициям: сильной степени вовлеченности соответствует жертвенный тип, средней – заинтересованный, слабой – абстрактный, номинальной – декларативный. Дифференциация типов позволяет судить о качественной специфике представленности традиций в неоднородном поликонфессиональном поле.

Специфика вовлеченности в сконструированные в рамках многомерной кросс-конфессиональной модели религиозности измерения позволяет судить о функциональном значении религии в современном обществе. С точки зрения мировоззренческой вовлеченности в систему религиозных представлений можно говорить о востребованности в нем религиозных смыслов. Мировоззренческая осмысленность идейного содержания религии указывает на ее роль как механизмы поддержания историко-культурных традиций, смещая ее функциональность из поля передачи предельных смыслов в сторону установления социальных нормативов и выстраивания регулятивных рамок.

Система религиозной деятельности отражает воспроизводство культовых, канонических установленных, и повседневных, связанных с ритуальными, но входящими за их границы, практик. Специфика вовлеченности в систему культовой деятельности отражает значимость интегративной функции религии, как механизма, обеспечивающего возможности социального взаимодействия и коммуникации в смысловом поле общезначимых ценностей.

Специфика институционального измерения религии свидетельствует о размывании традиционных установленных нормативов. Декларативность принад-

лежности к религиозным институтам связана с потребностью в формализации религиозных практик, задании ценностно-смысловой рамки социально одобряемого поведения.

Факт осмысленности совершения белорусами религиозного выбора подтверждается оценкой факторов и условий его принятия. Он обуславливает устойчивость нравственной позиции в системе гуманистических ценностей в целом. В данном контексте на первый план выходит не столько трансляционная и компенсаторная, сколько социализирующая функция религии.

Характеризуя специфику белорусского религиозного поля, можно судить о процессе смещения последователей религиозных традиций от центра к периферии – средней и слабой степени вовлеченности. Это обуславливает преобладание в белорусском обществе заинтересованного и абстрактного типов религиозности. Это говорит о том, что религия обеспечивает реализацию в обществе ценностно-нормативной функции, выступает ресурсом социально одобряемого поведения, теряя роль трансцендентного жизненного ориентира.

Функциональная специфика религии в белорусском обществе свидетельствует о переживании им стадии социальных трансформаций. Выявление этой специфики обеспечивается в рамках многомерной-кросс-конфессиональной модели изучения религиозности. Универсальность ее показателей и измерительных инструментов позволяет изучать и делать сопоставимыми характеристики религиозности последователей различных конфессий и традиций в рамках любых типов обществ.

Преобладание в белорусском религиозном поле заинтересованного и абстрактного типов религиозности свидетельствует о том, что религия утрачивает присущую ей смыслообразующую функцию установления трансцендентных жизненных ориентиров. В современном белорусском обществе религия выступает преимущественно в качестве мировоззренческого ориентира, задающего систему ценностей, и нормативного регулятора, определяющего границы социально приемлемого поведения. Приоритетность религиозных функций при общей высокой оценке их значимости является отличительной чертой обществ, переживающих социальную трансформацию.

Литература

1. Шкурова Е. В. Трансформация религиозности в социокультурном пространстве постсоветского общества / Е. В. Шкурова. – Минск : БГУ, 2019. – 223 с.

РЕЛИГИОЗНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ СВИДЕТЕЛЕЙ ИЕГОВЫ В СНГ

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

ЭВОЛЮЦИЯ ИДЕОЛОГИИ И КУЛЬТОВОЙ ПРАКТИКИ ИЕГОВИСТОВ

Габрусь Кирилл Дмитриевич

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

Формулируются основные итоги разработки в 2022 г. в МГУ имени А.А. Кулешова проблемы развития доктринально-догматической и культовой деятельности Свидетелей Иеговы в современной Беларуси.¹

Актуальность изучения современного состояния конфессий [1, с. 543] обуславливает научную востребованность темы «Иеговизм в конфессиональной структуре современной Беларуси». В 2022 г. при разработке в МГУ имени А.А. Кулешова годового задания темы был осуществлен системный анализ идеологии и культовой практики иеговистов в контексте государственно-конфессиональных и межконфессиональных процессов в Республике Беларусь [2].

Показано, что религиозная идеология иеговизма сформировалась в условиях крайне враждебной внешней религиозной среды, рассматривавшей возникновение и развитие нового религиозного движения в качестве секты «антихристианской» направленности. Собственную версию обновленного христианства они рассматривают как основу и принцип социально-экономической, политической, правовой, нравственной и идеологической жизни современного общества.

В религиозной идеологии иеговизма много внимания уделяется вопросам футурологии и выявления признаков наступления апокалипсиса. Основной акцент сделан на глобальных проблемах современности, которые интерпретированы в контексте христианской эсхатологии. Манипуляции с различными футурологическими прогнозами направлены на увеличение численности организации и расширение ее социальной базы за счет тех категорий населения, которые в условиях современной геополитики остро нуждаются в религиозном утешении. Политические представления иеговистов базируются на идеях наднациональной и надконфессиональной общности всех «истинных христиан». Речь идет об утверждении в обыденной жизни идей религиозного космополитизма.

Потребность в религиозном восполнении действительности обуславливает культовую практику иеговистов, включающую в себя проведение «богослужений» (религиозных собраний, конгрессов, проповедование, изучение религиозной литературы), совершение обрядов «крещения» и празднование «вечери господней». Источником религиозной практики выступает модель религиозного культа, сформировавшаяся в первоначальном и раннем христианстве и описан-

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

ная в евангелиях, деяниях апостолов и апостольских посланиях. Моделью для построения в иеговизме религиозного культа выступает религиозная практика первоначального и раннего христианства, что составляет специфику их религиозной деятельности. Результаты исследований отражены в научных публикациях [3; 4; 5; 6; 7; 8; др.], находят реализацию в учебной литературе [9; 10]. В качестве научно-методологической базы анализа проблемы выступали проведенные ранее исполнителями проекта исследования состояния и структуры Свидетелей Иеговы [11; 12; 13; 14; 15; др.], конфессионального пространства Беларуси в целом [16; 17; 18; 19; др.]. Особое внимание уделено доктринальным аспектам идеологии организации Свидетелей Иеговы в контексте государственно-конфессиональных отношений, особенностям эсхатологии иеговизма [20; 21; 22].

Литература

1. Старостенко, В. В. Актуальные проблемы современного религиоведения в Беларуси / В. В. Старостенко // Национальная философия в глобальном мире: тезисы Первого Белорусского философского конгресса. – Минск : Беларуская наука, 2017. – С. 542-543.
2. Иеговизм в конфессиональной структуре современной Беларуси [Текст]: отчет о НИР (промежуточный) / МГУ имени А.А. Кулешова; рук. Дьяченко О.В.; исполн.: Старостенко В.В. [и др.]. – Могилев, 2022. – № ГР 20211503.
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. / М-во образования Респ. Беларусь, М-во науки и высш. образования Рос. Федерации, Беларус.-Рос. ун-т; редкол.: М. Е. Лустенков (гл. ред.) [и др.]. – Могилев : Беларус.- Рос. ун-т, 2021. – С. 54-56.
4. 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, Беларус.-Рос. ун-т; редкол.: М. Е. Лустенков (гл. ред.) [и др.]. – Могилев : Беларус.-Рос. ун-т, 2021. – С. 179-182.
5. Старостенко, В. В. Вопросы эсхатологии и вероучении 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.
6. 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.
7. 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.
8. 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.
9. Старостенко, В. В. Религиоведение : учебно-методические материалы / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 56 с.
10. Старостенко, В. В. Актуальные проблемы современного религиоведения : учебно-методические материалы / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 52 с.
11. Дьяченко, О. В. Иеговизм и иеговисты в Могилевской области в 1988–2018 гг. / О. В. Дьяченко // Романовские чтения–13 : сб. ст. Междунар. науч. конф., Могилев, 25–26 окт. 2018 г. / под общ. ред. А. С. Мельниковой. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2019. – С. 84–86.
12. 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.

13. Дьяченко, О. В. Религиозные организации позднего протестантизма как институциональный фактор становления гражданского общества в современной Беларуси / О. В. Дьяченко // Религия и общество-4 : сб. науч. трудов / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : УО «МГУ им. А. А. Кулешова», 2009. – С. 30–33.

14. 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.

15. 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.

16. Старостенко, В. В. Религии в современной Беларуси: пособие / В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : УО «МГУ им. А. А. Кулешова», 2012. – 192 с.

17. Старостенко, В. В. Религии в Республике Беларусь в статистическом измерении: справочник / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – 144 с. : ил.

18. Старостенко, В. В. Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории: монография / В. В. Старостенко. – Могилев : УО «МГУ им. А. А. Кулешова», 2011. – 272 с.: ил.

19. Старостенко, В. В. Современная религиозная ситуация и конфессии в Республике Беларусь: пособие / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2008. – 88 с.

20. Старостенко, В. В. Проблемные доктринальные аспекты идеологии организации Свидетелей Иеговы в контексте государственно-конфессиональных отношений / В. В. Старостенко // Религия и общество – 17 : сборник научных статей / под общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2023. – С. 126-128.

21. Старостенко, В. В. Свидетели Иеговы и современные государственно-конфессиональные отношения / В. В. Старостенко // Религия и общество – 17 : сборник научных статей / под общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2023. – С. 128-131.

22. Старостенко, В. В. Особенности эсхатологии иеговизма / В. В. Старостенко // Интеллектуальная культура Беларуси: гуманитарная безопасность в условиях глобальных вызовов : материалы Седьмой междунар. науч. конф. (16–17 ноября 2023 г., г. Минск). В 2 т. Т. 2 / Ин-т философии НАН Беларуси ; редкол. А. А. Лазаревич (пред.) [и др.]. – Минск : Четыре четверти, 2023. – С. 213-215.

УДК 284.57

ЭВОЛЮЦИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ ИЕГОВИСТОВ

Дьяченко Олег Викторович

Палата представителей Национального собрания Республики Беларусь
(г. Минск, Беларусь)

В статье показана эволюция религиозной организации иеговистов, характерные особенности возникновения и становления управленческой структуры современного иеговизма.¹

На протяжении последних трех десятилетий можно было наблюдать, как в конфессиональном пространстве Беларуси происходило развитие религиозных организаций, ведущих пропаганду различных видов христианства. Одной из самых успешных из них, численность которой увеличилась более чем в 70 раз, безусловно, является религиозная организация Свидетелей Иеговы. Рассматривая комплекс вопросов, связанных с возникновением и распространением иеговизма, неизбежно в фокус религиоведческого анализа попадает взаимосвязь роста

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

влияния иеговизма с системой управления религиозными организациями, или эффективным религиозным менеджментом.

Следует сказать в первую очередь о том, что зарождение иеговизма, как известно, происходило в последней трети XIX века в северо-восточных промышленно развитых регионах США на конфессиональной основе поздних форм протестантизма в условиях внешне враждебной религиозно-политической среды. На первоначальном этапе иеговизм воспринимался американским обществом в качестве религиозного сектантского направления, пропагандирующего идеи, слабо совместимые с традиционными христианскими представлениями, исторически сложившимися в англиканстве, в религиозных направлениях позднего протестантизма и в римском католицизме. Рельефно обозначенная антиринитарианская доктрина изначально противопоставляла иеговизм крупным тринитариянским христианским сообществам, а крайне агрессивная миссионерская деятельность, осуществляемая на грани прозелитизма, вызывала ответную негативную реакцию со стороны лидеров христианских общин северо-восточных штатов.

Вместе с тем хотелось бы отметить, что в силу определенных исторических условий именно США оказались той страной, где благодаря наличию свободы вероисповедания иеговизм получил мощный импульс для своего становления и развития.

Характерной чертой первоначального иеговизма является его организационная аморфность, проявляющаяся в отсутствии религиозных управленческих структур. В 1870-х – начале 1880-х гг. иеговизм был представлен движением сторонников религиозного учения Чарльза Рассела, включавшего различные малые группы, или так называемые «кружки» по изучению и распространению комментаторской литературы апокалипсического содержания, которые формировались по принципу внеденоминационности. Координацией их деятельности занимался лично Ч. Рассел [1, с. 204].

По мере увеличения численности сторонников учения Ч. Рассела возникла необходимость в упорядочении их деятельности и в 1881 г. для решения организационных вопросов было создано, а в 1884 г. зарегистрировано «Общество Сторожевой башни» во главе с первым президентом Ч. Расселом, который занимал эту должность вплоть до своей смерти в 1916 г.

На этом этапе развития проявилась еще одна характерная особенность иеговизма, а именно стремление Ч. Рассела построить организацию по модели иудео-христианской общины первого века новой эры. Обоснованием для этого послужили идеи из книг Нового Завета, в частности, из книги Деяний апостолов. Изначально установка была сделана на демократический стиль управления и избираемость старейшин общин открытым голосованием, массовую подготовку проповеднического актива, распространение печатной продукции и расширение социальной базы не только в США, но и за рубежом.

Однако уже в первой четверти XX века иеговисты столкнулись с организационным кризисом, вызванным с одной стороны, ростом численности организации и с другой стороны – конфликтом интересов религиозных лидеров.

Второй президент иеговистов Джозеф Рутерфорд, управлявший организацией в период с 1916 по 1942 г. предпринял ряд мер по преодолению разногласий. В частности, в 1927 г. было принято решение избирать старейшин тайным голосованием. Произошел отход от демократической системы формирования руководящей структуры иеговистских организаций и намечилось постепенное

введение авторитарного стиля управления. От каждого члена общины требовалось активное проповедничество. Кроме того, в 1931 г. организация сменила название с общества «Исследователей Библии» на Свидетелей Иеговы. Это нововведение вызвало раскол внутри организации и выход из нее части иеговистов.

Несмотря на кризисные явления Д.Рутерфорд продолжил поиск приемлемой формы организационного устройства и с 1938 г. в организации стал внедряться «теократический» принцип руководства. Были образованы комитеты, которые действовали от имени всей организации Свидетелей Иеговы, старейшины общин стали назначаться сверху «теократическим» путем, был создан институт разъездных надзирателей. За несколько лет внедрения принципа «теократического руководства» в организации установилась авторитарная система управления [1, с. 221].

После смены руководства, во время президентства Нейтана Норра в 1942–1977 гг. можно было наблюдать процесс постепенного отхода от авторитаризма. Особенно трудными для Свидетелей Иеговы были годы Второй Мировой войны. Во многих странах мира их деятельность была ограничена или запрещена. Речь идет, например, о США и нацистской Германии.

В целях укрепления организации и усиления мотивации религиозной деятельности в 1944 г. был изменен Устав в части пересмотра принципа формирования совета директоров. Если ранее главным критерием при избрании членов совета директоров и членов правления общества являлся размер пожертвований, внесенных за каждый голос в общинную кассу, то с 1944 г. таким критерием стали личные качества избираемого, а также наличие религиозного и управленческого опыта. Отказ от финансового критерия позволил избежать финансовых манипуляций при формировании органов высшего управления организацией. Религиозный актив стал избирать совет директоров на основе их заслуг перед организацией, а совет директоров, в свою очередь, руководствовался этим же принципом при избрании членов совета правления. Особое внимание уделялось теоретической подготовке религиозного актива. Были открыты специальные школы, в которых проводилось обучение кадрового состава иеговистских организаций.

В 1971 г. по инициативе Н.Норра был изменен принцип формирования Руководящего совета. Первоначально в него входило 7 человек из числа членов совета директоров. Количественное ограничение было снято и в последующем количество членов достигло 9 человек. С 1975 г. в Руководящем совете действует 6 комитетов, которые обеспечивают основные направления деятельности. Место расположения Руководящего совета находится во Всемирном главном управлении в Уорвике (штат Нью-Йорк, США).

Кроме того, с 1971 г. претерпели изменения и в структуре управления местными религиозными собраниями. Вместо одного служителя, отвечавшего за функционирование общины, дополнительно вводилось еще несколько служителей, которые соответствовали религиозным требованиям и имели опыт организаторской работы. Таким образом, выстраивалась система подготовки кадров на всех уровнях управления организацией.

В 1976 г. была реформирована система управления филиалами. Их стали возглавлять комитеты, которые в свою очередь, были подчинены Руководящему совету. Также были ограничены полномочия президента организации.

В период с 1977 по 1992 г. президентом Всемирной организации был Фредрик Френц. Особое внимание в его правление уделялось укреплению обра-

зовательных структур Свидетелей Иеговы – школ «царственного служения», «пионерского служения», «усовершенствования служения». Предпринимались конкретные меры к увеличению филиалов в других странах мира и строительству новых культовых зданий, особенно в восточно-европейском регионе. Этот курс был продолжен при президенте Милтоне Хеншеле в 1992–2000 гг.

В дальнейшем система управления организацией вновь претерпела изменения. Президентские обязанности на срок не более 1 года стали поочередно исполнять члены Руководящего совета.

Таким образом, организация Свидетелей Иеговы имеет строго централизованную систему управления, основой которой является так называемый «теократический порядок». В соответствии с ним, все страны мира разделены на зоны во главе со специальными уполномоченными представителями Руководящего состава из Уорвика – высшего религиозно-административного органа иеговистов. Каждая зона включает несколько филиалов. Филиал возглавляет назначаемый Руководящим советом комитет в составе от 3 до 7 человек. Комитет осуществляет «надзор» за собраниями Свидетелей Иеговы, находящимися на его территории. Территория филиала разделена на области, а области, в свою очередь, на районы. Район объединяет до 20 собраний иеговистов. Собрание или община является низовой структурой иеговистского религиозного сообщества, вступление и выход из которого осуществляется по письменному заявлению.

За 140 лет своего развития религиозная организация иеговистов эволюционировала от небольших и функционирующих на демократических началах групп сторонников учения Ч. Рассела до централизованной организации с авторитарным стилем руководства во времена президентства Д. Рутерфорда. В последующем произошла консервация этой системы в форме теократической структуры с установлением в 2000-х гг. коллективного управления организацией. Сложившаяся система управления позволяет иеговистам и в настоящее время успешно решать поставленные задачи, в том числе с учетом появления новых политических реалий и изменения законодательства о свободе совести.

Литература

1. Свидетели Иеговы. Возвещатели Царства Бога. – Germany: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, Wachturm Bibel und Traktat-Gesellschaft, Selters/Ts., 2005. – 750 с.

УДК 219.17 (476)

ИЕГОВИСТЫ БЕЛАРУСИ В СТРУКТУРЕ ВСЕМИРНОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ СВИДЕТЕЛЕЙ ИЕГОВЫ

Дьяченко Олег Викторович

Палата представителей Национального собрания Республики Беларусь

(г. Минск, Беларусь)

Статья посвящена анализу положения белорусских иеговистов в структуре всемирного иеговизма.¹

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

Для понимания значимости иеговистов в религиозном ландшафте Беларуси важно проанализировать их статус в структуре всемирной религиозной организации Свидетелей Иеговы. Как известно, во всемирном масштабе деятельность иеговистов организуется, координируется и направляется Руководящим советом, который находится во Всемирном главном управлении в США в г. Уорвик (штат Нью-Йорк). В 2023 году Руководящему совету подчинялось 85 филиалов. [1, с. 2] Иеговисты Беларуси находились под управлением религиозной организации «Управленческий центр Свидетелей Иеговы в России», который находился в поселке Солнечном под Санкт-Петербургом. Из него в Республику Беларусь поступала религиозная литература на русском языке, издававшаяся Центральноевропейским филиалом в Германии. Вместе с тем в вышедшем в 2005 году справочном издании «Свидетели Иеговы. Возвещатели Царства Бога» упоминается наличие филиала в Беларуси [2, с. 750].

В апреле 2017 года Верховным судом Российской Федерации религиозная организация «Управленческий центр Свидетелей Иеговы в России» и входящие в её структуру местные религиозные организации были ликвидированы, а их имущество конфисковано в доход государства.

В настоящее время в официальных источниках отсутствуют какие-либо сведения о том, какому филиалу подчинены белорусские иеговисты. Нет таких сведений и о нелегально действующих на территории Российской Федерации религиозных организациях Свидетелей Иеговы. Известный российский апологет иеговизма С.Иваненко также аккуратно оставляет эту тему вне фокуса исследовательского внимания в своей новой книге «О людях, стойких в гонении. Свидетели Иеговы в России начала XXI века», ограничившись следующим высказыванием: *«Вопрос о том, каким именно образом осуществляется каноническое руководство собраниями Свидетелей Иеговы на территории России сегодня, требует дополнительного изучения»* [3, с. 35].

Анализ опубликованной официальной статистики Свидетелей Иеговы свидетельствует о том, что во всемирной структуре иеговизма белорусские иеговисты занимают незначительное место. Так, в 2021 году средняя численность иеговистов в мире составила 8480147 человек, которые были объединены в 119297 собраний. В Беларуси же в 83 собраниях насчитывалось 6175 человек, что составило 0,069 % от общего количества религиозных организаций и 0,072 % от всемирной численности иеговистов. [4, с. 3] В 2022 году численность иеговистов в мировом масштабе составила 8514983 человек, а количество собраний – 117960. В то же время численность верующих в Беларуси снизилась до 6100 человек (0,071 %). Количество собраний осталось прежним – 83 (0,070 %) [5, с. 3]. Согласно статистике за 2023 год в 239 странах численность иеговистов увеличилась до 8625042 человек в 118177 собраниях, в то время как в Беларуси их численность вновь снизилась, соответственно, до 6061 человека (0,070 %) и 82 собраний (0,069 %) [1, с. 3].

Причина снижения численности иеговистских организаций заключается, во-первых, в утрате интереса со стороны общества к этой разновидности христианства; во-вторых, в изменении правовых условий для занятия миссионерством и привлечении уличных проповедников к административной ответственности; в-третьих, в естественной убыли иеговистов вследствие смертности, либо выхода из организаций по причине разочарования в вероучении и культе. Четвертой причиной можно считать запрет религиозной деятельности иеговистов в Россий-

ской Федерации и ликвидацию Вефиля в поселке Солнечном, в котором проходили подготовку наиболее убежденные Свидетели Иеговы из Беларуси.

Таким образом, численность иеговистов в Беларуси из года в год снижается, а их влияние на формирование конфессиональной структуры общества минимизировано.

Литература

1. Всемирный отчет Свидетелей Иеговы 2023. – Germany: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2024. – 7 с.
2. Свидетели Иеговы. Возвещатели Царства Бога. – Germany: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, Wachturm Bibel und Traktat-Gesellschaft, Selters/Ts., 2005. – 750 с.
3. Иваненко, С.И., Волкова, Е.И. О людях, стойких в гонении. Свидетели Иеговы в России начала XXI века. – Москва: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2023. – 216 с.
4. Всемирный отчет Свидетелей Иеговы 2021. – Germany: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2022. – 7 с.
5. Всемирный отчет Свидетелей Иеговы 2022. – Germany: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2023. – 7 с.

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

ВЕРОУЧЕНИЕ СВИДЕТЕЛЕЙ ИЕГОВЫ О «ЛОЖНОЙ РЕЛИГИИ»

Старостенко Виктор Владимирович

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

*Статья посвящена рассмотрению аспектов воззрений Свидетелей Иеговы, связанных с идеей «ложной религии».*¹

Важное место в доктрине иеговизма занимает понятие «ложной религии», выступающее способом утверждения истинности собственного вероучения и организации. По оценке конфессиональных оппонентов, «Свидетели Иеговы» считают себя единственной истинной церковью, а все остальные религии сто процентно ложными» [1, с. 37]. По мнению иеговистов, согласно Библии «существует два вида религий: истинная и ложная» [5, с. 16]. «Бог одобряет не все религии» [8, с. 56], и тогда как «ложная религия и ее отвратительные плоды исчезнут навеки», «истинная религия будет процветать – вечно!» [6, с. 6].

Тема «ложной религии» является традиционной во многих изданиях иеговизма – титульных журналах «Сторожевая башня» и «Пробудитесь», тематических выпусках, буклетах и др., играет важную роль в формировании религиозного мировоззрения последователей, широко используется в миссионерской работе, привлечении новых адептов, в том числе из приверженцев других религий.

Пропагандируются критерии определения «ложной религии», основанные на противопоставлении нормам «истинной веры» – учению Свидетелей Иеговы. Призывая отвергнуть «ложную религию», иеговизм рассматривает ее как инструмент в руках «Сатаны и его демонов», которые «стараятся сделать так, чтобы никто не служил Богу». «Ложная религия» – «это религия, которая не учит библейской истине» и «распространяет ложные учения», она «подобна фаль-

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

шивым деньгам, которые выглядят, как настоящие, но на самом деле не имеют ценности и могут принести много проблем». Она «никогда не будет угодна Иегове, Богу истины», но «сегодня многие люди думают, что поклоняются Богу, но на самом деле служат Сатане и его демонам». «Ложная религия» «воспитывает людей, которые делают зло», поэтому «мир наполнен горем». Она «учит людей молиться идолам», хотя Бог запрещает это: «Иегова хочет, чтобы люди говорили с ним, а не со статуей или картиной, в которых нет жизни». «Ложная религия» «учит, что можно убивать людей на войне», «участвует в войнах и вмешивается в политику», но «нам даже нельзя убивать злых людей». «Ложная религия» учит, что «злые будут мучиться в адском огне», но «Библия же учит, что грех ведет к смерти», поэтому «в Раю будет только одна религия – та, которую одобряет Иегова», а «все религии, основанные на сатанинской лжи, исчезнут» [2, с. 18-19; 7].

По убеждениям иеговистов, «если ты хочешь быть другом Бога, тебе необходимо исповедовать религию, которую одобряет Бог» [2, с. 16]. «Свидетели Иеговы – это друзья Бога», и «друзья Бога будут жить в Раю» [2, с. 7-8]. Друзья Бога Иеговы – добродетельные люди, которые глубоко уважают Библию, оказывают любовь друг другу, чтут имя Бога – Иегова, учат людей о Божьем Царстве (небесном правительстве, которое превратит землю в Рай). Таким образом, «сегодня на земле истинную религию исповедуют Свидетели Иеговы» [2, с. 16].

С «ложной религией» иеговизм связывает библейский образ «Вавилонской блудницы» (в иеговизме – «Вавилон великий»), опираясь на видение, описанное в Откровении Иоанна Богослова: «С нею блудодействовали цари земные, и вином ее блудодеяния упивались живущие на земле. И повел меня в духе в пустыню; и я увидел жену, сидящую на звере багряном, преисполненном именами богохульными, с семью головами и десятью рогами. И жена облечена была в порфиру и багряницу, украшена золотом, драгоценными камнями и жемчугом, и держала золотую чашу в руке своей, наполненную мерзостями и нечистойо блудодеяния ее; и на челе ее написано имя: тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным. Я видел, что жена упоена была кровью святых и кровью свидетелей Иисусовых...» (Откровение 17: 2-6). В публикациях Свидетелей Иеговы «методом исключения» «определяется», что скрывается за этим образом. Исключаются «правлящие политические силы этого мира» и «коммерческая система этого мира», и констатируется: «Какую мы еще не упомянули силу, действующую в этом мире и подходящую под описание символической блудницы, которая заигрывает с политиками, имеет дела с олигархами и величественно восседает над народами, массами, нациями и языками? Это ложная религия во всех ее облициях!» [3, с. 368-369]. «Вавилон великий» ввел «в заблуждение все народы», это – «мировая империя ложной религии и цель ее властителя – Сатаны – завладеть умами людей, чтобы отвести их от истинного Бога, Иеговы». Утверждается, что «между религиями этого мира, несмотря на их внешнюю несхожесть, наблюдается определенная родственность. Нередко религии коренятся в мифологии. Почти все религии объединяет вера в якобы бессмертную душу, которая покидает тело и переселяется либо в другое существо, либо в загробный мир. В одних религиях бытует представление об аде как о страшном месте мучений, в других процветает языческое почитание триад, троиц и богини-матери. Поэтому логично заключить, что такие религии, вместе взятые, представляют собой символическую блудницу «Вавилон Великий»» [3, с. 369; 9].

По уверениям иеговизма, «Бог приговорил к гибели мировую империю ложной религии» как «находящуюся под властью Сатаны», поэтому «религии мира будут осуждены за духовный блуд – порочную связь с деспотичными политическими «любовниками», и “Иегова «вложил в сердца» политических сил исполнить его волю, разорив Вавилон Великий”». Поэтому, заключают Свидетели Иеговы, «зная о незавидной участи религий мира», настало время «выйти из ложной религии Сатаны и присоединиться к истинной религии Бога Иеговы» [3, с. 371]. С этой конструкцией связано учение об Армагеддоне [4], с уничтожением Вавилона и «политической системы Сатаны» «наступит новый мир праведности» и «все послушные Богу люди достигнут совершенства и как единая семья будут жить в раю на земле» [3, с. 372]. В этом «новом мире» противники Иеговы потеряют жизнь и «будет лишь одна религия, одно вероисповедание» [3, с. 376, 378]. «Грядущий суд над ложной религией» иеговизм считает «благой вестью», поскольку, полагают они, «во всем мире будет покончено с угнетением», «ложная религия больше никогда не будет обманывать и разделять людей», и «все будет объединены поклонением единственному истинному Богу» [5, с. 17].

Литература

1. Прозрение. Православный информационно-просветительский журнал / Приложение к «Журналу Московской Патриархии». – 1999. – № 2(3). – 96 с.
2. Ты можешь быть другом Бога! – Germany: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, Wachturm Bibel und Traktat-Gesellschaft, Selters/Ts., 2017. – 31 с.
3. Человечество в поисках Бога. – New York : Watchtower Bible and Tract Society of New York, 2006 – 384 с., ил.
4. Старостенко, В. В. Вопросы эсхатологии в вероучении 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.
5. Сторожевая башня возвещает Царство Иеговы. – 2012. – 1 мая. – 32 с.
6. Пробудитесь! – 2015. – ноябрь. – 16 с.
7. Конец ложной религии близок! [Электронный ресурс] // Свидетели Иеговы / Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania. – Режим доступа: <https://www.jw.org/ru/>. – Дата доступа: 1.02.2024.
8. Радуйтесь жизни сейчас и вечно! – Watchtower Bible and Tract Society of New York, 2024 – 260 с.
9. Ложная религия – на пути к гибели! [Электронный ресурс] // Свидетели Иеговы / Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania. – Режим доступа: <https://www.jw.org/ru/>. – Дата доступа: 1.02.2024.

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

ОБРАЗ ИИСУСА ХРИСТА В ВЕРОУЧЕНИИ СВИДЕТЕЛЕЙ ИЕГОВЫ

Старостенко Виктор Владимирович

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

Статья посвящена специфике воззрений Свидетелей Иеговы относительно христианского образа Иисуса Христа.¹

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

Среди идей вероучения Свидетелей Иеговы, вызывающих критическое восприятие со стороны конфессиональных оппонентов, особое место занимает отрицание понятия Святой Троицы (унитаризм), в связи с чем нетрадиционно трактуется образ Иисуса Христа.

Опираясь на понимание Библии как единственного источника вероучения и возможность ее более точного понимания (чем обосновывается собственный перевод – «Священное Писание. Перевод нового мира»), Свидетели Иеговы не рассматривают Иисуса Христа ипостасью Бога – «неслиянной» и «нераздельной» Троицы, образованной Богом Отцом, Богом Сыном и Богом Святым Духом, полагая, что «учение о Троице не основано на Священном Писании» [2]. Обосновывая это иным прочтением Священного Писания христианства, иеговизм воспринимает Иисуса Христа как Сына Бога, как имя и титул «со времени его помазания за земле» [1, с. 974]. Иисус – «Сын живого Бога» [1, с. 974]; «не Всемогущий Бог», но «Царь Божьего небесного Царства», и «начал править в 1914 году» [2]. До своего рождения на земле Иисус, в отличие от остальных людей, жил как духовная личность на небе. Он – первое творение Бога, и с его помощью было создано все остальное. Он – единственный, кто создан непосредственно Богом, поэтому он назван «единородным сыном». Поскольку Иисус был Божьим Представителем, он также назван «Словом». Он пришел на землю, чтобы: учить истине о Боге, показать пример того, как исполнять Божью волю, и отдать свою «совершенную жизнь» «как выкуп» за грехи людей, чтобы избавить их от греха и смерти. После того как Иисус умер, Бог воскресил его как духовную личность. Сейчас Иисус правит на небе как Царь, а его последователи на земле провозглашают благую весть по всему миру. Вскоре Иисус воспользуется своей царской властью, чтобы положить конец всем страданиям и уничтожить тех, кто их причиняет. Миллионы людей, которые проявляют веру в Иисуса, будут жить на райской земле [3, с. 16-17]. Помогая людям «через собрание истинных христиан» «изменить жизнь к лучшему», он «поможет им пережить уничтожение нынешней системы вещей и попасть в новый мир, который обещал Бог» [4, с. 16].

Наиболее пространно изложение понимания Иисуса Христа в изданиях иеговизма последнего времени дано в двухтомной публикации «Понимание Писания» (2023 г.). По иеговизму, Иисус Христос имел дочеловеческое существование: «жизнь того, кто стал известен как Иисус Христос, началась не на земле». Он – «первенец из всего творения» и «начало Божьего творения». Он – «Слово», первородный Сын Бога, «получил жизнь от своего Отца, так же как смертные люди получают жизнь благодаря вере в искупительную жертву Иисуса». У Бога были и другие сыновья, духовные создания, однако «первородный Сын отличается от всех остальных сыновей Бога тем, что только он был создан непосредственно Отцом, в то время как другие сыновья были созданы, или рождены, Иеговой через этого Первенца». В «Переводe нового мира» стих из Иоанна 1:1 передан как «В начале было Слово, и Слово было с Богом, и Слово было богом». То, что он был назван «Словом», указывает на роль, которую первородный Сын Бога выполнял после сотворения других разумных созданий: «очевидно, через этого Сына Иегова передавал сведения и указания другим членам своей духовной семьи, а также передавал свою весть людям на земле». Также «несомненно, до прихода на землю Иисус, будучи Словом, много раз действовал как

Представитель Иеговы перед людьми». По заключению иеговизма, «в большинстве случаев Бог говорил через Слово», хотя «это не означает, что Слово – единственный ангел, через которого говорил Иегова». Носить имя «Божье Слово» Иисус продолжает и после возвращения на небо. Фрагмент «Слово было богом» трактуется следующим образом: «как Первенец, через которого Бог создал все, и как Божий Представитель, Слово превосходит других Божьих созданий по положению, поэтому его по праву можно назвать «богом» или могущественным».

Согласно учения иеговизма, Иисус Христос – «не Сотворец» бытия. То, что он участвовал в «создании всего», «не сделало его Создателем, равным Отцу», поскольку «созидательная сила исходила от Бога, наделявшего его посредством своего святого духа, или действующей силы». Вместе с тем он «посредник» или «помощник» Иеговы, Творца. Иисус Христос в иеговизме – олицетворение мудрости. Мудрость Бога проявилась через его Сына в творении, поэтому Христос представляет собой «Божью силу и Божью мудрость» и Христос Иисус «стал для нас мудростью от Бога, а также праведностью, и святостью, и освобождением через выкуп» [1, с. 975-977].

Иисус Христос одновременно – «Сын человеческий». В отличие от ангелов, которые приходили на землю в облике людей до рождения Иисуса на земле («использовали физические тела, они оставались при этом духовными созданиями»), чтобы стать человеком Иисусом, Божий Сын пришел на землю другим образом: «Слово стало плотью и жило среди нас». Но поскольку рождение Иисуса стало возможным благодаря святому духу Бога, он был обязан жизнью своему небесному Отцу, а не какому-либо человеку, например, своему приемному отцу, Иосифу [1, с. 978-979].

Особый статус Иисуса Христа в учении иеговизма обосновывается тем, что он, по замыслу Иеговы, «должен был стать ключевой фигурой в исполнении всех Его намерений», «фокусом» реализации «всех пророчеств», «решением всех проблем, которые возникли из-за мятежа Сатаны» и «основанием, на котором должны зиждиться все мероприятия Бога, содействующие вечному благу Его единой семьи на небе и на земле». Этот замысел Бога («Священная тайна») был связан с ролью, которая отведена Иисусу Христу в рамках predeterminedного Богом замысла, и касался «управления делами по истечении назначенных времен, чтобы собрать все во Христе – что на небесах и что на земле». Он возглавит «новое небесное правительство, в состав которого входят люди из разных народов и владения которого охватывают небо и землю». Первых будущих членов своего Царства Иисус выбрал, еще когда был на земле, «из числа учеников и, после того как они остались с ним в его испытаниях, заключил с ними соглашение о Царстве».

Иисус Христос в иеговизме имеет множество эпитетов. Так, он – «Предводитель жизни», «отдал свою совершенную человеческую жизнь в жертву», благодаря чему «избранные последователи Христа могут объединиться с ним в его небесном Царстве, а другие люди – стать земными подданными этого Царства». Тем самым он «стал важным звеном, необходимым для достижения вечной жизни, в том смысле, что он посредник, а также управляющий. Он Божий Первосвященник, который может полностью очистить от греха и избавить от его губительных последствий»; «он назначенный Судья, кому вверено все правосудие,

поэтому он применяет выкуп на благо людей, достойных жить под его правлением», и «благодаря ему произойдет воскресение мертвых».

Другие составляющие образа Иисуса Христа связаны с тем, что он свидетельствовал об «истине», не только говорил, проповедовал и учил о ней, но и оставил небесную славу и родился как человек, чтобы «исполнить все, что о нем предсказывалось». Он был «испытан и приведен к совершенству», выполнив поручение Иеговы «прийти на землю и послужить в качестве обещанного Мессии». Он – «Мужественный Освободитель», проявлял на протяжении всего своего служения «большую смелость, мужество и силу» и «решительно отстаивал интересы Бога и выступал в защиту тех, кто любит праведность», «активно боролся с демонами и их влиянием на ум и сердце людей». Он искусно орудовал «мечом духа», «бесстрашно разоблачал истинную сущность» «лицемерных религиозных руководителей», поскольку они были «учители человеческих традиций и обрядов, слепые вожди, змеиное отродье и дети Божьего Противника, князя демонов, убийцы и лжеца».

Как «Божий Первосвященник» Иисус проявлял «глубокие чувства и теплоту», был «чудным советником», «Великим Учителем», проявил себя как «вождь и начальник», а также как «свидетель для народов», «кормилец и праведный Судья». Он – «Выдающийся пророк», больший, чем Моисей. Он предсказал собственные страдания, а также то, какой смертью он умрет; «совершал знамения и чудеса, подтверждавшие, что его послал Бог»; «исцелял слепых, глухих и хромых, а также тех, кто страдал от таких серьезных заболеваний, как проказа, и даже воскрешал мертвых».

Среди всех качеств Иисуса «преобладает любовь – в первую очередь, любовь к своему Отцу, а также к другим созданиям», и «в доказательство своей любви к Богу и несовершенным людям он позволил, чтобы его повели «на убой, как овцу», судили, давали ему пощечины, били его кулаками, плевали в него, высекли его плетью и в конце концов пригвоздили к столбу между преступниками».

Иисус «был великим человеком», «объявлен праведным и достойным награды», поскольку «выполнил свое главное задание – освящение имени своего Отца». «Господь Иисус Христос, – заключает иеговизм, – «Предводитель и Усовершенитель нашей веры». Тем, что он исполнил пророчества и открыл замыслы Бога в отношении будущего, а также тем, что он говорил и делал и кем был, он предоставил надежное основание, на котором должна покоиться истинная вера» [1, с. 987-995].

Литература

1. Понимание Писания : в 2 т. – Т. 1. – Germany : Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, Wachturm Bibel und Traktat-Gesellschaft, Selters/Ts., 2023. – 1342 с.
2. Во что верят Свидетели Иеговы? [Электронный ресурс] // Свидетели Иеговы / Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania. – Режим доступа : <https://www.jw.org/ru/>. – Дата доступа : 1.02.2024.
3. Сторожевая башня возвещает Царство Иеговы. – 2011. – 1 марта. – 32 с.
4. Сторожевая башня возвещает Царство Иеговы. – 2014. – 1 апреля. – 16 с.

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА, ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ЯЗЫКОЗНАНИЕ

УДК 260.1

ETHICAL FOUNDATIONS OF THE “LIVED RELIGION” CONCEPT¹

Serdziuk Bahdan

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

The article explores the ethical foundations of the “lived religion” theoretical concept, which arose as a response to ethical concerns within prior research frameworks like “folk religion” and “folk beliefs”. It highlights critiques of the evaluative nature of that previous research concepts. Lived Religion concept is presented as the study of religion in everyday life, offering a non-evaluative approach and emphasizing an emic perspective. Such approach is seen as providing a more ethically sound basis for understanding religious phenomena.

In this article I will look at the ethical foundations of the theoretical concept of “lived religion”. It’s crucial to acknowledge that the inception of the lived religion concept stemmed from ethical concerns intertwined with prior research frameworks like “folk religion” and “folk beliefs,” which have been actively evolving in the realm of social sciences since the mid-20th century. Fundamentally, the advent and evolution of these frameworks accompanied a shift in scholarly interest from macro-level analyses, focusing on overarching phenomena and processes, to micro-level inquiries, scrutinizing localized expressions of social reality and the individual agents and their concrete agency within specific contexts.

“Folk beliefs” were understood as a syncretic manifestation of religiosity, diverging in ideas and practices from the sanctioned creed of religious denominations [10 pp. 38-40]. According to D. Yoder, the term “folk religion” itself emerged in the early 20th century, attributed to the German Lutheran theologian Paul Drews [11, pp. 67-68]. In his instructive didactic article “Religiöse Volkskunde, eine Aufgabe der praktischen Theologie” [5], Drews aimed to illustrate to seminary graduates that they would encounter individuals in real-life scenarios whose faith substantially deviated from catechism doctrines. Subsequently, this theological concept permeated into the domains of history, sociology, and ethnology. The notion of “folk religion” facilitated an expanded exploration of beliefs and practices, prompting scholars to delve beyond religious texts and institutional rituals [6, p. 8].

Towards the latter half of the 20th century, “folk religion” encountered critical reassessment from both methodological and ethical standpoints. Principal among the criticisms was its inherently evaluative nature, rooted in theological paradigms. Notably, “folk religion” was portrayed by researchers as a form of distortion or deviation

¹ The study was funded by the Doktrant SAV - APP0455: Marian devotion in post-communist Belarus: lived religion and the official church.

from the purportedly “pure” orthodoxy [10, pp. 39-41]. This perspective engendered dichotomies such as elitist versus popular, high religion versus low (profane), and enlightened, written religion versus unenlightened, pagan, or magical iterations. Essentially, religious practices of non-specialists were systematically delegitimized by researchers as inferior or deviant e.g. [1; 3; 4; 9]. Moreover, this approach engendered substantial terminological quandaries in the examination of so-called “non-Abrahamic religions” [11, p. 86]. By the close of the 20th century, the methodological vulnerabilities and ethical ambiguities inherent in this approach prompted religious scholars to seek alternative conceptual frameworks.

One such alternative paradigm emerged in the form of lived religion, championed by scholars like R. Orsi, D. Hall, and M. B. McGuire. This holistic approach conceptualizes lived religion as the embodiment of religion in action, experience, practice, and comprehension among individuals and groups, situated within the fabric of daily life [6; 7, pp.153–155].

The lived religion concept garnered traction among ethnologists owing to its impartiality and “democraticism,” viewing laypersons as significant actors within the religious landscape. It underscores religious practices and meanings that emerge, even in non-specialized settings such as homes, workplaces, and public spaces. An integral facet of the lived religion concept is the heightened emphasis on conveying an emic perspective. Researchers endeavor to portray the vibrant religious world as perceived through the eyes of believers, eschewing the artificial imposition of religious practices within the confines of sterile research terminology [2, p. 181].

As the concept of “lived religion” is rooted in the idea that religion is not just a set of “official” beliefs and rituals practiced in formal settings like churches, mosques, or temples, but rather a dynamic and multifaceted aspect of people’s everyday lives, the ethical foundations of the concept encompass the Respect for Diversity principle. Lived religion theorists recognize and respect the diversity of religious beliefs and practices within and across cultures. It acknowledges that individuals and communities interpret and practice their faith in unique ways influenced by various factors such as culture, history, and personal experiences.

Another important principle is understanding the context. Ethical considerations in the concept of lived religion emphasize understanding the social, cultural, and historical contexts in which religious beliefs and practices occur. This involves recognizing the complex interplay between religion and other aspects of life, such as politics, economics, and social structures.

Empathy and compassion are another very important principles. Lived religion encourages empathy and compassion towards others, regardless of their religious beliefs or affiliations. It emphasizes the importance of understanding and appreciating the perspectives and experiences of individuals from diverse religious backgrounds.

Thus, the approach offered by the theorists of the lived religion concept allows an equal and non-evaluative approach to the study of both institutional and non-institutional religious practices, and in my opinion is more than the previous research concepts such as “folk religion” and “folk beliefs” acceptable from an ethical point of view. In addition, this approach is more consistent with the spirit of the policy document “Research Ethics in Ethnography / Anthropology (2013)” by R. Iphofen [8], which provides for a respectful and impartial attitude of the researcher towards the personality and views (in our case, religious views) of respondents.

References

1. Идиатуллов, А. К. Неофициальная религиозность «мусульманских» народов Среднего Поволжья и Приуралья в 1960–1970-е годы / А. К. Идиатуллов, Л. Н. Галимова // Самарский научный вестник. – 2016. – №2(15). – С. 126–130.
2. Недзьведзь, А. От «народной религиозности» к «проживаемой религии»: дискуссия в польской антропологии религии / А. Недзьведзь // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2016. – С. 172–188.
3. Устименко, А. Л. Народная религия Руси: «между» язычеством и православием / А. Л. Устименко // Ценности и смыслы. – 2017. – № 2 (48). – С. 33–45.
4. Clements, W. M. The Folk Church: Institution, Event, Performance / W. M. Clements // Handbook of American folklore / R. M. Dorson (ed.) Bloomington: Indiana university press, 1983. – P. 136-144.
5. Drews, P. Religiöse Volkskunde, eine Aufgabe der praktischen Theologie / P. Drews // MkiPr NF. – 1901. – 1. – P. 1-8.
6. Hall, D. Lived Religion In America: Toward A History Of Practice / D. Hall (Ed.). – Princeton : Princeton University Press, 1997. – 280 p.
7. Hughes, A. W. Religion in 50 Words: A Critical Vocabulary / A. W. Hughes. – New York : Routledge, 2022. – 320 p.
8. Iphofen, R. Research Ethics in Ethnography / Anthropology (2013) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://ec.europa.eu/research/participants/data/ref/h2020/other/hi/ethics-guide-ethnog-anthrop_en.pdf. – Дата доступа: 20.03.2024.
9. McNeill, J. Folk-Paganism in the Penitentials / J. McNeill // The Journal of Religion. – Vol. 13, No. 4. – 1933. – P. 450-466.
10. Primiano, L. N. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife / L. N. Primiano // Western Folklore. – Vol. 54, No. 1. – 1995. – P. 37-56.
11. Yoder, D. Discovering American Folklife: Studies in Ethnic, Religious and Regional Culture / D. Yoder. – Ann Arbor : UMI research press, 1990. – 314 p.

УДК 2-78

К ВОПРОСУ О «ГЛОБАЛЬНОЙ КОММУНИКАТИВНОЙ СЕТИ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА»

Агеенкова Екатерина Кузьминична
Академия образования (г. Минск, Беларусь)

В статье на основе анализа современных буддологических исследований обсуждается вопрос о социальном статусе буддийских сообществ, основанных на западе вне традиций передачи доктринального вероучения.

Современное религиозное движение имеет дело с новой реальностью – формированием как новых религиозных движений, так и преобразованием деятельности традиционных религий. Особенно это коснулось буддизма, который в условиях западной формы организации общества трансформировался из модели социального устройства, характерной для буддийских регионов Востока, в глобальную новую форму буддийского вероисповедания, в которой отсутствует традиционная линия передачи его сакральной составляющей.

По мнению Е.А. Островской, это обусловлено тем, что тибетский буддизм исторически был сформирован как «буддийская модель общества» [5, с. 302], т.е. как социальная организация этнических сообществ народов Тибета, Бурятии, Калмыкии, Тувы [5; 6]. Но при этом религиозные идеологи тибетской эмиграции создавали в других странах транснациональные буддистские общины, объединявшие конвертитов из разных этносов. Такая форма институционализа-

ции тибетского буддизма в глобальном пространстве в виде «глобальной коммуникативной сети тибетского буддизма» была для них более привлекательной, в отличие от «смутной перспективы возрождения традиционных религий» Тибета в западных странах» [6, с. 15].

Причем данное явление, как указывают современные буддологи, началось с 1959 года после оккупации китайской армией Тибета, когда из этого региона бежали многие буддийские ученые и известные наставники, в том числе и Далай-лама XIV. Это способствовало широкому распространению буддизма в странах Запада. В Европе и США были открыты центры для обучения основам буддизма и медитаций. На появление множества сообществ в современной России и странах Запада, следующим буддийскому учению, указывает также и ряд других исследователей [2; 6]. При этом распространение Дхармы на Западе приветствовалось и буддийским духовенством. Так, Конгтрул Джамгён пишет, что тибетский буддизм укоренился в странах Запада благодаря вкладу местных духовных искателей и их тибетских учителей, когда многие выпускники западных институтов отправлялись на Восток в поисках внутреннего смысла жизни [4, с. 8]. Буддистам пришлось подстраиваться под реалии западного общества, где не было условия для создания институтов монашества, системы традиционного религиозного образования и линий передачи доктринального буддийского вероучения [6; 7].

Современными буддологами отмечается и факт соприкосновения буддизма с современной наукой, западными ценностями и массовой культурой. Так, например, Р.Т. Сабиров отметил, что именно буддист Джон Кабат-Зинн ввел в обиход буддистскую практику осознанности в качестве программы снижения стресса (Mindfulness-Based Stress Reduction), что положило начало целому движению сторонников этой формы медитации и стало одним из элементов когнитивно-поведенческой психотерапии [7, с. 268-269].

«Глобализация» тибетского буддизма, как пишет Е. А. Островская, созданная «детерриторизированным сообществом тибетских эмигрантов», отразилась и на процессе институционализации буддизма в современной России. Она отмечает, что ранее в Российской империи существовали специфические буддийские социорелигиозные институты – монашество, миряне, религиозное образование, реципрокальные отношения между «миром» и духовенством. Однако в настоящее время они обречены на неудачу, т.к. современный социум строится как гражданское общество и на принципах правового государства, где провозглашена свобода вероисповеданий [5, с. 304]. В связи с этим включение тибетского буддизма в глобальное пространство должно быть связано, по ее мнению, с признанием «иноэтнической конвертации», что привносит ряд преимуществ по сравнению со «смутной перспективой возрождения традиционных религий России» [5, с. 314-315]. При этом, как она отметила, в этом глобальном пространстве уже заявили о себе религиозные объединения, исповедующие не только тибетскую, но и иные социокультурные формы буддизма, импортированные из различных стран зарубежного Востока [5, с. 323]. Однако Е. А. Островская замечает, что они развивали формы религиозной жизни, принципиально отличные от традиционных буддийских общин, поэтому эти сообщества, создаваемые при участии зарубежных проповедников, не рассматривали, например, санкт-петербургский дацан в качестве центра религиозной жизни [6, с. 20]. Однако

при этом Российская Ассоциация Буддистов Алмазного Пути Традиции Карма Кагью, созданная зарубежным проповедником Оле Нидалом, зарегистрирована как преемница калмыцкого и бурятского буддизма, относящегося к тибетской его линии, что согласуется традициям передачи вероучительной и культовой традиции, принятой в буддизме [1]. Данный факт подтверждается и специалистом Центра индологических и буддологических исследований при Институте Стран Азии и Африки МГУ Б. У. Китиновым [3]. При этом белорусские последователи Карма Кагью не смогли обнаружить подобных линий передачи традиции этой тибетской линии буддизма, и не были зарегистрированы как религиозная община традиции Карма Кагью [1].

Таким образом, в современном мире учение Будды, перестав быть религиозным, превратилось в часть мировоззрения современного западного общества. По данным современных буддологических исследований это явление обусловлено эффективной прозелитистской деятельностью буддийских проповедников, деятельность которых находится вне традиционной передачи этого вероучения.

Литература

1. Агеенкова, Е. К. К вопросу полемики о принадлежности к буддизму центров Карма Кагью, созданных О. Нидалом / Е. К. Агеенкова. // Социум и христианство : Сборник статей участников VII Международной научно-практической конференции, г. Минск, 28–30 января 2023 г. / редкол: Голубев К. И. [и др.]. – Минск : Издательство Минской духовной академии, 2023. – С. 5-7.
2. Доржигушаева, О. В. Тибетский буддизм как глобальная религия / О. В. Доржигушаева // Свеча – 2013. – Т. 23 (Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении). – Владимир : ВлГУ, 2013. – С. 89-94.
- Китинов, Б. У. Письмо к и.н. Б.У. Китинова о традиционности школы Карма Кагью, 1999 г.: Центр индологических и буддологических исследований при Институте Стран Азии и Африки МГУ / Б. У. Китинов. // Сайт «Буддизм алмазного пути» [Электронный ресурс]. – 2022. – Режим доступа : <https://www.buddhism.ru/site/assets/files/1430/kitinov-2.pdf> . – Дата доступа : 29.04.2022.
3. Конгтрул, Д. Отношения Учителя и ученика / Д. Конгтрул. – М. : Ориенталия, 1999. – 260 с.
4. Островская, Е. А. Российский буддизм в оправе гражданского общества // Двадцать лет религиозной свободы в России / Е. А. Островская // под ред. А. Малашенко и С. Филатова. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2009. – С. 294-328.
5. Островская, Е. А. Буддийские общины Санкт-Петербурга / Е. А. Островская. – СПб. : Алетейя, 2015. – 198 с.
6. Сабиров, Р. Т. Рецепция тибетского буддизма на Западе в исторической перспективе / Р. Т. Сабиров // Буддизм Ваджраяны в России : Традиции и новации / отв. ред. А. М. Алексеев-Апраксин; сост. В. М. Дронова. – М. : Алмазный путь, 2016. – С. 264-270.

УДК 821.161.3.09Липский: 2-12

АГОЊ ІМКНЕЦА ЎВЕРХ, ДУША – ДА НЯБЕСНЫХ ВЫШЫЊ... УЛАДЗІМІР ЛІПСКІ. “ПАМІЛУЙ І ЎЗВЫСЬ МАЛІТВЫ”

Бароўская Ірына Анатольеўна

Гомельскі дзяржаўны медыцынскі ўніверсітэт (г. Гомель, Беларусь)

У артыкуле аўтар знаёміць са зборнікам паэты Уладзіміра Ліпскага. Сучаснага чалавека немагчыма прадставіць без рэлігійных асноў, што выступаюць нормай хрысціянскага жыцця. У артыкуле прадстаўлена пазіцыя-разважанне, роздум аўтара зборніка, што вызывае, безумоўную цікавасць і выступае мэтай даследавання.

Сур'ёзная літаратура, мастацтва, калі сваёй мэтай ставяць спыніцца, заду-мацца, паразважаць, абавязкова існуюць у цеснай сувязі з рэлігіяй. У беларускай літаратуры мы назіраем шмат глыбокіх аўтараў, якіх хочацца чытаць, з творамі якіх хочацца думаць і задумацца аб сутнасці нашага зямнога жыцця. Амаль кожны беларускі паэт у розныя гістарычныя перыяды звяртаўся да Бога з пэўным маленнем (Я. Купала, Р. Барадулін, Г. Бураўкін, С. Грахоўскі і шмат іншых).

Прадметам нашага даследавання з'явіўся зборнік Уладзіміра Ліпскага "Памілуй і ўзвысь (малітвы)", у які ўвайшлі 33 аўтарскія малітвы з вышыні ўзросту паэта, яго вопыту, і якія ўтрымліваюць глыбокі роздум аб нашым штодзённым жыцці.

У свой час нямецкі філосаф, крытык, філолаг Фрыдрых Ніцшэ у сваёй працы "Па той бок добра і зла" адзначыў: "Разам з сілай духоўнага бачання і прадба-чання чалавека расце далечыня і як бы прастора вакол яго: яго сусвет становіцца глыбей, яго вачам адкрываюцца ўсё новыя зоркі, усё новыя загадкі і вобразы" [1, с. 11]. Уладзімір Ліпскі ў такім ключы і пачынае сваю першую малітву:

Святы Божа, моцны і несмяротны!

З гадамі ўсё выразней чую

Твой поклічны голас,

Усё даверлівей раблю крок

Да спазнання вечнасці [2, с. 6].

З кожным годам паэт адчувае сябе не рабом Госпада, а *паслухмяным дзіцем*. Жыццёвая мудрасць прыводзіць да высновы, што *чалавекам* робіць чалавека *да-брыня, надзея, любоў, Памножаныя на Божую ласку*. І толькі цяпер, адчуваючы *спазнанне вечнасці*, паэт пачынае ачуваць малітву як размову душы з Богам. Для паэта малітва – гэта *голос любові, аднаўлення сэрца і скарачэння шляху паміж зям-лёй і небам*. У духоўным свеце лічыцца, што галоўны змест малітвы – накіраваць душу хрысціяніна на размову з Богам, ачысціць яго сэрца ад грахоў і пабудзіць пакаяльныя думкі. Славуты свяціцель Лука Крымскі пісаў так: "Як засыхае расліна без вады ў сухой глебе, так засыхае і душа чалавека, калі не сілкуецца малітвай" [3, с. 140]. І згаджаемся з паэтам, калі чытаем такія радкі:

Я паверыў:

Лепш спадзявацца і верыць,

Каяцца і маліцца,

Чым заставацца ў роспачы [2, с. 7].

Кожны радок у зборніку – кніга жыцця, да высноў якой хтосьці дайшоў зараз, хтосьці яшчэ на гэтым шляху. Але ўсе мы разумеем, што Ойча наш даруе нам часам, але мы *не цэнім гэтага даравання і не схіляемся ў малітве*. І ведаем, што нельга схавацца ад часу, ад Госпада. Паэт сумуе ад таго, што чалавек не разумее сваёй грахоўнасці, заклікае *станавіцца на калені і маліцца за сябе, за іншых, за ворагаў* [2, с. 9]. У адной з аўтарскіх малітваў гучыць глыбокая сен-тэнцыя "Nosce te ipsum". Чалавек не нараджаецца такім, якім ён становіцца. Усё жыццё мы спазнаем прыроду, навуку, мастацтва і іншае, але аказваецца, спаз-наць неабходна, найперш самога сябе!

Я імкнуўся зарабіць грошай,

Каб упрыгожыць сваё цела.

Аказваецца, усе колеры прыгажосці

Ў духоўным багаці [2, с. 10].

Праз увесь зборнік праходзіць паняцце дабрыні – *самай надзейнай вопраткі* [2, с. 11]. Прыкметай духоўнага ўзвышэння выступае дабро: *Божа, навучы палюбіць дабро... І зло робіць дабро, калі яно памірае... Дай, Божа, нам веру ў добрыя справы – яны ўмацуюць нашу дабрыню... Усё добрае – вечнае...*

Уладзімір Ліпскі раскрывае яшчэ адзін магутны падмурак хрысціянскага жыцця: *Навучы, Божа пераадолюваць нягоды, страх, няшчасці, буры... Госпадзе! Выпрабуй мяне, маё сэрца...* [2, с. 34]. Нездарма, асабісты цяжкі жыццёвы шлях Лукі Крымскага дазволіў яму выказаць такія словы: “Я палюіў пакуты, якія так дзіўна ачышчаюць душу” [3, с. 3]. Пакуты – гэта ачышчэнне, праз пакуты Хрыста прыйшло выратаванне чалавецтва: *Грахоўнасць наша ў тым, што мы незаўсёды цэнім Твой подзвіг* [2, с. 26]. Бог ёсць любоў, і каб сустрэцца з гэтай любоўю неабходна аднаўляць сваю душу штодзённай малітвай, якая і стварае ў нас энергію жыцця.

Такім чынам, аналізуемы зборнік выступіў павучальнай кнігай, якая яшчэ раз звярнула ўвагу чытача да асноў чалавечага жыцця, да сэнсу і шляхоў выратавання душы, каб напоўніць зямны шлях чалавецтва малітвай, дабрынёй і любоўю.

Літаратура

1. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла; Казус Вагнер; Антихрист; Ессе homo: Сборник / Пер. с нем.; Худ. обл. М. В. Драко. – Мн.: ООО “Попурри”, 1997. – 544 с.
2. Ліпскі, У. Памілуй і ўзвысь *малітвы* / Уладзімір Ліпскі. – Мінск : “Адукацыя і выхаванне”, 2020. – 79 с.
3. “Я полюбил страдание, так удивительно очищающее душу”. Год со святителем Лукой Крымским. Православный календарь на 2014 год / Сост. Анатолий Плево. – М. : Местная религиозная организация Православный приход храма Святого Духа сошествия на Лазаревском кладбище гор. Москвы Московской епархией Русской Православной Церкви (Издательство Сестричества во имя святителя Игнатия Ставропольского), 2013. – 368 с.

УДК 7.046.1.

КАНЦЭПТУАЛІЗАЦЫЯ ЎЯЎЛЕННЯЎ АПАКАЛІПСІСУ Ў СКАНДЫНАЎСКИМ НЭАЗЫЧНИЦТВЕ

Барадзін Юрый Сігізмундавіч

Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт культуры і мастацтваў (г. Мінск, Беларусь)

Большасць рэлігій свету згадвае надыходзячы ў будучыні канец свету. З індаеўрапейскіх і язычніцкіх міфалогій германа-скандынаўская канцэптуалізуе ўяўленне пра апакаліпсіс. Падобны канец свету як «Дзень Страшнага Суду» у хрысціянскай Бібліі, назіраецца ў скандынаўскім нэазычніцтве, і называецца «Рагнарок» (змярканне і гібель багоў).

У германа-скандынаўскай міфалогіі дню Рагнарок папярэднічаюць парушэнне радавых нормаў, крывавай сваркі паміж сваякамі, сутычкі паміж багамі. Старажытна-ісландскія помнікі Сноры Стурлусана «Малодшая Эда» і «Старэйшая Эда» Сэмунда Мудрага прарочаць непазбежнасць канца свету. Скандынаўскі апакаліпсіс прадказала мёртвая празорліўка – Вельва, што часова паўстала з магілы, каб сказаць багам свае прароцтва [4, с. 30].

Скандынаўскі космас асуджаны на пагібель з самага пачатку свайго стварэння з пасечаных частак цела волата Іміра, забітага Ёсебацькам Одзінам і яго

братамі – Ві і Велі [2, с. 18]. Тыя волаты, што засталіся ў жывых, прагнуць помсты за Іміра і іншых забітых волатаў. І ў дзень фінальнай, апошняй бітвы яны канчаткова сутыкнуцца з скандынаўскімі багамі.

Рэлігія вікінгаў падкрэслівае непазбежнасць лёсу, што адлюстроўваюць няўдалыя спробы Одзіна і яго жонкі – багіні Фрыг – уратаваць іх сына – бога вясны – Бальдра ад наканавай пагібелі [3, с. 21]. Нягледзячы на іх высілкі і намаганні, Бальдр усё жа гіне ад амелы, выпушчанай выпадкова з рукі яго брата – сляпога Хёда, затым з-за хітрасці і падступства бога агню і падману – Локі, які падстроіў забойства. Смерць і пагібель Бальдра стала пачаткам для Рагнарок, які не ўдалося прадухіліць. Локі пакараны багамі за забойства Бальдра: прыкуты да скалаў пад зямлёй [5, с. 80].

Працягваючы прадухіленне Рагнарок, скандынаўскія багі прыкоўваюць так жа да ланцугоў сына Локі і волаткі Ангрбоды – ваўка Фенрыра, і не без ахвяры: пачварны звер адкусіў руку сыну Одзіна і заступніку вяроў – Цюру [2, с. 30]. Сын Одзіна і Ёрд – багіні зямлі – Тор некалькі разоў сутыкнуўся з другім сынам Локі і Ангрбоды – змеям Ярмугандам. Тор у адзінаборстве перамагае цмока, адправіўшы яго ўдарам свайго молата «М'ельнір» на дно акіяну, але ня змог яго забіць. У дзень Рагнарок змей выпаўзе з-пад Сусветнага акіяну, воўк Фенрыр вырвецца з ланцугоў, і іх бацька – Локі разарве пад канец вяроўкі. Разам вырваўшыся на свабоду, павядуць за сабой войска волатаў, каб разлічыцца з скандынаўскімі багамі [4, с. 33]. Скандынаўскае дрэва свету «Ігдрасіль», якое з'яўляецца апорным стрыжнем для жыцця і існавання космасу, таксама асуджана на непазбежную пагібель. Другі змей – Нідхёг скарачае жыццё дрэву скандынаваў, кучаючы яго карані.

Марныя спробы багоў не дапусціць апакаліпсісу адлюстроўваюць, што ў рэлігіі вікінгаў усім кіруе лёс, і ніхто ня зможа змяніць наканаванага: ні людзі, ні багі. Да дня Рагнарок вярхоўны бог скандынаваў – Одзін жыве з боллю страты па смерці сына – Бальдра. Ведае ён наперад, што яму наканавана загінуць у баі з пачварным ваўком – Фенрырам, але крыху палягчае ягоныя пакуты прадказанне і прароцтва Вельвы аб тым, што скандынаўскі свет адродзіцца, і новым светам будзе кіраваць яго ўваскрослыя сыны – Бальдр і Хёд, якія вернуцца з Хель [5, с. 91].

У бітве паміж волатамі і багамі і з таго, і другога боку ёсць ахвяры: у адрозненне ад іншых рэлігіі і язычніцкіх міфалогій – у скандынаўскай багі такія ж смяротныя як людзі. Толькі некаторыя з людзей і багоў ацалеюць і перажывуць гібель сённяшняга свету.

Правадыра вікінгаў – Одзіна праглыне воўк Фенрыр разам з васьміногім канём Слейпнірам, пасля за смерць бацькі адпомсціць бог помсты – Відар, парваўшы пашчу ваўку. Тор канчаткова адолее і знішчыць змея-цмока – Ярмуганда, але коштам уласнага жыцця: грамабой загіне ад ядавітай пены пачвары. Вартаўнік багоў – Хеймдал, што дагэтуль пратрубіў у свой рог, каб даць сігнал аб фінальнай бітве, заб'е Локі, але і таксама памрэ ад ранай, атрымаўных у адзінаборстве з хітрым богам агню. Аднарукі бог вайны – Цюр загіне ад велізарнага сабакі з чатырма вачыма – Гарма. Бога лета, восені і сонца заб'е волат Сурт, які спаліць у агні ўвесь свет ударам свайго вогненнага мяча. Космас, створаны дагэтуль Одзінам, Ве і Вілі, згарыць у вогненным полімі Сурта [1, с. 329].

Затым, пасля апакаліпсісу народзіцца новы скандынаўскі свет. Самаахвяраванне вышэйшых багоў Скандынавіі, што ахвяруюць сваімі жыццямі, кінуўшы выклік мацнейшым і пераўзыходзячым сілам зла і цемры, ня будуць дармовымі. Сыны і нашчадкі Одзіна (бог вясны – Бальдр, сляпы бог зімы – Хёд, багі помсты – Валі і Відар) і грамабога Тора (Модзі – бог ваяўнічай лютасці і Магні – бог фізічнай сілы) ўспадкуюць уладу ад сваіх бацькоў над адроджаным светам скандынаваў. Радавод першабытных скандынаўскіх багоў – Буры і Бора (дзеда і бацькі Одзіна) будуць працягвацца ў новым космасе, у якім больш ня будзе месца для змагання паміж дабром і злом. Панаваць будзе толькі дабро, што адлюстроўвае падабенствы паміж новым светам скандынаваў і будучым светам у хрысціянстве пасля Страшнага Суду. Уваскрасэнне і вяртанне Бальдра з свету змрочнай валадаркі Хель падобна на ўваскрасенне сына Божлага – Ісуса Хрыста. Праз Бальдра новым космасам скандынаваў кіруе вясна. І ён, як сын і спадчыннік Одзіна, будзе галоўнай крыніцай улады. Модзі і Магні, успадкуючы ад свайго бацькі Тора свяшчэнны молат – М’ёльнір, будуць кіраваць маланкамі і громам. Ацалеўшыя багі, што пазбегнулі багі, прымуць на сябе функцыі кіравання новым светам, сіламі прыроды [5, с. 92].

Рэлігія вікінгаў адлюстроўвае, што нягледзячы на “Рагнарок”, яго наканаванасць і непазбежнасць, жыццё і радавод у новым свеце працягваюцца. Зыходзячы з таго, што і ў хрысціянстве, і ў скандынаўскай міфалогіі ёсць змаганне паміж сіламі добра і зла, падобныя канцэпцыі ўяўленні ў апакаліпсісе, можна прыйсці да высновы, што скандынаўскі апакаліпсіс, падобна хрысціянскаму Суднаму Дню – не канец усяго, а пачатак, затым працяг новага жыцця пасля смерці.

Літаратура

1. Гвин, Д. Викинги. Потомки Одина и Тора / Пер. с англ. З.Ю. Метлицкой. – М. : ЗАО Центрполиграф, 2007. – 445 с.
2. Наследники Одина. Предания скандинавских народов средневековой Европы. – СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. – 288 с.
3. Каханне. Смерць. Пачвары: скандынаўскія народныя балады / пер. са шведскай, дацкай, нарвежскай, фарэрскай, ісландскай, норн Яўгена Папакуля. – Мінск : Тэхналогія, 2024. – 148 с.
4. Эда. Песні пра багоў / Пер. са старажытнаісл. Яўгена Папакуля. – Мінск : Галіяфы, 2021. – 312 с.
5. Эда Сноры Стурлусана / Пер. са старажытнаісл. Яўгена Папакуля. – Мінск : Галіяфы, 2021. – 298 с.

УДК 262.3(476.4)

СВЯТО-НИКОЛЬСКИЙ МОНАСТЫРЬ В ГОРОДЕ МОГИЛЕВЕ В ПОСЛЕВОЕННЫЕ ГОДЫ

Горбацкий Александр Владимирович
(г. Могилев, Беларусь)

В статье предпринята попытка исследования истории существования Свято-Никольского монастыря в городе Могилеве в послевоенное время, основанная на анализе ряда краеведческих изысканий, воспоминаний очевидцев и собственных наблюдений.

Основой Могилёвского Свято-Никольского монастыря является величественный собор, единственный в Восточной Белоруси образец архитектуры виленского барокко, который был заложен в 1669 г., а в 1672 г. закончен и освящен [1, с. 28]. При Св. Никольском соборе был организован женский монастырь, но в 1719 г. монастырь был преобразован в мужской. Однако, в 1749 г. монастырь упразднен и собор стал приходским [2, с. 107]. У Св. Никольского собора имеются две приписных церкви: 1) Зимняя Св. Онуфрия, построенная в 1676 г. за счет вложений прихожан; 2) Кладбищенская церковь Иоанна Предтечи, построенная в 1872 г. Могилевским Войтом Кондратом Королько, перестроенная в 1846 г. за счет кошелевской суммы Св. Николаевского собора, расположенная на Машековском кладбище [3, л. 2].

С 1901 г. в Св. Никольском соборе служил священник Михаил Тимофеевич Плещинский, после смерти которого в 1934 г. храм был закрыт. Упадок церковной жизни выражался не только в закрытии монастырей и храмов, но и самой Могилевской епархии в 1937 г. В 1936-1937 гг. в Св. Никольской церкви размещалась пересыльная тюрьма. Незадолго до Второй мировой войны власти планировали перенести столицу БССР в Могилев, из-за близости Минска к старой советско-польской границе. На территории Подниколья предполагалось создать городской парк культуры и отдыха. Храм задумывалось взорвать, а на его месте построить огромный фонтан, по типу Московского фонтана Дружба Народов на ВДНХ. Даже был уста новлен памятный знак с указанием: «Здесь будет парк имени Тридцатилетия БССР». Начало войны и присоединение Западной Белорусии к СССР спасло уникальную реликвию, а памятный знак простоял до середины 70-х годов, потом куда-то исчез [4].

Во время ВОВ в оккупированном Германией Могилеве фашисты, в целях склонения жителей в свою пользу, открыли ранее закрытые Советской властью церкви. Возобновилось служение и в Св. Никольском соборе. Но оккупанты просчитались! У прихожан родные, в основном, служили в Красной армии, или сражались с фашистами в партизанских отрядах, да и церковь была Московского Патриархата! Получается, что под носом у оккупантов прихожане молились за победу Советского оружия и за здоровье Советских воинов!

Здесь я хочу перейти к воспоминаниям моего старого хорошего друга Василия Ильича Шараховского, мастера спорта СССР, полковника в отставке, бывшего секретаря областного Совета «Динамо», с которым мы тесно сошлись на спортивной почве, и немало общались, как раньше, так и теперь. Дело в том, что Василий Ильич вырос в семье глубоко верующих родителей: его отец Илья Савельевич был псалмщиком в церкви Иоанна Предтечи, а мать Анна Антоновна была ключницей Св. Никольского собора [5, л. 8]. В семье было 8 детей, но двое умерли во время войны. При всей своей глубокой набожности, Илья Савельевич был истинным патриотом и во время обороны Могилева воевал в ополчении, а потом, отступая с Красной Армией, попал в плен и находился в Бобруйской крепости. Жена дважды ходила пешком в Бобруйск, пока не выкупила его у немцев. Семья Шараховских жила в деревянном доме дьяка близ Онуфриевской церкви, но в 1943 г., когда немцы сожгли все деревянные дома на Подниколье, они переехали в 3-х секционный каменный дом близ колокольни, в котором ранее размещалась воскресная школа и помещение для призрения нищих. В 2-х секциях бывшей школы разместились их семья, а в 3-й они разместили домашних животных. Вся церковная утварь с приписных церквей хранилась в дарохрани-

лице, и Илья Шараховский, избранный прихожанами церковным старостой отвечал за их сохранность. Хранил он их настолько добросовестно, что даже когда Могилевский благочинный пытался умыкнуть в свой Трех-Святительский собор из этой утвари ковер, Илья ему отказал. Тогда благочинный явился 15.08.47 к Уполномоченному по делам религий Могоблисполкома с просьбой взять ему на епископское богослужение церковные вещи из Никольского собора, на что получил разрешение. На следующий день к Уполномоченному прибыл Шараховский и сообщил, что он отказал благочинному, т.к. тот просил дать ему только ковер [б. л., 24]. Много сил приложили прихожане во главе со своим церковным старостой в попытках возобновить службу в Св.Никольском соборе, но им постоянно отказывали, под предлогом старого решения об устройстве здесь парка и нахождении поблизости 2-х действующих церквей: Трех-Святительского собора и Борисо-Глебской церкви. Некая подвижка наметилась в августе 1947 г. 29 августа Илья Шараховский предложил уполномоченному по делам религий осмотреть Св.Никольскую церковь и приписные к ней. После осмотра, Илья просил разрешить проводить богослужения в кладбищенской церкви, уполномоченный ответил, надо посоветоваться в Облисполкоме, на что Илья ответил, что был у Пред. ОИК, тот не возражает, но у прихожан нет средств на ремонт кладбищенской церкви, и попросил уполномоченного разрешить проводить службы до января месяца в зимней церкви, чтобы накопить средств на ремонт. Уполномоченный обещал согласовать этот вопрос в облисполкоме, но там отказали [б. л., 30]. После этого, по настоянию Инспектора по охране памятников архитектуры Могилевской области И. Мигулина и по акту, подписанным в т.ч. церковным старостой Шараховским, было изъято 56 предметов церковных ценностей.

В начале 50-х гг. прошлого столетия, центр города был практически восстановлен, и власти стали задумываться, как использовать пустующие культовые здания для нужд города, так, в синагоге Цукермана было решено организовать спортзал, а хранящиеся в ней конфискованные книги переместить в Св. Никольский собор. Отталкиваясь от акта обследования собора от 22.03.1945 г., в соборе произвели "ремонт". Так, жестянщик Кива, в одиночку перекрыл кровлю оцинковкой, а внутри храма все стены с росписями были перетерты рабочими раствором, с добавлением соли. И в 1956 г., после большого наводнения, в Св. Никольский собор перевезли склад конфискованной литературы. Василий Шараховский говорит, что иконостас был цел, только на 2 и 3 ярусе не хватало по одной иконе. В таком состоянии иконостас увидел и я в 1961 г., когда побывал в книжном складе. В 1950-е гг., порядка 20 домов близ Никольского собора описали и выделили участки их жителям, закрепив их за стройорганизациями для строительства домов, но Илья Шараховский выбрал участок на другом берегу Днепра близ нынешней Гребной базы и строил дом сам, куда семья переехала в 1960 г. Хотя родители Василия были людьми глубоковерующими, детей они не принуждали ни к чему. Василий был и пионером, и комсомольцем, и спортсменом. А мать, Анна Антоновна, работала сторожем в Никольском соборе до 1962 г. В том году, книги сдали в макулатуру, а в соборе разместились мастерские Белреставрации. После них осталась разруха и гнилые леса вокруг собора, а иконостас исчез... Лишь в 1998 г., после передачи древней обители Церкви, началось её возрождение.

Литература

1. Трубницкий, А. Хроника белорусского города Могилева / А. Трубницкий, М. Трубницкий. – Могилев, 1887.
2. Историческая заметка о Могилевской церкви // Могилевские губернские ведомости. – 1886. – № 17.
3. НАРБ. – Ф. 2322. Оп. 1. Д. 2.
4. Попов, В. Могилевский Свято-Никольский женский монастырь / В. Попов // Из материалов церковной библиотеки Могилевской епархии. – Могилев, 2006.
5. ГАМО. – Ф. 289. Оп. 1. Д. 1.
6. ГАМО. – Ф. 765. Оп. 3. Д. 3.

УДК 130.2.27-9

К ВОПРОСУ О ХРИСТИАНИЗАЦИИ ДРЕВНЕСЛАВЯНСКИХ ПРАЗДНИКОВ И ОБРЯДОВ

Давлатова Елена Валентиновна

Институт философии Национальной Академии Наук (г. Минск, Беларусь)

На материале народных славянских обрядов и праздников исследованы аксиологические изменения, произошедшие в них под влиянием Христианской церкви. Показана трансформация древнеславянской обрядовости в христианские формы религиозной жизни общества, придание им христианского содержания и смысла.

Синтез народных и православных традиций хорошо просматривается в праздничной культуре славян. Рассмотрим основные праздники, которые пользовались большой популярностью среди народа и получили свою трансформацию в религиозной культуре.

Одним из любимых народных праздников была **«Масленица»**. Определенной даты в календаре славян этот праздник не имел, но обычно отмечался в конце зимы в течение недели и был посвящен почитанию языческого бога Велеса, покровителя домашних животных. Это подтверждается исследователями народной культуры: «Русская масленица, как не безъ основанія предполагает Снегирев¹, ведеть свое начало изъ языческаго праздника, совершавшегося предками нашими въ честь Волоса, скотья бога. Самыя даже яства подтверждаютъ это предположеніе» [1, с. 67]. В церковном календаре этот праздник известен под названием «Сырная седмица». Последняя неделя перед Великим постом получает христианское содержание как период примирения с ближними, покаяния и обращения к Богу. Поэтому эта неделя является подготовительной перед долгим постом, не праздничная, очистительная. В последний день праздника все христиане просят прощения друг у друга, а в церкви в воскресный день в конце службы священнослужитель просит прощения у своих прихожан, получая троекратный ответ: «Бог простит, и я прощаю!».

«Коляды» – языческий праздник, связанный с почитанием начала нового солнечного и сельскохозяйственного года после зимнего солнцестояния. Праздновали наши предки его с 24 декабря по 6 января. Предполагается, что слово Коляды произошло от древнеславянского слова «коло», означающего символ круга, колеса, которым называли языческого Солнцебога [2].

¹ Снегирев И.М. (1793- 1868), русский историк, этнограф фольклорист, археолог, искусствовед.

«День зимнего солнцезаворота, т.е. 25 Декабря, был днем великого праздника для большей части древних народов как начало зимы» [1, с. 5].

В христианской традиции этот праздник известен как рождественский «Сочельник», в этот день христианская католическая церковь празднует день рождения Иисуса Христа. После отказа православной церкви принять григорианский календарь, рождение Иисуса празднуется 7 января, а «Сочельник» или «Святки» – с 6 по 19 января. Главным атрибутом праздника является звезда на шесте, возможно, как символ Вифлеемской звезды. Христианская трактовка праздника связана с евангельскими событиями рождения и крещения Иисуса Христа.

Еще одним праздником символизирующим переход от зимы к лету является «Громницы». Он был посвящен богу Перуну-громовержцу, одному из главных языческих богов славян, которые считали, что в этот день зима встречается с весной. В настоящее время этот праздник на Беларуси празднуется дважды 2 февраля – по католическому календарю и 15 февраля – по православному, известный как «Сретенье Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа». «В воспоминание встречи Господа Иисуса Симеоном и Анною во храме Иерусалимском в сороковой день по рождении Его Православною Церковью установлен, двенадесятый праздник Сретения Господня» [3].

Праздник «**Купалье**» отмечается летом, в ночь с 6 на 7 июля, посвящен Ивану Купале, божеству, ответственному в языческой мифологии за плодородие и урожайность полевых плодов и летних цветов. Одновременно он посвящен празднику летнего солнцестояния и водной стихии.

В христианском праздничном календаре он отмечается как «Рождество Иоанна Предтечи» (Иоанна Крестителя), одного из самых почитаемых святых в христианстве, выражающий скорбь христианского мира о насильственной смерти праведника Иоанна. Полное название этого праздника в православии называется «Рождество честного славного Пророка Предтечи и Крестителя Господня Иоанна» [4]. В католической обрядности он отмечается 24 июня.

Традиция почитать своих предков существовала у всех славянских племен. «Со времен Адама Мицкевича главным праздником белорусов считаются «Деды», которые одновременно символизировали не только «смерть» природы, но и неизбежное прекращение жизненного пути и перехода «на тот свет», к предкам, каждого человека» [5, с. 20]. В республике официально праздником признаны «Осенние деды», которые отмечаются ежегодно 2 ноября как День памяти, установленный Указом Президента Республики Беларусь № 157 от 26 марта 1998 года [6]. У католиков поминальный день «Осенних дедов» отмечается 1 ноября.

В православной традиции Днем памяти считается Дмитриевская родительская суббота и отмечается перед Днем памяти великомученика Дмитрия Солунского 8 ноября по новому стилю, за исключением праздника Казанской иконы Божьей Матери (4 ноября) и праздника со славословием апостола Иакова (5 ноября)» [7]. Таким образом, наблюдается христианизация и этих древнеславянских традиций. «Судя по всему, осенняя «Дедова/Архангелова/Дмитриевская» суббота – как и «Радоница» весной – является результатом христианизации этого древнего обычая. Вместо жертвоприношений умершим, сопряженных также с ритуалами для защиты от их возможного недовольства, Церковь установила

в эти дни совершать сугубую молитву об их душах, побеждая языческий страх перед ними любовью и заботой о них»[8].

Христианские церковные праздники сохранили языческие элементы в своей практике, что особо прослеживается в их обрядности. Это подтверждается многими исследователями: «Вообще все, что сохранилось в народѣ преданіемъ отъ древняго богоучея, болѣе и болѣе принимало форму простаго суевѣрія и, теряя коренное свое значеніе, присоединялось къ хрiстіанскимъ праздникамъ и обрядамъ въ видѣ стараго обычая и повѣрья; нерѣдко невѣжество и закоснѣлая привычка смѣшивали давно знакомыя имъ принадлежности языческихъ божествъ съ хрiстіанскими святыми, съ торжествами церкви обряды капищъ идольскихъ, на мѣстѣ коихъ, большею частію, сооружены первая церкви или часовни, какія находятся въ Кіевѣ, Новгородѣ и т.д. Не возможно было искоренить однимъ разомъ то, съ чѣмъ свыкла душа, и что поддерживало самобытность народа, который старался удержать празднества и повѣрья своей древности потому еще, что они соединены были съ различными играми и увеселеніями» [9, с. 16-17]. Современные исследователи также придерживаются такой точки зрения, что христианство «столкнулось с местными языческими верованиями, ментальностью, образом жизни населения. Радикально меняя все это, христианство и само подверглось воздействию местных специфических социокультурных условий» [10, с. 82].

Кроме того, следует отметить, что в период раннего распространения христианства среди славян социальной базой христианства были язычники, принявшие христианство, что не могло не отразиться на их мировоззрении. В то же время, Церковь, не меняя внешнюю сторону традиций, стремилась изменить их содержание, привнести в них духовный смысл христианства: «С утверждением христианства некоторые языческие праздники и традиции были христианизированы – приобрели христианское осмысление»[11].

Итак, народная и религиозная культура славян, имея свои различия и сходство, в то же время представляют собой синтез традиций, обрядов и символики. С распространением христианства на славянских землях христианская церковь намеренно приспособлявала языческие культы к церковным, стремясь со временем изменить их содержание.

Литература

1. Божерянов, И. Н. Какъ праздновалъ и празднуетъ народъ русскій Рождество Христово, Новый годъ, Крещеніе и масляницу/ И. Н. Божерянов. – Петербург. : Изданіе М. Ледерде и К, 1895. – 123 с.
2. Основы духовной культуры. Словарь [Электронный ресурс]. – Режим доступа:<https://russpiritcultureenc.slovaronline.com/search?s=%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D1%8F%D0%B4%D0%B0>. – Дата доступа: 06.01.2024.
3. Туркин, И. И. Праздник Сретения Господня. /И. И. Туркин [Электронный ресурс]. – Режим доступа:https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/prazdnik-sretenija-gospodnja/. – Дата доступа: 10.01.2024.
4. Рубан, Ю. Рождество Иоанна Предтечи / Ю. Рубан [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/days/p-rozhdstvo-ioanna-predtech/>. – Дата доступа: 10.01.2024.
5. Ліцьвінка, В. Д. Святы і абрады беларусаў/ В. Д. Ліцьвінка. – 2-ое выданне са змяненнямі. – Мн. : Беларусь, 1998. –190 с.
6. О государственных праздниках, праздничных днях и памятных датах в Республике Беларусь. Указ Президента Республики Беларусь № 157 от 26 марта 1998 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://etalonline.by/search/?search_str=%D1%83%D0%BA%D0%B0%D0%B7+%E2

%84%96157+%D0%BE%D1%82+26+%D0%BC%D0%B0%D1%80%D1%82%D0%B0+1998&o_str=%D1%83%D0%BA%D0%B0%D0%B7+%E2%84%96157. – Дата доступа: 12.01.2024.

7. Церковный календарь. Дмитриевская родительская суббота [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/days/prazdnik-dimitrievskaja-roditelskaja-subbota>. – Дата доступа: 12.01.2024.

8. Желтов, М. Дмитриевская Родительская суббота / М. Желтов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/days/prazdnik-dimitrievskaja-roditelskaja-subbota>. – Дата доступа: 14.01.2024.

9. Снегирев, И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды / И. М. Снегирев. – Выпуск 1. – Москва. : ВЪ Университетской Типографии, 1837. – 246 с.

10. Юрис, С. А. Язычество в христианстве как проявление толерантности восточных славян / С. А. Юрис, Т. А. Юрис // Менталитет славян и интеграционные процессы: история, современность, перспективы: материалы II международной научной конференции, 23-23 мая 2001, Гомель, 2001. – С. 81-84.

11. Церковный календарь. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/days/pne-v-yablokah-sut>. – Дата доступа: 14.01.2024.

УДК 291.12

И. КАНТ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД К РЕЛИГИИ К 300-ЛЕТИЮ ИММАНИЛА КАНТА

Жукоцкая Зинаида Романовна

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

В статье анализируется социокультурный подход И. Канта в контексте его трансцендентальной философии. Автор рассматривает этот подход через призму концепции философских идей В. Д. Жукоцкого, для которого доминантой выступает социальное как важнейшее составляющее самого религиозного измерения человека, а сила единого коллективного действия становятся важнейшим объектом религиозного поклонения.

«До тех пор пока практический разум имеет право направлять нас, мы будем считать поступки обязательными не потому, что они суть заповеди Бога, а будем считать их божественными заповедями потому, что мы внутренне обязаны совершить их».

И. Кант

Эпоха Просвещения – это великая философская эпоха, эпоха торжества философского гения, эпоха, в которой Иммануил Кант (1724-1804) основал немецкую классическую философию и оставил величайшее философское наследие. Апостолом просвещения назвал Канта современный философ В.Д. Жукоцкий, выступая в Москве на Международном конгрессе, посвященный 280-летию со дня рождения и 200-летию со дня смерти Иммануила Канта (24-28 мая 2004 г., Москва).

«Особенность просвещенческого дискурса в том и состоит, что к какой бы теме он (Кант) не прикасался, даже если это тема религии, он непременно реализует свою установку на торжество светской духовной культуры, на ее автономии от всего церковного. Так это происходило и с кантовским трансцендентализмом» [1, с. 127]. В этой области, по мнению В.Д. Жукоцкого, Кант совершил

воистину каперниковский переворот. Природа схоластического трансцендентализма такова, что она не приемлет критического духа, «она просто исполнена догматики как естественного условия своего существования». Сдвинуть трансцендентализм с мертвой точки догматического абсолютизма означало разрушить его онтологию божественного. На ее место вступала онтология человеческого, онтология познавательного отношения человека к миру, в конечном счете, онтология *культуры-социума*, которая переводила трансцендентализм из плоскости абсолютного в плоскость относительного, пребывающего в структурах *этого* мира [1].

Кантовская трансцендентальная философия — это учение о морали. Вот почему Кант концептуализирует логику подчинения религии морали, а не наоборот, как этого требует христианская догматика. Мораль в этой концепции выступает квинтэссенцией всей духовной культуры, направляемой интенциями практического разума. «Наш век есть подлинный век критики, которой должно подчиняться всё. Религия на основе своей святости и законодательство на основе своего величия хотят поставить себя вне этой критики. Однако в таком случае они справедливо вызывают подозрение и теряют право на искреннее уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед его свободным и открытым испытанием». [2].

Обозначенные К. Марксом, отмечает Жукоцкий, (уже вслед за Кантом) принципы социокультурного подхода к религии, понимания ее сущности и оценки ее форм с позиций общечеловеческого и классового служения, получили свое детальное развитие в социологической теории религии Э. Дюркгейма. Свободный от политических пристрастий он сумел довести применение этих принципов до логического конца [1]. Социальное выступает не только способом и формой существования религии, показателем ее функциональности, но и непосредственным предметом религиозного восприятия.

Сила и мощь *единого коллективного действия* – убежден В.Д. Жукоцкий, – становятся важнейшим объектом религиозного поклонения. Можно сказать, что если бы никаких других объектов религиозного восприятия, кроме этого, не существовало, то и тогда религиозное измерение человека состоялось бы в своих основных параметрах.

Таким образом, мы убеждаемся, что итоговый вывод об «укреплении социальной солидарности» посредством религии недостаточен, если его не предвзято решающий в данном случае посыл о том, что «прототипом божества является коллектив». Это значит, что социальная природа человека культивирует религию, а не наоборот, что решающим в образовании религиозного образа сверхчувственной реальности являются не беспредметные фантазии беспомощного перед лицом природы человека, а вполне предметное восприятие мощи и силы коллективного человека [1].

Литература

1. Жукоцкий, В. Д. Социокультурный трансцендентализм: кантовское откровение о морали и религии / В.Д. Жукоцкий // Проблемы истории культуры: сб. науч. трудов – Нижневартовск : Изд-во НГГУ, 2005. – Вып. 2. – С. 10–20.
2. Кант, И. Избранные мысли о религии /И. Кант // Здравый смысл. – №3 (44). – 2007. – С. 48–50.

**СТАНАЎЛЕННЕ ПОЛАЦКА ЯК ЦЭНТРА РЭЛІГІЙНАГА ТУРЫЗМУ
Ў ДРУГОЙ ПАЛОВЕ XIX – ПАЧАТКУ XX ст.**

Зянько Аксана Леанідаўна

Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (г. Мінск, Беларусь)

Даклад прысвечаны пытанню станаўлення і развіцця рэлігійнага турызму ў Полацку ў другой палове XIX – пачатку XX ст.

Полацк – самы старажытны горад Беларусі з багатай гісторыка-культурнай спадчынай, аснова беларускай дзяржаўнасці, цэнтр духоўнай і рэлігійнай культуры. Яшчэ ў першай палове XIX ст. ён пачынае набываць вядомасць у Расійскай імперыі як «старажытны рускі горад», дзе засяроджана значная колькасць гістарычных помнікаў і хрысціянскіх святынь. Гэтаму спрыяла публікацыя краязнаўчых матэрыялаў Я.Ф. Канкрына, П.І. Кёпена, І.А. Гарыжскага, даследаванні Рускага геаграфічнага таварыства. Шырокі рэзананс мела паездка архіепіскапа полацкага Васіля (Лужынскага) у Маскву і Санкт-Пецярбург з крыжам Еўфрасінні Полацкай (1841) з мэтай збору сродкаў на рамонт храмаў адноўленай епархіі. «Падарожжа полацкага ўладыкі з унікальнай рэліквіяй па гарадах Расіі... значная падзея, якая ўскалыхнула цікавасць да заходнерускай гісторыі, да гісторыі Полацка і яго старажытнасцяў, што неадкладна адлюстравалася ў друку таго часу» [1, с. 57].

Рэалізацыя турыстычнага патэнцыялу горада актывізуецца ў другой палове XIX ст. Падзея, якая значна пасадзейнічала пераўтварэнню Полацка ў цэнтр паломніцтва і рэлігійнага турызму, стала перанясенне часткі мошчаў святой прападобнай Еўфрасінні Полацкай з Кіева ў Полацк (1871), якое адбылося па просьбе полацкага епіскапа Савы «у благаслаўленне і духоўнай засцярогі праваслаўнага насельніцтва Полацкай епархіі ад небяспечнага для чысціні праваслаўя ўплыву лацінскіх выдуманых святынь» [2, арк 1–1адв.]. Горад пачынаюць наведваць не толькі праваслаўныя паломнікі, але і даволі значная колькасць экскурсантаў, сярод якіх шмат навучэнцаў. Так папаячыцель Віленскай навучальнай акругі Папоў В.А. у 1901 г. рэкамендаваў пры арганізацыі экскурсій для навучэнцаў з «рэлігійнымі і пазнавальнымі мэтамі» наведваць найперш Полацк: «Што датычыцца месцаў у межах г. Полацка і яго ваколіц, у якія могуць быць здзейснены экскурсіі, гэта: Сафійскі сабор, вядомы старажытнасцю і сваім гістарычным лёсам, у частцы горада, якая прылягае да гэтага сабора, так званыя “верхні і ніжні замкі”, жаночы Спаса-Еўфрасініеўскі манастыр, у якім знаходзіцца царква, пабудаваная прападобнай Еўфрасініей, частка яе мошчаў і крыж, створаны па яе загаду, у старажытны загарадны Барыса-Глебскі манастыр, мясцовасць за Дзвіною, якую называюць “Батарэя” (ад часоў 1812 г.), у сяло Струнь, у 5 вярстах ад Полацка, ... на завяршэнне – у мясцовасць на рацэ Дзвіне, у 5 вярстах ад горада, дзе знаходзіцца камень Барыса. Настаўнік разам з вучнямі як у самім горадзе, так і пры наведванні манастыроў, акрамя задавальнення рэлігійнага пачуцця, знойдзе багаты матэрыял для размоў, як адносна дзяржаўнага жыцця старажытнай Русі, а таксама лёсу Полацка ў наступны час» [3, 76–76 адв.]. Так Полацк наведвалі экскурсантаў Мсціслаўскага гарадскога вучылішча, Віцебскай духоўнай семінарыі і інш.

Полацк набывае асаблівую папулярнасць сярод паломнікаў і турыстаў у сувязі з перанясеннем у Полацкі Спаса-Еўфрасініеўскі жаночы манастыр мошчаў святой Еўфрасініі Полацкай у 1910 г. Удзельнікі падзей адзначаюць неверагодную колькасць людзей, якія прысутнічалі на ўрачыстасцях, не толькі з беларускіх зямель, але і са шматлікіх рэгіёнаў Расійскай імперыі. Напрыклад пратаірэя М. Мітроцкі адзначае, што на свяце ў Полацку сабраліся як праваслаўныя, так і яўрэі, каталікі, стараабрадцы, нават прадстаўнікі англіканскай царквы на чале з пастарам Г.Ж. Клінтанам [4].

У сувязі з гэтай змяняльнай падзеяй, для шматлікіх гасцей горада, упершыню на беларускіх землях былі выдадзены некалькі шляхаводнікаў: «Шляхаводнік па Полацку: да ўрачыстасці перанясення мошчаў прападобнай Еўфрасініі, княжны Полацкай, з Кіева ў Полацк», і «Цырыманіял сустрэчы, провадаў і праходжання мошчаў прапад. Еўфрасініі, княжны Полацкай, па Віцебскай губерні з кароткім шляхаводнікам па гор. Полацку, месцазнаходжаннем св. мошчаў». Першы створаны па прынцеце даведачнай кнігі, на старонках якой змешчаны кароткі гістарычны нарыс і інфармацыя аб аб'ектах горада рознай накіраванасці: храмах і малітоўных дамах розных канфесій, гасцініцах, крамах, навучальных установах, аптэках і г.д. У ім таксама прыводзяцца цэны на прадукты харчавання і праезд, утрымліваецца карта горада [5]. Другі змяшчае падрабязны цырыманіял сустрэчы мошчаў прападобнай Еўфрасініі Полацкай для кожнага населенага пункта Віцебскай губерні і, акрамя аналагічнай даведачнай інфармацыі па Полацку, прадстаўляе пералік і апісанне яго славукасцяў, якія рэкамендуецца ўбачыць. У кнізе прыводзіцца пастанова Полацкай гарадской думы аб абмежаванні цэн на прадукты харчавання і праезд, уведзеныя з прычыны вялікага наплыву паломнікаў і турыстаў у горад [6].

У складзеным А.І. Шастовым «Апісанні экскурсій навучэнцаў Віленскай навучальнай акругі за 1910 год» адзначаецца, што 16 навучальных устаноў акругі здзейснілі 19 экскурсій-паломніцтваў. Сярод месцаў, куды адпраўляліся навучэнцы, горад Полацк і Полацкі Спаса-Еўфрасініеўскі жаночы манастыр стаялі на адным з першых месцаў [7, с. 37].

Экскурсіі па Полацку з наведваннем манастыроў і храмаў праводзіў таксама член Віцебскай вучонай архіўнага камісіі І.І. Далгоў.

Штуршком для наведвання Полацка і яго славукасцяў, асабліва для навучэнцаў, стала святкаванне 100-годдзя перамогі ў вайне 1812 г. Цыркулярам ад 30 студзеня 1912 г. папячыцель Віленскай навучальнай акругі рэкамендаваў «у бягучым годзе ажыццяўляць экскурсіі ў гарады і мясцовасці, якія звязаны з успамінамі аб Айчынай вайне 1812 г.» [8, арк. 16–16 адв.]. Полацк і яго наваколле якраз уваходзілі ў лік такіх мясцін. Так выхаванцы Ловажскай рамеснай школы, акрамя «наведвання мясцін, адзначаных геройскімі подзвігамі рускага войска», наведалі сабор Святога Мікалая, Полацкі Спаса-Еўфрасініеўскі жаночы манастыр, дзе «адслухалі малебен, прыклаліся да мошчаў прападобнай Еўфрасініі, агледзелі храм і келлю» [9, арк. 160–162]. Прыкладна па такой жа праграме адбылося наведванне Полацка навучэнцамі Віцебскага рэальнага вучылішча, Слуцкай гімназіі, Маладзечненскай настаўніцкай семінарыі і інш.

Нягледзячы на паступовы адыход ад традыцыйнага грамадства, у другой палове XIX – пачатку XX ст. рэлігія прадаўжала адыгрываць значную ролю ў жыцці

людзей. І калі са старажытнасці ўстойлівай традыцыяй з'яўляліся паломніцтвы, то ў другой палове XIX ст. пачынае распаўсюджацца рэлігійны турызм. Сярод беларускіх гарадоў у такім кірунку пачынае вылучацца Полацк, які ў гэты час можа прапанаваць даволі значны комплекс гісторыка-культурных і рэлігійных аб'ектаў.

Літаратура

1. Алексеев, Л. В. Археология и краеведение Беларуси XVI – 30-е годы XX в. / Л. В. Алексеев. – Минск : Беларуская навука, 1996. – 206 с.
2. НГАБ. – Ф. 1430. Воп. 1. Спр. 34825.
3. НГАБ. – Ф. 2597. Воп. 1. Спр. 30.
4. Митроцкий, М. Торжественное перенесение святых мощей преподобной Евфросинии, княжны Полоцкой, из Киева в Полоцк (19 апреля – 22 мая 1910 года) / М. Митроцкий. – Киев : тип. Киево-Печерской Успенской лавры, 1913. – 69 с.
5. Путеводитель по городу Полоцку: к торжеству перенесения святых мощей преподобной Евфросинии, княжны Полоцкой, из г. Киева в г. Полоцк. – Полоцк : издание Полоцкого церковного братства, 1910. – 24 с.
6. Церемониал встречи, проводов и следования св. мощей препод. Евфросинии, княжны Полоцкой, по Витебской губернии с кратким путеводителем по гор. Полоцку, местом положения св. мощей. – Витебск : издание Свято-Владимирского братства, 1910. – 29 с.
7. Шестов, А. И. Описание экскурсий учащихся Виленского учебного округа за 1910 г. / А. И. Шестов. – Вильня : изд. упр. Виленского учеб. окр., 1911. – 238 с.
8. НГАБ. – Ф. 2596. Воп. 1. Спр. 35.
9. Літоўскі дзяржаўны гістарычны архіў. – Ф. 567. Воп. 1. Спр. 2010.

УДК [39:316.7+2](476.7)

ЦАРКВА І РЭЛІГІЯ Ў ШТОДЗЁННЫМ ЖЫЦЦІ СЯЛЯН БЕРАСЦЕЙШЧЫНЫ Ў 1930–1940-я гг. (на прыкладзе вёскі Балоты Кобрынскага раёна)

Ігнацюк Аляксандра Аляксандраўна

Брэсцкі дзяржаўны ўніверсітэт імя А. С. Пушкіна (г. Брэст, Беларусь)

У артыкуле разглядаюцца ўплывы царквы і рэлігіі на штодзённасць сялян Берасцейшчыны ў 1930–1940-я гг. Даследаванне грунтуецца на палявых матэрыялах, сабраных аўтарам у в. Балоты Кобрынскага раёна.

Штодзённае жыццё сялян даволі цесна звязана з рэлігіяй і царквой. Вялікую ролю тут адыгрываюць традыцыі, якія замацаваліся з даўніх часоў. Цяжка ўявіць сялянскую сям'ю, якая б не адзначала царкоўныя/каляндарныя святы, бо ад гэтага залежалі ўпарадкаванне працы і арганізацыя адпачынку селяніна. Каб лепш разумець жыццё вясковага людзей у розныя гістарычныя перыяды і іх светапогляд, неабходна разгледзець пытанне месца і ролі царквы і рэлігіі ў іх штодзённасці.

Вёска Балоты Кобрынскага раёна знаходзілася ў складзе Польшчы ў перыяд 1921–1939 гг. [8, с. 121]. Разам з тым, у вёсцы існавала 2 праваслаўных храма: царква Раўнаапостальскай Марыі Магдалены і царква Святой Параскевы Пятніцы [9, с. 11]. З 1882 г. ў вёсцы Балоты дзейнічала царква Святой Параскевы Пятніцы. Яна ўзводзілася на месцы старога храма, які вядомы па крыніцах з 1652 г. [10]. На перыяд будаўніцтва новага будынка было вырашана ўзвесці ча-

совую царкву для багаслужэнняў, якая была асвечана ў гонар Раўнаапостальнай Марыі Магдалены [9, с. 11]. Часовы храм быў пабудаваны з дрэва. Дах будынка быў накрыты гонтам. Царкву вяначалі два купалы [2]. У 1930-я г. з-за адсутнасці належнага дагляду, дах будынка працякаў, дрэва гніло, сцены будынка былі чорнымі: *Царква была ны крашана, то стоела чорна. І в сырэдзіні было там повночы* [3]. Пры польскай уладзе ў храме царкоўныя служэнні не адбываліся, за выключэннем адпявання нябожчыкаў. [1, 2]. Падчас Вялікай Айчыннай вайны з-за аварыйнага стану храм быў увогуле зачынены [9, с. 11]. Богаслужэнні праводзіліся ў храме Святой Параскевы Пятніцы, які сярод сялян называўся “новай царквой”.

Наведванне царкоўнай службы вясковымі жыхарамі адбывалася кожную нядзелю і ў рэлігійныя святы. Перад богаслужэннем народнай традыцыяй забаранялася есці [3]. Асабліва ўвага надавалася знешнему выгляду прыхаджан: усе павінны былі быць у чыстым адзенні, а жанчыны абавязкова з галаўным уборам: *“Моя мама колыся на хуторі тылушкам дасть, свынэй покормить, йісты наварыть і вжэ ноги мые. Помыла ноги, завоі зав’е. Колыся ходылы в цэркву, то біленькі зав’ють, подвезуть”* [6]. Кожны хрышчаны чалавек абавязкова насіў нацельны крыжык [6]. Рэлігійныя абрады праводзіліся і дома. Абавязкова ранкам маліліся ўсе члены сям’і. Таму ўжо з маленькага ўзросту дзяцей вучылі малітвам: *“Рано всі всталы, поумывалыся. Дід заставляе молытыся. Нас поставыть з братом, дід молытыся, а мы повторяемо за ім. І каждый пойшов по своей работе”* [3]. Веданне малітвы правяралася ў дзяцей. Так, маленькія члены сям’і павінны былі вывучыць “Ойча Наш” і расказаць бацькам. Хто ўсё вывучыў, мог маліцца асобна [6].

У 1930-я г. значная ўвага рэлігійнаму выхаванню дзяцей надавалася ў школах. Так, у польскі час у вёсцы было некалькі невялікіх школ. Сюды прывязджалі святары, якія раз у тыдзень вялі ўрокі багаслоўя дзецям. У памяшканні абавязкова віселі крыжык і ікона. Напачатку занятку дзеці разам са святаром маліліся Богу: *“А молитва такая: «Духу свенты, сэрца і умыслы нашэ, дадай нам охоты, шчыбы нам була наука для нас пожычна»* [5]. Падчас ўрока дзеці вывучалі малітвы. Абавязкова ўсе павінны былі ведаць “Ойча Наш”. Разам з гэтым дзеці чыталі царкоўныя кнігі, якія прыносіў святар. Галоўным чынам вывучалася Біблія [2].

Рэлігійных абрадаў жыхары вёскі прытрымліваліся і падчас працы. Пасеў, касьба, збор ураджаю – любая сельскагаспадарчая работа селяніна пачыналася «з Хрыстом»: *“Мы казалы “Господі, Ісусе Хрысте, помілуй мя грешного”. Пэрэхрыстымся, тогдзі ідэмо у поле жеты, копаты”* [6]. Калі пачынаўся пасеў зерневых культур, то асвячонае зерне змешвалі са звычайным, каб быў лепшы ўраджай [3]. Па вясне, калі выганялі кароў пасвіцца у поле, пастух абыходзіў статак з асвячонай вярбой, каб жывёліна была здаровая і не ўцякала. З падобнай мэтаю той жа вярбой гаспадар мог пастукаць па сваёй карове [4]. У нядзелю і, асабліва, у вялікія царкоўныя святы любая праца забаранялася. У гэтыя дні чалавек павінен быў наведваць царкву і маліцца. *“Но то і в веры сказано: “В воскресенье не робыты. Шэсть дній дела, а сьдзьмый Богу”* [6]. Невыкананне гэтых правілаў, па ўяўленню сялян, магло прывесці да пакарання ад Бога [6].

З уключэннем тэрыторыі Берасцейшчыны ў склад БССР ў 1939 г. сітуацыя змянілася [8, с. 121]. Антырэлігійная палітыка кранула амаль усе сферы жыцця

сялян. У 1940-я г. наведванне царкоўных служэнняў, удзел у рэлігійных абрадах (вянчанне, хрышчэнне) не падтрымліваліся дзеючай уладай. Гэта, напрыклад, перашкаджала сялянину працаваць у калгасе: *“Як будэш вынчытыся, то ны дадуть работаты на тракторе”* [3]. Разам з тым, забаранялася насіць нацельныя крыжыкі. Гэтага правіла вымушаны былі трымацца дзеці, што хадзілі ў школу, і дарослыя людзі, якія працавалі у калгасе і іншых установах [3]. Нягледзячы на гэта, людзі тайна вянчаліся і хрысцілі дзяцей, але ўжо не ўсе.

Змены адбыліся і ў школьнай адукацыі. З прыходам савецкай улады заняткі са святаром у школах былі адмененыя [2; 5]. Падчас Вялікай Айчыннай вайны школы ў вёсцы не працавалі, зноў яны пачалі дзейнічаць пасля вайны. З 1946 г. была адкрыта новая школа [7]. Вучняў строга кантралявалі настаўнікі. Наведванне богаслужэнняў, асабліва дзецям, забаранялася: *“После войны шэ мы ходылы в цэрковь в 4 классе, а потом ужэ Ніна Павловна, хто ходыв до сповыды, то вжэ ходыла и казала: “Встань!”*. Раиса Денисовна Парфенюк, учительница, то жэ в 4 классе давала дысцыпліну і ны пускала” [6].

Такім чынам, царква і рэлігія займалі значнае месца ў штодзённым жыцці сялян у 1930–1940-я гг., але 1939 г. з’яўляецца пэўнай мяжой: праявы рэлігійнай штодзённасці сялян маюць адметнасці у першай і другой частках азначанага перыяду. Ужо з малога дзяцей выходзілі ў праваслаўных традыцыях. Асабліва ўвага звярталася на веданне малітваў. Абавязковым лічылася наведванне царкоўнай службы ў нядзелю і вялікія рэлігійныя святы. Кожны, хто быў хрышчаны ў дзяцінстве, насіў нацельныя крыжыкі. Выкананне гэтых канонаў сялянамі служыла іх рэлігійнай ідэнтыфікацыі. Абрады былі цесна звязаны з сельскагаспадарчай працай, а святы ўплывалі на адпачынак вясковых жыхароў. Сітуацыя мянялася з прыходам савецкай улады. У школах пачынаецца антырэлігійная праца з дзецьмі, а дарослыя маглі пазбавіцца працы і набыць праблемы з-за сваіх поглядаў. Тым не менш, зыходзячы з аналізу палявых матэрыялаў, многія сяляне працягвалі верыць у Бога і наведваць царкву.

Літаратура

1. Асабісты архіў аўтара. Інтэрв’ю з Ігнацюк М.Г., 1941 г. н. – Брэсцкая вобл., Кобрынскі р-н, в. Балоты, 2022.
2. Асабісты архіў аўтара. Інтэрв’ю з Ігнацюк Я.І., 1934 г. н. – Брэсцкая вобл., Кобрынскі р-н, в. Балоты, 2021.
3. Асабісты архіў аўтара. Інтэрв’ю з Курышка А.М., 1936 г. н. – Брэсцкая вобл., Кобрынскі р-н, в. Балоты, 2022.
4. Асабісты архіў аўтара. Інтэрв’ю з Кіслюк Н.С., 1948 г. н. – Брэсцкая вобл., Кобрынскі р-н, в. Балоты, 2021.
5. Асабісты архіў аўтара. Інтэрв’ю з Левага С.А., 1926 г. н. – Брэсцкая вобл., Кобрынскі р-н, в. Балоты, 2021.
6. Асабісты архіў аўтара. Інтэрв’ю з Шварко А.Ц., 1936 г. н. – Брэсцкая вобл., Кобрынскі р-н, в. Балоты, 2022.
7. Асабісты архіў аўтара. Палявы дзённік А.А. Ігнацюк за 2021 палявы сезон. – Брэсцкая вобл., Кобрынскі р-н, 2021.
8. Гарады і вёскі Беларусі: Энцыклапедыя ў 15 тамах. Т. 4, кн. 2. Брэсцкая вобласць / Рэдкалегія: Г. П. Пашкоў (галоўны рэдактар) і інш. – Мінск : БелЭн, 2007. – 608 с.
9. Марчук, Н. Храм на Половой горке. «Болотная церковь» / Нина Марчук // Кобрин-информ. – 2015. – 2 апреля.
10. Плиско, Н. М. Кобрин: Историко-экономический очерк / Н. М. Плиско, Л. Р. Козлов. – Минск : Полымя, 1987. – 96 с.

НАРОДНЫЯ ЎЯЎЛЕННІ ПРА ГРЭХ У БЕЛАРУСКІХ ГУТАРКАХ ХІХ ст.

Кісялёва Лія Генадзьеўна

Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі
(г. Мінск, Беларусь)

У артыкуле разглядаецца шэраг вершаваных гутарак ХІХ ст., якія адлюстроўваюць народнае разуменне хрысціянскай этыкі і выкрываюць найбольш пашыраныя ў сялянскім асяроддзі грахі.

Гутарка (бессюжэтны вершаваны твор, асноўны змест якога складаюць разважанні на сацыяльныя або маральна-этычныя тэмы) – адзін з самых пашыраных і адметных жанраў беларускай літаратуры ХІХ ст. У народным асяроддзі даволі папулярныя былі гутаркі ў форме казані (пропаведзі). Найбольш вядомая з іх была апублікавана яшчэ ў 1873 г. І. Насовічам (з рукапісу, які ён атрымаў у 1848 г.) і звычайна фігуруе ў даследаваннях і хрэстаматыях пад назвай “Вось цяпер які люд стаў”, нададзенай па першым радку. Ёсць і шэраг іншых гутарак ХІХ ст., у большай ці меншай ступені падобных да гэтай. Усе яны ўяўляюць з сябе працяглыя (у некаторых версіях – больш за 200 радкоў) маналогі – развагі пра маральны заняпад і дэградацыю грамадства, якое выраклася Бога. У гэтых творах з прыкрасцю канстатуецца абсалютны духоўны калапс у соцыуме і падрабязна пералічваюцца формы і спосабы, якімі сучаснікі-суайчыннікі парушаюць усе Боскія заповеды. Вось менавіта гэты пералік, “нанізванне” адзін на аднаго шматлікіх прыкладаў паводзінаў, якія супярэчаць хрысціянскай маралі (своеасаблівая “ланцуговая” кампазіцыя), і з’яўляецца асноўнай характарыстыкай гэтай разнавіднасці гутарак.

Пры параўнанні гэтых твораў адразу кідаюцца ў вочы маленькія і вялікія паўтаральныя тэкставыя “модулі”, якія сустракаюцца ва ўсіх ці ў многіх гутарках: напрыклад, апісанне распусты (“Цяпер на Бога не дбаюць, / Іншыя по двё жонкі маюць, / А жонкі часомъ трехъ мужоу” [4, с. 72]) і сквапнасці (“Над скарынкай хлеба млеюць, / Даць галоднаму жалеюць” [4, с. 68]). Практычна ва ўсіх гутарках гаворыцца пра бязмежнае пашырэнне п’янства і амаль даслоўна пераказваецца гісторыя пра небаракі, які, напіўшыся, адмарозіў рукі-ногі і цяпер жабруе, апавядаючы невылічы пра сваё калецтва, а атрыманую міласціну па-ранейшаму нясе ў карчму.

Разам з тым нельга не заўважыць, што ў асобных гутарках-казанях ёсць і цалкам адметныя “модулі”, якіх няма ў іншых творах, – і ў некаторых менавіта яны складаюць пераважную большасць тэксту. Таму тут, відаць, ёсць сэнс казаць пра досыць цікавую практыку, калі невядомыя нам аўтары, адштурхоўваючыся ад пэўнага ўзору і выкарыстоўваючы яго як “каркас”, стваралі ўласны новы тэкст. Аснова складалася, як з канструктара: гатовыя “дэталі” манціраваліся ў адвольным парадку. Астатняе было плёнам імправізацыі: кожны аўтар падмацоўваў галоўныя тэзісы канкрэтыкай. Напрыклад, ва ўсіх творах як вялікі грэх разглядалася непаважлівае стаўленне да бацькоў і ўвогуле нямала ўвагі надавалася разнастайным сямейным канфліктам, але ў гутарцы з архіву Л. Бэндэ, упершыню апублікаванай М. Хаўстовічам [4, с. 84–91], разважанні на

гэтую тэму ілюструюцца “батальнымі” сцэнамі – апісаннем лютых боек паміж сваякамі.

Гэткім жа чынам трансфармавалася ў працэсе вуснага бытавання і іншая гутарка XIX ст. – “Страшны суд”. В. Ластоўскі, згадваючы сваё юнацтва, якое прайшло ў вёсцы Стары Пагост Дзісенскага павета і прыпадала на 1890-я гады, пералічваю папулярныя сярод яго землякоў творы і пісаў: “Асаблівай увагай цешныўся “Страшны суд”, які дапаўняўся і перарабляўся; устаўляліся ў яго штрофкі аб акалічных хлапцах, дзяўчатах, гаспадарох і гаспадынях з абазначаньнем ім кар на тым сьвеце” [2, с. 47].

“Страшны суд” можна назваць падсумаваннем вышэйзгаданых гутарак-казаняў. Калі ў іх толькі канстатуецца, што “як станем на страшным судзе, ня-добра там такім будзе”, то ў гэтым творы падрабязна паказана, якім чынам будзе рэалізавана гэта злавеснае абяцанне. Пачнецца ўсё з таго, што “пашлець Бог Міхаіла ў трубу трубіць: / Усіх людзей на суд будзіць. / Трубы страшна заравуць, / Ураз людзей усіх сабяруць” [3, с. 205]. З усёй гэтай масы будуць вылучаны грэшнікі, і кожнай іх катэгорыі будзе прызначана адмысловае пакаранне ў пекле. Фактычна класіфікацыя грахоў і апісанне кары за кожны з іх і складае змест гутаркі “Страшны суд”. Такім чынам, перад намі своеасабліва беларуская “Боская камедыя”.

Да тых “гатункаў” грэшнікаў, якія сустракаюцца і ў вышэйзгаданых гутарках-казанях (такіх як непачцівыя дзеці, якія зневажаюць бацькоў, п’яніцы і інш.), у “Страшным судзе” дадаецца мноства іншых. Напрыклад, нечакана шмат увагі аддадзена дзяўчыне, якая старанна мыецца, завівае “грыўку” і румяніць шчокі, “а ў касьцёл, калі як прыдзець, / Дык толькі каб мальцаў відзец” [3, с. 206]. Пакаранне прызначаецца не толькі самой красуні, але і яе маці – за тое, што не лупцавала дачку: “Будзе і матцы пекла, / Чаму малую бізуюм ня секла, / Папакутавай за дзяцей, / Што ня секла іх часьцей” [3, с. 206]. Страшны суд настолькі бесстаронні і непрадузяты, што ў пекла трапляюць нават папы і ксяндзы, якія “да сповідзі ня добра прынімалі / І з людзей грошы без міласердзя дралі” [3, с. 203].

Паводле народных уяўленняў, віды катаванняў у пекле цалкам адпавядаюць граху, за які прызначаны, і, як правіла, сімвалічна адлюстроўваюць яго. Напрыклад, п’яніцам гарантуецца, што на тым сьвеце “будзеш піць смалы каўшочкі, / Аж падпхнуць твае вочкі” [3, с. 206], пляткарак і паклёпнікаў чакае такая кара: “Павешаюць ваш язычок / На распалены кручок. / Будзеш хацець адарвацца, / Але ён моцна будзе трымацца” [3, с. 209] і г. д.

Усе творы, пра якія ішла гаворка вышэй, ананімныя – як і вялікае мноства іншых беларускіх гутарак XIX ст. Знаходзіліся, аднак, тыя, каму ўдавалася вынырнуць з бязмежнага мора ананімнасці і вылучыцца сярод масы безыменных гутарнікаў. Сярод такіх, напрыклад, сялянін вёскі Лаўрышава Навагрудскага павета Мікола Марозік. Сваю вельмі масавую, пераважна “нізавую”, аўдыторыю ён знаходзіў на рэлігійных і іншых народных святах у Мінскай і суседніх губернях, дзе выступаў з уласнымі творамі. Большасць яго гутарак ніколі не друкавалася, а іх рукапісы, датаваныя 1890 г., захоўваюцца ў Галоўным архіве старажытных актаў у Варшаве і ў Бібліятэцы Акадэміі навук Літвы імя Урублеўскіх.

Шмат у чым вершаваныя творы М. Марозіка нагадваюць ананімныя гутаркі-казані. У іх таксама выкрываюцца разнастайныя грахі, вялікія і

маленькія чалавечыя слабасці. Асноўны структураўтваральны прыём у сачыненнях М. Марозіка такі самы, як і ў гутарках-казанях, – гэта нагуравашчанне, нанізванне адзін на аднаго прыкладаў амаральных паводзінаў. Праўда, ананімныя гутаркі ўсёабдымныя, яны ахопліваюць усе грахі разам, а М. Марозік звычайна прысвячаў асобны твор адной-дзвюм заганам. Тэмамі для твораў гэтага сялянскага паэта былі п'янства і гультайства, сваркі паміж сваякамі і аднавяскоўцамі і г. д. Нават у гутарцы пад шматабяцальнай назвай “Вясковыя дзяды, або Памінальныя дні” абрад ушанавання памерлых становіцца для аўтара ўсяго толькі нагодай для ганьбавання абжорства. У адной з гутарак М. Марозіка, прысвечанай сямейным і суседскім канфліктам, згадваюцца і зайзды (няверны муж пазбаўляецца ад жонкі, свякроў – ад нявесткі), чаго не сустракаем у іншых разгледжаных тут творах. У сваіх сачыненнях гэты вясковы паэт любіў спасылацца на Біблію і багаслоўскую літаратуру і разважаць з нагоды прыведзеных цытат. Гэта робіць яго гутаркі яшчэ больш падобнымі да пропаведзяў. Таму не дзіва, што этнограф і фалькларыст М. Нікіфароўскі, які ў 1902 г. прысвяціў М. Марозіку захоплены артыкул, характарызаваў яго творчасць і публічныя выступы не столькі як літаратурны феномен, колькі як “народную апостолическую деятельность” [1, с. 480].

Літаратура

1. Н. Я. Н. [Нікіфароўскі, М.] Глашатаі добрых начал в сельской среде / Н. Я. Н. // Живая старина. – 1902. – Вып. 1–4. – С. 479–488.
2. Пагашчанін [Ластоўскі, В.] Да шукання крыніц народнай творчасці / Пагашчанін // Крывіч. – 1923. – № 3. – С. 44–48.
3. Пацюпа, Ю. Эсхаталагічная паэма “Страшны суд” / Ю. Пацюпа, В. Мартысюк // Беларускі фальклор: Матэрыялы і даследаванні : зб. навук. прац. – Вып. 4. – Мінск : Беларус. навука, 2017. – С. 192–211.
4. Хаўстовіч, М. Даследаванні і матэрыялы: Літаратура Беларусі XVIII–XIX стагоддзяў: Творы невядомых аўтараў / М. Хаўстовіч. – Warszawa : Katedra Białorutenistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2016. – Т. 2. – 300 с.

УДК 236

ЭСХАТАЛАГІЧНЫЯ ЎЯЎЛЕННІ СТАРААБРАДЦАЎ: ПА МАТЭРЫЯЛАХ РУКАПІСНЫХ КНІЖНЫХ ПОМНІКАЎ XVIII–XIX стст. З ФОНДУ ЦНБ НАН БЕЛАРУСІ

Колас Радзівон Аляксандравіч

Цэнтр даследавання старадрукаваных выданняў і рукапісаў Цэнтральнай навуковай бібліятэкі імя Якуба Коласа Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі (г. Мінск, Беларусь)

На падставе даследавання стараабрадчых рукапісных помнікаў (зборнікаў, выпісак, палемічных твораў, сінодзікаў) XVIII–XIX стст. аўтар вызначае асноўныя характарыстыкі і асаблівасці эсхаталагічных уяўленняў тоесных стараабрадчаму асяроддзю. Мэтай артыкула з’яўляецца вылучэнне найбольш адметных рысаў і іх праяваў у стараабрадчым успрыняцці замагільнага жыцця.

Эсхаталагічныя ўяўленні з’яўляюцца адной з цэнтральных тэмаў у разгортванні хрысціянскага палемічнага дыскурсу, асабліва паміж стараабрадцамі і

«*новаабрадцамі*». Традыцыйная і першапачатковая сістэма хрысціянскай эсхаталогіі абаяралася на чатыры «*ἔσχατος*»: смерць, суд, рай і пекла; згодна за гэтай сістэмаю, эсхаталогія займаецца тлумачэннем выключна падзеяў, якія адбываюцца пасля смерці [1, с. 8]. З развіццём хрысціянскай думкі, асабліва ў часы Сярэднявечча, паступова адбываюцца працэсы «*belles lettres*» і «*naturals*» эсхаталагічных успрыняццяў: апакаліптычныя сюжэты набываюць мастацкую афарбоўку, часта можна назіраць выкарыстанне прыёмаў персанафікацыі, а таксама адлюстраванне побытовых рэчаў. Далейшае асаблівае развіццё гэтыя тэндэнцыі атрымалі менавіта ў стараабрадчым асяродзі [2, с. 19].

Для стараабрадчага асяродзя ў XVIII–XIX стст. галоўнымі «*fabulae*» раскрытыя эсхаталагічных уяўленняў сталі сюжэты знаходжання душы ў замагільным свеце, якія часта змяшчаліся ў Сінодзіках; выпіскі і пераасэнсаванне Апакаліпсісу Яна Багаслова; самастойныя творы з разважаннямі аб сканчэнні свету; палемічныя творы аб прышэсці антыхрыста.

Уласныя стараабрадчыя творы, якія раскрываюць сюжэты знаходжання душы чалавека ў замагільным свеце займаюць асаблівае месца ў «*новастваральнай*» хрысціянскай экзігезе [6, с.183]. Так у адным з Сінодзікаў 30-х гг. XVIII ст. мы знаходзім выяўленае адлюстраванне і тэкставае тлумачэнне чыннікаў патрапання душы чалавека ў пекла пасля суда: «*Аще кого дүша ѿидетъ свѣта сего, і вставитъ | богатство женьгъ своей, или дѣтам, или ближнимъ пріателемъ своим | и прикажетъ имъ по себѣ добръ|оуправлати, и памяти творити, | пространно и доволно, и внѣгъ непра|веднїи, могли бы по смерти его | и в четири десѣтихъ днехъ [дою|рочинъ] дүшгъ его помощь велїю | сотворити и мѹки вѣчныя изба|вити || и ѿ ада извести*». Выява «стажаніа» душы між дзвух дрэў, змешчаная ў Сінодзіку, утрымлівае наступныя «*personae dramatis*»: «*А древо сребраное стажаніе богатыхъ | аще много соберетъ и болгъ того хоцетъ | собрати*»; «*А златое ж древо хотѣніе есть многого бога|[те]ства[хъ] дабы и злато собралъ | [мн]ого, а не имать сытости*»; «*А в(о)ранъ приносѣ к нему углїе вганное и всаку нечистату, то есть дїаволь разжигал ч(е)л(ове)ки на сребролюбїе и на всѣ непрїѣзненѣ дѣла*»; «*Аггль (о) г(о)нь приносѣ ему бл(а)гїѣ помыслы на с(е)рдце ч(е)л(ове)ку и скорблѣ в грѣхгъ его*» [9, арк. 83, 87].

Вартымі ўвагі ўяўляюцца выпіскі з Апакаліпсісу Яна Багаслова канца XVIII ст., на падмурку якіх у стараабрадчым асяродзі таксама адбывалася своеасаблівае «*(re)construere*» эсхаталагічных уяўленняў: падаецца апісанне пакутаў, называецца дакладная дата прышэсця антыхрыста [10, арк.1, 33]. Неабходна заўважыць, што ў самім Апакаліпсісе, або Адкрывенні святага Апостала Яна Багаслова (20:18–19) накладаецца забарона на рэдагаванне тэкста гэтай кнігі: «*Сосвидѣтелствую бо всякому слышащему словеса пророчества книги сея: аще кто приложитъ къ симъ, наложитъ Богъ на него язвъ написанныхъ въ книзгъ сей: и аще кто отъиметъ от словесъ книги пророчества сего, отъиметъ Богъ часть его от книги животныя, и от града свѣтаго, и написанныхъ въ книзгъ сей*» [5, с. 532].

Характэрным і вельмі своеасаблівым пластам стараабрадчых эсхаталагічных уяўленняў з'яўляюцца багатыя і шырокія творы аб прышэсці антыхрыста. Час-

цей за ўсё гэтыя творы падаюцца ў форме «Замъчаніи в антихристъ», а сэнсавым пачаткам з'яўляецца «*preambule*»: «*Антихристъ ѿ кольгна данова по плоти произыдетъ и родитса*» [8, с. 1]. Гэтыя апавяданні, галоўным чынам, утрымліваюць тлумачэнне сімвалаў і знакаў, якія прадказваюць прышэсце антыхрыста, а таксама змяшчаюць маральныя настаўленні, часта носяць характар тэалагічных трактатаў, збіраючых у сябе ўсе магчымыя звесткі і спасылкі як са Святога Пісання, так і з твораў Айцоў Царквы [3, с. 24–26].

Нягледзячы на распаўсюджаныя наратыў, што да пачатку XIX ст. у эсхаталагічных уяўленнях стараабрадцаў на першае месца пачалі выходзіць палемічныя творы (на працягу 2-й паловы XVII ст. – захаванне дарэфарманай экзігецы, у XVIII ст. – узнікненне літаратурнай апрацоўкі кананічных тэкстаў), а творы з наўнасю грамадска-палітычнай крытыкі зніклі [4, с. 91–93]. Падобныя меркаванні не зусім рэlevantныя, паколькі нават у палемічных творах канца XIX ст. сустракаецца працяг літаратурных традыцый («Сочинение старообрдца Алеѳея Андреева в пророкахъ | Илиіи и Енохъ и в антихристъ»), а таксама маргінальнае каментаванне з крытыкай расколу: «*Со времени московскаго собора бывшаго | 1666 и 1667 годахъ ц(е)рковь какъ | грековосточная такъ и руская вобщце | ѿпала древною бл(а)гочестіа и лишилась | божей бл(а)го(с)ти*» [7, арк. 115 ад.–136, ніжні фрзац].

Такім чынам, на працягу XVIII–XIX стст. у рукапісных кніжных помнікаў стараабрадцаў займеліся праявы як літаратурнай апрацоўкі хрысціянскай экзігецы ў тэкстах танаталагічнага і палемічнага характару, так і адбывалася станаўленне новых уласных твораў, якія дазваляюць раскрыць і ўцяміць эсхаталагічную семантыку уяўленняў гэтай канфесійнай групы.

Літаратура

1. Essien, S.P. The Significance of Pauline Eschatology to the Ibibio Christians of Akwa Ibom State, Nigeria / S.P. Essien // World Journal of Innovative Research. – 2020. – Vol. 9, № 2. – P. 8–14.
2. Авдеева, Н. В. Эсхатология у старообрядцев-поповцев в первой половине XVIII в. / Н. В. Авдеева // История и археология : материалы III Международ. науч. конф. (г. Санкт-Петербург, декабрь 2015 г.). – СПб : Свое издательство, 2015. – С. 18–20.
3. Александров, Д. А. Выписка из творений св. отцов и учителей церкви в русском переводе, а также из старопечатных древлеписьменных книг и сочинений духовных и светских писателей по вопросам веры и благочестия пререкаемым старообрядцами / Д. А. Александров. – СПб : «Православный путеводитель», 1907. – 376 с.
4. Григоренко, А. Ю. Эсхатология старообрядцев: социальный дискурс / А. Ю. Григоренко // Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии. – Колбино : Теологический Институт Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии на территории России, 2014. – № 3. – С. 83–96.
5. Новый Заветъ. Слб. : Скрижаль, 2017. – 560 с.
6. Покровский, Н. Н. Путешествие за редкими книгами / Н. Н. Покровский. Новосибирск : ИД «Сова», 2005. – 344 с.
7. ЦДСВіР ЦНБ НАН Беларусі. Выпіскі з твораў і гутарак Паўла Прусака. Алашняя чвэрць XIX ст. П19-20/Нр29 Р 385, 203 арк.
8. ЦДСВіР ЦНБ НАН Беларусі. Заўвагі пра антыхрыста. Алошняя чвэрць XIX ст. П19-20/Нр33 Р 71, 28 арк.
9. ЦДСВіР ЦНБ НАН Беларусі. Зборнік стараабрадніцкі. 2-я чвэрць XVIII ст. П16-18/Нр11 Р 65, 93 арк.
10. ЦДСВіР ЦНБ НАН Беларусі. Зборнік стараабрадніцкі. Алошняя чвэрць XVIII–1-я чвэрць XIX стст. П19-20/Нр40 Р 83, 225 арк.

РЕЛИГИОЗНО-ЭТИЧЕСКИЕ ИСКАНИЯ В ПУБЛИЦИСТИКЕ БЕЛАРУСИ НАЧАЛА XX в.

Короткая Татьяна Петровна

Белорусский государственный экономический университет
(г. Минск, Беларусь)

В статье рассматриваются религиозно-этические поиски ряда представителей интеллигенции в Беларуси. В публицистике этого периода утверждается необходимость создания новой религиозной культуры, в основе которой-творческая активность человека.

Начало 20 века характеризуется пробуждением интереса в обществе к вопросам религии и религиозной философии. Активизация интереса к религии фиксируется не только в центре, в таких городах как Петербург, Москва, но и в провинции, в том числе этот процесс выявляется и в публицистике. В ноябре 1901 года в Петербурге начали функционировать религиозно-философские собрания, была предпринята попытка практического сближения интеллигенции и церковных деятелей. В ряде крупных городов страны создаются религиозно-философские общества. Процесс возрастания интереса к вопросам религии заметен в этот период и в Беларуси. Активизируется деятельность западнорусских православных братств, выходят много статей и брошюр религиозно-нравственного содержания. Проводятся богословские чтения для различных слоев населения, программа этих чтений в основном посвящалась религиозно-нравственной проблематике, однако, также вводились вопросы истории, сельского хозяйства, медицины. В местной печати публиковались статьи богоискательского крыла русской интеллигенции, давалась оценка сборнику «Вехи». Этим статьям местные публицисты предпосылали обширные вступления, в которых излагались основные идеи религиозных философов, эволюция их взглядов. Известными публицистами в Беларуси этого периода были Я. Окунь, Д. Мейчик, В. Самойло, М. Королицкий и другие. Позиция их была в целом эклектична, включала в себя элементы различных идей, зачастую взаимоисключающих друг друга. Особенно притягательными для этой части интеллигенции в Беларуси были идеи нравственного усовершенствования личности на началах христианства, проповедь извечных трагизмов человеческого бытия, апелляция к внутреннему опыту. Религиозные идеи вплетались в мотивы критики разума, материалистической философии, подвергалось критике революционное движение. В печати отстаивались идеи развития общественной жизни по законам эволюции, вне резких переходов и скачков. Утверждалось, что нарушение эволюционного развития общества «не может оставаться безнаказанным как для государства, так и для нации». Для ряда представителей местной интеллигенции революция представлялась как отрицательная сила, разрушающая культуру, подрывающая дисциплину труда и тем самым приводящая к снижению уровня жизни различных слоев населения. В этот период выходят в Минске два показательных сборника-«Туманы» (1909) и «Земные сны» (1910), в которых провозглашались идеи религиозно-нравственного самоусовершенствования личности. Эти идеи распространялись на фоне освещения новейших литературных исканий в России и за рубежом. Излагая

основные моменты творчества Г. Ибсена, М. Метерлинка, Л. Андреева, А. Ремизова, местные публицисты большое внимание уделяли трагической ситуации существования человека в мире, проповедовали индивидуализм, излагали основные принципы художественного творчества деятелей символизма. Так, публицист Н. Долгов в статье «Жуазель», опубликованной в газете «Северо-Западный край», оценивал творчество М. Метерлинка как выдающееся явление современной литературы. Особенно его привлекает метерлинковское понимание трагического: «Существует каждодневная трагедия, которая гораздо реальнее и глубже подходит к нашему существованию, чем трагедия больших приключений» [1]. В свою очередь, В. Самойло оценивал творчество Ибсена как «религию сильной личности», как синтез языческой культуры (бога Пана) и христианства. В творчестве русского писателя Д. Мережковского он также видит стремление соединить культуру и христианство, идеал Венеры и Мадонны. Он вслед за богословами рассуждает о том, что христианский идеал человека представляет собой идеал аскетический, он оторван от сил жизненных, творческих. Необходимо соединить религию и культуру, создать на этой основе новое общество и подлинную культуру. Искусство, культурное творчество в целом необходимо соединить с христианским нравственным идеалом любви и всепрощения. «Образ Мадонны дал греческую плоть и римскую крепость бесплотному христианству, дал идеалу святости ту красоту и силу, то радостное человеческое лицо, без которого живой Христос не мог оставаться в мире, а неизбежно уходил, проливаясь из мира сего в бездну, прожигая, как жидкость алхимиков, и увлекая за собой юные, искренние, лучшие сердца верующих» [2, с. 48]. Мадонна, по мнению В. Самойлы, спасла Европу от аскетического нравственного идеала. В противовес этому, по его мнению, Россия восприняла лишь аскетическую сторону христианства, отвергла тем самым культуру и общественное служение человека. Поэтому необходимо соединить идеал святости и красоты, христианство и культуру. По его мнению, традиционное христианство понимало творчество слишком односторонне, оно свело творчество к личному спасению от гибели. Подлинное христианство есть христианство не монашески-аскетическое, но творческое христианство, задачей которого является преображение мира. В этом процессе должно произойти «освящение» человеческого творчества, человеческой культуры. «...Весь вопрос нашего нынешнего возрождения сводится к подновлению, положению старчества кровью юности... Только юная богиня Рима, чистая молодая Дева весны, не побоится этой «ветхой» позолоты, этой каменной «строгости» наших образов; она одна может оживить наше византийское старчество» [2, с. 53]. В ряде статей местных публицистов утверждалось, что современное общество должно пережить вторую Реформацию, должно обновить и дополнить христианское учение идеями социальной активности человека и тем самым спасти культуру от примитивизма и варварства. В противном случае культура погибнет, ибо она, будучи безрелигиозной, лишается высших ценностей и по существу перестает быть культурой.

Литература

1. Долгов, Н. Жуазель /Н.Долгов // Северо-Западный край. – 1903. – 28 окт.
2. Самойло, В. Александр Блок. Основные мотивы поэзии / В.Самойло// Туманы: сб. ст. / Минск : Из-во Б.Левин, 1909.

ОКНА ОВЕРТОНА В ЕРЕТИКЕ ПОСТМОДЕРНИСТСКИХ ИНСИНУАЦИЙ САКРАЛЬНОГО

Костенич Владимир Анатольевич

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

В статье обсуждаются постмодернистские ревизии ортодоксальной монотеистики в контексте культурологической деконструкции «образа Бога» и неоязыческих инсталляций сакрального. Предпринята мировоззренческая попытка осмыслить визуальные и аксиологические горизонты подобных масштабируемых информационных вбросов.

Одной из исторически обусловленных проекций *теистического дискурса* является *презумпция аксиоматичности религиозных изначальностей мысли*. Культурные дифирамбы богослужения и соответствующая им семантика герменевтической сервировки зачастую обретают при этом самодовлеющую референтность. Религиозная сакральность кажется, как бы автоматически истинствующей под опекой своей церковной институциональности. Её театрализованные мифологемы догматики обитают в панцире схоластической отрефлексированности, (у)словно увековечивающей принципы веры и страхующей «классическую религиозность» от еретических минных полей.

Как известно, постмодернизм радикально трансформирует лого(с)центричную ментальную установку, опирающуюся на нарративы Абсолютного и подвергает её нелюбимой де(кон)струкции. В область «смертного» отлучаются (абсолютно) все мировоззренческие безусловности бытийного ассортимента (Бог, Истина, инвариантная Идентичность личности, факсимильность этического Авторства, эстетические приоритеты Красоты) [1]. В их ряду оказывается и религиозная формация смыслополагания в своих ракурсах монотеистических персонификаций и священных благоговений.

Однако, постмодернистская всеядность избегает непосредственного штурма религиозного сознания, по умолчанию помещая его в серую зону литургической артикуляции. «Бог умер», а само «божественное» отныне пребывает в кавычках и скобках «относительного». Релятивизация сакральных инстанций призвана не только «усмирить Сверхъестественное», но и вирусно узаконить отдельные «мирские» субституты в качестве «новых идолатрий сознания».

В этой связи, в постмодернистски ангажированном взгляде на антропологические экзистенциалы, имманентно вызревают своеобразные *фокусы (умо) зрения*, посредством которых *софистически* истолкованная диалектика количественных изменений и качественных трансформаций подыскивает для себя формы и способы «синергетических бифуркаций» религиозной ортодоксии мировых символов веры. А «троянским конём» для подобных интеллектуальных диверсий выступает *эстетика комиксного микширования знаковых (иконописных) сюжетов религиозной традиции*.

Возникают индустрия блогосферных интернет-презентаций, симулякры религиозного проповедничества, спекулирующие на субкультурных проекциях че-

ловческого взгляда, канализируемого в область «свежих» визуализаций историсофии сакральных событий. Религиозная традиция подвергается «нано-наслоениям» сервильно загризированной обструкции, призванной на тактическом уровне поп-культуры стратегически подорвать и развоплотить «истины веры», придав им гротескный и игровой характер.

Сошлёмся на некоторые примеры.

В конце 2022 года российский священник Павел Островский вынес в публичное пространство мировой сети комиксы «*Евангелие в манге. Рождество Христово*» [2]. Пафос его публикации заключался в том, чтобы образно реконструировать отдельные сюжеты евангелической эпопеи на языке массовой культуры для невоцерковленных молодых людей, нуждающихся в религиозной предрасположенности. В этой связи, им был избран жанр японских комиксов «манга», воплощённых в мультяшной стилистике «аниме».

Между тем, внимательное чтение этого «дидактического перформанса» повергает в недоумение от той бесцеремонной саркастичности, с которой автор живописует библейские фрагменты встречи Девы Марии с ангелом, принесшим ей известие о её бытийной миссии и таинство зачатия Богочеловека в его темпоральной ретроспективе и рождественском торжестве. Перед нами развёртываются плотоядные мизансцены завуалированного адюльтера, ворчливого злословия обманутого Иосифа и натуралистические междометия хриплых потуг рождающего естества, как бы подсмотренные в замочную скважину фрейдовского окуляра. Налицо *казуистика «ишизоидного ацентризма»*, эклектика аксиологических парадигм, глобалистская толерантность к человеческим перверсиям и подиумная озабоченность модничающей видимостью.

Мы солидарны с коллективным мнением ряда российских философов справедливо подчеркивающих, что «Поставление библейских событий на одну полку с манга-историями низводит эти события с уровня священного до уровня анекдотического, забавно-примитивного, шаловливо-приключенческого, а значит, в конечном итоге, бессодержательного, пустого, мирского... Перед нами, фактически, разворачивается технология «окна Овертона»: сначала смотрящий испытывает шок, видя образы Евангелия в манге (*немыслимо*), затем у многих создаётся впечатление, что здесь нечто новое, неожиданное, но при этом интересное (*приемлемо*), далее находятся апологеты, заявляющие, что это даже здорово – открыть неверующим подросткам Евангелие таким образом (*разумно*)... А идет всё к тому, чтобы десакрализованное Евангелие воспринималось стандартно. И впоследствии такое восприятие может стать действующей нормой» [3].

Скабрезное ёрничанье с пересказом евангельских обмираний духа в версии манга, выступает (всего) лишь клиповым эпизодом в постмодернистском тренде на «новую нормальность» в области религиозных откровений «трансгуманистического» блудоумия.

Технократическая снобистика «клонирования человеческих гибридов и химер» исходит при этом из того, что сам человек, пусть и ментально «убивший Бога», свершает тем самым второй акт «марлезонского балета» и перенимает у Творца его кенотипическую жертвенность, свое-вольно обожествляя собственные технические «всемогущества», обретающие статус пососторонних пантеистических релокаций.

В поисках острых ощущений для «покушения на миражи» логоцентричных святынь, человеческое лукавство не только самоубийственно допускает чипизацию и киборгизацию личной телесности, но и намечает траектории подмены духовных состояний нашей культурно-исторической аутентичности «виртуальными суррогатами веры».

В частности, в Интернете промелькнула информация о том, что в Германии состоялось первое (пробное) «богослужение», подготовленное и срежиссированное искусственным интеллектом. Местный служитель культа с помощью нейросети ChatGPT создал аватары несуществующих людей и «перепоручил» им организовать и провести церковную соборность проповеди и коллективной молитвы. Бог парадоксально «воскрес» в облике (облаке) *постчеловеческой плюра(без)лицности*, аннулирующей своей игриво-игровой «Оно-сущностью» последние бастионы экзистенциальной субъектности и осязаемой близости между «Я и Ты».

Вспомним (однако) М. Бубера: «Мир как опыт принадлежит основному слову Я – Оно. Основное слово Я – Ты создает мир отношений... Отношения к Ты ничем не опосредовано... Основное слово Я – Ты может быть сказано только всем существом... Цель отношения есть его собственная сущность, то есть прикосновение... Бога не найти оставаясь в мире, Бога не найти, удалившись от мира... И все же мы, в соответствии с нашей сущностью, постоянно превращаем вечное Ты в Оно, в Нечто, делаем Бога вещью» [4, с. 18, 21, 16, 51, 60, 80]. Виртуальные кентавры религиозных имитаций трансформируют феномен вероисповедания в «клуб анонимных алкоголиков», разыгрывающих подобия исповеди в толкучке джазовых импровизаций. Священнодействие сворачивается в цирковое представление с фантомными сущностями.

На этом мировоззренческом фоне особенно показательны новые «сатанинские веяния» в таком жанре религиозной оптики бытия, как *иконопись*. По канону Икона есть «...теургический акт, в котором свидетельствуется в образах мира откровение сверхмирного, в образах плоти жизнь духовная. В ней Бог открывает себя в творчестве человека...» [5, с. 286].

А в это время, в процессе специальной военной операции, разворачивающейся ныне на Украине, начали глумливо тиражироваться «*иконы священного Джавелина*» (и иже с ними), наделяющие сакральным смыслом всё то, что несет в себе смерть, разрушение, кровавую вакханалию аннигиляции даже эха человеческой вменяемости и милосердия. Ликов больше нет! Внечеловечное и бесчеловечное торжественно вламываются в духовные ипостаси душевной чуткости и, как библейские фарисеи, пытаются узурпировать свои «ветхие смыслы» в качестве канонических ораторий «новой религиозности».

Итак, вместо смиренной аскетики и духовной интенции вселенских глаз, жертвенной радости душевного соучастия, храмовой конституции личностной органики; пути чванливой плоти, китч высокомерного фетишизма технолога (у) ничтожения и националистической сладострастной патетики, анонимность безлюдного ландшафта.

Человечество вновь на развилке. Между очередным переизданием неоязыческого идолопоклонничества, обретшего постмодернистскую лексику «всё позволено...» и обрекающего нас на добровольную капитуляцию перед юнговскими «теньями отказа от Самости».

Литература

1. Хаустов, Д. С. Лекции по философии постмодерна / Д. С. Хаустов. – М. : РИПОЛ классик, 2018. – 288 с.
2. Евангелие в манге. Рождество Христово. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pravotanga.ru/manga/>. - Дата доступа: 11.09.2023.
3. Чавк-чавк, или «Евангелие в манге». О комиксах о Павла Островского [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://guskline.ru/analitika/2022/11/03/chavkchavk_ili_evangelie_v_mange_. – Дата доступа: 11.09.2023.
4. Бубер, М. Два образа веры: Пер. с нем. / Под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лёзова. / Мартин Бубер. – М. : Республика, 1995. – 464 с.
5. Булгаков, С. Икона, ее содержание и границы / Сергей Булгаков // Философия русского религиозного искусства XVI – XX вв. Антология. / Сост., общ. ред. и предисл. Н.К. Гаврюшина. – М. : Прогресс, 1993. – 400 с.

УДК 130.31

РЕФЛЕКСИЯ В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ПРАКТИКИ

Краснова Алина Георгиевна

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
(г. Москва, Россия)

В статье рассматривается феномен рефлексии как метапозиции субъекта по отношению к самому себе. Рефлексивная позиция позволяет субъекту не только осуществлять самопознание, но и управлять собой. В отношении религиозной практики это означает осуществление подлинно духовного действия – становление себя как субъекта собственного духовного возрастания. Христианская жизнь полагает рефлексивную позицию в основание религиозной практики, к которой главным образом относятся исповедь и откровение помыслов.

Рефлексия представляет собой сложный феномен, который изучается многими гуманитарными науками (философией, психологией, педагогикой), но однозначного определения этого понятия в настоящее время не существует. Даже если рассматривать рефлекссию только в контексте личного бытия, то и в этом случае она представляет собой многоплановое явление. Как отмечает Г.М. Шигабетдинова, «сложность определения личностной рефлексии заключается в том, что данная психическая реальность характеризуется и как функционально составляющая мыслительного процесса, и как деятельность, и как индивидуальная человеческая способность» [4, с. 418].

Однако можно заметить и нечто общее в определении рефлексивного акта в различных подходах – это метапозиция рефлексирующего субъекта по отношению к самому себе. По мысли А.И. Субботина, рефлексия является необходимым атрибутом самосознания – качественно развитой формой сознания, и она характеризуется тем, что человек, выходя в эту позицию, расширяет область своего восприятия, включая в него себя в качестве объекта восприятия и анализа. Суть рефлексии, таким образом, заключается в ненормативном действии (необусловленном внешней необходимостью). Автор пишет: «Она [рефлексия] позволяет человеческому сознанию раздвоиться на нормативное сознание и

рефлексивное сознание (самосознание), выйти в рефлексивную позицию по отношению к самому себе, увидеть самого себя, свои ошибки, недостатки, заблуждения, а в целом – свою ограниченность и границу своего сознания» [3, с. 221]. Таким образом, способность к рефлексии позволяет человеку осуществить самотрансценденцию – выход за пределы самого себя, и тем самым неким образом к себе отнестись.

С. Кьеркегор, религиозный мыслитель, писал о рефлексивной позиции как о такой, в которой происходит появление субъекта – Я, человеческого духа: «Человек есть дух. Но что же такое дух? Это Я. Но тогда – что же такое Я? Я это отношение, относящее себя к себе самому, – иначе говоря, оно находится в отношении внутренней ориентации такого отношения, то есть Я – это не отношение, но возвращение отношения к себе самому» [1, с. 29]. Однако мы можем заметить, что эта метапозиция характеризуется не пассивным самонаблюдением (в наблюдении за собой как таковом субъект еще не присутствует) и даже не самим субъективным отношением к самому себе, а формированием активности относительно собственного Я. Иными словами, рефлексия – это не столько самонаблюдение и критическое отношение к самому себе, сколько активность субъекта по отношению к самому себе, когда метапозиция позволяет человеку управлять своим внутренним миром и своими проявлениями во внешнем мире.

В религиозной жизни такая метапозиция является ключевым фактором развития. Многие религиозные практики основаны именно на рефлексии как на способности человека управлять собой, своими состояниями и своим поведением. В христианской сотериологии (учении о спасении) известно представление о синергии (соработничестве) Бога и человека в деле спасения, которая предполагает две стороны. Объективная сторона спасения – это преподнесенный Богом человеку дар Искупления, совершенный Господом Иисусом Христом ради спасения от греха (проклятия и смерти) всего человечества. Субъективная сторона спасения – это усвоение каждой человеческой личностью плодов искупительного подвига Господа Иисуса Христа, так что спасение становится в том числе следствием личных усилий самого человека. Именно в этом смысле в Евангелии говорится: «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11:12). Таким образом, христианская религиозная практика предполагает непосредственное участие самого человека, его активность, в деле совершения собственного спасения.

Вся аскетическая традиция в христианстве основана на представлении о постоянном духовном возрастании человека, где осознание своих духовных болезней (страстей) и стремление к освобождению от них, замещению их добродетелями, занимает центральное место. Современный православный богослов Ж.-К. Ларше пишет об этом следующее: «человеку недостаточно лишь в целом осознать свою подлинную природу и, соответствующе, состояние падения, чтобы его скрытое бытие сразу же перестало быть для него неосознанным. Даже сам христианин, который получил через свою веру и Духом Святым возможность к самопознанию, не может полностью осознать страсти, обитающие в нем, без того, чтобы необходимые условия оказались в наличии одновременно, что происходит крайне редко. Даже для того, кто пытается как можно более осознать собственные страсти и освободиться от них, некоторые из них могут оставаться

сокрытыми в течение долгого времени, а иные – проявляться лишь частично» [2, с. 165–166]. Таким образом, духовная работа человека в плане осознанности представляется здесь необходимым базовым условием, при котором духовное возрастание в принципе может осуществиться.

Христианская традиция выработала две основные практики, которые возвращают рефлексивную позицию, поскольку именно на ней они и основаны – это исповедь и откровение помыслов. Исповедь предполагает осознание своих духовных болезней в совокупности с покаянным чувством и решимостью к исцелению, которые человек открывает священнику в таинстве. Священник является свидетелем покаяния, с одной стороны, а с другой – свидетелем разрешения от грехов, которое подает Бог в этом таинстве кающемуся. Откровение помыслов – древняя православная аскетическая практика, отличная от исповеди. Изначально она была выработана как инструмент духовной работы послушника или монаха со своим старцем, духовным наставником. Смысл ее состоял в том, что человек открывает своему старцу все мысли, чувства и желания, которые его посещают, с тем, чтобы старец помогал ему увидеть «гнездящиеся» в душе страсти и тем самым способствовать духовной брани (борьбе со страстями и стяжанию добродетелей). Эти две практики являются терапевтическими, так как оказывают на душу целительный эффект. Многие современные психотерапевтические практики используют похожие инструменты.

Таким образом, рефлексия является важнейшей составляющей христианской религиозной практики, без которой невозможно подлинное духовное возрастание. Она предполагает возникновение и укрепление метапозиции человека по отношению к самому себе, которая в конечном счете является основой для выстраивания качественного управления человеком самим собой и своей жизнью, без чего сама христианская практика теряет свой основной смысл.

Литература

1. Кьеркегор, С. Болезнь к смерти / Пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. – М. : Академический проект, 2012. – 157 с.
2. Ларше, Ж.-К. Духовное бессознательное: Православная концепция бессознательного и её применение в лечении психических и духовных недугов / Пер. с фр. П. Доброцветова, О. Арсеньевой, А. Коротеевой, А. Вавиловой, А. Курочкина, У. Рахновской. – М. : Издательство Сретенского монастыря, 2021. – 302 с.
3. Субботин, А. И. Проблема самосознания в философском рационалистическом сознании XIX-XX века. – Ростов-н/Д : Изд-во РГПУ, 2006. – 240 с.
4. Шигабетдинова Г. М. Феномен рефлексии: границы понятия // Вестник ННГУ. – 2014. – № 2-1. – С. 415–422.

УДК 221.3:323.15(510)

ДАОСИЗМ – РЕЛИГИЯ НАЦИОНАЛЬНЫХ МЕНЬШИНСТВ КИТАЯ

Ли Сюэсинь, Смолик Александр Иванович

Белорусский государственный университет культуры и искусств
(г. Минск, Беларусь)

В данной статье анализируется зарождение и развитие даосизма среди этнических меньшинств на юге Китая. Отмечается, что даосизм был повсе-

местно признан этническими меньшинствами благодаря своему учению о равенстве, братстве, уважении и взаимопомощи. Даосизм сыграл важную роль в развитии традиционной культуры большинства этносов Южного Китая.

Китайская цивилизация является одной из древнейших человеческих обществ, расположенных в восточном регионе Азиатского материка. На территории Китая издревле проживают 56 этносов, которые отправляют различные религиозные культы. Китае Наиболее распространенными считаются буддизм (佛教), даосизм (道教), ислам (伊斯兰教) и христианство (基督教). В соответствии с некоторыми источниками в КНР в настоящее время насчитывается свыше 100 млн. человек верующих, 85, 000 культовых храмов, 300, 000 служителей культов [1, с. 392].

Изучение распространения обозначенных религий по территории Поднебесной показывает, что даосизм получил наиболее широкое признание среди этнических меньшинств Южного Китая. Он как политеистическая религия сформировался на основе философского учения, согласно которому Дао (道) (Бог, слово, логос, путь) выступает в качестве первопричины всего сущего, «матерью всех вещей» [4]. Основоположителем учения о Дао или «пути вещей» является китайский мудрец Лао-Цзы (老子), который в VII – IX вв. был канонизирован как святой.

Философские аспекты даосизма послужили основой, на которой позже возникли такие религиозные школы, как «Пути истинного единства» (正一道), «Высшей чистоты» (上清派), «Пути совершенной истины» (全真道) и др. Канон текстов даосизма «Дао Цян» (道家) оформился к XII в. [2].

Даосизм, в исторические периоды, начиная с династий Вэй (220-280 гг.) и Цзинь (317-420 гг.), широко распространялся в южных регионах, местах проживания преимущественно малых национальностей. Там даосизм постепенно слился с их примитивными религиями и стал важным элементом местных народных верований. Широкое распространение даосизма среди этнических меньшинств было детерминировано, на наш взгляд, тем, что последователи этой религии одинаково относились ко всем этносам. Так, в трактате «Тай шань сюань линь бэй доу бэнь мин янь шэн чжэнь цзин» (《太上玄灵北斗本命延生真经》) – говорилось, что даосы ко всем людям, рожденным в Китае, или у варваров, относились как к равным, чтобы они могли изменить дао в своем сердце и постепенно стать бессмертными [2]. Основателем даосизма у этнических меньшинств Юга считается Чжан Лин (张陵), который привел в южные провинции своих учеников во времена династии Восточная Хань (25-220 гг.). По его мнению, здесь народные обычаи были просты и легки для обучения, а также имелось много знаменитых гор, которые способствовали развитию даосского учения. На горе Цинчэнь (青城山), которая была центром народного колдовства, им была основана религиозная школа. Чжан Лин со своими учениками вел продолжительную борьбу с магией, которая завершилась ее изгнанием и утверждением даосизма. Он и его ученики учили людей уважать и любить друг друга, и помогать один одному.

Параллельно с разъяснением учения даосов Чжан Лин лечил бесплатно больных, занимался благоустройством южных регионов. Он организовывал население на работы по лесонасаждению, строительству дорог, рытью колодцев,

созданию соляной промышленности. Им были проведены некоторые административные реформы. Так, сторонников даосизма он разделил на двадцать четыре прихода, названных правилом двадцати четырех. Деятельность Чжан Лина активно поддерживалась этносами Юга. Вскоре в десятках тысяч семей появились приверженцы даосизма [3]. В созданные им епархии назначались чжито даджицзю (治头大祭酒), чтобы руководить верующими. Он, в епархиях отменил наказания и позволял людям, у которых были недостатки, ремонтировать мосты, чтобы физическим трудом исправлять свои ошибки. В епархиях также открывались бесплатные дома и склады для бесплатного питания и проживания путешественников и сторонников даосизма. Эти меры, основанные на моральном духе самоуправления и взаимопомощи между людьми, поддерживались этническими меньшинствами.

Миссионерскую деятельность Чжан Лина последовательно унаследовали его сын Чжан Хэн (张衡) и его внук Чжан Лу (张鲁). В даосизме Чжан Линь (张陵) именовался небесным мастером, Чжан Хэн – наследником небесного мастера, а Чжан Лу – небесным мастером. Таким образом, через три поколения предков и внуков Чжан Лина, особенно благодаря усилиям Чжан Лу, даосизм широко распространился во многих южных провинциях, а в ряде их даже существовали правительства, сочетающие политику и религию.

Во времена династии Тан (618-907гг.) некоторые императорские семьи активно продвигали даосизм в южные провинции, что также интенсифицировало его распространение. В это время миссионерской деятельностью активно занимались такие знаменитые даосские священники, как Юань Тянган (袁天罡), Ли Чуньфэн (李淳风), Ду Гуантин (杜光庭), которые жили на горе Цинчэн и трактовали учение Лао-цзы. Как известно, к «Дао дэ цзин» Лао-цзы в древнем Китае было создано 28 комментариев, авторами шести из них были священнослужители южных регионов.

В последующие столетия миссионерскую деятельность в южных провинциях продолжали Ли Цзюэ (李珣), Сюй Цзоцин (徐作庆), Чжу Таоцзуй (朱韬橇), Лю Умин (刘武明), Ван Фацзинь (王发金), Тан И (唐毅), Доу Цзымин (窦子明), Чэн Тайсю (程太修), Чжан Мэйсяо (张美霄), которые впоследствии были обожествлены как бессмертные у этносов южного Китая. В истории китайской цивилизации многие императорские династии вплоть до Синьхайской революции (1911 г.) благоволили даосизму, в течение 1800 лет он считался одной из государственных религий Китая, которая оказала значительное влияние на традиционную китайскую философскую мысль, литературу, искусство, культуру, обычаи, науку и технологии.

На территории, проживания этнических меньшинств в наши дни имеется множество памятных мест, связанных с религией даосизма. Так, в Поднебесной в настоящее время существует примерно 1500 даосских храмов, в которых отправляют религиозные культы 25 тыс. монахов и монахинь. Среди них всемирно известными считаются даосские храмы Сантай Юньтай, Мьяньян Сишань, Пэнчжоу Янпин и др. [5]. Эти храмы благословения, которым поклонялись даосские верующие в прошлом, теперь стали важным культурным наследием КНР. Ценным культурным туристическим ресурсом являются горы Цзянгэ Хемин, Гексиан, Гора фей, Синьцинъ, Цинчэнь, которые были местом активной миссионерской деятельности ряда известных даосских священнослужителей.

Литература

1. Кочергин, И. В. Регионоведение. Китай: учебник / И. В. Кочергин. – М.: Издательский дом ВКН, 2018. – 544 с. + ил.
2. Ли, Жохуй. Даосская мысль до династии Цинь / Ли, Жохуй // Вестн. Инта Иньчжоу. – 2010. – № 2. – С. 49-54.
3. Юань, Динци. Даосизм в Сычуани / Юань Динци // Ситуация в провинции Сычуань. – 2011. – №5. – С. 70-71 с.
4. 老子, 《道德经》, 延边: 延边人民出版社, 2007年·506页=Лао-цзы. Дао дэ цзин / Цзы-Лао-Яньбянь: Народное издательство, 2007. – 506 с.
5. Чжан, Вэньань. Распространение даосизма и миф о Паньгу у малых народностей Китая / Чжан Вэньань // Вестн. Центр. Ун-та национальностей. – 2006. – № 6. – С. 118-123.

УДК 930.255

ВОССТАНОВЛЕНИЕ ПАМЯТНИКА АРХИТЕКТУРЫ ЦЕРКВИ ПОКРОВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ В ДОКУМЕНТАХ БЕЛОРУССКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО АРХИВА НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКОЙ ДОКУМЕНТАЦИИ

Мосейчук Людмила Ивановна

Белорусский национальный технический университет (г. Минск, Беларусь)

Шкут Екатерина Васильевна

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

Статья посвящена истории восстановления церкви в д. Хотляны, которая по своему архитектурному стилю и декоративной насыщенности является редким памятником культового деревянного зодчества Беларуси конца XIX – начала XX в., сохранившимся до наших дней.

В Белорусском государственном архиве научно-технической документации хранится фонд № 266 «Творческая мастерская Л.А. Нордштейна при Союзе архитекторов БССР» (сейчас – УП «ТМ Л.А. Нордштейна»). В число знаковых проектов организации входит реставрация памятника архитектуры XIX века в деревне Хотляны Узденского района Минской области – Церкви Покрова Пресвятой Богородицы. Церковь является уникальным памятником белорусского деревянного зодчества.

Хотляны считаются древним поселением. Здесь находится семь необследованных курганных могильников, что позволяет допустить существование поселения до XIV века. С XVII века Хотляны известны как местечко и являлись собственностью князей Головчинских, затем Быховцев. Позднее, также в качестве приданного, Хотляны перешли во владение Грабовских и находились у них по некоторым данным до 1880 года. Потом, предположительно, они вернулись к Завишам, поскольку местные свидетельства указывают на последних как на фундаторов ныне существующей церкви.

Хотляны издавна имели свой православный приход, униатство сюда не проникало. Еще до постройки существующей церкви здесь была церковно-приходская школа. По административному делению конца XIX – начала XX в. Хотляны относились к Шацкой волости Игуменского уезда Минской губернии, а по религиозному подчинению – к Минской епархии.

По местным сведениям строительство новой церкви начато в 1897 году и закончено в 1903. Время фундации подтверждается датой «1897», выложенной на южной стороне цоколя, и надписью на нижних венцах внутри юго-западного прируба «1898». Мастером-строителем был некий Тадеуш, который за вырученные деньги уехал в Америку. Местом строительства церкви был южный склон высокого холма, на вершине которого находилась деревянная колокольня [1, л. 3–2]. Возможно, что она сохранилась еще от старой церкви.

В 1930-е годы церковь была закрыта, сразу после Великой Отечественной войны возвращена верующим и в 1963 году вновь закрыта. Оба раза при закрытии с куполов снимали кресты. После 1963 года был снесен центральный верхний барабан с луковкой, реконструированный в 1990 году. Внутреннее убранство, иконостас, церковная утварь были вывезены в действующие церкви в Узду и в деревню Озеро. В 1960-е годы в здании церкви расположился склад школьного инвентаря, а затем спортивный зал местной школы. В 1987 году церковь была включена в список памятников архитектуры конца XIX века и взята под охрану государства [1, л. 4].

В 1990 году по местной инициативе были начаты восстановительные работы церкви. Были установлены леса вокруг здания и выполнен венчающий барабан с луковкой. В конце 1990 года работы были прекращены из-за отсутствия проектной документации [1, л. 5].

По типологии церковь в Хотлянах относится к крестовым храмам с 5-ю верхами, с симметричной двухосевой композицией. Характер объемно-пространственного построения и внешнего декора церкви отличался от традиционных приемов деревянного зодчества Беларуси XVII-XVIII вв., формальные признаки которого выработались под влиянием каменного зодчества Византии, опосредованные через псевдовизантийский стиль русской официальной архитектуры 2-ой половины XIX века. В архитектурном облике памятника в Хотлянах заметно влияние гражданской архитектуры (формы и декор оконных и дверных заполнений, карнизов, подзоров, крыльца). По предварительным сведениям, в Беларуси существует еще только один аналогичный памятник. По архитектурному стилю и декоративной насыщенности церковь в Хотлянах является редким и интересным памятником культового деревянного зодчества конца XIX – начала XX вв. [1, л. 5].

В 1991 году совхоз «Дружба» Узденского района заказал мастерской Л.А. Нордштейна реставрационные работы памятника. Первым делом были проведены историко-архивные, библиографические, натурные исследования и составлена смета на первоочередные работы по его восстановлению. Был подготовлен ряд документов о состоянии памятника: «Акт осмотра технического состояния памятника истории и культуры» [1, л. 7], «Акт утраты первоначального облика памятника» [1, л. 11], «Акт о категории сложности памятника» [1, л. 12] и другие. Было установлено, что основные конструкции памятника (стены, фундаменты, стропильная система) не потеряли своей несущей способности и находятся в удовлетворительном состоянии. Проблемным было: утрата кровли, водостоков и отмостков. Также значительным разрушениям подверглись конструкции пола, хоров, крыльца, внутренней лестницы, цоколь, нижний венец сруба и отдельная часть внутренних стен [1, л. 10]. Несмотря на это, все детали легко поддавались восстановлению.

Затруднительным был процесс восстановления крестов церкви, снятых во время одного из закрытий храма, так как их изображения не сохранились. Однако, благодаря анализу аналогичных белорусских церквей XIX – XX в., было определено, что кресты храма в Хотлянах близки к группе крестов упрощенного типа [2, л. 18–19]. Натурные исследования показали, что 60% древесины памятника требует замены, так как большая ее часть поражена или разрушена белым и пленчатым домовым грибом [3, л.7]. На основании этих данных был разработан проект реставрации церкви Покрова Пресвятой Богородицы в д. Хотляны (главный архитектор проекта – А. Белоусов). Проект был успешно реализован только в 1999 году [4]. Проект реставрации также предполагал создание охранной зоны церкви, которая предназначена для обеспечения сохранности памятника и близлежащей к нему территории, целесообразного использования и благоприятного зрительского восприятия. Граница охранной зоны церкви Покрова Пресвятой Богородицы проходит по месту размещения утраченной колокольни и вдоль подножья холма на расстоянии 100 м от памятника [3, л. 17]. Мероприятия по охране и регулированию ландшафта были направлены на сохранение рельефа, воссоздание растительности, укрепление склонов и т.д. [3, л. 20].

К большому сожалению, в 2013 году в деревне Хотляны случился пожар, в огне которого церковь практически полностью сгорела. В 2017 г. храм был вновь восстановлен и в настоящий момент является действующим [4].

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что документы, которые хранятся в фонде № 266 Белорусского государственного архива научно-технической документации представляют практическую и уникальную историко-культурную ценность и являются важным источником для исследователей конфессиональной истории Беларуси.

Литература

1. Белорусский государственный архив научно-технической документации (БГАНТД). – Ф. 266. – Оп. 1. – Д. 1.
2. БГАНТД. – Ф. 266. – Оп. 1. – Д. 2.
3. БГАНТД. – Ф. 266. – Оп. 1. – Д. 3.
4. Восстановлен храм Покрова Пресвятой Богородицы //Общенациональное телевидение [Электронный ресурс]. – 2017. – Режим доступа: <https://ont.by/news/v-derevne-hotlyani-pod-yzdoj-segodnya-osvyatili-vnov-voosozdannij-hram-pokr>. – Дата доступа: 18.03.2024.

УДК 2

БОЭЦИЙ КАК СХОЛАСТ И ТЕОЛОГ

Перекрестова Анастасия Валерьевна

Донской государственный технический университет (г. Ростов-на-Дону, Россия)

Доклад посвящен рассмотрению главного философского и литературного труда Боэция, раскрывающего идеи, которым предстоит стать ключевыми элементами парадигмы средневековой схоластики и христианской теологии.

Средневековая культура несмотря на теоцентрическую направленность представляет собой период крайне неоднородный по своему содержательно-

му наполнению, о чем свидетельствует не только сложность хронологического определения границ эпохи Средних веков, но и многообразии интерпретационных и методологических позиций внутри философии того времени, пусть и подчиненной теологии. Двумя самыми значительными философскими направлениями Средневековья являются, как известно, патристика и схоластика. Схоластическая традиция формировалась постепенно, отдельные ее предзнаменования рассредоточены по трудам целого ряда мыслителей, но мощнейший импульс для ее развития дали сочинения Аниция Манлия Северина Боэция. Как отмечает Л.Г. Тоноян, у известного медиевиста и теолога Мартина Грабмана были все основания для того, чтобы назвать Боэция «отцом схоластики» [1]. Основную долю творческого наследия мыслителя составляют переводы, адаптации и комментарии греческих классических трудов на латинский язык. В какой-то степени, Боэций сознавал свою миссию в том, чтобы открыть лучшие образцы греческой культуры (такие, как логические трактаты Аристотеля) римлянам. Кроме того, в своих сочинениях он формулировал и пытался решить как раз те проблемы, которые впоследствии составляли ядро схоластики. Боэций жил в эпоху, во многих отношениях уже средневековую, но античный компонент в его мировосприятии был чем-то органичным и неотъемлемым. Родился Боэций в Риме приблизительно в 480 г. в патрицианской семье и в 510 г. стал консулом. Судьбу его во многом определило то, что он оказался при дворе Теодориха, поверившего клевете и приговорившего Боэция к смертной казни, которую и привели в действие в 526 г. после двухлетнего тюремного заключения мыслителя. Неизвестно, сколько еще примечательных произведений мог бы написать философ, но и то, что дошло до нас имеет огромную ценность. Достаточно сказать о том, что его переводы «Категорий», «Об истолковании», «Аналитики» и «Топики» вплоть до XVIII в. были единственными источниками изучения Аристотеля.

Самым значительным и ярким сочинением Боэция является, безусловно, «*Consolatio Philosophiae*» – «Утешение философией», написанное во время тюремного заключения перед казнью. Данное произведение представляет ценность не только с философской и теологической, но и с филологической точки зрения, ибо относится к жанру сатуры: прозаические рассуждения в нем перемежаются с поэтическими вставками (прозомертрав), художественная сила которых подкрепляется обилием аллегорических образов. Между Боэцием и персонифицированной Философией происходит диалог: полный отчаяния и жаждущий скорейшей гибели мыслитель призывает смерть, а посетившая его гостья пытается исцелить несчастного одной ей доступными средствами. В ходе утешения за основу берется вера в Бога, из которой в лучших традициях сократической майевтики затем выводятся идеи бессмертия души, воздаяния, божественной благодати и др. Боэций обретает покой лишь тогда, когда Философия подводит его к кульминационной мысли сочинения, заключающейся в том, что высшее счастье – это Бог, а значит, можно не цепляться за земное бытие и не роптать на свое безрадостное существование. «В Тебе начало и конец всего, венец Ты жизни!» [2, с. 238], – вдохновенно возвещает Философия, озвучивая важнейшие постулаты христианства. Приобщение и причащение к всеобщему благу, воплощенному в Боге, является в произведении наивысшим блаженством, доступным человеку. Виртуозно и мастерски Боэций выстраивает цепочки выводов и до-

казательств, превосходящая излюбленные схоластические приемы. Результаты деятельности разума, логическая аргументированность и научная точность приобретают для автора ценность уже в том отношении, что они способны вывести христианские идеи на качественно иной уровень понимания. «Из всей философской традиции Боэций выбирает лишь понятия, способные выразить силовые линии духовного опыта и христианской этики» [3, с. 83], – и действительно, религиозно-нравственная проблематика «Утешения философией» приобретает у мыслителя своеобразное, ни на что не похожее звучание.

«*Consolatio Philosophiae*» состоит из нескольких книг, каждая из которых имеет свою тематическую направленность. Так, например, в IV книге рассматриваются вопросы теодицеи, в V – подробно анализируется проблема совместимости божественного Провидения и человеческой свободы, их соотносительности и специфики реализации. В совокупности все части произведения образуют цельную продуманную картину, которая помимо всего прочего, дает читателю представление о том, что ракурс восприятия Боэцием философии и мудрости был очень близок раннесхоластическим взглядам. «Философия – наставница в теологии; мудрость теоретическая – знание о боге, о его отношении к миру и человеку; мудрость практическая – покорность провидению. Философия призвана научить почитанию бога» [4, с. 363], – резюмирует Г.Г. Майоров. Автор «Утешения» превосходит схоластику не только в трактовке целей и задач философии, но и в формулировании магистральных для нее тем и вопросов: союз веры и разума, рационалистические доказательства бытия Бога, релевантность вечности и времени, целесообразность мироустройства, оправданность существования в мире зла, проблема свободы воли и провидения являются ключевыми моментами и для Боэция.

«*Consolatio*» много комментировали схоластические авторы, и, конечно, этот примечательный труд сильно повлиял на оформление схоластики. Тем не менее, есть в «Утешении философией» одна особенность, которая и сейчас вызывает у ученых некоторое недоумение: несмотря на ярко выраженную теистическую ориентацию, в произведении нет ни одной ссылки на Библию, христианских классиков и даже не упоминается сам Христос. Но то, что творение Боэция пользовалось непреложным авторитетом в Средние века, – неоспоримый факт. Рассудочная поэзия, сдержанность в откровенном религиозном позиционировании придают данному сочинению своеобразное очарование. В защиту Боэция как христианина даже высказывалась гипотеза, что, вероятно, дошедший до нас труд представляет собой лишь первую часть более обширного произведения, в продолжении которого мыслитель планировал обратиться не к рациональным философским аргументам, а к примерам и иллюстрациям из самого Писания. На наш взгляд, Боэций не нуждается в подобной реабилитации уже хотя бы потому, что давно канонизирован католической церковью как мученик. Он не оперировал в своем труде исконно христианскими категориями и понятиями, предпочитая им упоминания Платона, Аристотеля, Пифагора, а также стоиков и эпикурейцев, но сути «Утешения» это не меняет – идеи, репрезентируемые в сочинении, могут не быть религиозными по форме, но они выступают таковыми по содержанию. Квинтэссенция «*Consolatio philosophiae*», заключающаяся в постулировании высшего счастья как приближения к Богу и Божественной благо-

дати посредством философии, способна поставить это произведение в один ряд с величайшими образцами христианской литературы. Источники вдохновения Боэция были несколько отличны от тех, которые питали гвардию Отцов церкви, поэтому и сочинения его достаточно автономны и самобытны в рамках общей традиции.

Северин Боэций не просто экстраполировал, а радикально повлиял на содержательные приоритеты и оформление векторов развития схоластики. Аристотелизм, введенный при активном посредстве Боэция, в концептуальный оборот средневековья стал мощнейшим импульсом для оформления нового подхода к обсуждению вечных вопросов. Произведения Боэция весьма своеобразны, они отличаются от сочинений христианских иерархов, имеют более абстрактный, теоретизированный характер. Философская спекуляция обретает в них ту значимость, которая станет в дальнейшем атрибутом схоластической литературы. Но не только формальная сторона соотносит труды Боэция с выкристаллизовывающимся схоластическим направлением, – тематические, идейные и содержательные компоненты оказываются не менее важными при его формировании. Как тонко заметил Г.Г. Майоров, в сочинениях Боэция «имплицитно или явно содержится почти вся топика проблем средневековой мысли до XIII в., почти весь универсум рассуждений ранней схоластики» [4, с. 355].

Боэций призывал соединять веру с разумом, это было его творческим и познавательным методом. Проблема соотношения веры и разума, так волновавшая мыслителя, фактически, станет парадигмой всей схоластической философии и залогом ее весьма продолжительного влияния.

Литература

1. Тоноян, Л. Г. Логика и теология Боэция. СПб.: изд-во РХГА, 2013. – 383 с.
2. Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990. – 414 с.
3. Дж. Реале, Д. Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. Т.2. Средневековье. СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 368 с.
4. Майоров, Г. Г. Формирование средневековой философии. – М. : Мысль, 1979. – 423 с.

УДК 94(476) “19”

ПЕРЕДВИЖНОЙ КИНОТЕАТР КАК ФОРМА КУЛЬТУРНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ И АНТИРЕЛИГИОЗНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В СЕЛЬСКОЙ МЕСТНОСТИ В БССР В 1920-е гг.

Пурышева Наталья Михайловна

Могилевский государственный областной институт развития образования
(г. Могилев, Беларусь)

Рассмотрена роль передвижных киноустановок как средства модернизации сельского быта, расширения кругозора крестьян, ослабления влияния религии.

Политическое руководство советского государства рассматривало религию и религиозные институты как пережиток прошлого, который с большей или меньшей скоростью должен быть ликвидирован. В 1920-1930-е годы отношение государства ко всем конфессиям, действовавшим на территории СССР, характеризовалось

валось понятием «борьба». В БССР в этот период борьбе с религией придавалось особое политическое, идеологическое и культурное значение, в связи с пограничным соседством враждебных СССР католических стран - Польши и Литвы. Вопросы антирелигиозной пропаганды среди городского и, особенно, сельского населения были предметом постоянного внимания партийно-государственных структур всех уровней. Хорошая осведомленность о конфессиональной ситуации в БССР позволила партийным и государственным органам республики, на основе анализа деятельности основных религиозных объединений, разработать пути и методы воздействия на верующих, определить причины сохранения влияния религии в условиях советской власти. Следует отметить, что в докладах, отчетах, постановлениях акцент делался не столько на успехах, сколько на недостатках и проблемах, требующих оперативного решения [1, с. 252-263].

Активные наступательные, но бессистемные антирелигиозные кампании начала 1920-х годов, когда изымались церковные ценности, закрывались храмы и религиозные школы, проводились аресты священнослужителей, не привели к удовлетворительным результатам [1, с. 264 прим.]. Оформлением общественной организации «Союз безбожников» (1925 г.) предполагалось придать антирелигиозной борьбе организованный системный характер. В этой системе мер значительное место отводилось учреждениям образования, советским молодежным организациям и медиасфере: периодической печати, радио, кино. В частности, кинофильмы отечественного производства рассматривались в качестве эффективного средства формирования мировоззрения советского типа. Во второй половине 1920-х годов основными методами антирелигиозной работы с населением, особенно сельским, оставались убеждение, демонстрация преимуществ советских форм организации быта и межличностных отношений над традиционными обычаями. Особо акцентировался классовый подход, который позволял трактовать все религии как «орудие имущих классов», центральное место отводилось пропаганде естественнонаучных знаний. Не рекомендовалось использовать грубые высказывания в адрес верующих, резкую критику религиозных предрассудков. Неправильными приемами в антирелигиозной пропаганде признавались прямые нападки на Бога, духовенство, высмеивание обрядности [1, с. 260, 262-263]. Одним из новых средств реализации стратегии «мягкой силы» в проведении антирелигиозной работы с сельским населением БССР в 1920-е годы стал кинематограф. «Кино в деревне должно быть использовано как одна из наиболее удобных, понятных населению форм воздействия на массы в качестве показа делом нового строительства в разных отраслях», – констатировалось в постановлении Всесоюзного партийного совещания по кинематографии при ЦК ВКП(б), проходившего в Москве 15-21 марта 1928 г. [2, с. 37].

На тот момент самым действенным способом приобщения сельского зрителя к кино были передвижные кинотеатры, или, как их называли в то время – кинопередвижки. Самым распространенным типом передвижного кинотеатра был обычный автомобиль или автобус, перевозивший аппаратуру, коробки с фильмами и полотняный экран. Фильмы демонстрировали в подходящем помещении (клуб, изба-читальня и т.д.) или на сельской площади. В отчетах соответствующих ведомств констатировался рост интереса сельчан всех возрастов к этому необычному для деревенского быта явлению. Зрителю предлагались как

художественные, так и документально-хроникальные фильмы производства киностудий СССР, зарубежные ленты. 17 декабря 1924 г. СНК БССР принял постановление «Об урегулировании кинодела БССР», в соответствии с которым при Народном Комиссариате просвещения создавалось Управление по делам кино (Белгоскино). Тем самым было положено начало процессу формирования национального белорусского кинематографа. Трест «Белгоскино» занимался прокатом кинофильмов на территории БССР, а с 1925 г. стал производителем собственных картин [3, с. 183]. Фильмы, созданные Белгоскино, были обязательными к показу в сельской местности. Демонстрировались кинохроники («Открытие Сельскохозяйственной академии», «Празднование 1 Мая в Минске» и др.), так называемые, культурфильмы («В здоровом теле – здоровый дух», «Мелиорация БССР» и др.), мультипликационные фильмы («Октябрь и буржуазный мир», «Живые дома», «Бунт зубов» и др.). В 1927 году в списке хроникально-документальных фильмов производства Белгоскино значилось 46 позиций. Три фильма из этого списка - антирелигиозной направленности: «Процесс Мельхиседека», «Обмен польских коммунистов на ксендза Уссаса», «Съемка польской религиозной процессии» [3, с. 196-197]. Четкий антирелигиозный посыл присутствовал и в первом белорусском художественном фильме «Лесная быль» (1926 г.), который пользовался огромной популярностью у сельского зрителя.

Ввиду того, что кино в 1920-е годы находилось еще на «дозвуковом уровне», субтитры были слишком краткими, а значительная часть зрителей не умела читать, действие, происходящее на экране, необходимо было комментировать. Устное сопровождение фильмов возлагалось, прежде всего, на киномехаников, корпус которых старались сформировать из деревенских комсомольцев-активистов, обученных на специальных курсах и таким образом выполнявших функции работников политического просвещения [4, с. 34]. Работа кинопередвижек в деревне становилась частью системы политпросветработы наряду с избами-читальнями и красными уголками. Это предусматривало организацию предварительной беседы и заключительного обсуждения содержания картины с привлечением сил культурного актива деревни (учитель, врач, агроном, кооператор и т. д.) [3, с. 207].

До организации Белгоскино по состоянию на январь 1925 г. по официальным данным в БССР действовало 3 кинопередвижки. К началу 1929 г. их стало уже 170, из них 80 относились к сети Белгоскино, 41 принадлежала Белкоопсоюзу и 49 находились в ведении других учреждений [3, с. 209]. Увеличение киносети в сельской местности способствовало приобщению местного населения к новым культурным традициям, советской системе ценностей, размыванию религиозно-мировоззрения, особенно у молодежи.

Литература

1. Перед крутым поворотом: Тенденции в полит. и духовной жизни Беларуси (1925–1928 гг.): Отражение времени в архивных документах / авт.-сост.: Р. П. Платонов и др.; под ред. Р. П. Платонова. – Минск : БелНИИДАД, 2001.
2. Руководящие постановления по кино: Резолюции и постановления ЦК ВКП(б, Всесоюзного партийного совещания по кино и Первого Всероссийского сценарного совещания). – Теа-Кино-Печать, М., -Л, 1929. – 64 с.
3. Мастацтва Савецкай Беларусі: 3б. дакументаў і матэрыялаў у 2 т. – Мінск : Навука і тэхніка, 1976. – Т.1: 1917-1941. – 339 с.

4. Кулачков, В. В. Радиовещание и кинематограф в сельской местности 1920-х гг. (на материалах Брянской, Смоленской и Гомельской губерний) / В. В. Кулачков, В. И. Конова // История: факты и символы. – 2021. – № 1 (26). – С. 31–38.

УДК 292+293.11+293.21

КУЛЬТ БОГИНЬ, ПРЯДУЩИХ СУДЬБУ В СЛАВЯНСКОЙ, ГРЕЧЕСКОЙ И СКАНДИНАВСКОЙ МИФОЛОГИИ

Самолазова Наталья Михайловна

Государственное учреждение образования «Средняя школа № 1 г. Круглое»
(г. Круглое, Беларусь)

В своей статье автор сделала попытку провести сравнительный анализ восточнославянской, греческой и скандинавской мифологии, установить типологические параллели богинь, прядущих нити судеб: Мокоши, греческих мойр и скандинавских норн.

Общность происхождения и принадлежность к индоевропейской языковой семье далеко не единственные факторы, сближающие греков, восточных славян и скандинавов. Многие исследователи говорят об общей индоевропейской мифологии, к которой восходят мифы различных европейских народов. Свидетельством тому могут служить схожие космогонические сюжеты. Одним из них является представление о мировом дереве: у германцев это был ясень, у славян – дуб.

Согласно верованиям индоевропейцев, дерево охраняется драконом или змеем, и эта деталь также сохраняется в мифах многих народов. У норвежцев дерево Игдрасиль охраняется тремя норнами и драконом. Дерево с золотыми яблоками у греков сторожат геспериды и стоголовый Ладон, у славян яблоню с молодильными яблоками охраняет трехголовый змей [3].

Определенное сходство прослеживается и в том, что в сюжетах восточнославянской, греческой и скандинавской мифологии, встречается упоминание о богинях, плетущих нити судьбы.

У славян за длину нити жизни человека отвечала одна из самых загадочных и противоречивых богинь славянского пантеона – Мокошь. Упоминания о ней встречаются в различных источниках, но в силу краткости и отрывочности, они не позволяют в полной мере определить этимологию ее имени и функции богини. Чаще всего возникновение имени богини связывают с глаголом «мокнуть». При этом и в письменных источниках, и в этнографических заметках можно встретить два варианта его написания: Мокошь и Макошь [5, с. 380].

Благодаря «Повести временных лет» известно, что Мокошь была единственным женским божеством, чей идол стоял в Киеве на вершине холма рядом с кумирами Перуна и других божеств, составлявших пантеон князя Владимира [1, с. 169].

Первоначально Мокошь рассматривалась как древняя богиня земли («Мать – сыра-земля») и плодородия [4, с. 444]. Но со временем перечень ее функций расширился.

По сведениям, собранным этнографами, Мокошь представлялась как женщина с большой головой и длинными руками, прядущая по ночам в избе.

Существовало поверье, согласно которому запрещалось оставлять кудель, а то «Мокоша опрядет» [1, с. 169]. Таким образом, еще одной из сфер деятельности богини было покровительство женским занятиям, а точнее прядению.

Именно через функцию прядения Мокошь была отождествлена с европейскими богинями, прядущими судьбы: греческими мойрами и скандинавскими норнами.

В греческой мифологии мойры – богини судьбы. Их происхождение неизвестно. По одной из версий они являются дочерьми богини правосудия Фемиды и бога Зевса [1, с. 472]. Платон же называл их дочерьми богини Ананке, вращающей мировое веретено [1, с. 169]. Но, так или иначе, именно они по представлениям древних греков выражали волю богов, пряли нить жизни человека, обрывая ее в назначенный срок.

В греческих мифах каждая из мойр имеет строго очерченные полномочия. Лахесис еще до рождения человека назначает ему жребий, Клото прядет нить его жизни, а злобная старуха Антропос эту нить обрывает. Причем зависят от воли мойр не только простые люди, но и всемогущие боги. Ведь даже последние не знают всего им предназначенного [1, с. 169].

Судьбоносную роль в жизни человека у скандинавских народов играли девы-норны. Откуда появились норны неизвестно, но в некоторых песнях «Старшей Эдды» указывается, что произошли они от великанов. Обитали девы-норны у священного источника Урд (дословно «рок»), который протекал у корней ясеня Иггдрасиль [2, с. 95 – 96]. В мифах скандинавов норны ежедневно опрыскивали водой из источника корни мирового дерева, благодаря чему оно оставалось вечнозеленым [1, с. 226].

В «Младшей Эдде» названы три норны – Урд («судьба»), Верданди («становление») и Скульд («долг») [1, с. 226]. Им известны судьба мира и судьбы отдельных людей, при рождении которых они присутствуют.

Вместе с тем их имена означают неизбежность течения времени. Урд – свершившееся, прошедшее время, Верданди – настоящее, Скульд – неизбежное будущее [2, с. 96]. Символом, соединявшим прошлое и будущее, средоточием времени выступал Иггдрасиль, возле которого жили норны.

Таким образом, сравнительный анализ мифов восточных славян, греческого и скандинавских народов о богинях, прядущих нити судьбы, наглядно показывает их типологическую близость, выявляет схожие функции. Проведенные параллели подтверждают идею существования общей индоевропейской мифологии, которая легла в основу мифов европейских народов.

Литература

1. Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Советская Энциклопедия, 1988. – Т. 2. К–Я. – 719 с. : ил.
2. Петрухин, В. Я. Мифы древней Скандинавии / В. Я. Петрухин. – М. : ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2010. – 464 с. : ил.
3. Руденко, В. Н. Индоевропейские корни славянской, романской и германской мифологии / В.Н. Руденко [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://elib.bsu.by/bitstream/123456789/242083/1/30-36.pdf>. – Дата доступа : 09.03.2024.
4. Рыбаков, Б. А. Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1988. – 784 с.
5. Рыбаков, Б. А. Язычество древних славян / Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1981. – 607 с.

ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ В ПРЕДСТАВЛЕНИИ ПОЛЬСКИХ ВЛАСТЕЙ (1921–1939 гг.)

Самосюк Надежда Викторовна

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

В статье рассматривается облик православного духовенства, который можно реконструировать исходя из содержания делопроизводственных документов административных властей. Польские власти представляли православных священников в негативном ключе. Необразованность, пьянство, взимание чрезмерной платы за требы либо присвоение церковных денег приписывались административными властями православному духовенству Западной Беларуси в межвоенный период.

Православным священнослужителям как особому духовному сообществу характерен ряд особенностей, обусловленных как древними христианскими традициями, так и социокультурным контекстом. В межвоенный период православное духовенство Западной Беларуси находилось под пристальным контролем со стороны административных властей. Личные дела священнослужителей Православной церкви могут раскрыть особенности политики польских властей по отношению к Православной церкви. Вместе с тем, исходя из содержания делопроизводственных документов польских административных властей, можно составить облик православного священника, каким его представляли власти и стремились транслировать этот образ в общество.

Для административных властей все православное духовенство было неблагонадежным. Облик православного священнослужителя конструировался властями на основании представлений о том, что духовенство в период Российской империи буквально терроризировало всех поляков, стремясь насадить русский язык и культуру, а также перевести в православие. Все священники, бывшей Российской империи, если и случались какие-либо недоразумения межконфессионального либо межнационального характера ранее, в возрожденном польском государстве просто не получали гражданства и следовательно не могли исполнять свои священнические обязанности. Однако сложился образ православного священника, который является русификатором. Среди православного духовенства Западной Беларуси таких священников постоянно искали. Так, в апреле 1925 г. по делу священника Симеона Бегалловича поветовый староста в Кобрине писал воеводе, что циркулирующие слухи о том, что «поп Бегаллович» во время Российской империи являлся врагом поляков, не подтверждаются конкретными фактами, имевшими место в прошлом, также как и свидетельскими показаниями [5, л. 21]. Само использование польскими властями слова «поп», уже свидетельствует о пренебрежительном отношении ко всем священнослужителям. Вместе с тем, необходимо отметить, что православие, является христианской конфессией, равно, как и католицизм.

Старшее поколение священнослужителей, все кто получил духовное образование в Российской империи, находились под особым контролем. Немногочисленное

количество священников, бежавших и от революции в Советской России, смогли получить право священствовать. Однако, даже проявляя лояльность по отношению к польской государственности, подписав все документы, в том числе присягу польскому государству, православные священники оставались неблагонадежными [3, л. 60].

В представлении административных властей православное духовенство повсеместно злоупотребляло алкоголем, а также ввизмало чрезмерные деньги за свои душпастьрские обязанности. Так, духовенство имело право на материальную помощь, которую выделяло Министерство вероисповеданий и народно-го просвещения. Однако решение об оказании помощи фактически принимали административные власти, которые могли отказать под разными предлогами. В 1936 г. Симеон Андруцкий, служивший в разных приходах Пинского повета, обратился в министерство за помощью. Свое материальное положение и многочисленные проблемы не просто обосновал, но и приложил соответствующие документы о том, что тяжело заболела жена, а сын учился в школе псаломщиков. В тайной характеристике поветового старосты в министерство содержалось следующее: «Имеет склонность к алкоголю, прихожане подозревают его в присвоении церковных денег. Плохо влияет на отца проживающая с родителями дочь» [1, л. 8]. При этом никаких фактов и доказательств этого нет, также как и свидетельств проявления аморального поведения. Конфликты между священником и приходским старостой и прихожанами могли иметь место. Однако все подобные ситуации административными властями ставились в вину священнику.

Необразованность православного духовенства либо недостаточность образования административные власти подчеркивали при каждом удобном случае, тем самым стремясь дискредитировать священнослужителей. 23 марта 1928 г. поветовый староста выдал краткую характеристику на священника Петра Балабушевича. Непосредственно характеристика имела формализованный вид и предполагала краткие ответы по ряду критериев. Этот документ содержал в себе следующие критерии: пастырская деятельность, общественная деятельность, деятельность политическая, моральные качества, образованность, отношение к прихожанам, отношение к государственным властям, заслуживает ли доверия. Относительно отца Петра староста отметил, что он мало образован [4, л. 5]. Тем самым, наличие духовного образования в виде окончания священником духовной семинарии или даже академии дискредитировалось.

В этой связи следует отметить, что главным критерием образованности являлось владение польским языком и его активное использование в повседневной жизни. Так в отчете поветового старосты на упомянутого выше Симеона Андруцкого отмечено, что в его доме поддерживаются русские традиции, характерные для быта и уклада дореволюционного духовенства Российской империи. Сын получил образование в школе псаломщиков в Яблочной. Дети польским языком владеют. Сам Семен Андруцкий польским языком владеет слабо, его жена совсем не владеет польским языком. Подобное положение дел ставилось в вину отцу Симеону и служило основанием не выплачивать ему материальное пособие [1, л. 15].

Характерной чертой, которая приписывалась православному духовенству, являлась приверженность русской монархии. Однако анализ документов показывает, что большинство священников участия в политических акциях не принимало [1–5].

Таким образом, облик православного священника, следующий из делопроизводственных документов административных властей, был однозначно негативным. В представлении польских властей все православное духовенство старшего поколения имело отношение к притеснениям поляков в период Российской империи. Главными характеристиками в образе православного священника являлось чрезмерное употребление алкоголя, а также взимание непомерных денег за совершение треб. Однако подобный негативный облик православного духовенства, при детальном рассмотрении дел, не имел под собой оснований, так как административные власти не приводили никаких конкретных примеров.

Литература

1. Государственный архив Брестской области (ГАБРО). – Ф. 1. Оп. 1. Д. 15. Личная карточка по учету духовенства. Семен Андруцкий.
2. ГАБРО. – Ф. 1. Оп. 1. Дело 17. Личное дело священника Православной церкви Антиповича Яна.
3. ГАБРО. – Ф. 1. Оп. 1. Д. 39. Личное дело священника Православной церкви Баклановича Питирима.
4. ГАБРО. – Ф. 1. Оп. 11. Д. 40. Личное дело священника Малеч Пружанского повета Балабушевича Петра.
5. ГАБРО. – Ф. 1. Оп. 11. Д. 78. Личное дело кобринского священника Бегалловича Симеона (Шимона).

УДК 398.1

СКАМЯНЕЛЫ АРАТЫ: МІФА-РЫТУАЛЬНАЯ СЕМАНТЫКА АДНАГО БЕЛАРУСКАГА ПАДАННЯ ПРА ВАЛУНЫ

Скварчэўскі Дзмітрый Вячаслававіч

Рэспубліканскі саюз турыстычнай індустрыі (г. Мінск, Беларусь)

У прадстаўленым тэксце разглядаецца семантыка аднаго з пашыраных у Беларусі паданняў пра сакральныя валуны. Прапанавана гіпотэза пра сувязь з касмаганічнымі ўяўленнямі і абраднасцю вясновага новага года.

Сярод разнастайных беларускіх паданняў пра святыя камяні дастаткова вядомым з’яўляецца сюжэт пакарання за працу на свята, асабліва на Вялікдзень. Звычайна распядаюць, што селянін на Вялікдзень пайшоў араць, а жонка прынесла яму абед і увесь час сварылася за тое, што ён працуе на свята. Калі жанчына адыходзіла дадому, то сказала: “Каб ты каменем стаў!”. Як толькі араты ўзяўся за плуг, то адразу ж скамянеў разам з быкамі (валамі). Бывае яшчэ дадаюць, што скамянела таксама жонка, сабачка, які прыбег з ёй, і нават жбанкі, у якіх быў прынесены абед [2, с. 76].

У Беларусі выяўлена каля 20 валуноў пад назвамі Быкі або Валы, пра якія існуюць падобныя паданні [2, с. 76-81]. Картаграфаванне такіх камянеў паказвае [2, с. 339, карта 2], што яны ёсць у розных рэгіёнах Беларусі, аднак назіраецца пэўныя канцэнтрацыя ў вярхоўях Вялікі і Бярэзіны. У якасці папярэдняй гіпотэзы можна сцвярджаць што паданне характэрна для тэрыторыі крывіцкага памежжа, на заходняй і паўднёва-заходняй перыферыі земляў крывічоў. Чаму менавіта тут пашырана паданне пра скамянелага аратага і быкоў? На гэтае пытанне яшчэ трэба адшукаць адказ.

У той жа час мы можам паспрабаваць патлумачыць семантыку гэтага падання. Адною з крыніц, якія паўплывала на яго фармаванне, можа быць старазапаветны сюжэт пра жонку Лота, якая не паслухалася загаду анёлаў і ператварылася ў саляны слуп. Але гэта толькі адзін з магчымых пазнейшых уплываў на складанне падання пра скамянелага аратага. Сюды яшчэ варта дадаць традыцыйную забарону на працу ў святочныя дні. Гэтыя пласты наклаліся потым на пачатковую аснову.

На нашу думку, асновай падання пра скамянелага аратага з’яўляюцца дахрысціянскія міфалагічныя ўяўленні і абрадавыя практыкі, якія звязаны з касмагоніяй і архаічным святкаваннем новалецця ўвесну (у дзень раўнадзенства ці блізу яго). У народна-хрысціянскім календары бліжэйшым да дня вясновага раўнадзенства з’яўляецца Благавешчанне (25 сакавіка/7 красавіка). Менавіта з гэтым святам звязаны ўяўленні пра тое, што сонца іграе на світанку, што ёсць выразнай пазнакай салярнага характара свята. Такі ж міфалагічны сюжэт мае і Вялікдзень, сімволіка і абраднасць якога маюць выразныя навагоднія сэнсы.

У кліматычных умовах паўночнай і цэнтральнай Беларусі першы выхад на поле найчасцей адбываўся на Благавешчанне [3, с. 73]. Абрадавая валачобная паззія вылучае Благавешчанне, як свята, з якім у народным календары земляроба звязваўся пачатак палявых работ. У песнях яно завецца “вяліка свята”, “перша свята”. І перш-наперш Благавешчанне выступае ў ролі аратага, пачынальніка самай адказнай працы сярод іншых работ сялянскага года. Заворванне робіцца абавязкова новай або залатой сахой [3, с. 73]. Некалькі прыкладаў: “Благавешчанне – араты на ніву”; “Благавешчанне – і каня вядзецц, і саху нясець, завораецц”; “Благавешчанне – з новай сахою, / з новай сахою завораваецц”; “Благавешчанне заворуваецц / вараным канем, залатой сахой” [1, с. 112, 123, 142, 148].

У беларускай існае забарона на працы на зямлі да Благавешчання, бо Маці-Зямля цяжарная: “Вясной аж да Благавешчэнья (25 сакавіка) зямля цяжарная (чэрэвата), нельга яе турбаваць [...] На весні грэх землю біць, она берэменна на весні, пускае плод: рож росце, цветы, усякая трава” [6, с. 162]. І толькі на ўласна Благавешчанне, як сведчаць валачобныя песні, ці пасля яго адбываўся першы выхад у поле, які па сваёй сутнасці не быў працай, а рытуалам. Характэрны і вычарпальны запіс зрабіў А. Сержпутоўскі: “Да Благавешчання не можна чапаць маткі-зямлі, бо яна можа прагневацца да й не зарадзіць. Пасле Благавешчання, калі ўжэ сьдзе снег, гэтак лепей усяго ў чацвер сярод дня завораваць. Гаспадар надзявае чыстую бялізну, кладзе ў торбу акраец хлеба, соль, хрэшчык, яйцо й сыр, калі е, запрагае ў соху валоў да й ідзе з імі ў поле араць. Там ён праводзіць тры баразны, памаліўшыся Богу, потым вымае з торбы хлеб, соль і сыр і трохі палуднае сам і па куску хлеба дае валом, каб яны былі спасныя, а яйцо закапае ў землю там жэ на баразне. Гэта ён робіць пачостку матцы-зямлі, каб яна была ласкава ды добра зарадзіла збожжэ, каб усюды было поўна як тое яйцэ. Потым гаспадар зноў моліцца Богу і варочаецца з валамі дамоў, бо ў той дзень не можна много араць, каб валы не таміліся да заўжды былі спасныя” [4, с. 195].

У валачобных песнях даволі часта першым днём выхаду на ворыва называецца таксама Чысты чацвер – прыэдадзень Вялікадня [3, с. 73]. На велікодным тыдні вядомы яшчэ звычай абрадавага абворвання, які мае ахоўны сэнс: “У Вялікую суботу ўночы дванаццаць сялянскіх дзяўчат надзяваюць белыя кашулі, бяруць саху і праводзяць ёю баразну вакол усяго сяла з малітваю: “Да ўваскрэсне Бог”.

Гэтым, паводле павер'я сялян, адыдзе ўсё нядобрае на цэлы год" [5, с. 298]. Такія апатрапейныя дзеянні таксама сімвалічна ўзнаўляюць часы першастварэння, каб выправіць ці прадухліць пэўныя хібы і пагрозы для чалавека ці ўсёй грамады.

Разгляд падання пра скамянелага аратага з быкамі неабходна рабіць менавіта ў кантэксце звычай першага выхаду ў поле і заворвання ў сувязі з прыведзенымі вышэй звесткамі. Можна меркаваць, што рытуал першай баразны быў часткай комплексу святкавання вясновага новалецця, што зафіксавана ў пазнейшых звычаях Благавешчання і Вялікадня.

Адметная акалічнасць, якая заўважна ў паданнях пра скамянелага аратага – пакаранне адбываецца пасля абеду, калі селянін працягвае сваю працу. Араты камянее не калі здзяйсняе заворванне ранкам, што якраз дазвалялася, а калі працягвае сваю працу і такім чынам ператварае сакральную дзею ў прафанную. То бок парушэннем з'яўляецца не ўласна праца на свята, але выхад за межы ўсталявання звычайна і дэсакралізацыя заворвання.

У кантэксце міфалогіі абрад першай баразны адлюстроўвае падзеі другога этапа касмагоніі, калі ствараецца "поле культуры". Гэтае першадзеянне (узворванне) затым штогод рытуальна паўтараецца ў межах навагодняга святочнага комплексу. Персаніфікаваны вобраз Благавешчання ў валачобных песнях выступае рэха міфа пра культурнага героя, які здзяйсняе першае заворванне. Паданне пра скамянелага аратага – гэта таксама рэха таго ж міфа, але з пазнейшымі сэнсавымі напластаваннямі і іншым акцэнтам. Магчыма, святых камяні з назвай Быкі або Валы не толькі з'яўляюцца напамінам пра падзеі міфічных часоў, але таксама калісьці былі ўключаны ў абрадавыя практыкі святкавання вясновага новалецця.

Літаратура

1. Валачобныя песні / Склад. Г. А. Барташэвіч, Л. М. Салавей, склад. муз. часткі В. І. Ялатаў. Рэд. тома К. П. Кабашнікаў. – Мн. : Навука і тэхніка, 1980. – 560 с.
2. Культывы і гістарычныя валуны Беларусі / А. К. Карабанаў [і інш.]. – 2-е выд., дап. і перапрац. – Мінск : Беларуская навука, 2022. – 404 с.
3. Ліс, А. С. Валачобныя песні / А. С. Ліс. – Мінск : Навука і тэхніка, 1989. – 205 с.
4. Сержпудоўскі, А. К. Русальная нядзеля. Прымі і забабоны беларусаў-пелешукоў / уклад., уступ. арт., пасляслоўе, навук. рэд., літ. апрац. У. К. Касько. – Мінск: Выш. шк., 2009. – 478 с.
5. Шейн, П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края: в 3 т. / П. В. Шейн. – Санкт-Петербург : Тип. Императорской академии наук, 1902. – Т. III. – 535 с.
6. Moszyński, K. Polesie Wschodnie: materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu Mozyrskiego oraz z powiatu Rzeczyckiego / K. Moszyński. – Warszawa: Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego. – 328 s.

УДК 94(37)

ГНАСТЫЦЫЗМ І АНТЫЧНАЯ КУЛЬТУРА РЫМСКАЙ ІМПЕРЫІ ЭПХІ ПРЫНЦЫПАТУ

Смірноў Сяржук Мікалаевіч

Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

Дадзены даклад разглядае праблему супярэчлівай сувязі гнастыцызму і антычнай культуры ў Рымскай імперыі эпохі прынцыпату. Сярод гісторыкаў

дамінуе меркаванне аб вострым ідэалагічным канфлікце гностыкаў з антычным грамадствам. Але звесткі рэлігійнай думкі антычных гностыкаў дазваляюць выявіць складаны характар узаемадзеяння паміж гнастыцызмам і антычнай культурай.

Гнастыцызм у даследаваннях па рэлігійнай гісторыі антычнасці выступае як зборны тэрмін для апісання рэлігійна-філасофскіх школ, якія сфармаваліся у рамках культуры ранніх хрысціян і яўрэйскай дыяспары [1, с. 46-47; 2, р. 53-54]. Прыхільнікі гнастыцызму імкнуліся да містычнага пазнання сапраўднага бога (γνώσις τοῦ θεοῦ), які не адказваў за існаванне зла ў наяўным свеце. Распаўсюджванне антычнага гнастыцызму сярод насельніцтва Рымскай імперыі даследчыкі лічаць яскравай прыкметай агульнага крызісу антычнай культуры, які працягваўся ў заняпадзе шанавання традыцыйных багоў рымскага і грэчаскага пантэону [3, с. 153-154; 4, с. 51]. Але канцэпцыя культурнага крызісу антычнага свету не спрыяе адэкватнаму разуменню супярэчлівай сувязі паміж гнастыцызмам і антычнай культуры. Звесткі помнікаў рэлігійнай думкі антычнага свету дазваляюць выявіць гэтую сувязі і характарызаваць гнастыцызм як спосаб адаптацыі мясцовых вераванняў да эліністычнай культуры.

Вясвятленне дадзенага пытання ўскладняецца тэндэнцыйнай крытыкай антычных інтэлектуалаў філасофскіх школ гнастыцызму. На аснове гэтай крытыкі гісторыкі высоўвалі думку аб ідэалагічным антаганізме паміж гнастыцызмам і антычнай культуры [1, с. 40-41; 3, с. 155-156; 4, с. 51]. Гэты падыход перабольшваў негатыўнае стаўленне гностыкаў да матэрыяльнага свету і чалавечага цела, а таксама іх адасабленне ад прадстаўнікоў іншых рэлігійных традыцый [2, р. 208-209; 3, с. 155]. Адмоўнае ўспрыманне матэрыяльнага свету гісторыкі заўважалі ў міфалагічных сістэмах антычнага гнастыцызму, у якіх часта прысутнічала думка аб недатычнасці добрага Бога (ὁ ἀγαθὸς Θεός) да стварэння наяўнага космасу. Матэрыяльны свет паўстае ў вынікі памылкі, або катастрофы, якая адбываецца ў Плероме (Πλήρωμα) – у сукупнасці духоўных істот, спароджаных дасканалым Абсалютам. Дасканаласць Плеромы парушаецца палкім жаданнем Прамудрасці (Σοφία) пазнаць паўнату Першаайца (Πρωτόπτερ), якое становіцца пачаткам існавання космасу і яго стваральніка Дэміурга (Iren., Adv. haer. I, 1. 1-2; 2. 2-6) [5, с. 24-29]. Згодна з меркаваннем язычніцкага філосафа Плагіна, антычныя гностыкі вучылі аб пачатку стварэння свету ў падзенні Сусветнай душы ад дасканалага Абсалюту (Plotinus Enn. II, 9. 13) [6, с. 368].

Антычныя аўтары звярталі ўвагу на наяўнасць сярод гностыкаў элітарнай ідэнтычнасці, якая грунтавалася на іх міфалагічных сістэмах. Хрысціянскі аўтар Ірыней Ліёнскі распаўядае аб тым, што антычныя гностыкі адкрыта абвешчалі (ἀποκλοῦντες) сваю прыналежнасць да выбранага семени (σπέρματα ἐκλοῦής), да дасканалага (τελείους) роду людзей, якія дасягаюць містычнага выратавання па прадвызначанай прыродзе (Iren., Adv. haer. I, 6. 4) [5, с. 40].

Але сведчанні рэлігійнай думкі гностыкаў указваюць на больш складаную карціну рэлігійных уяўленняў прыхільнікаў гнастыцызму. Згодна з міфалагічнай сістэмай Апокрыфа Іаана, пачаткам ўсяго існага з'яўляецца дасканалы Абсалют, Манада ці Нябачны Дух (μονας εομοναγία τε; περνευμα παχορατον), які спараджае гарманічную сукупнасць духоўных сутнасцей – Плерому (Ap. John.

ННС II, 2. 26-27) [3, р. 41]. Але гармонія Плеромы парушаецца самастойнай творчай ініцыятывай Мудрасці (tsovia), якая імкнецца рэалізаваць сваю задуму без дазволу іншых прадстаўнікоў духоўнага царства. Рэзультатам самастойнай творчасці Мудрасці становіцца Ялдабаоф (ialtabawc) – недасканалая зверпадобная істота і стваральнік космасу (Ap. John. ННС II, 10. 19) [3, р. 83]. Стварэнне матэрыяльнага свету і чалавека паказваецца ў дадзеным міфе як драматычная гісторыя, у выніку якой чалавек аказваецца ў палоне забыцця сваёй роднаснай сувязі з духоўным царствам.

Згодна з драматычным міфам Юстына Гностыка, які пераказваецца царкоўным аўтарам Іпалітам Рымскім, матэрыяльны свет узнікае ў выніку ўзаемнага кахання паміж двума пачаткамі (ἐκ κοινῆς γὰρ εὐαρεστήσεως ἐποίησατε τὸν κόσμον) – мужчынскім – Элахімам (Ἐλωείμ), і жаночым – Эдэмам (Ἐδέμ) (Hipp., Ref. haer., V, 26. 1-17) [10, р. 334-342]. Але над гэтымі пачаткамі заўжды існавала вечнае Дабро (ὁ Ἀγαθός), аб якім стваральнікі матэрыяльнага свету нічога не ведалі. Прычынай зла і пакут становіцца востры канфлікт паміж Элахімам і Эдэмам, бо Элахім пакідае сваю каханую, калі аднойчы сутыкаецца з духоўным царствам Добра. Вынікам гэтага канфлікту становіцца затаята барацьба паміж анёламі Эдэма і Элахіма за лёс чалавека. У абодвух міфах матэрыяльны свет мае падвоены характар, з аднаго боку – гэта скажонае адлюстраванне духоўнага царства, з другога боку матэрыяльны свет замінае чалавеку спазнаць свае спраўдныя вытокі.

У асноўных рысах рэлігійная філасофія антычных гностыкаў адпавядала агульным традыцыям эліністычнай культуры. Пацвярджаецца гэта існаваннем канцэптуальных паралеляў антычнага гнастыцызму з філасофскай спадчынай паслядоўнікаў Платона. Відавочная паралель заўважаецца паміж гнастыцызмам і платанізмам у выкарыстанні вобразу Дэміурга – стваральніка матэрыяльнага свету. У дыялогу Цімей Платон апісвае пазітыўную дзейнасць Дэміурга (δημιουργός ἀγαθός; ἄριστος τῶν αἰτίων), які пры стварэнні наяўнага космасу кіруецца ідэальным і вечным узорам (Plato Ti., 28c-29b) [9, с. 432-433]. Супадаюць апісанні вышэйшага пачатку ў гностыкаў і ў антычнага філосафа Плагіна, для якога вышэйшы Абсалют – гэта Адзінае (τὸ ἓν) (Plotinus Enn. V, 1) [10, с. 5-35]. Прысутнасць пэўных супадзенняў у апісанні вышэйшага пачатку і ў гісторыі стварэнні космасу сведчыць аб існаванні агульнага тэалагічнага дыскурсу сярод антычных інтэлектуалаў.

Акрамя гэтага антычныя гностыкі разгортвалі сваю дзейнасць у рамках практычнай накіраванасці антычнай рэлігіі. Яскравым прыкладам практычнай накіраванасці рэлігійных ідэй гнастыцызму з'яўляюцца словы гностыка Пталемея, які заклікаў сваіх прыхільнікаў да здзяйснення добрых спраў (Epirh., Panagion XXXIII, 5. 10-11) [11, р. 455]. Згодна са сведчаннем Плагіна, гностыкі практыкавалі магічныя рытуалы, якія мусілі паспрыяць пазнанню вышэйшага добра і абараніць ад дэманічнай шкоды (Plotinus. Enn. II, 9.14) [7, с. 369]. Паводле Ірынея Ліёнскага чараўніцтва і чуды часта суправаджалі пропаведзі антычных гностыкаў (Iren., Adv. haer. I, 23) [7, с. 91]. Але практыкаванне магіі і чараўніцтва цалкам адпавядалі традыцыям антычнай рэлігійнасці.

На падставе здзейсненага агляду гістарычных звестак яркава заўважаецца памылковасць традыцыйнага меркавання аб каштоўнасным антаганізме паміж

гностицизмам і античної культурой. Гностицизм фармаваўся і развіваўся ў рамках эліністычнай культуры ўсходу імперыі і карыстаўся агульным тэалагічным дыскурсам з прадстаўнікамі іншых філасофскіх школ антычнасці. Рытуальная практыка антычных гностикаў цалкам адпавядала агульнай атмасферы рэлігійнага жыцця Рымскай імперыі эпохі прынцыпату.

Літаратура

1. Йонас, Г. Гностицизм (Гностическая религия). / Г. Йонас. пер. с немец. К. А. Щукина. – СПб. : Лань, 1998. – 384 с.
2. Kurt, R. Gnosis. The Nature and History of Gnosticism. / R. Kurt. – San Francisco: Harper San Francisco, 1987. – 428 p.
3. Штаерман, Е. М. Кризис античной культуры. / Е. М. Штаерман. – М. : Наука, 1975. – 183 с.
4. Браун, П. Мир поздней Античности: 150-750 гг. н. э. / П. Браун, пер. с англ. С. А. Воронцова [и др.]. – М. : Новое литературное обозрение, 2024. – 160 с.
5. Св. Иринея Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / пер. с древнегреч. Н. И. Сагарды. – СПб. : Издательство Олега Абышки, 2008. – 672 с.
6. Плотин. Вторая эннеада. / пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша. – СПб. : Издательство Олега Абышки, 2004. – 384 с.
7. The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices: in 4 vol. / ed. J. M. Robinson. – Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000. – 1164 p
8. Hippolytus Romanus. Refutation of All Heresies. / trans. M. D. Litwa. – Atlanta : SBL Press, 2016. – 885 p.
9. Платон. Собрание сочинений в 4 т. / под ред. А. Ф. Loseva. – М. : Мысль, 1990-1994. – Т. 3. – 1994. – 654 с.
10. Плотин. Пятая эннеада. / пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша. – СПб. : Издательство Олега Абышки, 2005. – 320 с.
11. Eriphanius. Ancoratus, Panarion. In 4 vol./ ausgab. K. Hollis. – Berlin, Boston : De Gruyter, 1980-2014. – Vol. 1. Ancoratus, Panarion. haer 1-33. – 2014. – 843 p.

УДК 130.2 : 81 : 2

ОБЩЕКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ РЕРИХОВ

Чернеевский Алексей Петрович

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

Доклад посвящен вопросу отношения к религии или философии текста учения Живой этики (религиозно-философское учение Рерихов). Текст учения ориентирован на более глубокий, до-вербальный слой понимания, учение является скорее мифом, поэтическим нарративом, чем религией или философией.

Центральным текстом творчества Елены и Николая Рерихов являются четырнадцать томов «Живой Этики» («Агни-Йоги»). При попытке классифицировать это «религиозно-философское» учение, религиоведы, культурологи сталкиваются с проблемой интерпретации символики учения, с проблемой «перевода» этой символики на современный язык понятий и терминов. Учение Живой этики не классифицируется как «восточное», «западное», условно его можно отнести к направлению космизма в русской философии. В книгах «Живой Этики» почти не используется терминология, относящаяся к какой-либо религии или философской школе (религиозные священные имена – Христос, Будда, Мухаммад –

встречаются только в первых двух томах), а книги «Беспредельность» и «Иерархия» зачастую оперируют понятиями вне формальной логики и вне контекста какой-либо известной традиции. Агни-Йога не является христианским учением, поскольку духовное измерение понимается здесь как «тонкая форма материи», и относится к индо-буддийской культуре лишь косвенно (принимается доктрина о перевоплощении).

Учение Живой этики – не переработка каких-либо традиционных понятий в своем видении – это построение своего собственного мировоззрения, мироощущения, основанного на понятиях «Беспредельность», «Иерархия», «Сердце», «Братство», «чувствознание», «психическая энергия», «Мир Огненный», «Космический Магнит» и др. Традиционные понятия западной культуры – эволюция, красота, наука – скорее, отправные точки для построения агни-йогического мышления, но не его суть, причем в тексте «Живой Этики» эти традиционные понятия встречаются крайне редко, в основном тексты учения используют психологическую, художественную, образную лексику. Предположительно, Агни-Йога общается к до-логическому, интуитивно-опытному слою сознания.

В философии XX столетия были попытки обратиться к более глубокому уровню понимания бытия, к самим вещам. Например, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Э. Кассирер разными методами пытались построить философию, которая позволила бы обратиться к самим явлениям бытия «изнутри», без отсылки к культуре, традициям, логическим понятиям. Более глубокий слой понимания бытия – не религия, но скорее миф (в философском смысле), базовый рассказ о бытии.

Э. Кассирер предлагая свою философскую систему символических форм, рассматривает миф как необходимый элемент сознания: «Для Кассирера миф не иллюзия, а *проблема*. Причем проблема тягчайшая, если рассмотреть ее сточки зрения *системы* выразительных форм. Миф, как равноправный член этой системы, находится в тесной связи с другими формами, <...> то, что мифу принадлежит в этом целом решающее значение, доказывается генезисом основных форм духовной культуры из мифического сознания» [2, с. 111]. В философии Кассирера мифическое сознание занимает базовое, исходное место, философия исторически восходит к мифическим формам.

А. Ф. Лосев рассматривает миф как необходимый элемент культуры, который присутствует не только в религии, но и в науке: «Миф – необходимейшая – прямо нужно сказать, трансцендентально-необходимая категория мысли и жизни; и в нем нет ровно ничего случайного, ненужного, произвольного, выдуманного или фантастического» [1, с. 37].

Исследования базового уровня сознания предполагает, что познание, как элемент культуры, предполагает не только рефлексивное и систематизирующее знание, но и уровень опыта, уровень непосредственного экзистенциального восприятия бытия. Первичное название (создание нарратива) и есть уровень «мифа», базового рассказа.

Е.А. Торчинов полагает «именно религиозный опыт фундаментальной основой феномена религии как такового, именно его мы рассматриваем в качестве первоэлемента религии со всеми ее верованиями, догматами и институтами» [3, с. 26]. Учение Живой Этики выполняет задачу переосмыслить, а точнее назвать,

проговорить опыт, относящийся к более глубокому слою сознания, чем тот, что изучается любой религиозной или философской культурой. Для западной культуры эту роль выполнили тексты Гомера, через которые греки могли впервые проговорить, назвать свой опыт психических и социальных явлений. Учение Живой этики выполняет ту же функцию – не построение «новой религии или философии», а построение нарратива, который позволит, для начала, просто назвать, проговорить в языке опыт «огненного единства мира», опыт «экологической ответственности мысли», опыт телепатии и мн. др.

Итак, классифицировать учение Живой этики как религию и философию некорректно, оно направлено к более глубокому, мифологическому слою сознания. При этом, будет некорректным высказывание, что Агни-Йога – это набор мифологем или создание «эзотерического нарратива». Текст учения построен таким образом, что из него невозможно сделать хоть сколько-нибудь систематические выводы или построить идеологическую концепцию. Около трети всего текста это поэтические образы, возвеличивающие Иерархию, Беспредельность, Мир Огненный. Другая часть текста – это разговор о чувствах, ощущениях человека, которые возникают при встрече с Беспредельностью, Миром Огненным, Иерархией и др., причем чувства и ощущения всегда направляются в «космическую размерность» через метафорические образы.

Текст учения Живой этики можно назвать современным термином «блог», это ежедневные записи Елены Рерих о проживании «огненного опыта», который по замыслу текста является личным и общемировым одновременно. Для последователей учения важен акцент на живом опыте «расширения сознания», а не на рефлексивном или академическом знании, потому мозаичность, фрагментарность изложения не является проблемой, но наоборот, дает возможность постоянного, ежедневного осмысления своих чувств, поступков в соотношении с «Беспредельностью». Учение Живой этики не является религиозно-философским текстом, это мифо-поэтическое описание «огненного опыта». Отсутствие такого «опыта» для конкретного человека не является чем-то «греховным», однако на страницах книг «Живой Этики» постоянно встречаются упоминания, что этот опыт в будущем станет повседневным и всеобщим. Рерихи запрещали навязывание и пропаганду своего учения, при этом текст учения переводился на иностранные языки и всегда предлагался для ознакомления всем желающим.

Парадоксальную не-религиозность деятельности рериховского движения в России и мире мы можем объяснить до-религиозностью текста учения Живой этики. Парадокс в том, что несмотря на ореол таинственности и эзотеричности своего духовного учения, рериховские общества (за редкими исключениями), во-первых, не регистрируются как религиозные, во-вторых, занимаются светской общественной или научной деятельностью.

Литература

1. Лосев, А. Ф. Диалектика мифа. – М. : Мысль, 2001. – 558 с.
2. Свасьян, К. А. Философия символических форм Э. Кассирера. Критический анализ / К. А. Свасьян. – Ереван : Изд-во АН Арм, 1989. – 238 с.
3. Торчинов, Е. А. Религии мира. Опыт запредельного. – СПб. : Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. – 384 с.

ПРАВОСЛАВНАЯ ПАРАДИГМА В ТВОРЧЕСТВЕ А. И. КУПРИНА: БИБЛЕЙСКИЕ МОТИВЫ И ХРИСТИАНСКИЕ АРХЕТИПЫ

Чернова Мария Станиславовна

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

В статье рассматривается влияние православной традиции на творчество А.И. Куприна, анализируются разнообразные формы присутствия «евангельского текста» в прозе писателя, специфика его интерпретации библейских сюжетов и образов, а также формы переосмысления христианских архетипов. Особое внимание уделяется роли православной символики и атрибутики в создании религиозно-философского подтекста произведений Куприна. Исследуется своеобразие купринского православного хронотопа и отражение писателем мировоззрения русского православного народа.

Проблема роли православной традиции в творчестве русских писателей является одной из ключевых в современном литературоведении. В последние десятилетия опубликовано фундаментальное исследование М.М. Дунаева «Православие и русская литература» [1], где предложено систематизированное осмысление особенностей развития отечественной словесности, изданы работы Н.А. Богомолова, В.А. Котельникова, Л.Г. Кихней, Н.П. Саблиной и др., в которых отражены концептуальный анализ влияния библейского текста на русскую литературу. Тема «Библия и русская литература» стала источником многих современных диссертационных исследований: взаимодействия библейских текстов и русской поэзии (Химич Г.А., Барышникова И.Ю., Яковлева Л.А.), отдельных библейских элементов в русской литературе (Лау Н.В., Кузьмина М.К.) соотношение русской литературы с христианской духовностью и культурой (Комков О.А., Любомудров А.М., Климчукова В.Н., Скрипникова Т.И., Петрова Н.И.). Одной из «лакун» современного литературоведения при изучении дискурса стало определение роли библейского текста в создании художественных произведений сакральной тематики. Имеющиеся на сегодняшний день работы подобного рода носят в основном текстологический характер и выявляют тематическую и мотивную связь Библии с художественными текстами отдельных авторов, однако системного (обзорного) осмысления художественного пространства, которое неизбежно возникает в результате библейского дискурса, пока не появилось.

Особый интерес в этом смысле представляет собой проза А.И. Куприна, в которой библейские мотивы и христианские архетипы органично вплетены в художественную ткань произведений. Изучение православной парадигмы в творчестве этого яркого представителя Серебряного века актуально для более глубокого понимания мировоззренческих и духовных исканий писателя.

Изучение данной проблемы предполагает исследование религиозно-философских аспектов купринского наследия через призму православной традиции. Анализ библейских сюжетов, образов, символов позволит по-новому раскрыть своеобразие христианского миропонимания писателя, а выявление специфики

авторской интерпретации евангельского текста и переосмысления религиозных архетипов углубит представление о художественном методе Куприна.

Творчество А.И. Куприна пронизано православными мотивами, проявляющимися через «евангельский текст», христианскую символику, православный календарь, христианскую ментальность, библейские архетипы, и «евангельский текст» представлен на разных уровнях: цитирование, аллюзии, переосмысление евангельских сюжетов [2].

В рассказе «Анафема» Куприн обращается к чину Торжества православия, в «Мирном житии» описывает богослужение Великого поста, а в «Палаче» использует апокалиптический архетип Второго Пришествия. Необычайно христианские мотивы переплетены в «Гранатовом браслете» – любовь героев уподобляется любви Христа к Церкви через символику, временные отсылки, аллюзии на литургию.

Сюжеты Куприна часто разворачиваются на церковные праздники: Рождество, Пасху, Великий пост. Среди персонажей встречаются священники, монахи. Повесть «Суламифь» – переложение библейской «Песни песней» о любви Соломона, дополненное трагическим финалом. Писатель мастерски переосмысляет библейские сюжеты и символы, создавая свой неповторимый христианский дискурс.

Интересен купринский православный хронотоп: его понимание времени сродни церковному. Основные события его рассказов практически датируются церковными праздниками – Рождеством Христовым, святками, Великим постом, Страстной седмицей, Пасхой, именинами. События целой группы «святочных» рассказов происходят на Рождество или святочной неделе и наполнены ожиданием чуда: «Тапер», «Чудесный доктор», «Палач», «Последний из буржуев» и другие. Есть и рассказы, посвященные Пасхе, Великому посту, а также служб суточного круга.

Христианская атрибутика насыщает тексты произведений Куприна: колокольный звон, иконы, монастыри, ризы, ектении. Герои часто крестятся, благословляют, молятся. Все это создает атмосферу единой соборной общности, к которой причастны и персонажи, и весь народ. Наполняя художественный мир христианской символикой и библейскими архетипами, писатель создает неповторимый слепок жизни православного народа с его духовным богатством и соборной верой.

Повесть «Суламифь» (1908) А.И. Куприна – переложение библейской «Песни песней» о любви царя Соломона и Суламифи, дочери израилевой. Эта древняя история любви считается одной из самых прекрасных и значимых. Куприн сохраняет простой сюжет: Соломон полюбил юную девушку из виноградника, но потом покинул ее. Страдающая Суламифь ищет возлюбленного, затем они воссоединяются. «Песнь песней» обогатила литературу вечными метафорами, живописующими женскую красоту.

Куприна, автора «Гранатового браслета», не могла не привлечь эта история. Он создал текст, не уступающий библейскому по красоте – густую, сочную прозу с яркими деталями, используя библейские стихи в диалогах героев.

Он изменил сюжет, наполнив его деталями, усложнив и драматизировав историю, ввел элементы из других библейских книг, исторические материалы

для описания Иерусалима и дворца Соломона и добавил трагический финал – смерть Суламифи от руки новой героини, египетской царицы Астис, жрицы Исиды и соперницы. В результате получилась завершенная любовная трагедия по мотивам библейской истории.

Куприн не отходит от библейских оценок в описании знаменитого царя, четко следует им, используя библейский текст, допускает прямые заимствования из книг Библии. Он описывает его мудрость, его богатство, благоволение к нему Бога: «За то, что ты не просил долгой жизни себе, не просил себе душ врагов, не просил себе богатства, но просил мудрости... даю я тебе сердце мудрое и разумное. Так что подобного тебе не было прежде тебя, и после тебя не восстанет подобный тебе». Кроме того, он использует богатый исторический материал, позволивший ему описать Иерусалим, дворец Соломона, храмы, сосуществующие наряду с иудейским другие религиозные культы. Известно, что он долго и тщательно собирал его.

Таким образом, православная парадигма ярко проявилась в хронотопе купринской прозы, обращении к важнейшим церковным датам и праздникам, деталям богослужебного обихода. Христианская атрибутика создает атмосферу соборной общности, к которой причастны персонажи и весь народ. Куприн выступил не только как тонкий стилист, но и как глубокий религиозный мыслитель, воссоздающий духовный облик и ментальность русского православного человека начала XX века.

Литература

1. Дунаев, М. М. Православие и русская литература : в 6 ч. / М.М. Дунаев. – М. : Христианская литература, 2001–2004.
2. Куприн, А. И. Собрание сочинений : в 9 т. / А. И. Куприн. – М. : Правда, 1964.

РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

УДК 2

КОНСОЛИДАЦИЯ УСИЛИЙ УЧРЕЖДЕНИЯ ДОПОЛНИТЕЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ ДЕТЕЙ И МОЛОДЁЖИ И БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ПО ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМУ ВОСПИТАНИЮ УЧАЩИХСЯ

Блашко Анастасия Геннадьевна

Круглянский районный центр творчества детей и молодежи «Радуга»
(г. Круглое, Беларусь)

Предметом пристального внимания в обществе, а также приоритетным направлением в сфере образования в настоящее время является духовно-нравственное развитие и воспитание детей и молодёжи. Формирование нравственных ценностей теснейшим образом связано с воспитанием личности, её социализацией. Решающую роль в этом процессе принято отводить семье, учреждению образования, учреждению дополнительного образования.

Сейчас становится очевидным, что педагогические возможности учреждений дополнительного образования и семьи недостаточны для организации духовно-нравственного воспитания молодого поколения, в частности, решения задач нравственного воспитания. Обеспечить эффективность в данном направлении поможет тесное взаимодействие учреждений дополнительного образования с религиозными организациями. Сейчас созданы благоприятные условия для объединения усилий государства и традиционных религиозных организаций Беларуси в формировании духовно-нравственной культуры и нравственных ценностей подрастающего поколения. Необходимо лишь найти современные формы совместной воспитательной работы, в которых может развиваться эффективное взаимодействие.

Педагогическое наследие Белорусской Православной Церкви включает в себе неисчерпаемый воспитательный потенциал, который выдержал все идеологические изменения, происходившие в нашей стране, поскольку он основан на неизменных ценностях. Православное христианство внесло значительный вклад в историческом становлении нашего народа, белорусской государственности, отечественной культуры.

Мы считаем, что духовно-нравственное воспитание обучающихся должны быть интегрированы в основные виды деятельности: урочную и внеурочную. В нашем учреждении дополнительного образования накоплен многолетний опыт сотрудничества с представителями Православной Церкви, а именно со Свято-Троицким храмом г. Круглое в решении основных проблем нравственного воспитания учащихся.

Одним из важнейших событий в реализации сотрудничества нашего учреждения дополнительного образования и Свято-Троицкого храма стало открытие в 2019 году нового объединения по интересам «Основы православной культуры»,

который, прежде всего, призван способствовать духовно-нравственному воспитанию обучающихся. Программа объединения создает условия для развития высоконравственной личности на основе традиций и ценностей славянской и отечественной православной культуры. Большую помощь в преподавании «Основы православной культуры» оказывает настоятель Свято-Троицкого храма г. Круглое протоиерей Геннадий Кожановский. Опыт показывает, что именно общение со священнослужителем имеет неоценимый положительный эффект в усвоении основных нравственных понятий.

Кроме того, в план работы нашего учреждения включён раздел бесед о нравственности с обучающимися среднего и старшего звена на такие темы, как «Христианские ценности в белорусских традициях», «Христианские добродетели», «Справедливость и милосердие», «Христианская любовь к Отечеству» и другие. Учащиеся с особым интересом посещают эти беседы, их привлекает форма диалога, доверительного разговора с участием представителя Православной Церкви. Именно такая атмосфера общения позволяет порассуждать о значимости нравственных ценностей в жизни человека, сформировать у подростков основные нравственные представления, которые впоследствии станут регуляторами поведения.

Стало доброй традицией и посещения Свято-Троицкого храма учащимися, во время которых с ребятами проводятся экскурсии по храму, нравственная беседа, и как итог они посещают экспозицию «Духовность и человек», состоящую из уникальной коллекции старинных книг и икон. Во время экскурсии по экспозиции учащиеся узнают о многочисленных исторических фактах: происхождении алфавита, о развитии славянской письменности и т.д. У ребят есть возможность поддержать книги в руках, полистать и прочитать открытки из них, посмотреть фотографии, рассмотреть реставрационную работу.

В 2022 году учащиеся объединения по интересам разработали и апробировали экскурсионный маршрут «Святыни», который включает в себя посещение значимых религиозных мест района. Данный маршрут стал популярным не только для учащихся учреждения дополнительного образования, но и для учреждений общего среднего образования. Данную экскурсию проводят учащиеся совместно с настоятелем храма.

Огромное внимание в воспитательной работе мы уделяем формированию такой нравственной ценности, как патриотизм. Ежегодно, в летних оздоровительных лагерях нашего учреждения, проходит цикл бесед «Несколько слов о важном», «Урок мужества». В ходе этих встреч обсуждались следующие вопросы: «Вера и неверие», «Что останавливает молодёжь на пути к вере», «Как можно воспитать в человеке такие качества, как добро, терпение, умение забота о других?», «Что такое любовь к Отечеству?», «Почему необходимо защищать Родину?» и др.

Ежегодно, в преддверии празднования Дня Победы, совместно со Свято-Троицким храмом, проводится районный дистанционный конкурс «Великой Победе посвящается...». Целью конкурса является формирование гражданских и нравственных ориентиров, патриотического сознания молодого поколения на примерах героической истории нашей Родины. На протяжении пяти недель участники выполняют задания, связанные с событиями Великой Отечественной войны, делятся фотоотчетом в социальной сети «Instagram». По итогам кон-

курса самым активным вручаются дипломы и памятные подарки на районном мероприятии в честь «Дня Победы».

Традиционным стало и проведение таких совместных мероприятий, как благотворительные акции: «Рождественский подарок», «Чужих детей не бывает», которые проводятся с целью формирования таких важных нравственных ценностей, как милосердие и сострадание. Так, ежегодно накануне праздника Рождества Иисуса Христа учащиеся объединения по интересам и настоятель храма ежегодно поздравляют семьи нашего района, передав им подарки, которые были собраны самими учащимися и прихожанами храма. И как итог – дети осознают, что дарить радость людям – это очень приятная миссия.

Духовно-нравственное воспитание личности является сложным многоплановым процессом. И здесь важно тесное и непрерывное сотрудничество учреждения дополнительного образования и Православной Церкви, которое может проявляться в организации и проведения новых совместных мероприятий, поиске новых эффективных форм взаимодействия.

Литература

1. Адамова, А. Г. Сущность духовно-нравственного учащих в контексте системного подхода / А. Г. Адамова // Вестник РГУ. – 2008. – № 5 (6). – С. 26-39.
2. Ганина, С. А. Религиозные и светские аспекты образования и воспитания детей в средневековой Руси: историко-педагогический и социально-философский анализ / С. А. Ганина // Вестник ТГПУ. – 2013. – № 4 (132). – С. 66–71.
3. Козырев, Ф. Н. Религия в современном образовании: основные понятия и типологии / Ф. Н. Козырев // Вестник Русской хи гуманитарной академии. – 2013. – № 1. – С. 222–237.
4. Молостова, Е. С. Модели «нового человека» в советский период: подступы к трансгуманизму / Е. С. Молостова // Научные ведомости БелГУ: серия Философия. Социология. Право. – 2014. – № 9 (180). – 8 с.
5. Павлов, В. И. Духовно-нравственное воспитание учащейся молодежи на примерах жизни и деятельности / В. И. Павлов // Фундаментальные исследования. – 2011. – № 12-2. – С. 322–325.

УДК 291.16+211.5

СТУДЕНТЫ ТЕХНИЧЕСКОГО ВУЗА ОБ АРГУМЕНТАЦИИ К. ЛЫЦИНСКОГО В ТРАКТАТЕ «О НЕСУЩЕСТВОВАНИИ БОГА»

Варич Вероника Николаевна

Брестский государственный технический университет (г. Брест, Беларусь)

В докладе производится анализ высказываний студентов об аргументах, выдвинутых К. Лыцинским против существования Бога, и о его критических замечаниях о роли духовенства и церкви в жизни общества.

Во время лекционных и практических занятий по философии у студентов проявляется живой интерес к вопросам религии – будь то занятие по средневековой философии и сопутствующее ему обсуждение доказательств бытия Бога у Фомы Аквинского или же семинар, посвященный философским взглядам белорусских мыслителей, один из которых прямо и недвусмысленно подвергал сомнению существование Бога. В связи с этим в текущем учебном году во время изучения последней темы студентам технической специальности БрГТУ (автоматизация технологических процессов) было предложено письменно высказать

свои мнения о тех аргументах, которые Казимир Лыщинский приводит в сохранившихся фрагментах трактата «О несуществовании Бога» [1]. Мнения студентов разделились, и не каждый ответ был продуманным и самостоятельным, однако отдельные рассуждения являются весьма убедительным свидетельством того, что современных студентов так же волнуют серьезные философские и религиозные темы, как и многие предшествующие поколения молодых людей, а также того, что они умеют обосновывать свои взгляды. К сожалению, об этом трудно судить во время текущих практических занятий по философии – как вследствие многочисленности студентов в группах, так и вследствие немногочисленности самих занятий, когда возможность сколько-нибудь продолжительного обсуждения важных тем сводится к минимуму.

Высказанные студентами мнения можно группировать в зависимости от их отношения к религии как к таковой, к функциям религии и церкви, к происхождению представлений о Боге и (в особенности) к их собственной вере в Бога, сомнению в его существовании или отрицанию его. Так, весьма любопытны высказывания относительно утверждения Лыщинского о том, что религия установлена людьми неверующими, а страх божий внушен безбожниками для того, чтобы их боялись: «В данном фрагменте я согласен с мнением автора. Верой пользовались в целях удерживания народа в угнетении, заставляя его отказываться от мирских благ и удовольствий в пользу покровительства церкви, – отмечает один из студентов, но тут же продолжает: Но, с другой стороны, данные действия создали моральные принципы, которые привнесли в жизни людей то, без чего не было той жизни и принципов, которые мы чтим и придерживаемся» [2]. В поддержку мыслителя звучит и такое мнение: «Многие действия церкви в истории были направлены на сохранение своего положения у власти, а для этого нужны были верующие, которые были убеждены, что дела церкви велись по воле Божьей» [2]. Студент объясняет эту убежденность тем, что она передавалась в рассказах отцов и дедов, которые считали религию непреложной истиной, а также тем, что свобода передвижения была ограничена, и люди попросту не знали о существовании других религий. Трудно не согласиться и с высказыванием этого же студента, который «вместо слепой веры в то, что кто-то что-то кому-то когда-то давным-давно сказал без неопровержимых доказательств» [2] он предпочтет информацию о мире сегодняшнего дня.

Отношение верующих и сомневающихся в своей религиозности студентов к фрагментам трактата Лыщинского иное. Один из них пишет, что явления, подобные повороту реки Иордан на крещение, схождение Благодатного Огня, чудесное исцеление безнадежных больных и в наши дни не могут быть объяснены наукой, а такого рода события и факты подкрепляют в вере и свидетельствуют о ее истинности. С этой точки зрения «автор пытается бесосновательно дискредитировать духовенство и церковную власть, которые якобы намеренно обманывают народ», а представленные Лыщинским тезисы «мало того, что не опровергают существование Бога, так еще и являются непроверяемыми, а значит, противоречат научному методу и не могут быть объективными» [2]. При этом отдельные студенты, писавшие эссе, видят рациональное зерно в рассуждении Лыщинского о том, что различные верования и секты возникают из-за отсутствия единого разума, способного объединить людей в одной истине, однако «как он

утверждает, ни у нас, ни у других такого единого разума нет, что приводит к разногласиям и многообразию верований» [2]. Более того, замечают и то, что этот рассуждение является однозначным аргументом против монотеизма, однако никак не противоречит политеизму.

Размышления студентов могут быть рассмотрены как подтверждение тех изменений в отношении к религии и вере, о которых весьма убедительно писал современный американский мыслитель Ч. Тэйлор – «мы перешли от состояния, когда люди в христианском мире наивно жили в рамках общей для них теистически истолкованной вселенной» к такому положению, когда каждая интерпретация веры «воспринимается именно как интерпретация и, более того, неверие стало для многих выбором «по умолчанию» [3, с. 18]. Студенты, для которых гуманитарные дисциплины отнюдь не являются профильными, обнаруживают достаточно ясное представление о полиморфизме возможных представлений о Боге и о религии как социальной организации. Более того, совершенно нормальной и привычной для них является позиция толерантного отношения к тем взглядам, которые они сами не разделяют: «я считаю, что это очень деликатная тема для обсуждения, поскольку говоря об отсутствии Бога, мы можем задеть чувства верующих»; «каждый человек выбирает сам, во что ему верить, а во что нет, потому что у каждого человека есть выбор»; «вопрос о существовании или несуществовании бога является сложным и личным, и разные люди могут иметь разные взгляды на этот вопрос» [2].

И, наконец, многие из них, обладая рационально-техническим складом ума, просто не считают размышления Лыщинского убедительными, подчеркивая, что его выводы не основаны ни на каких научных аргументах и содержат лишь его рассуждения: «... оценивая доказательства несуществования Бога, я хотел бы все же слышать какую-то аргументацию и, может быть, аргументы о том, что мы не можем исследовать факт существования Бога» [2.] Один из авторов эссе даже задается вопросом, если Бога на самом деле нет, то откуда взят образ и идея Бога, тем самым по сути воспроизводя онтологический аргумент в формулировке Ансельма Кентерберийского; ну а другой студент прямо пишет, что текст звучит неубедительно, потому что, скорее всего, какие-то фрагменты утеряны.

Действительно, судить обо всех аргументах К. Лыщинского на основании сохранившихся фрагментов его трактата «О несуществовании Бога» затруднительно. Однако и прочитанных студентами рассуждений оказалось вполне достаточно, чтобы инициировать их самостоятельные размышления и изложить собственные идеи, среди которых можно выделить три основные: 1) во взглядах Лыщинского есть такие мысли, с которыми можно согласиться; 2) его аргументы о несуществовании Бога недостаточны и с современной точки зрения неубедительны; 3) вера человека – его личное дело, поэтому существование различных форм верований, свободомыслия и неверия не только допустимо, но и нормально.

Литература

1. Лыщинский, К. О несуществовании бога / К. Лыщинский // Антология педагогической мысли Белорусской ССР. – М.: Педагогика, 1986. – С. 133-134.
2. Студенческие эссе (Лыщинский) [Электронный документ]. – Режим доступа: <https://moodle.bstu.by/course/view.php?id=94>. – Дата доступа: 28.04.2024
3. Тейлор, Ч. Секулярный век / Ч. Тейлор / Пер. с англ. (Серия «Философия и богословие»). – М.: ББИ, 2017. – 967 с.

ПОЛОЖЕНИЕ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ 1784–1830 гг.

Васюхина Ирина Денисовна

государственное учреждение образования «Средняя школа № 26 г. Могилева»
(г. Могилев, Беларусь)

Данная статья посвящена состоянию системы образования на присоединенных к Российской империи белорусских землях после разделов Речи Посполитой. Рассматривается система образования, его направления, взаимосвязь религии и образования, влияние польской и российской традиции бучения. Статья актуальна информационной составляющей – рассматриваются местные особенности системы образования на белорусских землях, в частности в Могилевской и Витебской губерниях до начала процесса русификации и приведения к общему российскому образовательному стандарту, уделяется внимание причинам последовательности политики русификации в отношении присоединенных территорий.

После разделов Речи Посполитой 1772 г., 1793 г., 1795 г. белорусские земли с населением более трех миллионов человек вошли в состав Виленской, Гродненской, Минской, Витебской и Могилевской губерний Российской империи. В присоединенных губерниях началась царская политика централистского направления, которая была нацелена на слияние первых с остальной массой русских регионов.

Изначально царские власти не проводили резких мер по русификации края, учитывая социально-экономическую специфику общественной жизни белорусских земель и его населения. Царское правительство отмечало, что политика русификации должна проводиться в жестких и систематических рамках с привлечением образованных российских чиновников, православных священнослужителей, с организацией специальных общероссийских научных учреждений. Однако в указанный период в должной мере Россия такими ресурсами не располагала.

На территории белорусских присоединенных территорий в 1802 г. началось проведение школьной реформы, что стало результатом становления и развития светской общей образовательной системы школьного обучения. Крайне важным для деполонизации населения было и формирование у населения белорусских земель «верноподданических, правильноподданических» чувств, для достижения такой цели необходимо было подорвать позиции католической церкви, за счёт чего бы и произошло укрепление православной веры и усиление влияния России.

Согласно реформе, были образованы учебные заведения разных типов. Так, внизу иерархии находились приходские училища (одноклассные), которые соответствовали доступности и статусу низших сословий. Не все представители низших сословий могли получить начальное образование. Со временем отмечался рост среди получаемых начальное образование представителями податных сословий – к 1847 г. от общей доли обучаемых количество податных сословий составило 40 % [2, с. 291].

Четырехклассные училища были открыты в уездных городах для представителей «свободных сословий», гимназии же были открыты в губернских городах.

Изначально все гимназии имели реальное направление, а срок обучения был 4 года. В реальных гимназиях до 1844 г. обучали физике, математике, начальным основам технологии, основам коммерции, философии, истории, географии, статистике. Также изучали такие языки, как польский, русский, французский, немецкий и латинский. В 1828 г. был выпущен Школьный Статут, который срок обучения в реальных гимназиях увеличил до 7 лет.

В период 1800 – 1810 – 1820-е гг. на белорусских территориях система среднего образования, которое было представлено училищами при католических и базилианских монастырях. Данные училища были приравнены к училищам и гимназиям уездным.

Если говорить о системе просвещения западных белорусских земель, то она оставалась более полонизированной до 1825 – 1831 гг. Резких правительственных изменений изначально не последовало, так как направление политики самодержавия обуславливалось поиском союзника в лице польской шляхты и поэтому сознательно правительство шло на потакание у «местной элиты».

Учебные заведения Виленского учебного округа содержались римокатолическими и униатскими монашескими орденами, что сказалось на направленности обучения: на польском языке велось преподавание, формирование у учащихся принадлежность к национальной польской культуре [2, с. 289]. Русский язык имел статус иностранного и преподавался в качестве дополнительного предмета, а его преподаватели были «недалеки в русской словесности» [6, л. 231]. Такое обстоятельство сыграло на руку и польским патриотам: центром просвещения западных земель был Виленский университет – центр Виленского учебного округа во главе с его попечителем А. Чарторыйским, откуда распространились идеалы польского национального движения.

В Могилевской и Витебской губерниях была другая ситуация: здесь действовали учебные заведения, в основном, которые содержались правительством, и преподавание велось на русском или на польском и русском языках. Однако в училищах при римокатолических и униатских монастырях обучение было на польском языке и обучение было направлено на продвижение польских национально-культурных традиций [6, с. 183]. Такое обстоятельство стало беспокойством для генерал-губернатора Н. Н. Хованского, считавший подведомственные ему Могилевскую и Витебскую губернии исторически исконно русскими землями, что подвергаются неправомерно полонизации. Свои умозаключения он представил в докладной записке 1824 г. [5 с. 96]. После данной записки было положено начало процессу русификации образования в Могилевской и Витебской губерниях, которые в 1824 г. были присоединены к Санкт-Петербургскому учебному округу. В 1829 г. указанные губернии образовали особый Белорусский учебный округ, с целью более успешного проведения политики русификации. Во главе учебного округа стал попечитель Г. И. Картышевский, который должен был привести систему образования в подопечных губерниях к общероссийскому стандарту (Устав учебных заведений 1828 г.), учитывая региональные особенности. Н. Н. Картышевскому необходимо было организовать учебный процесс посредством преподавателей и учителей из «русских», необходимо было перевести все обучение на русский язык и перевести учебные заведения при монастырях на правительственное содержание [4, с. 55].

Литература

1. Чигринов, П. Г. Очерки истории Беларуси / П. Г. Чигринов. – Минск : Вышэйшая школа, 2000. – 461 с.
2. Нарысы гісторыі Беларусі: у 2 ч. / М. П. Касцюк, У. Ф. Ісаенка, Г. В. Штыхаў [і інш.]. – Мінск : Беларусь, 1994. – Т. 1. – 527 с.
3. Игнатовец, Л. М. Русификация системы образования в Витебской и Могилевской губерниях (1830 – 1850 гг.) / Л. М. Игнатовец // Весн. Магілёўскага дзярж. ун-та імя А. А. Куляшова. – 2012. – № 1. – С. 21–27.
4. Игнатовец, Л. М. Русификация системы образования в белорусском учебном округе: итоги и оценки / Л. М. Игнатовец // Працы гістарычнага факультэта БДУ : навук. зб. Вып. 8 / рэдкал. : У. К. Коршук (адк. рэд.) [і інш.]. – Мінск : БДУ, 2013. – С. 52–61.
5. Кузняева, С. А. Асвета на Беларусі ў першай палове XIX стагоддзя: тэндэнцыі развіцця / С. А. Кузняева // Актуальныя пытанні гісторыі Беларусі ад старажытных часоў да нашых дзён : зб. артыкулаў. Мінск, 1992. С. 92–102.
6. Поссе, В. С. Просвещение в Белоруссии в конце XVIII – первой половине XIX в. : дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. / В. С. Поссе. – Минск, 1963. – 385 л.

УДК 2

РЕЛИГИОЗНЫЙ КОМПОНЕНТ УРОКОВ ИСТОРИИ КАК ФАКТОР ДУХОВНОСТИ И ПАТРИОТИЗМА

Венцкевич Роман Чеславович

Государственное учреждение образования
«Средняя школа № 7 города Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

Сегодня очень важно воспитывать патриота – человека любящего свою Родину. Первым шагом к формированию духовности и патриотизма учащихся являются уроки истории. Сотрудничество с церковью помогает формировать духовность, стремление к моральным ценностям, уважительное отношение к людям, укрепление института семьи.

Каждый имеет право самостоятельно определять свое отношение к религии, единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой [1, с.10]. В Республике Беларусь образование носит светский характер.

В статье 17 Кодекса Республики Беларусь об образовании в одной из задач говорится, что «воспитание основывается на общечеловеческих, гуманистических ценностях, культурных и духовных традициях белорусского народа, отражает интересы личности, общества и государства».

Сегодня очень важно воспитывать патриота – человека любящего свою Родину. Первым шагом к формированию духовности и патриотизма учащихся, на мой взгляд, являются уроки истории.

Организация работы по патриотическому и духовному воспитанию детей, в нашем учреждении образования начинается с начальной школы и основана, прежде всего, на знании возрастных и психологических особенностей. Знакомство с историей родного края начинается с использования народной тематики: народный фольклор, народную поэзию, сказки, народные обряды и традиции, знакомство с жизнью преподобной Ефросинии Полоцкой и епископа Кирилла Туровского т. е. все те духовные ценности, что составляют стержень национального характера.

В 5 классе учащиеся знакомятся с религиями и культурой других народов и цивилизаций. Никто не отрицает то, что изучение религии Древнего Египта, Месопотамии, Палестины, Древней Греции и Древнего Рима, формирует у учащихся понимание многообразия мировых религии, подводит к пониманию причин возникновения и распространения христианства. Именно учащимся 5 класса необходимо показать все сложности зарождения христианства, распространения и официального признания. Обязательным фактором для изучения как источники является Библия, христианские заповеди. В наши дни особую значимость приобретает вопрос о духовно-нравственном и патриотическом воспитании. Воспитанию духовности помогает работа с источниками. Начиная с 6 класса мы, обращаем внимание учащихся на первых христиан на белорусских землях, памятники архитектуры XII века, дошедшие до наших дней.

При возможности в 5(6) классах учреждений образования общего среднего образования рекомендовано использовать факультативные занятия «Основы духовно-нравственной культуры и патриотизма».

Настоящая учебная программа разработана в соответствии с Соглашением о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской Православной Церковью и предназначена для учащихся 5 либо – в зависимости от подготовленности – 6 класса учреждений образования. Взаимодействие учреждений образования и Церкви направленно на воспитание нравственно зрелой, духовно развитой личности, способной осознавать ответственность за судьбу своего Отечества [4, с.4].

Сотрудничество с церковью помогает формировать духовность, стремление к моральным ценностям, уважительное отношение к людям, укрепление института семьи.

При изучении в 7 классе материалов по теме «Церковь и религия» уместным является организация экскурсии в христианские храмы для полноты понимания изучаемого материала. Всё это даст возможность знакомства с иконописью и религиозной литературой.

В 9 классе при изучении тем, посвященных Великой Отечественной войне, как на уроках по истории Беларуси и всемирной истории, так и на факультативном занятии «Великая Отечественная война советского народа (в контексте Второй мировой войны)» показывается роль священнослужителей в преодолении тяготей военного времени, организации сопротивления на оккупированных территориях.

В Спасо-Преображенской дрибинской церкви служил отец Михаил, который во время Великой Отечественной войны возглавлял в Западной Беларуси партизанский отряд. После Победы ему явился во сне его отец-священник и сказал: «Пришло твое время служить Богу». После этого он тоже стал священником [3, с. 90].

В процессе работы необходимо проводить экскурсии по городу Могилеву и историческим местам Беларуси.

Знаменитым просветителем XVIII века на Могилевщине был Георгий Конисский, писатель, философ, церковно-политический деятель, с 1755 года – белорусский православный архиепископ в Могилеве.

Знаменитой личностью в истории Могилевщины является С. И. Богуш-Сестренцевич – церковный деятель, ученый, литератор, дядя В. Дунина-Марцин-

кевича, с 1782 года – Могилевский католический архиепископ, а с 1798 года – митрополит всех римско-католических костелов Российской империи [2, с. 38].

Сохранение религиозной памяти, организация работы по преемственности поколений (участие учащихся в проекте «История моей семьи») и внимание к историческому прошлому нашей Родины являются основными факторами по формированию духовности и патриотизма учащихся как на уроках истории, так и во внеурочной деятельности. Поэтому необходимо продолжить работу в данном направлении с использованием различных источников и литературы, привлечением священнослужителей.

Литература

1. Конституция Республики Беларусь: с изменениями и дополнениями, принятыми на республиканских референдумах 27 ноября 1996 г., 17 октября 2004 г. и 27 февраля 2022 г. – Минск : Национальный центр правовой информации Республики Беларусь, 2024. – 80 с.
2. Борисенко, Н. С. Могилевщина – мой любимый Приднепровский край (сборник экскурсий). Часть I – II. / Николай Борисенко. – Могилев : Могилевская обл. укруп. тип., 2007. – 832 с.
3. Гришанова, Л. Ф. Наши небесные ходатаи/Людмила Гришанова. – Могилев : АмелияПринт, 2021. – 236 с.
4. Кушнерёва, Л. А. Основы духовно-нравственной культуры и патриотизма: факультативные занятия в 5 (6) -м кл.: пособие для учителей учреждений общ. сред. образования с белорусским и русским языком обучения. В 2 ч. Часть 1 / Л. А. Кушнерёва. – Мн. : Беларусь, 2021. – 80 с.

УДК 94(476)

ОБРАЗ РОГНЕДЫ И ИЗЯСЛАВА ПОЛОЦКИХ В КОНТЕКСТЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО И ПАТРИОТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ

Горанский Андрей Олегович

Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла
Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)

Мандрик Светлана Владимировна

Минское духовное училище (г. Минск, Беларусь)

В данной статье предпринята попытка показать возможность использования образов полоцкой княжны Рогнеды и ее сына князя в духовно-нравственном и патриотическом воспитании

Традиционный образ полоцкой княжны Рогнеды в СМИ и популярной литературе можно охарактеризовать цитатой из аннотации к очень неоднозначному и исторически недостоверному художественному фильму «Викинг»: «Властная и своенравная дочь полоцкого князя Рогволода отличалась гордостью. За свою гордость Рогнеда поплатилась сполна. Ее родной город Полоцк был разрушен. Отец, мать и братья убиты, сама же она, публично опозоренная, отправилась в языческий гарем Владимира. Возможно, она бы и смирилась с ролью единственной жены Владимира, великой княгини. Но после того, как Владимир стал Киевским князем, у него появилось много иных жен. Рогнеде это не нравилось. Однажды, когда муж ее уснул, она попыталась зарезать его» [1]. Исходя из данной характеристики, образ Рогнеды неизмеримо далек от христианских идеалов и традиционных ценностей, и его невозможно использовать для духовно-просветительской и воспитательной работы.

Однако такой образ сложился из-за чрезвычайно скудных сведений в письменных источниках. Привлекая же косвенные свидетельства, можно привести доводы, которые позволяют считать первого упомянутого в летописи Полоцкого князя Рогволода и его дочь Рогнеду христианами. Например, следует упомянуть, что согласно исландской «Саге о крещении» в Полоцкой земле в конце X в. проводил миссионерскую работу Торвальд сын Кодрана по прозвищу Путешественник. Причем ко времени его кончины (ок. 1000 г.) тут существовала христианская община и были построены монастырь и церковь Иоанна предтечи, при которой Торвальд был похоронен [2]. В народном предании о Рогнеде, записанном в XIX в. (хотя позднем, но сохранившем в некоторых деталях с древними источниками), говорится, что древнейшим христианским центром Полоцкой земли был Изяславль, куда Владимир отправил Рогнеду после ее неудавшегося покушения на него [3]. О том же свидетельствуют и данные археологии, например полученные при раскопках на городище «Замчак» в Заславле [4]. Наиболее известным событием в жизни Рогнеды является рассказ «Повесть временных лет» о выборе жениха. Он завершается вложенной в уста полоцкой княжны фразой: «Не хочу разути робичича, хочу за Ярополка» [5]. О киевском князе Ярополке († 11 июня 978 или 980) известно, что он, скорее всего, был крещен и проводил соответствующую политику [6]. Возможно, именно с его христианской ориентацией связаны оскорбительные слова Рогнеды в адрес Владимира, поход которого на Киев скорее всего происходил в контексте языческой реакции в Центрально-Восточной Европе в конце X в. [7].

После крещения Владимира в 988 г. и его вступления в брак с византийской принцессой Анной Рогнеда отвергла предложение киевского князя выбрать мужа из бояр и ответила ему: «Если ты принял святое крещение, то и я могу быть невестой Христовой» [8]. Такое решение вряд ли принадлежит вчерашней язычнице, принявшей крещение по повелению правителя, но должно быть связано с осознанным духовным выбором, основанном на христианском мировоззрении. Как сообщает Тверская летопись, Рогнеда основала под Изяславлем монастырь, в котором приняла постриг с именем Анастасия [8]. Согласно упомянутому выше преданию, этот монастырь на месте нынешней Спасо-Преображенской церкви в Заславле был посвящен Николаю Чудотворцу и являлся центром христианизации Полоцкой земли [9].

Несмотря на позднее включение данных сведений в письменные источники (рассказ о монашеском постриге Рогнеды впервые встречается в XV в.), они довольно точно указывают область первоначального распространения христианства в Полоцкой земле. Абсолютное большинство христианских могильников (с погребальным обрядом трупоположения) конца X – начала XI в., свидетельствующих о распространении в данной местности христианства, размещено на юге Полоцкой земли по берегам Свислочи (в районе древних Менска и Изяславля), в то время как на севере в окрестностях Полоцка, Друцка, Витебска в это время еще господствовал языческий погребальный обряд кремации [10].

Только будучи христианкой Рогнеда могла воспитать в христианском духе своего сына Изяслава, о котором Никоновская летопись сообщает следующее: «Бысть же сей князь тих, и кроток, и смирен, и милостив, и любя зело и почитая священнический чин и иноческий, и прилежаша прочитанию божественных писаний, и отвращался от суетных глумлений, и слезен, и умилен, и долготрѣпелив» [11].

Таким образом, можно рисовать образ Рогнеды совсем другими красками и представлять ее как благочестивую христианку, мудрую правительницу (скорее всего, она какое-то время управляла Полоцким княжеством при малолетнем сыне), воспитательницу и просветительницу, хранительницу семейных ценностей, подвижницу благочестия. Рассказ же о покушении на убийство Владимира в данном контексте можно рассматривать как летописное объяснение того, как в Полоцке возникла особая княжеская династия, представители которой всегда воевали с киевскими князьями: «И оттоле мечь взимають. Роговоложи внуци противу Ярославим внуком» [12].

Литература

1. Рогнеда [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://viking.1tv.ru/rogneda.html>. – Дата доступа: 24.09.2023.
2. Kristni saga // Biskupa sögur / Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson og Peter Foote gáfu út. – В. I. – Н. 2. – Reykjavík, 2003. – Bis. 1–48.
3. Россия. Полное географическое описание нашего отечества / Под ред. В. П. Семенова. – СПб., 1905. – Т. IX. – С. 516–518. В Лаврентьевской летописи рассказывается о том, что после покушения на Владимира Рогнеда с сыном Изяславом в 985 г. были поселены в городе Изяславле, который был специально для этого выстроен на юго-западной границе Полоцкого княжества (Полное собрание русских летописей. – М., 1962. – Т. 1. – Стлб. 300–301).
4. Заяц, Ю. А. Заславль X–XVIII вв. / Ю. А. Заяц. – Мн.: Навука і тэхніка, 1995. – 207 с.; Заяц, Ю. А. Заславль в эпоху феодализма / Ю. А. Заяц. – Мн.: Навука і тэхніка, 1995. – 207 с.
5. Повесть временных лет. – М-Л., 1950. – Ч. 1. – С. 54.
6. Пархоменко, В. Христианство в Киевской Руси при Ярополке, брате Владимира Святого / В. Пархоменко. – Харьков, 1913. – 23 с.
7. Fritze, W. Der slawische Aufstand von 983 – eine Schicksalswende in der Geschichte Mitteleuropas / W. Fritze / İçinde: Eckart Henning, Werner Vogel // Festschrift der landesgeschichtlichen Vereinigung für die Mark Brandenburg zu ihrem hundertjährigen Bestehen 1884–1984. – Berlin, 1984. – S. 9–55.
8. Полное собрание русских летописей. – Т. XV. Летописный сборник, именуемый Тверскою летописью. – М.: ЯРК, 2000. – Т. XV. Рогожский летописец. Тверской сборник. – Стб. 113.
9. Николай, архим. Историко-статистическое описание Минской епархии / архим Николай. – СПб., 1864. – С. 79.
10. Алексеев, Л. В. Полоцкая земля (Очерки истории северной Белоруссии в IX–XIII вв.) / Л. В. Алексеев. – М., 1966. – С. 227.
11. Полное собрание русских летописей. – Т. IX. Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью – М., 2000. – С. 68.
12. Полное собрание русских летописей. – Т. 1. Лаврентьевская летопись. – Л., 1927. – Стлб. 299.

УДК 94(47).082+355.231

ОРГАНИЗАЦИЯ ПРЕПОДАВАНИЯ ЗАКОНА БОЖИЯ В КАДЕТСКИХ КОРПУСАХ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В КОНЦЕ XIX в.

Гребенкин Алексей Николаевич

Среднерусский институт управления – филиал

Российской академии народного хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ (г. Орел, Россия)

В статье на основе архивных материалов, опубликованных официальных документов и материалов совещаний осуществлен анализ изменений в программе преподавания Закона Божия в кадетских корпусах Российской империи в конце XIX в., а также в методике проведения занятий. Автор приходит к вы-

воду, что содержание учебного курса и методы преподавания были приведены в соответствие с познавательными возможностями обучающихся и подчинены главной задаче – формированию твердой и искренней веры в Бога.

В июле 1882 г. военные гимназии были переименованы в кадетские корпуса. Порядки стали постепенно приближаться к армейским, был введен ряд новых дисциплин, однако учебные программы остались прежними, утвержденными в мае 1882 г. Обширность курса не соответствовала возможностям учащихся, которые к тому же не имели времени, достаточного для того, чтобы готовиться к урокам. В октябре 1885 г. с целью «изыскания мер к устранению обременения учащихся непосильной работой» [2, с. 71] при Главном управлении военно-учебных заведений (ГУВУЗ) была создана комиссия из директоров и инспекторов классов, которым вменялось в обязанность пересмотреть учебные программы военных гимназий 1882 г. и по возможности сократить их [2, с. 71]. Председателем комиссии был назначен известный военный педагог генерал-лейтенант Ф. И. Симашко, состоявший при ГУВУЗ.

При выработке руководящих указаний по преподаванию Закона Божия, комиссия Симашко пришла к выводу о необязательности требования, «чтобы каждую неделю законоучитель объяснял в классе евангельское чтение на наступающий воскресный день» [5, с. 73], и исключила его из указаний, но определила, что «желательно, чтобы кадеты знали, по крайней мере, какое Евангелие предстоит им слушать в воскресенье и умели бы его найти» [5, с. 73]. Цель религиозного образования была сформулирована следующим образом: «Общеобразовательное заведение среднего уровня должно выпускать по окончании курса своих учеников не с одним только запасом религиозных знаний, но и с живой сердечной верой в Бога и твердо воспитанной склонностью к исполнению Его святых заповедей» [5, с. 74]. Сугубо богословские вопросы при этом не принимались в расчет.

При обсуждении программы в Педагогическом комитете ГУВУЗ Главный начальник военно-учебных заведений генерал-лейтенант Н. А. Махотин обратил внимание на то, что «выпускные воспитанники обнаруживают на экзаменах поразительное незнание с богослужением и употребительнейшими песнопениями» [5, с. 74]. Причиной этого было то, что кадеты не повторяли те разделы программы Закона Божия, которые были пройдены ими в младших классах. По мнению самого Махотина, курс VII класса следовало сделать исключительно повторительным, «с программой, обнимающей как катехизис, так и богослужение – эти важнейшие основы христианского учения, – причем эти отделы, проходимые с большей сознательностью, тверже закреплялись бы в памяти воспитанников» [5, с. 75].

К январю 1887 г. был готов проект новых программ курса кадетских корпусов, который разослали в заведения для ознакомления. 7 мая 1889 г. эти программы были утверждены военным министром генералом от инфантерии П. С. Ванновским. В соответствии с приказом по военному ведомству от 24 июля 1889 г. № 170 прежние программы курса кадетских корпусов были заменены «Общей программой и инструкцией для преподавания учебных предметов в кадетских корпусах» [3, с. 102; 1].

Еженедельное объяснение в классе евангельского чтения в наступающий воскресный день было отменено. Общие методические указания относительно

ведения занятий, имевшиеся в прежней программе, не давались. На изучение Закона Божия, как и прежде, полагалось по 2 еженедельных урока во всех 7 классах. Рекомендации по ведению преподавания в каждом классе подверглись существенному сокращению. Урезание и упрощение методической части программы являлось прямым следствием того регресса, который был присущ организации преподавания в пореформенных кадетских корпусах.

Распределение учебного материала по классам претерпело определенные изменения. Из курса 1-го класса было исключено повторение предметов, требуемых на приемном испытании в этот класс, из курса 3-го класса – повторение священной истории Ветхого Завета, из курса 5-го класса – повторение священной истории Нового Завета. Это, разумеется, не способствовало закреплению ранее полученных знаний. Катехизис в 4-м классе проходил не до 10-го члена Символа Веры, а лишь до 8-го. Поскольку в 5-м классе больше не повторялась история Нового Завета, священник был лишен возможности восполнить своими объяснениями пропуск объяснения евангельских изречений о путях к блаженству. Поэтому исключение из курса 5-го класса этого объяснения, которое являлось слишком сложным для детей, было отменено, и катехизис проходил в полном объеме. Таким образом, заведомо известное несоответствие учебного материала познавательным возможностям детей уже не принималось в расчет.

Более существенные новеллы коснулись программы старших классов. Так, история русской церкви была перенесена в курс военных училищ. Повторение катехизиса теперь предполагалось лишь в 7-м классе (причем не только первой части, как ранее, а полностью), зато в 6-м классе повторялась священная история Нового Завета. Кроме того, в 7-м классе повторялись учение о богослужении и пройденная в 6-м классе история вселенской церкви.

Определенное внимание уделялось и методике преподавания. В 1885 г. в Казани под председательством архиепископа Палладия была образована комиссия, занимавшаяся выработкой мер по укреплению положения христианства в епархиях, населенных преимущественно инородцами. Члены комиссии, обсуждая вопросы религиозного обучения, пришли к выводу, что «преподавание Закона Божия в учебных заведениях должно выражаться не в форме только простого изложения уроков Св. Веры, как предмета знания, но в форме живых и вразумительных бесед с детьми о вере и благочестии, как существенном, необходимом для души, основном начале жизни христианской и как драгоценнейшем сокровище для сердца» [4, л. 2 – 2 об.].

Таким образом, в конце XIX в. курс Закона Божия в кадетских корпусах был пересмотрен и подвергнут некоторому сокращению за счет переноса изучения истории православной церкви в курс военных училищ. Официально утвержденная методика преподавания Закона Божия была упрощена, при отборе учебного материала уже не принималась в расчет их доступности для учащихся. Вместе с тем духовное начальство стремилось превратить уроки Закона Божия в живые беседы с детьми на понятные им темы.

Литература

1. Общая программа и инструкция для преподавания учебных предметов в кадетских корпусах. – СПб. : Издание комиссионеров военно-учебных заведений Н. Фену и К^о, 1890. – 144 с.

2. Приказ по военно-учебным заведениям от 24 мая 1889 г. № 38 // Педагогический сборник. – 1889. – № 7. Ч. офиц. – С. 70–71.
3. Приказ по военно-учебным заведениям от 29 июля 1889 г. № 57 // Педагогический сборник. – 1889. – № 9. Ч. офиц. – С. 102.
4. Российский государственный военно-исторический архив. – Ф. 725. Оп. 24. Д. 219.
5. Соповещения комиссии генерал-лейтенанта Симашко и Педагогического комитета Главного управления военно-учебных заведений по вопросам, возникавшим при частной разработке программ по предметам // Педагогический сборник. – 1890. – № 1. Ч. офиц. – С. 72–77.

УДК 37.017.7

РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ ГРАЖДАНСКОГО ВОСПИТАНИЯ УЧАЩИХСЯ

Зубок Сюзанна Михайловна

Академия образования (г. Минск, Беларусь)

Рассмотрен вопрос необходимости гражданского воспитания учащихся посредством религиозоведческих знаний.

Гражданским воспитанием называется педагогически организованный процесс, направленный на формирование законопослушного члена общества, у которого развиты чувство долга перед Родиной, патриотизм, знающего культуру и историю своей страны, способствующего ее социально-экономическому прогрессу [1, с. 14]. В Республике Беларусь воспитание гражданина основано на исторически сформированных традиционных ценностях народа: культурно-историческое наследие, духовно-нравственный базис, традиционная семья, которые, в свою очередь, являются сингуляром таких традиционных нравственных ориентиров, как вера (традиционные религии), справедливость, солидарность, достоинство, честность, патриотизм, совесть, любовь, доброта, мужество, отзывчивость, ответственность, чувство долга. Поэтому актуальность вопроса религиозного нравственного воспитания гражданина общества в современных условиях глобализации и экспансии западных ценностей становится приоритетной. Необходимость внедрения в процесс гражданского воспитания учащихся религиозных нравственных ориентиров обусловлена, прежде всего, историческими факторами. Во-первых, на протяжении всей истории человечества религиозные ценности оказывали глубокое влияние на формирование человеческих отношений, нравственных ориентиров в гражданском обществе. Традиционные системы верований – древний индуизм, буддизм, иудаизм, христианство и ислам – установили своды моральных принципов, которые направляли поведение верующих, давали им возможность размышлять о своих ценностях и своих гражданских обязанностях перед обществом. Во-вторых, религии часто выступают в качестве социального, связующего звена между людьми, объединяя их в сообществе веры. Это укрепляет чувство принадлежности, сотрудничества и взаимной ответственности, что, в свою очередь, способствует формированию гармоничной и сплоченной социальной гражданской ткани. Таким образом, понимание происхождения традиционных религий, средств их воспитания имеют решающее значение для формирования в современной образовательной среде мирного, гармоничного гражданина.

Вопросу воспитания гражданина посредством религиозно-педагогического образования посвящали свои работы П.Ф. Каптерев, В.О. Ключевский, И.А. Ильин, И.А. Галицкая, И.И. Валеев, Ю.С. Гуров, прот. А. Владимиров, А.В. Колодин, И.Н. Кондратенко, о. А. Гармаев, И.В. Метлик, А.А. Корзинкин (архим. Зиновий), В.Л. Ширяев, А.М. Леонов, А.Д. Червяков, А.Е. Лихачев, В.Ю. Троицкий, Л.А. Рябова, о. А. Сысоев, О.Н. Четверикова, Р.М. Грановская, Т.В. Черниговская, В.Н. Ростовцев, Ж.-К. Ларше, игумен Г. Шестун, М.А. Якобсон и другие, где поднимают вопрос о необходимости восстановления и обновления утраченной стратегии формирования христианской нравственности как фундаментального аспекта здорового гражданского мировоззрения обучающегося. Поясню: исторически в Республике Беларусь конфессионально преобладает православное христианство (84.5%). Из 70% опрошенных около 93% населения причисляют себя к христианам разных конфессий [2, с. 145].

«Человек, одухотворенный идеалами добра, сознательно и активно не принимает разрушительных идей и способен им противостоять в межличностных отношениях гражданской, социальной жизни» [3, с. 21]. Источником идеалов добра в процессе воспитания гражданских качеств учащихся может служить Евангелие. В.Н. Ростовцев утверждает, что заповеди в Нагорной проповеди Христа «кроме ключевых понятий... содержат мотивационные установки, оценочные суждения и категорические утверждения, которые вместе с понятиями образуют ключевой семантический (смысловой) комплекс, предназначенный для формирования личности» [4, с. 94-103]. Нагорная проповедь Христа как высший нравственный идеал для человека преподает счастье, благо не как материальное благополучие, построение успешной карьеры, отсутствие проблем, а как «внутреннее достоинство человека, приобретаемое благодаря его собственным качествам» [4, с. 94-103]. Так, например, заповедь о плачущих учит стойкости, способности принимать и переносить сложности, испытания, несчастья. Речь идет о плаче покаянном от осознания своих грехов и намерении избавляться от них. Заповедь о миротворцах учит конфликты решать мирным путем, не допускать внутри себя проявления злобы, агрессии [4, с. 94-103]. Такой подход в гражданском воспитании учащихся является морально-нравственным противовесом «... моральному скептицизму, лицемерию, двуличию, равнодушию, суициду, хронической агрессии, нацеленности на материальный комфорт как смысл жизни, насилию, гендерному равенству, гендерной деконструкции человека» [5, с. 152].

В Республике Беларусь Церковь отделена от государства. Однако сегодня на государственном уровне принимаются идеологически обоснованные действия по внедрению религиозного аспекта в процесс воспитания гражданственности учащихся. Создан «Республиканский ресурсный центр по духовно-нравственному и патристическому воспитанию учащихся». Утверждена программа сотрудничества Министерства образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церкви на 2020-2025 годы. Синодальным отделом Белорусской Православной Церкви разработаны планы по сотрудничеству с учреждениями образования. Для успешного внедрения в образовательную среду религиозно-педагогических знаний сегодня остро необходима подготовка квалифицированных духовно-педагогических кадров. Ресурсный центр такую задачу определил как приоритетную, что позволит светским педагогам с профессиональным духовным

образованием религиозные нравственные ориентиры преподавать как основу развития и воспитания будущего гражданина [6].

Таким образом, религиозный аспект гражданского воспитания учащихся обусловлен исторически, традиционно, культурно. Религиоведческие знания в процессе гражданского воспитания учащихся позволяют глубже понимать и усваивать учащимся общечеловеческие ценности, свою роль в социуме, связь и преемственность поколений, традиционное устройство семьи, способствуют умению критически анализировать информационное виртуальное пространство, пропагандирующее западные ценности, аморальные и противонаучные природе человека.

Литература

1. Усенко, И. С. Гражданское воспитание учащихся в деятельности будущих учителей в ходе педагогической практики / И. С. Усенко // Вестник МГЛУ. Сер. 2, Педагогика, психология, методика преподавания. – 2022. – № 2 (42). – С. 13-26.

2. Шкурова, Е. В. Опыт исследований религиозности в белорусской среде: социологические подходы / Е. В. Шкурова // Журнал Белорусского государственного университета. Сер. Социология. – 2019. – № 2. – С. 139-148.

3. Кондратенко, И. Н. Развитие гражданских качеств учащихся в процессе освоения религиоведческих знаний в курсах истории и обществознания: дис. на соискание канд. пед. наук: 13.00.02 / И. Н. Кондратенко. – Москва, 2002. – 158 с.

4. Ростовцев, В. Н. Основы здоровья / В. Н. Ростовцев. – Минск : РУП «Минсктиппроект», 2002. – 110 с.

5. Соколова, С. Н. Нравственная регуляция поведения и воспитания человека / С. Н. Соколова // Теория и методика профессионального образования: сб. науч. ст. / РИПО. – Минск, 2023. – № 10. – С. 151-157.

Республиканский ресурсный центр по духовно-нравственному и патриотическому воспитанию учащихся [Электронный ресурс] // Государственное учреждение образования «Академия образования». – Режим доступа: <https://clck.ru/38y2pe>. – Дата доступа: 22.02.2024.

УДК 2(075.8)+378

«РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ» ДЛЯ НЕПРОФИЛЬНЫХ СПЕЦИАЛЬНОСТЕЙ: К ОБОБЩЕНИЮ ОПЫТА ПРЕПОДАВАНИЯ

Игнатович Антон Евгеньевич, Воробьев Александр Александрович
Могилевский институт МВД Республики Беларусь (г. Могилев, Беларусь)

Определены особенности изучения дисциплины «Религиоведение» обучающимися непрофильных специальностей (на основе опыта кафедры социально-гуманитарных дисциплин Могилевского института МВД Республики Беларусь).

Дисциплина «Религиоведение» предназначена для формирования социальных и личностных компетенций обучающихся, обеспечивающих самоопределение в области социокультурных явлений религии, свободомыслия и свободы совести. При этом важно эффективно расставить акценты и приоритеты в ее преподавании для непрофильных специальностей. Цель работы – определить особенности изучения дисциплины «Религиоведение» обучающимися непрофильных специальностей, основываясь на опыте кафедры социально-гуманитарных дисциплин Могилевского института МВД Республики Беларусь.

План прохождения дисциплины позволяет сформировать целостный образ религиозного многообразия в прошлом и в современности. Особое внимание уделяется своеобразием и современному состоянию основных религиозных типов и направлений, форм свободомыслия, прежде всего, применительно к истории Беларуси. Важное место в структуре предмета занимают проблемы свободы совести, ее практической реализации, закреплении в праве на международном и национальном уровнях. Практическая ориентированность религиозоведческой подготовки обучающихся по специальностям факультета милиции связана, прежде всего, с умением ориентироваться в специфике религиозных отношений, определением причин и условий возникновения и развития религиозного фундаментализма и экстремизма, учитывать особенности правоотношений в области прав человека и гражданина на свободу совести и свободу вероисповедания, взаимоотношений государства и церкви в правовом поле Республики Беларусь.

На основе учебной программы кафедрой социально-гуманитарных дисциплин разработано учебное пособие «Религиоведение», получившее гриф Министерства образования [1]. Оно содержит основные теоретические сведения по дисциплине, перечень контрольных вопросов, тесты для самоконтроля, справочные опорные схемы, задания для самоподготовки, религиозные и научные тексты, кроссворды по каждой из 11 тем, темы докладов, вопросы для подготовки к зачёту по дисциплине, краткий словарь. Пособие обеспечивает получение сотрудниками правоохранительных органов систематизированной информации по вопросам роли и места религии в современном мире.

Данное учебное пособие стало основой для электронного учебно-методического комплекса по дисциплине. Однако ЭУМК не дублирует учебное пособие: такая форма позволяет использовать видеоматериалы для анализа, своевременно актуализировать теоретический материал и имеющиеся тестовые задания, расширить банк вопросов, добавить возможность саморефлексии и т.д. Для слушателей отделения заочного обучения ЭУМК становится также эффективным инструментом организации работы в межсессионный период и подготовки к промежуточной аттестации.

Оптимизация процесса обучения связана с выбором методики, которая обеспечивает достижение наилучших результатов при минимальных затратах времени и сил преподавателя и обучающихся. Методической основой преподавания дисциплины «Религиоведение» на кафедре стала технология развития критического мышления. Конструктивную основу её составляет базовая модель трех стадий организации учебного процесса: «вызов – осмысление – размышление» (реализовано в ходе семинаров, прежде всего, но на лекционных занятиях можно использовать отдельные элементы технологии).

Практика показала, что целесообразно использовать ряд активных методов, а также методы визуализации. Один из наиболее часто используемых преподавателями кафедры – создание кластеров. Это способ графической организации материала, позволяющий сделать наглядными те мыслительные процессы, которые происходят при погружении в тот или иной текст. По мере освоения методов визуализации курсантами можно использовать диаграммы Искавы («рыбья кость») – способ организации информации о факторах, влияющих на процесс. В качестве заданий для самоподготовки используются задания по созданию ин-

фографики, коллажей, постеров, таймлайнов и т.д. с использованием онлайн ресурсов (например, canva.com). Максимально объединить активные методы и визуализации позволяет скрайбинг (от английского «scribe» – «набрасывать эскизы или рисунки») – техника создания визуальных образов, когда выступающий иллюстрирует свой рассказ по ходу изложения материала рисунками мелом или маркерами на доске. Такие формы позволяют сформировать не только системно организованные представления о религиозном многообразии в прошлом и на сегодняшний день, но и умения визуализации информации.

Важным элементом таких семинарских занятий, а также тестовых заданий промежуточной аттестации являются задачи, требующие моделирования практических ситуаций, в том числе, в которых фигурирует сотрудник ОВД, где требуется учитывать специфику религиозных отношений с представителями разных конфессий. Особое внимание уделяется моделированию действий при столкновении с проявлениями деструктивной религиозной деятельности.

Таким образом, опыт кафедры социально-гуманитарных дисциплин Могилевского института МВД Республики Беларусь показал, что основой изучения дисциплины «Религиоведение» обучающимися факультета милиции является: 1) систематизация теоретического и практического материала в виде учебного пособия и электронного учебно-методического комплекса; 2) использование технологии развития критического мышления, позволяющей реализовать возможности широкого круга активных методов обучения и визуализации учебной информации для воспитания профессионала-правоохранителя; 3) ориентация на практические навыки, связанные с деятельностью правоохранителей.

Литература

1. Венідзіктаў, С. В. Рэлігіязнаўства : вучэбны дапаможнік / С. В. Венідзіктаў, А. Я. Ігнатавіч, А. Ф. Паддубская. – Мінск : РІВШ, 2021. – 468 с.

УДК 37(476)(091)»18-19»

ПОЛОЖЕНИЕ КАТОЛИЧЕСКИХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЙ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ В СОСТАВЕ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (ПОСЛЕДНЯЯ ТРЕТЬ XVIII – НАЧАЛО XIX в.)

Крепский Юрий Григорьевич

Республиканский институт высшей школы (г. Минск, Беларусь)

Представленная статья посвящена проблеме функционирования католических учебных заведений на белорусских землях в последней трети XVIII – первой трети XIX века. Особое внимание акцентируется на содержании школьных программ, организации учебного и воспитательного процесса, а также роли данных заведений в образовательной системе рассматриваемого периода. Осуществляется анализ деятельности католических учебных заведений в контексте включения белорусских земель в общероссийское политическое и культурное пространство. Автором делается вывод относительно роли монашеских учебных заведений в процессе интеграции отечественной школы в общероссийскую систему образования.

Педагогическое наследие католических монашеских учебных заведений является важной составной частью истории отечественного просветительского дела. Рассмотрение и анализ данной проблемы невозможны без всестороннего изучения деятельности представленных учреждений образования в последней трети XVIII – начале XIX в.

Для рассматриваемого исторического периода было характерно активное стремление императорской власти к усилению своего влияния в присоединенных землях Речи Посполитой. Представленная тенденция находила отражение и в просветительском деле, где царское правительство ускоряло процесс интеграции местных учебных заведений в общероссийскую образовательную систему. Данное обстоятельство во многом предопределило особенности функционирования школ католических орденов в крае.

На востоке Беларуси в конце XVIII в. действовало 9 католических монашеских школ среднего уровня: иезуитские в Полоцке, Динабурге, Орше, Витебске, Могилеве и Мстиславле, доминиканские в Волынцах (Дриссенский уезд) и Ушачах (Лепельский уезд), а также пиарская школа в Дубровно. Количество представленных учебных заведений соответствовало количеству светских главных и малых народных училищ, которые открывались в это время российскими властями. В это же время монашеские школы превосходили образованные учреждения в количестве воспитанников более чем в два раза [1, с. 237–269]. Данное положение вещей объясняется рядом обстоятельств. Прежде всего, католические ордена имели значительно больший педагогический опыт и хорошо подготовленных учителей, что позволяло им выделяться на фоне народных училищ. Учебные программы представленных заведений успешно сочетали в себе как классические дисциплины, так и широкий курс естественнонаучной направленности, что делало их более привлекательными среди местного населения.

Наиболее устойчивое положение в просветительском деле на востоке Беларуси сохранили иезуиты. Монахи Общества Иисуса, раньше других католических орденов, действовавших на присоединенных землях, принесли присягу российской императрице. Этот факт позволил им сохранить своё положение и значительное влияние на просвещение в белорусских землях. Екатерина II фактически стала покровителем иезуитов, разрешив им осуществлять духовную и педагогическую деятельность вопреки булле Климента XIV, принятой в 1773 г. [2, с. 19].

Главным центром общественной и педагогической деятельности иезуитов, в рассматриваемый период, оставался Полоцк. На 1773 г. – время запрещения деятельности Ордена Ватиканом, в городе находилось более 90 членов монашеского объединения. Главным учебным заведением в это время оставался Полоцкий коллегиум, образовательный курс которого был составлен в соответствии с действующим уставом и состоял из ряда элементарных, богословских и философских дисциплин [3, с. 95].

В центральной и западной Беларуси главной отличительной особенностью от предыдущего региона являлось отсутствие иезуитских учебных заведений. Положение католических учебных заведений здесь упрочится в конце XVIII века, когда согласно предложению генерал-губернатора Н. Репнина и проекту епископа Косаковского, имущество местных светских школ передавалось различ-

ным монашеским орденам. Осенью 1797 г. училища в Гродно и Новогрудке были переданы доминиканцам, школы в Слониме и Волковысске отошли каноникам регулярным и миссионерам. Свою деятельность продолжали пиарские учебные заведения в Лиде, Щучине, Любешове (Пинский уезд), Лужках (Дисненский уезд) [4, с. 146-188].

Католические монашеские школы сохраняли собственную специфику образовательного процесса. Так, Ушачский доминиканский и Дубровенский пиарский коллегиум в своих учебных программах ориентировались на иезуитский школьный устав и статут Эдукационной комиссии, игнорируя примеры имперских образовательных учреждений. Что касается русского языка, то доминиканцы и пиары преподавали его только как внеклассный предмет в качестве иностранного языка. В свою очередь история и география России затрагивались учителями этих школ фрагментарно и преподавались на польском языке [5, с. 43-46].

Во время правления Александра I государственная политика в отношении католических учебных заведений изменяется. Им запрещается открывать новые школы без согласования, вводится контроль над содержанием учебного материала. Данное обстоятельство объясняется желанием российских властей создать единую государственную систему образования. Наличие же полуавтономных монашеских школ плохо вписывалось в представленный проект и препятствовало осуществлению интеграции местных учебных заведений в общеимперскую образовательную систему. Тем не менее, влияние католических школ на просветительское дело в крае оставалось сильным, что подтверждается созданием собственного учреждения, равного по статусу российским университетам – Полицкой иезуитской академии.

Таким образом, вышеизложенные обстоятельства свидетельствуют о определенной самостоятельности католических учебных заведений и значительном внимании государственных властей к вопросу интеграции данных учреждений в общероссийскую систему образования. В зависимости от конкретного исторического периода монашеские заведения сохраняли различную степень автономности в вопросах организации образовательного процесса, оставаясь ведущими просветительскими центрами в крае. Педагогическое наследие монашеских заведений, принципы функционирования их школьной системы, оказали значительное влияние как на общегосударственную политику в вопросах развития просветительского дела, так и на процесс формирования системы образования в целом.

Литература

1. Bielinski, J. Uniwersytet Wileński. (1579-1831): W 3 t.– Kraków: Druk. W. Anczyca i Spółki, 1899-1900. – Т. 1. – 485 s.
2. Толстой, Д. А. Римский католицизм в России: историческое исследование графа Д. А. Толстого: В 2 т. – СПб. : Издание и типография В. Ф. Демакова, 1876 – 1877. – Т. 2.
3. Инглот, М. Общество Иисуса в Российской Империи и его роль в повсеместном восстановлении Ордена во всем мире / М. Инглот. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. – 632 с.
4. Beauvois, D. Szkolnictwo polskie na ziemiach Litewsko-Ruskich. 1803-1832: W 2 t.– Lublin : Redakcja Wydawnictw KUL, 1991. – Т. 1.
5. Белецкий, А. В. Исторический обзор деятельности Виленского учебного округа за первый период его существования. 1803-1832. – Вильна : Тип. А. Г. Сыркина, 1906. – 148 с.

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ ЗНАНИЯ В РОССИЙСКОЙ СИСТЕМЕ СВЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Михайлова Лариса Борисовна

Московский педагогический государственный университет (г. Москва, Россия)

Михайлов Александр Николаевич

Национальный исследовательский университет «МЭИ», (г. Москва, Россия)

Статья посвящена проблеме включения религиоведческих знаний в систему российского светского образования. В работе анализируются методология и практика школьного курса ОРКСЭ в контексте разработки и апробации дисциплин религиоведческой направленности для высших учебных заведений.

В современном образовательном пространстве, являющемся своеобразной проекцией всего российского общества, достаточно ясно сформирован запрос на поиск коллективной и индивидуальной социокультурной и этноконфессиональной идентичности. В школьных классах и студенческих аудиториях учителей и преподавателей встречается полиэтничная и поликонфессиональная аудитория. Без необходимых знаний о религии и способности к критическому мышлению, этот процесс может принимать весьма уродливые формы религиозно-националистического радикализма и этнокультурной интолерантности. Кроме того, реалии сегодняшнего дня со всей очевидностью свидетельствуют о том, что отсутствие или фрагментарность представлений об интеллектуальном богатстве, социально-этических идеалах и ценностных ориентациях традиционных религий, увеличивает процент вовлеченности молодых людей в различные сектантские движения.

Организация и проведение многочисленных конференций, конгрессов и круглых столов, убедительно подтверждает наличие общественного запроса на представление адекватных и актуальных знаний о религии вообще и о традиционных религиях России в частности. Именно поэтому проблема поиска наиболее продуктивных вариантов включения религиоведческой проблематики в систему светского образования давно уже вышла за рамки академической дискуссии и широко обсуждается сегодня не только в СМИ, но и в различных структурах законодательной и исполнительной власти. На федеральном и региональных уровнях принимаются решения, реализация которых влечет за собой неизбежную трансформацию образовательной среды. В школьные программы введен обязательный курс ОРКСЭ, во многих государственных вузах созданы кафедры религиоведения и теологии, идет активная разработка различных учебных курсов, направленных на расширение диапазона знаний о религиях в системе высшего образования.

Анализ методологии и практики изучения в школе дисциплины «Основы религиозных культур и светской этики» позволит выявить основные ошибки и учесть их в проходящем апробацию учебном курсе «История религий России» для вузов [1].

Основные проблемы, связанные с преподаванием ОРКСЭ в школе, обусловлены главной методической ошибкой в разработке курса – разделением на отдельные модули. В результате обязательным становится не изучение основ

религиозных культур и светской этики, а знакомство лишь с одним из шести модулей по выбору родителей и учеников.

Первое, что обращает на себя внимание – это нарушение базовых принципов структурирования курса. Деление на модули осуществлено по разным основаниям: выделены три религиозных культуры (буддийская, иудейская и исламская), одна конфессиональная (православие, а не всё христианство), а вместо светской культуры представлена только этика.

Кроме того, модульный принцип, требующий выбрать для изучения что-то одно, с неизбежностью формирует у школьников представление о принципиальных различиях и несовместимости религиозных культур между собой, а также о противоположности религий и светской этики. Фактически в процессе изучения ОРКСЭ происходит деление класса на религиозно-конфессиональные и мировоззренческие подгруппы, при котором выбор модуля зачастую отождествляется с религиозно-культурной идентичностью учащихся. Вследствие этого вполне возможны нарушения светского характера образования [2], сопровождающиеся подменой *изучения* религии *обучением религии*, когда образовательная деятельность приобретает миссионерско-катехизаторскую направленность.

В итоге, вопреки заявленным целям, обособление религиозных культур во всех модулях, кроме общерелигиоведческого, имплицитное противопоставление религиозной и светской этики, деление класса на отдельные подгруппы, влекущее за собой в ряде случаев нарушение светского характера образования, отнюдь не способствует формированию этнокультурной толерантности, столь необходимой современному поликонфессиональному обществу. Не будем забывать, что современные студенты и школьники – это представители разных национальностей, религий, конфессий, типов мировоззрения. Учебный материал, связанный с религиоведческими знаниями, и его подача в образовательном процессе среднего и высшего уровня должны быть одинаково приемлемы для любого учащегося, независимо от его личного отношения к религии.

Именно поэтому в системе светского образования недопустимо: использование модульного принципа освоения религиоведческих знаний; выявление и обоснование «истинной» религии или конфессии; критика других религий или конфессий с позиций религиозного эксклюзивизма; провозглашение идей религиозного или мировоззренческого превосходства.

Для результативного включения религиоведческих знаний с систему высшего образования необходимо учитывать те знания, умения и навыки, которые востребованы современным обществом. К ним относятся: свободное критическое мышление; систематизированные знания о многообразии религиозных традиций; освобождение от сложившихся стереотипов массового сознания в отношении религий; формирование религиозной и мировоззренческой толерантности, обусловленной умением работать в коллективе, и не отождествляемой с безразличием или религиозной вседозволенностью.

В современном постсекулярном мире, где ни одна из форм мировоззрения не может претендовать на абсолютное господство, в системе государственного светского образования нужна опора на основополагающие принципы религиоведения: мировоззренческий, конфессиональный и гносеологический нейтралитет, системность и репрезентативность.

Именно религиоведение позволяет учителю и ученику обсудить самый широкий спектр вопросов, волнующих не только современное студенчество, но и стремительно взрослеющих школьников. Как соотносятся понятия «наука» и «религия», «вера» и «знание», «религия» и «церковь»? Какие нормы, ценности и идеалы являются общими для разных религий? Как понимается свобода и ответственность в контексте традиционных религий? В чем кроются причины религиозного фундаментализма и модернизма? (Перечень проблемных тем всегда может быть оперативно скорректирован с учетом текущих событий.)

Такая опора на систематизированное теоретическое знание позволит уйти от механического усвоения разрозненного фактологического материала, сместив акценты в область понимания, развития критического мышления и стимулирования самостоятельной аналитической деятельности. Только сформировав теоретическое основание, можно переходить к изучению конкретно-исторического и культурологического материала, связанного с традиционными религиями России.

Литература

1. В 28 российских университетах полным ходом идет апробация курса «История религий России» // Сайт Министерства науки и высшего образования Российской Федерации [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://minobrnauki.gov.ru/press-center/news/novosti-ministerstva/80086/>. – Дата доступа: 20.03.2024.

2. Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» от 29.12.2012 N 273-ФЗ (ред. от 25.12.2023) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.zakonrf.info/zakon-ob-obrazovanii-v-rf/3/>. – Дата доступа: 20.03.2024.

УДК 271.4(476)

ДА ПЫТАННЯ АБ ФІНАНСАВАННІ ГАЛОЎНАЙ ВІЛЕНСКОЙ СЕМІНАРЫІ

Масейчук Людміла Іванаўна

Беларускі нацыянальны тэхнічны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

У 1803 годзе было прынята рашэнне аб адкрыцці пры Віленскім універсітэце Галоўнай духоўнай семінарыі. Фінансаванне семінарыі ўскладалася на ўніяцкі базыльянскі і розныя каталіцкія манаскія ордэны, якія нярэдка сабатавалі гэты абавязак. Вызначэннем дакладнага памеру грашовага ўкладу ад кожнага манастыра займаліся дыяцэзіяльныя біскупы. Бюджэт семінарыі дазваляў утрымліваць 50 семінарыстаў, выплачваць заробак выкладчыкам, ажыццяўляць іншыя неабходныя выдаткі.

24 студзеня (4 лютага) 1803 года была створана Віленская навучальная акруга. Галоўная віленская школа атрымала статус універсітэта, пры якім была створана Галоўная віленская духоўная семінарыя. Навучальная ўстанова давала магчымасць атрымання вышэйшай багаслоўскай адукацыі прадстаўнікам каталіцкага і ўніяцкага духавенства Расійскай імперыі. Фінансаванне семінарыі ўскладалася на ўніяцкі базыльянскі і розныя каталіцкія манаскія ордэны. Вызначэннем дакладнага памеру грашовага ўкладу ад кожнага манастыра

займаліся дзяццэзіяльныя біскупы. Бюджэт семінарыі дазваляў утрымліваць 50 семінарыстаў, выплачваць жалаванне выкладчыкам, ажыццяўляць іншыя неабходныя выдаткі. Для арганізацыі навучання і пражывання навучэнцаў і выкладчыкаў былі выдзелены будынкі Аўгусцінскага манастыра і дом, у якім раней размяшчаўся былы папскі алуменат.

Рымска-каталіцкая духоўная калегія, якая займалася ўсімі пытаннямі семінарыі, акрамя адукацыйных, зацвердзіла план фінансавання навучальнай установы.

Агульны гадавы бюджэт семінарыі быў вызначаны ў 15000 рублёў срэбрам [1, арк. 47 аб.], пры гэтым 10064 рублёў срэбрам з названай сумы павінны былі сабраць усе каталіцкія манаскія ордэны. Уніяцкі базыльянскі ордэн быў абавязаны штогод уносіць 4936 рублёў срэбрам. Дакладныя сумы для кожнага манастыра вызначаліся правінцыяламі і біскупамі, у адказнасці якіх яны знаходзіліся, з улікам гадавых прыбыткаў манастыроў. Каталіцкія манастыры, якія ўтрымлівалі за свой кошт манастырскія школы, вызваліліся ад абавязку выдаткоўваць на семінарыю [2, с. 82]. На базыльянаў гэтая ільгота не распаўсюджвалася.

Базыльянскія правінцыялы Юстыян Гусакоўскі, Пасхазій Ляшынскі і Самуіл Навакоўскі ўлічвалі прыбыткі манастыроў і стараліся, каб штогадовыя выплаты на ўтрыманне Галоўнай віленскай семінарыі не абцяжарвалі іх. Базыльяне Рускай (Польскай) правінцыі павінны былі выдаткоўваць на ўтрыманне Галоўнай семінарыі 1952 рублёў срэбрам у год. Правінцыял Юстыян Гусакоўскі падзяліў дадзеную суму паміж 24 манастырамі, якія знаходзіліся ў яго адказнасці. Найбольшую суму – 560 рублёў – плаціў Пачаеўскі манастыр, а менш за ўсіх – 20 рублёў – Малювецкі манастыр [3, арк. 7–7 аб.]. Базыльяне Літоўскай правінцыі выдаткоўвалі 1211 рублёў срэбрам. Дадзеная сума правінцыялам Пасхазіем Ляшынскім была размеркавана паміж 33 манастырамі правінцыі – як жаночымі, так і мужчынскімі. Троцкі манастыр павінен быў штогод адлічваць 225 рублёў, Казіміраўскі – 5 рублёў 30 капеек, а Сверханьскі – 3 рублі 75 капеек. [3, арк. 7 аб.–8]. Ускладзеная на базыльянаў Беларускай правінцыі сума ў 1512 рублёў срэбрам размяркоўвалася на 17 манастыроў. Правінцыял Самуіл Навакоўскі прызначыў самую значную выплату ў 207 рублёў срэбрам Полацкаму базыльянскаму мужчынскаму манастыру. Ануфрыйскі, Тадулінскі і Вержбалоўскі манастыры выплачвалі па 200-205 рублёў, а Малашэўскі і Ушацкі – па 10 рублёў срэбрам [3, арк. 8 аб.]. Спецыяльны падатак на ўтрыманне Галоўнай семінарыі плацілі таксама манастыры дамініканскія, трынітарскія, бенедыктынскай кангрэгацыі, босых кармелітаў і іншыя [4, арк. 15 аб.–16].

Семінарскія выдаткі былі распланаваны наступным чынам. Плата рэгенту – 500 рублёў у год, капелану – 200 рублёў, двум прэфектам – па 200 рублёў кожнаму, эканому і гардэробшчыку – 120 рублёў і 80 рублёў у год адпаведна. На заробак сакратару і канцылярскія выдаткі адпускалася 400 рублёў, на закуп новых кніг для бібліятэкі – 600 рублёў у год. Выдаткі на ўтрыманне аднаго клірыка складалі 254 рублёў у год. У дадзеную суму ўключалася пражыванне, праезд, харчаванне, абутак, адзенне, лекі, аплата паслуг доктара, шаўца, рамонт і абслугоўванне жылга семінарскага дома і навучальных класаў [5, арк. 68–69]

Пасля вайны 1812 года даўгі манастыроў па ўтрыманні семінарыі ўзраслі ў некалькі разоў. Пасляваеннае спусташэнне многіх з іх прывяло да таго, што

паступленні ў казну Віленскага ўніверсітэта на ўтрыманне Галоўнай семінары зусім спыніліся [6]. Нядоімкі склалі 50 000 рублёў срэбрам [7, арк. 1 аб.]. Рымска-каталіцкая духоўная калегія пайшла насустрач манахам і скасавала даўгі на ўтрыманне семінары за тры гады [8, арк. 36]. Частку грошай удалося сабраць да канца 1814 г. У 1815 годзе пачынаюцца работы па аднаўленні будынка. Аднак, скаргі з боку манаскіх ордэнаў на спусташэнне і немагчымасць выплаты «зморшчыны» не цішэлі [9]. У сувязі з гэтым Рымска-каталіцкая духоўная калегія прызначыла рэвізію Галоўнай семінары. Высновы, зробленыя ў 1815 г. аршанскім біскупам А. Галаўнёй у выніку праверкі, ледзь не прывялі да яе закрыцця.

Такім чынам, фінансаванне семінары на працягу ўсяго перыяду яе існавання (1803/1808–1832) ажыццяўлялася з вялікімі цяжкасцямі. Каб навучальная ўстанова магла і далей функцыянаваць, рымска-каталіцкая духоўная калегія вымушана была прыбягаць да рэпрэсіўных мер у адносінах да неплацельшчыкаў.

Літаратура

1. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі у г. Гродна (НГАБ у г. Гродна). – Ф. 886. Воп. 1. Спр. 3.
2. Указы Александра I об утверждении предварительных правил народного просвещения, документы, изданные в результате его указов. – Вильно : Тип. Ун-та, 1803. – 91 с.
3. Цэнтральны дзяржаўны гістарычны архіў Санкт-Пецярбурга (ЦДГА СПб). – Ф. 1949. Воп. 1. Спр. 9.
4. ЦДГА СПб. – Ф. 46. Воп. 3. Спр. 3.
5. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (НГАБ). – Ф. 1781. Воп. 26. Спр. 4.
6. ЦГА СПб. Ф. 46. Воп. 3. Спр. 17.
7. Расійскі дзяржаўны гістарычны архіў (РДГА). – Ф. 733. Воп. 62. Спр. 187.
8. РДГА. – Ф. 733. Воп. 62. Спр. 397.
9. РДГА. – Ф. 733. Воп. 62. Спр. 108, 129, 242.

УДК 215

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ВУЗОВСКОГО КУРСА ФИЛОСОФИИ

Мядель Александр Павлович

Витебский государственный технологический университет (г. Витебск, Беларусь)

Раскрываются возможности учебного курса «Философия» для высших учебных заведений в формировании религиозоведческих знаний студенческой молодежи.

Процессы глобализации, проходящие в современном мире, подрывают традиционный образ жизни и создают условия для открытого диалога народов и культур. Религия – важнейшая часть духовной культуры общества. Соответственно, религиозные аспекты культурного взаимодействия приобретают особое значение, поскольку незнание религиозных основ культурной жизни разных народов может стать питательной средой для политического экстремизма. Студенты высших учебных заведений, как правило, приобретают знания религиозоведческой направленности при изучении курса религиоведения. Однако данная дисциплина преподается преимущественно на гуманитарных факультетах, в то

время как естественнонаучные и технические специальности зачастую ее не имеют даже среди курсов по выбору. Данный пробел в определенной мере может восполнить философия, которая относится к числу обязательных предметов для всех специальностей высших учебных заведений.

Изучение особенностей исторических типов мировоззрения (мифологии, религии, философии) уже в первой теме курса философии позволяет студентам постичь особенность религиозного восприятия мира, где объектом познания выступает Абсолют. При этом философия, называя своим объектом мир в целом, не исключает (в лице отдельных философов) из своего объекта Абсолют как часть этого мира. Если религия обосновывается с помощью веры, то философия – с помощью разума. Таким образом, у религии и философии может быть общим объект познания, но обоснования у них разные. Также у них различны понимания истины: в религии истинное знание уже дано в богооткровенных истинах и установление истинности любого знания происходит путем сравнения с этими положениями; философия же стремится к новому знанию, критически анализирует различные формы культуры, не стремится подчиняться авторитетам. Последнее отражает различие в готовности к пересмотру фундаментальных положений. В связи с этим конфликт между религией и философией возникает в основном в вопросе их совместимости тем или иным образом, а также в сфере взаимоотношения веры и разума или веры и рационального. Представляется уместным в пределах данной темы определить функции религии, выявить причины сохранения религиозных верований в условиях техногенной цивилизации.

Изучение с философских школ Древнего Востока открывает широкие возможности для знакомства со своеобразием «космических» религий Востока, которые одновременно выступали в качестве философских систем (буддизм) или трансформировались в национально-государственные религии (даосизм, конфуцианство). Популярность в молодежной среде различных школ йоги и восточных единоборств служит дополнительным стимулирующим фактором познания их глубинных духовных оснований.

Античность справедливо называют колыбелью европейской культуры. В античности научная деятельность всегда мыслилась в рамках и пределах религиозного мировоззрения, но древнегреческая религия не препятствовала свободному развитию научного мышления. Греческая религия не имела теологической систематизации и возникала на базе свободного соглашения о предмете веры. В собственном смысле слова в Греции не было общепризнанного религиозного учения, но только мифология. Но древние религиозные идеи не были самоцелью философии. «Они подлежали трансформации и подчинению с целью обоснования рациональной социэтической нормативности. Репрезентатором этой нормативности выступала «physis», сводящая в единый, подлежащий рациональному обоснованию узел богов, людей и природы. А уж рациональное обоснование человеческой жизни потребовало привлечения и огромного теокосмогонического материала, и эмпирических знаний, и дедуктивных наук» [2, с. 305].

Средневековая европейская философия имела статус служанки теологии. Соответственно, изучение философских проблем Средневековья предполагает знакомство с историей христианской церкви и знание основных догматов хри-

стианского вероучения. Традиция сверхкритичного истолкования роли христианской религии в духовной культуре, восходящая к временам воинствующего атеизма, не может быть признана продуктивной. Средние века, которые деятели Ренессанса называли «темными» [3, с. 69], при всей их альтернативности античности не были лишены прогрессивного начала. Христианство предложило новое видение человека, который из части Космоса был возведен в ранг личности, несущей в себе образ Бога. С этих позиций человек приобретает принципиально новый статус высшего земного существа, поскольку он создан по образу и подобию Бога. Из этого следует признание за человеком права на творческую преобразовательную деятельность в отношении окружающего мира. Именно в христианстве индивид впервые выступает как личность. Божественное начало в нем возвышает человека над природой и обществом. Ценностное содержание гуманистического мировоззрения христианство пополнило духовно-нравственными принципами: непротivление злу насилieм, милосердие, сострадание, равенство и братство всех людей. Однако средневековый христианский гуманизм был внутренне противоречив. Доминировавшие в Средневековье идеи божественного предопределения, греховности, спасения, божественной благодати, аскезы, церковного авторитета существенно ослабляли личностные свойства человека, спонтанность творческого акта.

Характеризуя основные этапы становления и развития философской мысли Беларуси, важно отметить, что начало этому процессу положил приход христианства на восточнославянские земли. Введение христианства сопровождалось необходимостью осмысления и объяснения новой веры, разработки религиозно-церковных текстов, организации культовых мероприятий. Для этого требовались специфические знания, которые первоначально проникали из Византии. Вместе с Евангелием на белорусские земли пришла патристическая литература, представляющая не латинскую, а греческую патристику. А именно греческая патристика не только не порывала, но и сознательно сохраняла связи с античной культурной традицией. Поэтому проникновение патристической литературы вводило не только в тайны христианской веры, но и в духовный опыт античности. Важным источником философской мудрости были хроники и флорилегии. С помощью коротких, выразительных афоризмов наши предки знакомились с именами Сократа, Демокрита, Зенона, Анаксагора, но прежде всего – Платона. Этическая тематика флорилегий приобщала наших предков к античной мудрости, христианскому моральному кодексу.

Универсализм – отличительная особенность философского знания. Благодаря ему изучение философии позволяет студенту наряду с усвоением собственно философского материала существенно расширить свой кругозор и по «смежным» дисциплинам.

Литература

1. Драч, Г. В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики / Г. В. Драч. – Москва : Гардарика, 2003. – 318 с.
2. Абеляр, П. Диалог между философом, иудеем и христианином // История моих бедствий / П. Абеляр. – М. : Акад. наук СССР, 1959. – 256 с.
3. Селютина, А. В. «Темные века» как социальная метафора / А. В. Селютина // Южный федеральный университет. Южный полюс 8 (1/2) – 2022. – С. 64–74.

УЧАСТИЕ ЦЕРКОВНЫХ БИБЛИОТЕК В РАЗВИТИИ ПРАКТИК ЧТЕНИЯ ПРИХОЖАН

Переверзева Юлия Александровна

Центральная научная библиотека имени Якуба Коласа
Национальной академии наук Беларуси (г. Минск, Беларусь)

Обозначены предпосылки формирования и развития практик чтения посредством организации читательской деятельности посетителей церковных библиотек. Представлены научные взгляды теоретиков чтения относительно его роли в становлении личности человека.

Церковные библиотеки на протяжении всей своей истории вносили неоценимый вклад в формирование системы образования и воспитания населения. Собранные в них книжные фонды содержали и духовную, богослужебную, и светскую литературу, а книгами пользовались не только церковнослужители, но и прихожане. Церковь, «формируя у населения религиозное миропонимание, выступала в то же время и как образовательное учреждение. <...> многие церковно-приходские школы располагались непосредственно на территории церквей. В этих условиях церковные или монастырские библиотеки являлись действительно "золотым кладом"» [3, с. 72] и зачастую становились основой «библиотек общественного пользования» [3, с. 85]. Трудно не согласиться с мнением, что «церковные библиотеки должны быть не только местом, куда люди приходят почитать или позаимствовать книгу, но духовно-просветительскими центрами, при которых организуются группы любителей христианского просвещения, дискуссионные кружки <...> местом интеллектуального творчества, местом чрезвычайно важной духовной активности человеческой личности» [5].

Церковные библиотеки наряду с библиотеками иных видов (публичные, научные, учебные и др.) являются организаторами практик чтения разновозрастных групп населения. Как пишут В.А. Бородина и С.М. Бородин «в истории России отдельные сведения, посвященные практикам чтения, можно получить в Изборниках 1073 и 1076 гг. Это были практики чтения, связанные с обучением грамоте через чтение вслух и заучиванием религиозных текстов. И уже в то время рекомендовались рациональные советы правильного чтения, связанные с углубленным и осмысленным пониманием текстов» [1, с. 20].

Как известно, практики чтения зависят от социокультурных, экономических, общественно-политических условий, мировоззренческих установок и индивидуальных ценностных ориентаций представителей разных поколений. Они детерминируются с читательским развитием и читательским поведением, а также трансформируются в зависимости от носителя и формата источника информации, документа, жанра и структуры текста. В теории чтения сегодня выделяются традиционная читательская практика или чтение печатных источников и новая читательская практика, вобравшая в себя цифровое чтение. В этом смысле значение играет текстовая деятельность – «многообразный семиотический мир вербальных, невербальных и смешанных (креолизованных) текстов разных уровней интеграции» [1, с. 22].

Отдельным фактором, создающим практику чтения, можно считать установку субъекта, предопределяющие возникновение интереса к книге, оценку ее содержания и дальнейшую трансляцию воспринятых смыслов [2, с. 89]. В этом контексте внимания заслуживает мнение профессора словесности К. Сваллоу Прайор: «...чтение полезно всем. А для христиан – особенно, поскольку применительно и со светской, и с теологической точек зрения. Но я говорю не только о Библии, ее толкованиях или другой христианской литературе (хотя эти книги и являются глубоко полезными сами по себе). Я говорю о том, что начитанность христианина позволяет ему жить по своей христианской вере и одновременно быть проводником к ней для ещё неверующих» [6].

Организация читательской деятельности, просвещение, воспитательная работа в церковной библиотеке издревле реализуются в комплексе. Желание и необходимость читать имеет функциональную природу, когда человек в зависимости от характера своей профессиональной деятельности, особенностей досуга, моральных ценностей и установок, создает для себя и своих близких функционально-читательские ориентиры. Очень часто такие ориентиры опираются на обыденность чтения. Суть одноименного чтения Ю.П. Мелентьева связывает с «повседневными заботами личности, с каждодневными бытовыми действиями» [4, с. 29]. Согласно ее рассуждениям обыденное чтение сопровождается, в том числе, «веру и религиозные обряды, которые подкрепляются изучением широкого спектра религиозной литературы: от “Библии”, которая в отличие от прежних времен стала всем доступна, до сборников молитв, а зачастую и мистической литературы и т.п.» [4, с. 30].

Практикам чтения свойственны семиотическое, когнитивное, деятельностное основания. Развитие навыков чтения подчинено базовым функциональным направлениям библиотечного дела – комплектованию фонда и его хранению, ведению каталога и картотек, информационной и справочной работе, обслуживанию посетителей. Все вместе и каждое по отдельности сфокусированы на привлечение прихожан к чтению, а также на развитии у них уже имеющейся читательской потребности.

Как организаторы практик чтения библиотеки при церковных приходах выполняют важнейшие общественные функции по передаче знаний, повышению уровня образования и содействию научному творчеству, формированию культуры чтения.

Литература

1. Бородина, В. А. Практики чтения в контексте наследия Н. А. Рубакина (к 160-летию со дня рождения) / В. А. Бородина, С. М. Бородин // Доклады Научного совета по проблемам чтения РАО. Вып. 18 : Материалы Постоянного Круглого стола «Чтение как социально значимая практика» / сост. член-корреспондент РАО, д-р пед. наук, проф., сопред. Научного совета по проблемам чтения Ю. П. Мелентьева ; под ред. акад. РАН и РАО, сопред. Научного совета по проблемам чтения В. А. Лекторского. – М. : ФГБУН РАН «Наука», 2021. – С. 19–23.
2. Бояркина, С. И. Практики чтения в условиях трансформации коммуникационных процессов [Электронный ресурс] / С. И. Бояркина, В. И. Титов // Петербургская социология сегодня. – 2023. – № 21. – С. 89–107. – Режим доступа : https://elibrary.ru/download/elibrary_55823521_14641396.pdf. – Дата доступа: 06.03.2024.
3. Горохова, О. В. Монастырские и церковные библиотеки как центры православного образования и воспитания второй половины XIX-начала XX веков [Электронный ресурс] / О. В. Горохова // Ипатьевский вестник. – 2022. – № 1(17). – С. 69–90. – Режим доступа : https://elibrary.ru/download/elibrary_48185602_23015725.pdf. – Дата доступа: 07.03.2024.

Мелентьева, Ю. П. Обыденное чтение как распространенная практика / Ю. П. Мелентьева // Доклады Научного совета по проблемам чтения РАО. Вып. 18 : Материалы Постоянного Круглого стола «Чтение как социально значимая практика» / сост. член-корреспондент РАО, д-р пед. наук, проф., сопред. Научного совета по проблемам чтения Ю. П. Мелентьева ; под ред. акад. РАН и РАО, сопред. Научного совета по проблемам чтения В. А. Лекторского. – М. : ФГБУН РАН «Наука», 2021. – С. 29–31.

Рябова, Л. А. Живое слово мудрости духовной. Из опыта работы библиотеки Духовно-просветительского центра имени святителя Георгия (Конисского) Могилевской епархии [Электронный ресурс] / Л. А. Рябова. – Режим доступа : <https://biblioteka-hram.by/znakomimsya-s-pravoslavnyimi-bibliotekami/zhivoe-slovo-mudrosti-dukhovnoy-iz-opyt.html>. – Дата доступа : 06.03.2024.

Сваллоу Прайор, К. О пользе чтения [Электронный ресурс] / К. Сваллоу Прайор. – Режим доступа : <https://www.hristiane.ru/blog/o-polze-chteniya>. – Дата доступа : 06.03.2024.

УДК 2

ИЗУЧЕНИЕ ИНОСТРАННОГО ЯЗЫКА В ШКОЛЕ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Пронина Наталья Андреевна

Тульский государственный педагогический университет имени Л.Н. Толстого
(г. Тула, Россия)

В статье анализируется актуальная проблема формирования религиозной толерантности на уроках иностранного языка.

Произошедшие глобальные изменения в современном обществе подтолкнули к модификации систему современного образования. Такие тенденции, как глобализация, информатизация привели к тому, что школа становится рупором новых идей. Являясь одним из социальных институтов обучения и воспитания, система образования должна приложить все силы к формированию человеческой личности. Изучение иностранного языка является одним из мощнейших инструментов для формирования религиозной толерантности, привития идей терпимости к чужой культуре, ценностям, формирования нравственности и духовности подрастающего поколения.

Толерантность является многоаспектным феноменом и является предметом изучения религиозных деятелей, философов, педагогов, психологов, юристов.

Мы под религиозной толерантностью понимаем следующее: «отношение адептов одной религиозно-конфессиональной общности к адептам других религиозно-конфессиональных общностей, в которых каждый следует своим религиозным убеждениям и признает аналогичное право других» [1].

Одним из критериев освоения основной образовательной программы среднего общего образования является «толерантное сознание и поведение в поликультурном мире, готовность и способность вести диалог с другими людьми, достигать в нем взаимопонимания, находить общие цели и сотрудничать для их достижения, способность противостоять идеологии экстремизма, национализма, ксенофобии, дискриминации по социальным, религиозным, расовым, национальным признакам и другим негативным социальным явлениям» [2].

На уроках иностранного языка учащиеся знакомятся с культурой других народов мира, традициями и обычаями Великобритании, США, Австралии, Канады, Новой Зеландии. Изучение обычаев других стран позволит учащимся позна-

комиться с праздниками, традициями, семейным укладом, которые могут иметь общее с русскими праздниками, так и иметь свои национальные особенности.

Изучая английский язык, учащиеся знакомятся с такими темами, как «Объединенное Королевство Великобритании и Северной Ирландии», «Лондон», «Праздники Великобритании», «США», «Города США», такие темы развивают кругозор учащихся, позволяют познакомиться с культурой другого народа, увидеть его самобытность, формируют уважительное отношение к другому народу, миролюбивое отношение к другим традициям, обычаям, нормам и правилам поведения. Так Хэллоуин восходит к традициям древних кельтов Ирландии и Шотландии, изначально праздник носил религиозный характер, считалось, что в этот день души умерших приходят на землю. Глобализация и интеграция общества привели к тому, что Хэллоуин отмечается во многих странах мира. В школах, где изучается английский язык, дети переодеваются в разные костюмы и просят угощение. День святого Патрика - национальный религиозный праздник, который проходит ежегодно 17 марта в день поминовения святого покровителя Ирландии. Пасха является великим религиозным праздником для всех христиан, но у жителей Великобритании есть свои традиции: печь крестовые булочки, украшать дом фигурками кроликов. Погружение в другую культуру позволяет сформировать социальный интеллект, то есть умение общаться с другими людьми.

Изучение литературных произведений и устного народного творчества также позволяют сформировать толерантность к ценностям другого народа.

Учитель иностранного языка не только и не столько передает знания, но и воспитывает своим предметом, идеалом для подражания являются его личность, высказывания, толерантное отношение к учащимся с другой верой в классе. Мы считаем, что учебный и воспитательный процесс тесно связаны друг с другом. Нельзя обучать, не воспитывая, а через призму воспитательной деятельности дети смогут узнать что-то новое и запомнить.

Для формирования религиозной толерантности можно использовать различные формы работы с учащимися. При выборе стоит опираться на возрастные и индивидуальные особенности учащихся, особенности класса в целом.

Так на уроке можно использовать различные формы работы с учащимися, например, дискуссии. Они позволяют не только научить учащихся говорить на иностранном языке, но и формулировать свою точку зрения, уважать мнение оппонента, отстаивать свою точку зрения, реагировать на замечания собеседника и урегулировать конфликты.

Работа с текстом позволит пополнить словарный запас учащихся, научит бережному отношению к другой религии и культуре.

Для младших школьников и подростков можно проводить различные игры. Они позволяют встать на точку зрения человека другой национальности, перевоплотиться и получить новый опыт толерантного отношения к другому народу.

Составление проектов позволяет раскрыть творческий потенциал учащихся, также способствует формированию мировоззрения. А защита проекта позволит сформировать уверенность в своих силах, преодолеть страх публичного выступления.

Проведение интегрированных уроков также несет в себе большой воспитательный потенциал, способствующий формированию личности учащихся. Так

урок английского языка и мировой художественной культуры позволит сравнить различные религии на территории России и англоязычных стран

Можно применять также различные внеклассные мероприятия: праздники, конкурсы, театрализованные представления, спектакли, вечера чтения, они будут способствовать формированию религиозной толерантности, позволят учащимся проявить активность и творческие способности.

К формированию религиозной толерантности также необходимо привлекать родителей, так как они являются активными участниками образовательного процесса. Семья безусловно влияет на мировоззрение подрастающего поколения. Подготовка и проведение внеклассных мероприятий не только сплотит семью, но и позволит обсудить волнующие многих вопросы, позволит провести время вместе.

Таким образом, изучение иностранного языка способствует развитию религиозной толерантности. Учитель должен сам являться образцом для подражания для учащихся, чтобы они могли с него брать пример. Использование различных методов будет способствовать развитию религиозной толерантности. Необходимо учитывать возрастные и индивидуальные особенности учащихся, особенности класса в целом, привлекать всех участников образовательного процесса.

Литература

1. Абуов, А. П. Межконфессиональный диалог как основа социального согласия. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.embkaztm.org/article/142>.

2. Приказ Министерства просвещения РФ от 12 августа 2022 г № 732 «О внесении изменений в федеральный государственный образовательный стандарт среднего общего образования, утвержденный приказом Министерства образования и науки Российской Федерации от 17 мая 2012 г № 413»

УДК 94–043.86

РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ НЕОКОНСЕРВАТИВНОЙ РЕФОРМЫ В АМЕРИКАНСКОМ ОБРАЗОВАНИИ

Шумский Игорь Иванович

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

Статья посвящена проблемам неоконсервативной политики администрации президента Р. Рейгана в области образования, в которой значительное внимание уделялось религиозному воспитанию молодежи. В исследовании представлена деятельность Национальной комиссии по образованию на основе опубликованного доклада «Нация в опасности». Идеологи неоконсерватизма считали религиозные аспекты важной частью политической жизни США.

Возросший интерес в историческом сообществе к практике неоконсерваторов в последние годы демонстрирует востребованность и актуальность тематики. История первой волны неоконсерватизма в США связана с периодом правления президента Р. Рейгана и деятельностью его администрации. Неоконсерваторы 1980-х особое внимание уделяли вопросам культуры, религии и образования, считая данные области жизни страны ключевыми для экономического процветания и переустройства государства.

Президент Р. Рейган со своей неоконсервативной командой во время предвыборной кампании 1980 г. выступил с идеей улучшения качества американской системы образования и ликвидации министерства образования. После своего избрания на пост президента Р. Рейган назначил министром образования опытного чиновника в данной сфере Террела Х. Белла, поручив ему упразднить ненужный, по мнению неоконсерваторов, государственный орган. Однако Т. Белл поступил иначе, он максимально привлек внимание общественности к проблемам и реформам системы образования, подчеркивая связь между образованностью американцев и уровнем их экономического благосостояния. Министр образования максимально популяризировал отчет «Нация в опасности», сделав данный документ основным аргументом для реформирования системы образования.

В предвыборной кампании республиканцев подчеркивались возможности выбора для родителей (ваучерная система) между государственными, религиозными или частными школами. Р. Рейган публично выступал за введение в школах молитвы, объясняя это воспитанием религиозности в среде молодежи. Позиция президента о праве на молитву была мало популярной в среде светских избирателей, зато значительно повышала его рейтинги у евангелистов. Несмотря на открытую критику по религиозным вопросам в системе образования, Р. Рейган позиционировал себя как защитник всех верующих США. Выступая на молитвенном завтраке во время съезда Республиканской партии в Далласе, он подчеркнул идею о том, что религия сама по себе является достойным политическим делом [1]. Введение религиозных учебных курсов в систему образования и использование молитвы в учебном и воспитательном процессе, по мнению теоретиков неоконсерватизма должны были формировать толерантность к различным религиозным убеждениям.

В администрации президента было принято решение детально проработать вопросы образования с целью создания масштабной программы реформирования системы. Инициатива создания специальной комиссии по изучению проблем в образовательной сфере принадлежала второму министру образования США Тереллу Х. Беллу. 26 августа 1981 г. министр создал данную комиссию, поручив ей всестороннее изучение американской системы образования и подготовку отчета за 18 месяцев работы с практическими рекомендациями по улучшению качества американского образования [2]. Все заседания Национальной комиссии по инновациям были открытыми, на них приветствовалась публичность и общественная инициатива.

Национальная комиссия по инновациям в образовании была сформирована из представителей разных профессий, относящихся к системе образования. В комиссию были включены руководители университетов и средних школ, муниципальных колледжей и ассоциаций школьных советов, профессора университетов и губернаторы штатов, лауреаты Нобелевской премии и победители конкурса «Учитель года».

Председателем национальной комиссии был избран ректор Калифорнийского университета в Солт-Лейк-Сити Дэвид П. Гарднер [2]. Созданной рабочей группе было поручено оценить качество преподавания и обучения, сравнить американский и зарубежный педагогический опыт, проанализировать учебные программы, тесты, учебники, систему курсов по выбору. Работа комиссии была

организована и проведена на 8 заседаниях, 6 публичных слушаниях, 2 панельных дискуссиях, 1 симпозиуме и серии встреч, которые проводились министерством образования для подготовки итогового отчета [2]. Обсуждения вопросов дополнялись обоснованными замечаниями преподавателей, студентов, учителей, родителей, ученых, представителей бизнеса, государственных служащих.

В подготовленном отчете «Нация в опасности» точно отразилась атмосфера заседаний: «В ходе работы комиссию впечатлило разнообразие мнений по состоянию американского образования и противоречивость позиций по перспективам реформ. Члены комиссии сами во многом представляли разнообразие взглядов и расхождение во мнениях в процессе своей работы» [2]. Все заседания комиссии записывались, что позволило подробнее проанализировать диспуты и сформулированные идеи.

После публикации доклада «Нация в опасности» началась масштабная работа по реформированию средней школы, колледжей и университетов, расширению программ дополнительного образования взрослых в США. В 1984 г. было сформировано более 250 рабочих групп для изучения проблем в образовании [2, с. 5], что позволило министерству образования в конце этого же года опубликовать новый отчет под названием «Нация отвечает» [2, с. 30]. В документе описывалась проделанная работа в учреждениях образования, результаты инноваций и реформ.

Обсуждение отчета Национальной комиссии «Нация в опасности» продолжалось в последующих документах, посвященных реформированию американской системы образования. В 1991 г. президент Дж. Буш-старший выступил с докладом и опубликовал материал под названием «Америка 2000: стратегия образования», где фактически продолжил полемику по результатам исследования Национальной комиссии по инновациям в образовании. В очередной раз американский президент призвал педагогическое сообщество к радикальным реформам, направленным на подготовку специалистов, которые могли бы быть конкурентоспособными на международном рынке труда. В аналитических материалах приводились сравнения уровня компетентности американских сотрудников с представителями аналогичных профессий из других государств с целью анализа объемов инвестиций в данную сферу.

Идеологи неоконсерватизма периода правления Р. Рейгана были убеждены, что религиозные аспекты функционирования общества являются важной составляющей частью его политической жизни. Введение молитвы в школе стало частью реформирования американской системы образования, за которую неоднократно выступал президент Р. Рейган. Доклад Национальной комиссии по образованию «Нация в опасности» – один из основных источников масштабной реформы системы американского образования, реализуемой неоконсерваторами.

Литература

1. Miller, S. The Age of Evangelicalism: America's Born-Again Years / S. Miller. – Oxford: Oxford University Press, 2014. – 221 p.
2. A Nation at Risk: The Imperative for Educational Reform A Report to the Nation and the Secretary of Education United States Department of Education by The National Commission on Excellence in Education. Washington: Department of Education, 1983. Mode of access: http://edreform.com/wp-content/uploads/2013/02/A_Nation_At_Risk_1983.pdf Date of access: 25.08.2023.
3. Holmes, P. A Nation at Risk and Education Reform: a Frame Analysis / P. Holmes. – Washington: University of Washington, 2012. – 47 p.

СОДЕРЖАНИЕ

СВОБОДА СОВЕСТИ И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

<i>Астапов С. Н.</i> Трансформация сакрального образа как предпосылка оскорбления религиозных чувств верующих.....	3
<i>Барсукова Л. И., Теплякова Е. Е.</i> Предпринимательская деятельность религиозных организаций по российскому законодательству	5
<i>Беляева А. В.</i> Оценка Государственным Департаментом США религиозной ситуации в Китае (2001–2009 гг.).....	7
<i>Криштаносова Е. А.</i> Интеракции этнокультурных групп в контексте современной поликонфессиональности.....	9
<i>Крутько Р. В.</i> Перерегистрация религиозных организаций	11
<i>Лисовская Т. В.</i> Системы взаимоотношений государства и церкви в теории и истории Беларуси XX в.	14
<i>Луца Ю. А.</i> Влияние советской налоговой политики на конфессиональную жизнь в белорусской деревне начала 1920-х гг.....	17
<i>Мельникова А. С.</i> Свобода совести, слова, печати, собраний и союзов в политике российского правительства в период революции 1905–1907 гг. и умеренные неонародники	19
<i>Недзельюк Т. Г.</i> Михаил Андреевич Рейснер – автор декрета об отделении церкви от государства.....	22
<i>Рогинский Р. М.</i> Влияние конфессиональной политики Российской империи на религиозную жизнь старообрядцев юго-востока Беларуси (1883–1917 гг.).....	24
<i>Табунов В. В.</i> Взаимоотношения государства и православной церкви на белорусских землях Российской империи в XIX – начале XX в.	26
<i>Траудт Е. А.</i> Судебные процессы в отношении лиц, незаконно занимающихся религиозной деятельностью в Бурятской АССР во второй половине 1960-х – первой половине 1980-х гг.	29
<i>Черкасов Д. Н.</i> Борьба за епископскую кафедру Туля в 1460–1472 гг.	31
<i>Шашкова А. В.</i> Прозелитизм как выражение свободы совести и свободы вероисповедания в международном праве.....	34
<i>Шершнева Е. А.</i> Административно-хозяйственный аспект аккультурационной политики в отношении мусульманского населения Сибири во второй половине XIX – начале XX в.	37
<i>Шершнева Е. А., Шершнев Д. В.</i> Проблема выбора мулл в мусульманских общинах Енисейской губернии во второй половине XIX – начале XX в.	39

ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

<i>Аникина А. В.</i> Дары Святого Духа и нижегородские пятидесятники.....	43
<i>Асіпцова Я. А.</i> Стан дыяцэзіяльнай структуры Каталіцкага касцёла напярэдадні Першай сусветнай вайны	45

<i>Аўсейчык Ю. А.</i> Дзейнасць Кангрэгацыі Сясцёр Непакалянак на тэрыторыі Беларусі ў першай палове XX ст.	48
<i>Баленко С. К.</i> Внебогослужебные беседы и противосектантские диспуты как форма противодействия сектам в приходах Екатеринбургской епархии конца XIX – начала XX в.	50
<i>Барсук А. Я.</i> Выданне археаграфічных крыніц па гісторыі канфесійных адносін у Расійскай імперыі ў XIX ст.	52
<i>Бичелдей У. П., Монеуш А. В., Хумбун С. А.</i> Некоторые аспекты изучения функционирования буддийского центра в Тувинской автономной области в период с 1946 по 1960 г.	54
<i>Василенко В. В.</i> Переход православных верующих в католицизм в Могилёвской губернии в 1914–1915 гг.	57
<i>Вонсович Л. В.</i> Королевская власть и папство в борьбе за лидерство в христианском мире в правление германского короля Генриха IV	59
<i>Габрусевич О. В.</i> Епархиальные ведомости как источник по истории Церкви Адвентистов Седьмого Дня в Беларуси (1896–1916)	62
<i>Гавриленко К. Е.</i> Рафаил Лещинский и бужские голендры в истории Реформации на территории Брестчины	65
<i>Гавриленков А. Ф.</i> Униатская церковь на Смоленщине в XVII–XVIII вв.	67
<i>Галынскі Р. Д.</i> Хрысціянскія храмы XVII–XVIII стст. у горадзе Быхаве	69
<i>Головач Е. И.</i> Представители белорусских губерний и обсуждение законопроекта «Об изменении законоположений, касающихся перехода из одного исповедания в другое» в российском парламенте в начале XX в.	72
<i>Дашковский П. К., Дворянчикова Н. С.</i> Некоторые аспекты изучения деятельности Совета церквей евангельских христиан-баптистов в СССР в 1960–1970-е гг. (по материалам Западной Сибири)	74
<i>Довнар Л. А.</i> Исторический опыт ислама на белорусских землях.	77
<i>Клімуць Л. Я.</i> Зараджэнне крытыкі хрысціянства ў эпоху Асветніцтва.	79
<i>Коваль В. У.</i> Рэлігійны фактар у працэсе фарміравання беларускай дыяспары.	82
<i>Ковтун А. А.</i> Могилевский погром в череде погромов 1903–1904 гг.	84
<i>Корнишина Г. А.</i> Старейшие монастыри мордовского края	87
<i>Крывуць В. І.</i> Рэлігійнае пытанне ў ідэалогіі праўрадавых студэнцкіх саюзаў міжваеннай польскай дзяржавы.	89
<i>Крупко М. А.</i> Проблема личного имущественного положения приходского духовенства Великого Княжества Литовского в XVI веке: некоторые факторы и условия.	92
<i>Лепеш А. В.</i> Камітэт заходніх губерняў і праект аб будаўніцтве праваслаўных цэркваў на тэрыторыі Заходняга краю ў другой чвэрці XIX ст.	95
<i>Марченко О. В.</i> Пастырское служение и политическая деятельность православного иерарха Евлогия в свете его воспоминаний.	97
<i>Мельникова А. С.</i> Антирелигиозная пропаганда на территории БССР в 1920-е гг. ...	99
<i>Мікалаева Л. В.</i> Хрышчэнне Русі як фактар цывілізацыйнага выбару.	102
<i>Мокшина Е. Н.</i> Об истории становления и развития монастырей Мордовии (на примере Пайгармской Параксево-Вознесенской женской обители)	104
<i>Ожиганов А. Н.</i> Некоторые аспекты изучения атеистической работы и пропаганды в отношении детей верующих в Хакасии в начале 1960-х гг.	107

<i>Пинчук Д. Н.</i> Религиозная конверсия как механизм влияния на деятельность слущкой архимандрии в 1741–1749 г.	110
<i>Самусік А. Ф.</i> Асветна-багаслоўскі асяродак пры Слуцкім Троіца-Сергіевым манастыры ў 1560–1580-я гг.	112
<i>Риер Я. Г.</i> Два лика Реформации: Лютер и Кальвин.	114
<i>Савчук Т. П.</i> Положение православных монастырей на белорусских землях в XVII – середине XVIII в.	117
<i>Сальков А. П.</i> Конфессионально-региональный фактор политической борьбы в Румынии по итогам мирного урегулирования на Парижской мирной конференции (ПМК) 1946 г.	119
<i>Саракавік І. А., Булай А. С.</i> Каталіцкі Касцёл у Беларусі ў перыяд Рэчы Паспалітай.	122
<i>Слука Н. М.</i> Работа с книгой: на примере одного конволюта из книжного собрания архиепископа Симона Тодорского.	124
<i>Старостенко Э. В.</i> Проблема ведения метрических записей полковыми священниками во время Первой мировой войны.	127
<i>Трыгорлава Л. Б.</i> Да гісторыі Евангелічна-лютэранскай абшчыны ў Полацку (канец XVIII – пачатак XX ст.).	129
<i>Уваров И. Ю.</i> Особенности религиозной ситуации в Великом Княжестве Литовском XIV в.	132
<i>Харичкова Л. В.</i> Христианская политика Максимиана Дазы.	134
<i>Худяков А. В.</i> Линейные концепции в трудах богословов Великого Княжества Литовского эпохи Реформации.	137
<i>Цымбал А. Г.</i> Ліст польскага епіскапата нямецкаму духавенству ў кантэксте палітыкі памяці (1965 г.).	139
<i>Шардыко И. В.</i> Белорусские национальные партии и организации после Октября 1917 г.	141
<i>Рытова Н. Н.</i> Святотатство – преступление против церкви в XVI–XVII вв. на белорусских землях.	144

РЕГИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

<i>Доронина С. Г.</i> Специфика исследования этнической и религиозной идентичностей белорусских татар-мусульман.	147
<i>Маслова Л. А.</i> Традиции строительства храмов в сельской местности.	149
<i>Нестереня А. М.</i> Исследование специфики конфессиональных процессов в центральном регионе Беларуси.	151
<i>Никитенкова Л. П.</i> Конфессиональный компонент в контексте взаимодействия восточнославянских этносов в XVII в.	155
<i>Славинская Н. В.</i> Новые религиозные движения в белорусском культурном пространстве: факторы интеграции.	157
<i>Старостенко В. В.</i> Динамика развития Римско-католической церкви в Гродненской области Республики Беларусь.	159
<i>Старостенко В. В.</i> Тенденции развития конфессиональных процессов в Брестской области Республики Беларусь.	162

<i>Шкурова Е. В.</i> Состояние религиозной сферы и религиозность в современной Беларуси.....	165
--	-----

РЕЛИГИОЗНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ СВИДЕТЕЛЕЙ ИЕГОВЫ В СНГ

<i>Габрусь К. Д.</i> Эволюция идеологии и культовой практики иеговистов	168
<i>Дьяченко О. В.</i> Эволюция религиозной организации иеговистов	170
<i>Дьяченко О. В.</i> Иеговисты Беларуси в структуре всемирной религиозной организации Свидетелей Иеговы	173
<i>Старостенко В. В.</i> Вероучение Свидетелей Иеговы о «ложной религии»	175
<i>Старостенко В. В.</i> Образ Иисуса Христа в вероучении Свидетелей Иеговы.....	177

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА, ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ЯЗЫКОЗНАНИЕ

<i>Bahdan S.</i> Ethical Foundations of the “Lived Religion” Concept.....	181
<i>Агеевкова Е. К.</i> К вопросу о «глобальной коммуникативной сети тибетского буддизма»	183
<i>Бароўская І. А.</i> Агонь імкнецца ўверх, душа – да нябесных вышынь... Уладзімір Ліпскі. “Памілуй і ўзвысь малітвы”	185
<i>Барадзін Ю. С.</i> Канцэптуалізацыя ўяўленняў Апакаліпсіцы ў скандынаўскім нэазычычстве	187
<i>Горбацкий А. В.</i> Свято-Никольский монастырь в городе Могилеве в послевоенные годы	189
<i>Давлатова Е. В.</i> К вопросу о христианизации древнеславянских праздников и обрядов	192
<i>Жукоцкая З. Р. И.</i> Кант: социокультурный подход к религии. К 300-летию Иммануила Канта.....	195
<i>Зянько А. Л.</i> Станаўленне Полацка як цэнтра рэлігійнага турызму ў другой палове XIX – пачатку XX ст.	197
<i>Ігнацюк А. А.</i> Царква і рэлігія ў штодзённым жыцці сялян Берасцейшчыны ў 1930–1940-я гг. (на прыкладзе вёскі Балоты Кобрынскага раёна).....	199
<i>Кісялёва Л. Г.</i> Народныя ўяўленні пра грэх у беларускіх гутарках XIX ст.	202
<i>Колас Р. А.</i> Эсхаталагічныя ўяўленні стараабрадцаў: па матэрыялах рукапісных кніжных помнікаў XVIII–XIX стст. з фонду ЦНБ НАН Беларусі.....	204
<i>Короткая Т. П.</i> Религиозно-этические искания в публицистике Беларуси начала XX в.	207
<i>Костенич В. А.</i> Окна Овертона в еретике постмодернистских инсинуаций сакрального	209
<i>Краснова А. Г.</i> Рефлексия в контексте христианской религиозной практики.....	212
<i>Ли Сюэсинь, Смолик А. И.</i> Даосизм – религия национальных меньшинств Китая	214
<i>Мосейчук Л. И., Шкут Е. В.</i> Восстановление памятника архитектуры церкви Покрова Пресвятой Богородицы в документах Белорусского государственного архива научно-технической документации	217
<i>Перекрестова А. В.</i> Бозцій как схоласт и теолог	219
<i>Пурышева Н. М.</i> Передвижной кинотеатр как форма культурного просвещения и антирелигиозной деятельности в сельской местности в БССР в 1920-е гг.	222

<i>Самозава Н. М.</i> Культ богинь, прядущих судьбу в славянской, греческой и скандинавской мифологии	225
<i>Самосюк Н. В.</i> Характерные черты православного духовенства Западной Беларуси в представлении польских властей (1921–1939 гг.)	227
<i>Скварчэўскі Д. В.</i> Скамянелы араты: міфа-рытуальная семантыка аднаго беларускага падання пра валуны.....	229
<i>Смірноў С. М.</i> Гнастыцызм і антычная культура Рымскай імперыі эпохі прынцыпату.....	231
<i>Чернеевский А. П.</i> Общекультурный контекст религиозно-философского наследия Рерихов.....	234
<i>Чернова М. С.</i> Православная парадигма в творчестве А.И. Куприна: библейские мотивы и христианские архетипы.....	237

РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

<i>Блашко А. Г.</i> Консолидация усилий учреждения дополнительного образования детей и молодежи и Белорусской Православной Церкви по духовно-нравственному воспитанию учащихся	240
<i>Варич В. Н.</i> Студенты технического вуза об аргументации К. Лыщинского в трактате «О несуществовании бога»	242
<i>Васюхина И. Д.</i> Положение системы образования на белорусских землях 1784–1830 гг.	245
<i>Венцкевич Р. Ч.</i> Религиозный компонент уроков истории как фактор духовности и патриотизма	247
<i>Горанский А. О., Мандрик С. В.</i> Образ Рогнеды и Изяслава полоцких в контексте духовно-нравственного и патриотического воспитания	249
<i>Гребенкин А. Н.</i> Организация преподавания Закона Божия в кадетских корпусах Российской империи в конце XIX в.	251
<i>Зубок С. М.</i> Религиозный аспект гражданского воспитания учащихся.....	254
<i>Игнатович А. Е., Воробьев А. А.</i> «Религиоведение» для непрофильных специальностей: к обобщению опыта преподавания	256
<i>Крепский Ю. Г.</i> Положение католических учебных заведений на белорусских землях в составе Российской империи (последняя треть XVIII – начало XIX в.)	258
<i>Михайлова Л. Б., Михайлов А. Н.</i> Религиоведческие знания в российской системе светского образования.....	261
<i>Масейчук Л. І.</i> Да пытання аб фінансаванні Галоўнай віленскай семінарыі.....	263
<i>Мядель А. П.</i> Религиоведческий потенциал вузовского курса философии.....	265
<i>Переверзева Ю. А.</i> Участие церковных библиотек в развитии практик чтения прихожан	268
<i>Пронина Н. А.</i> Изучение иностранного языка в школе как фактор формирования религиозной толерантности.....	270
<i>Шумский И. И.</i> Религиозные аспекты неоконсервативной реформы в американском образовании	272

Научное издание

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО – 18

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 22.08.2024. Формат 60x84/16.

Гарнитура Arial. Усл.-печ. л. 16,3.

Уч.-изд. л. 24,0. Тираж 15 экз. Заказ № 141.

Учреждение образования “Могилевский государственный университет
имени А. А. Кулешова”, 212022, Могилев, Космонавтов, 1.

Свидетельство ГРИИРПИ № 1/131 от 03.01.2014 г.

Отпечатано в издательском отделе
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 16. Религии и вероисповедания равны перед законом.

Взаимоотношения государства и религиозных организаций регулируются законом с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа.

<...>

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 религиозных или атеистических 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.

<...>

Воспрепятствование осуществлению прав на свободу совести и свободу вероисповедания, а также установление каких-либо преимуществ либо ограничений прав и свобод граждан в зависимости от их отношения к религии не допускаются и преследуются по закону.

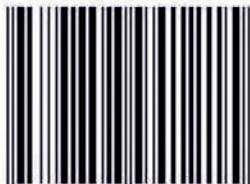
<...>

Статья 9. Образование и религиозные организации

Государственная политика в сфере образования основывается на принципе светского характера образования. Система образования не преследует цели формирования того или иного отношения к религии.

Граждане имеют право на равные возможности доступа к системе образования независимо от их отношения к религии.

ISBN 978-985-894-121-5



9 789858 941215