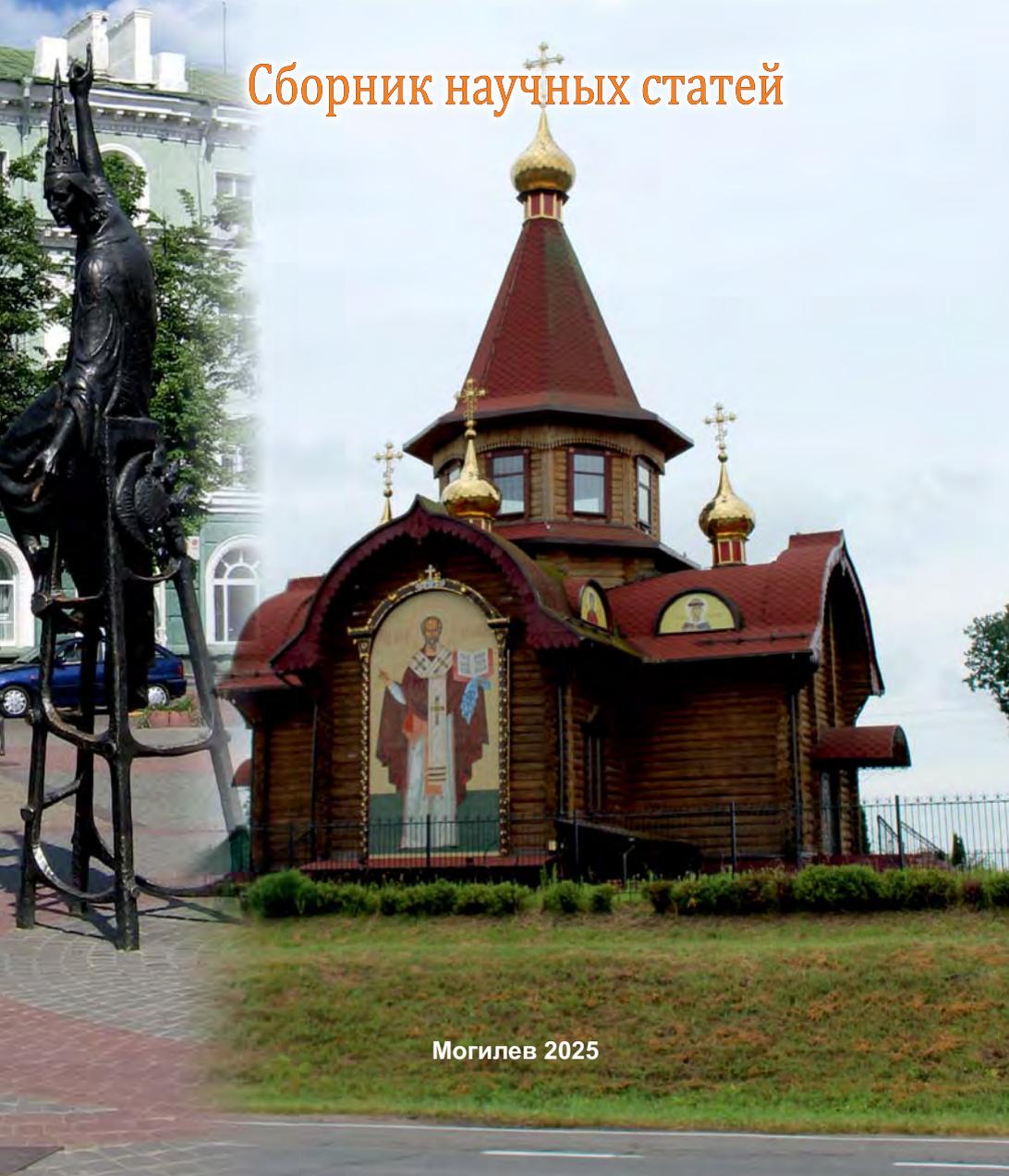


Религия и общество-19

Сборник научных статей



Могилев 2025

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 – 19

Сборник научных статей

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



Могилев
МГУ имени А. А. Кулешова
2025

УДК 2
ББК 86
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 – 19 : сборник научных статей / под
Р36 общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостен-
ко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2025. – 260 с. : ил.

ISBN 978-985-894-203-8

В сборник включены материалы научных трудов участников XVIII Между-
народной научно-практической конференции «Религия и общество» (г. Могилев, МГУ имени А. А. Кулешова, 18 апреля 2025 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
ББК 86**

ISBN 978-985-894-203-8

© Коллектив авторов, 2025
© Оформление.
МГУ имени А. А. Кулешова, 2025

СВОБОДА СОВЕСТИ И ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

УДК 2-58:1

“INVENTED” RELIGIONS IN SLOVAKIA – THE CASE OF THE LIEHOVAH’S WITNESSES

Mgr. Iveta Štefanovičová

Institute of Ethnology and Social Anthropology SAS (Bratislava, Slovakia)

The paper analyzes the satirical movement of the Witnesses of Lieh, which parodies traditional religions and critiques institutionalized religion in Slovakia. It explores the phenomenon of “invented religions,” which emerge from pop culture and social trends, and highlights questions concerning their perception and transformation into official religions.

Faith is a deeply subjective phenomenon that cannot be objectively proven or disproven [2, p. 102]. When someone claims to believe, we can accept it as a fact – but in reality, it is impossible to determine whether their belief comes from genuine conviction, or whether it is simply a desire to believe that presents itself as faith in their mind, or whether they consciously declare their faith merely outwardly under the influence of social factors. Ultimately, we are confronted with the question of whether it is even possible to distinguish between these three categories from an external perspective and determine which religious belief is genuine and which is not. This is a fundamental issue, particularly in the case of new or so-called invented or satirical religions.

Witnesses of Liehovah (*Svedkovia Liehovovi*) is a Slovak satirical religious movement parodying traditional churches [1]. The name is a wordplay on Jehovah’s Witnesses and the Slovak word “*lieh*,” meaning alcohol/spirit, which is a central element of the movement. They use the language and symbolism of traditional Christian religions but transform them into a parody. The whole concept is based on humor and the contrast between the “high” religious language and the “low” reality of alcohol culture. The main public figure of this movement is stand-up comedian, who performs as Archnalej Gabrlej (in Slovak, “archangel” is “*archanjel*,” and the suffix “*-nalej*” means “pour!”).

The movement is a pop culture phenomenon, primarily presented in cyberspace through various videos. Puchovský classifies the Liehovah’s Witnesses as part of the so-called “invented religions”. Their emergence is conditioned by modern social processes such as secularization, individualization of identity, consumerism, and the influence of pop culture. Invented religions often operate with humor, irony, and deliberate absurdity. However, they are not “false beliefs,” but a new type of spirituality that reflects the spirit of the times and its cultural moods. In the case of the Liehovists, it is a combination of satire, criticism of institutionalized religion, and a redefinition of the concept of religion [3, p. 7]. The phenomenon of the Witnesses of Liehovah can

be understood as a critical reaction to the current political and religious tension in Slovakia, particularly to the growing influence of conservative Christian discourse, and reflects serious societal issues such as church funding and religious freedom.

In recent years, there has been a shift from pure parody to a more serious tone, which may indicate an effort to transform the Witnesses of Liehovah into an officially recognized religion. A significant turning point occurred during the 2021 census, when 14,207 people identified themselves as part of this group [5]. In response to the census results, they announced their intention to officially register as a religious organization. Movement reached out to the government commissioner for religious freedom (one of Christian politicians), to help them with the registration, which only triggered a critical reaction due to the perception of the movement as not a real religion.

When studying this type of religiosity, we encounter many philosophical and practical questions. What does “invented religion” actually mean? These religions often emerge from pop culture or are triggered by certain modern phenomena. This phenomenon is a clear example of parodying traditional religions, using humor and a detached perspective to criticize. When looking at these new forms of religion, we are faced with a fundamental problem: there is an automatic assumption that they lack the true aspect of faith and therefore do not represent a “real” form of spirituality. Although these movements may be seen by many as just a joke, we cannot entirely exclude the possibility that some people identify with them as their spiritual belief.

It is also important to realize that the creation of religions is a historical process linked to cultural, philosophical, and social factors. “Invented religions,” as newly emerging religious systems are sometimes referred to, arise for various reasons, including social and cultural trends. This term is, therefore, only relative because even the current world religions began as “new” or “invented” religious movements, which, over time, gained followers, support, and became established in culture as “traditional.”

A key issue in the perception of “invented” religions is the temporal dimension. There is no religion that has existed “since forever” – all religions, even those we consider established today, emerged within a specific historical and cultural context – even Christianity was initially seen only as a Jewish sect. However, each of them gradually developed, and the fact that we now perceive them as self-evident is simply the result of being born into a world where these belief systems already exist and are widespread. In the future, it may happen that those born into this context will consider these “invented” religions as “historical” and part of their spiritual heritage, without realizing their origin in pop culture and satirical approaches. Perhaps the only obstacle at first glance is that today’s societies have everything carefully recorded, and therefore the origin of a given new religion. However, many historical religions emerged in times when reliable records did not exist, which allowed the creation of myths and legends.

The aspect of time is subsequently reflected in the societal influence of established churches (from their perspective, we must not overlook the issue of funding either). “Traditional” religions thus occupy a position of unquestionable authority. The consequence of this understanding of religion ultimately also influences the conditions for the registration of new churches and religious movements. In Slovakia, the process of registering new churches is complicated and requires meeting strict conditions.

According to current legislation, a new church must have at least 50,000 members [4, § 11], which is a significant obstacle.

References

1. Liehovisti. [Electronic resource] // Available at: <https://liehovisti.sk/> (accessed March 12, 2025).
2. Newman, L. L. Faith, spirituality, and religion: A model for understanding the differences // College Student Affairs Journal. – 2004. – Vol. 23, No. 2. – P. 102–110.
3. Puchovský, M. Svedkovia Liehovovi // Dingir. – 2022. – No. 1. – P. 7–9.
4. Slovenská republika. Zákona č. 308/1991 Zb. Zákon o slobode náboženskej viery a postavení cirkví a náboženských spoločností. – Bratislava, 1991.
5. ŠÚSR. [Electronic resource] // Available at: <https://www.scitanie.sk/> (accessed March 12, 2025).

УДК 172.3:343.972

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРОПАГАНДА РЕЛИГИОЗНОЙ ИСКЛЮЧИТЕЛЬНОСТИ ПРИЗНАКОМ ЭКСТРЕМИСТСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ?

Астапов Сергей Николаевич

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

В России согласно Закону «О противодействии экстремистской деятельности» одним из видов экстремистской деятельности считается «пропаганда исключительности, превосходства либо неполноценности человека по признаку его социальной, расовой, национальной, религиозной или языковой принадлежности или отношения к религии» [1]. Осуществление данной деятельности признаётся основанием для ликвидации религиозной организации и запрета на деятельность религиозной организации или религиозной группы [2]. Таким образом, установление случаев «распространения в обществе и разъяснения каких-нибудь воззрений, идей, знаний, учения» (именно так определяется пропаганда в толковых словарях русского языка [3, с. 759]) о религиозной исключительности через массовое распространение литературы, видео- и аудиоматериалов или в публичных выступлениях, является основанием для судебного решения о запрете деятельности религиозного объединения.

В большинстве случаев для принятия такого решения суд обращается к заключению экспертов с вопросом о наличии признаков указанной пропаганды. Как правило, эксперты такие признаки находят, так как любая религия заявляет в той или иной форме о своей исключительности: спасительности, истинности веры, богоизбранности и т.п. И как правило, такие заключения являются аргументом для принятия судебного решения о признании осуществления религиозным сообществом призывов к экстремистской деятельности.

Данная ситуация порождает два дискурса, которые в ряде случаев сливаются в один. Первый, характерный для выступлений правозащитников, – заявления о том, что несовершенство формулировок статей Закона «О противодействии экстремистской деятельности» позволяет, при желании, любое религиозное сообщество признать экстремистским. Второй, свойственный религиоведам, которые участвуют в экспертизах религиозных материалов, – стремление показать, что не все материалы, демонстрирующие исключительность своей религии

в силу специфики религиозного сознания, несут угрозу разжигания религиозной розни и вражды, а значит не все могут считаться экстремистскими.

Специалистам в области религиоведения хорошо известно, что религия в обществе выполняет интеграционно-дизинтеграционную функцию: сплачивая единоверцев, разъединяет представителей разных религий. История человечества, действительно, наполнена религиозными распрями и даже войнами, из чего можно даже сделать вывод о конфликтогенном потенциале религиозного сознания. Но, во-первых, большинство этих конфликтных ситуаций было связано с властными амбициями и экономическими интересами, поэтому в апелляциях к примерам прошлого необходим конкретно-исторический подход и анализ природы каждого конфликта: религиозная ли она или политическая, но выраженная в религиозной форме. Во-вторых, история знает и примеры неконфликтного сосуществования разных религий на территории разных государственных образований. Кроме того, распространение принципов веротерпимости и толерантности, нарастающее с эпохи Нового времени, сформировало не только законодательство о свободе совести и вероисповеданий, но и способы адаптации религиозного сознания к инакомыслию. Это означает, что в экспертных заключениях религиоведы должны показывать историческую обусловленность тех или иных высказываний, являющихся базисными для определённой религии и в то же время провозглашающими религиозную рознь.

Фундаменталисты очень часто переносят такие высказывания в современный контекст социальных отношений, что, действительно, служит выражением экстремистских настроений. Но простое присутствие этих высказываний в религиозном тексте как цитат из священных писаний или мнений религиозных авторитетов прошлого, без призывов в соответствии с ними радикально изменить сложившиеся общественные отношения, не маркирует текст в качестве экстремистского.

Пропаганда религиозной исключительности не всегда связана с провозглашением превосходства по принципу отношения к религии, понимаемого как присвоение особых социальных статусов, дающих право на какие-то притязания и льготы. Религиозное превосходство – это «духовное превосходство», то есть осознание более успешной реализации должного в сущем, идеала в несовершенном человеке. Даже предельные выражения религиозного превосходства в идеях богоизбранности и святости, предполагают не демонстрацию льгот и преференций, а прежде всего, выполнение строгих требований и предписаний в организации повседневной жизни, принятие ответственности соответствовать идеалу. И даже если такие требования обращены не к себе и не к своему религиозному сообществу, а вовне – к обществу, не согласному видеть в них нормы или этические максимы, если отказ от следования им объявляется пороком, требующим устранения, основанием для обвинения в общественных проблемах, бедах, существовании зла, то и в этом ещё нет экстремизма, хотя потенции к нему уже имеются. Актуализация их произойдёт, если появятся призывы искоренить названный порок скорейшим образом, а любые возражения, поскольку они мешают совершенствованию, признать нетерпимыми и подавить.

Религиозная исключительность выражается также в убеждённости в истинности своей религии и, как следствие, в ложности других учений и практик.

Но если высказываются суждения о ложности, то таким образом производится эпистемологическая и экзистенциальная девальвация учений, а не утверждение когнитивной неполноценности их субъектов. Иначе говоря, заявление о ложности какого-либо учения не может считаться признаком унижения его носителя. Существует две стратегии религиозного поведения в отношении носителей «лжеучений»: первая – полемика, заключающаяся в обосновании правильности своего учения и ошибочности несогласного с ним, и предполагающая при этом снисходительное (а значит, терпимое) отношение к «заблудшим»; вторая – деструктивная критика несогласных мнений, основанная на убеждении об их принципиальной искаженности, или даже извращённости и стремлении не допустить их как враждебных истине. Последняя стратегия является предпосылкой для формирования экстремумов религиозного поведения, направленных на дискриминацию инакомыслящих, а значит может считаться экстремистской, если найдёт выражение в виде радикальных суждений.

Таким образом, когда речь идёт о признаках экстремизма в религиозных текстах, требуется учёт различных нюансов, зависящих от конкретных коммуникативных ситуаций, в которых текст осуществлён и предполагается быть осуществлённым. Отсутствие такого учёта может привести к тому, что выражения религиозной исключительности как характерной черты религиозного сознания неоправданно окажутся маркерами экстремистской направленности религиозного текста.

Литература

1. Федеральный закон от 25 июня 2002 г. № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности» (с изменениями и дополнениями) // КонсультантПлюс [Электронный ресурс]. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_37867/2daf50f586c69eac11512c1faa-4309699b52ec9b/ (дата обращения: 05.03.2025).
2. Федеральный закон от 26.09.1997 № 125-ФЗ (ред. от 08.08.2024) «О свободе совести и о религиозных объединениях» [Электронный ресурс]. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/48efe087fd6db83d8644159dee55ed3abe168310/ (дата обращения: 05.03.2025).
3. Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов / отв. ред. Н. Ю. Шведова. – М., 2011: Издательский центр «Азбуковник». – 1175 с.

УДК 322

РАЗВИТИЕ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В БЕЛОРУССКОЙ ССР В 1944–1947 гг.

Ахмадуллин Вячеслав Абдулович

Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации
(г. Москва, Россия)

Религиозная ситуация в СССР, в том числе на территории временно оккупированной гитлеровцами и их союзниками, тщательно отслеживалась и анализировалась сотрудниками органов государственной безопасности. Именно они предлагали военно-политическому руководству соответствующие предложения в области религиозной политики, которые, как показало время, были настолько своевременными, актуальными и долговременными, что пережили своих «родителей».

Народный комиссар госбезопасности СССР В. Н. Меркулов 9 марта 1944 г. доложил зампрезиденту Государственного комитета обороны В. М. Молотову о том что после организации Совета по делам русской православной церкви при СНК СССР (СДРПЦ) духовенство и верующие других вероисповеданий ставят вопрос о создания аналогичного органа . Далее он отметил: «Следует также учесть существующие на временно оккупированных противником территориях Прибалтийских республик и западных областей Украинской и Белорусской ССР многочисленные католические, греко-католические и лютеранские объединения, с которыми также придется иметь дело». Поэтому В. Н. Меркулов предложил создать при СНК СССР Совет по делам религиозных культов (СДРК)¹.

Вскоре, в мае–июне 1944 г. Правительство СССР приняло 4 постановления по созданию СДРК [1, с. 51].

В докладе за II квартал 1945 г. уполномоченный СДРК по Минской области Доманьков отметил: мусульмане сдали в Госбанк 18 тыс. руб. в Фонд обороны страны, минская община евангельских христиан и баптистов – 22 тыс. руб. для Красного Креста и сирот. При этом в статистических данных числится всего одна зарегистрированная в республике мечеть, расположенная в Минске на ул. Димитрова. В ней было 200 прихожан. Средняя зарплата составляла 435 руб., но это касалось в большей степени регионов, где предприятия работали, а не были разрушены оккупантами².

О сложности ситуации с проведением религиозной политики говорят документы, подготовленные и республиканским уполномоченным СДРПЦ по БССР. Например, В. Меньков, принявший дела и должность 23 декабря 1946 г., в отчете за IV квартал 1946 г., отметил ряд трудностей в работе:

- работа большинства уполномоченных является слабой, их отчеты неудовлетворительны, они не отвечают требованиям Инструкции СДРПЦ от 2 августа 1945 г.;

- областные власти часто отправляли уполномоченных СДРПЦ в большое количество регулярных командировок не по профилю работы, руководители областных органов власти не принимают во внимание специфику работы СДРПЦ (по мнению В. Менькова такая негативная ситуация особенно ярко проявлялась в западных областях БССР);

- значительное количество уполномоченных не соответствовали занимаемой должности из-за слабой политической и общей грамотности³.

В связи с этим В. Меньков попросил у СДРК заменить областных уполномоченных Кадовбу и Можейко. В лучшую сторону он выделил уполномоченного по Витебской области Смирнова.

Заместитель председателя СДРПЦ С. К. Белыйшев, при разборе отчета В. Меньков сделал ему существенное замечание: в документах за 1 октября докладывалось о 751 действующей церкви, а в отчете за 1 января 1947 г. их было показано 845. Более того, ещё в 1945 г. была зарегистрирована несуществующая церковь в деревне Рогозино Брестской области. Особое внимание С. К. Белыйшев обратил на подачу В. Меньковым и уполномоченным СДРПЦ по Минской

1 Российский государственный архив новейшей истории (РГАНИ). Ф. 3. Оп. 60. Д. 2. Л. 1–2.

2 Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ.) Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 29. Л. 12.

3 ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 108. Л. 2–24.

области противоречивых данных: республиканский уполномоченный докладывал о 13 закрытых церквях, находившихся в общественных зданиях, а его подчиненный сообщал всего о 4 таких храмах.

Поэтому С. К. Бельшев поручил В. Менькову более тщательно изучать данные, получаемые от областных уполномоченных и требовать от них точные сведения.

СССР был государством воинствующего атеизма, но анализ документов позволяет сделать вывод: иногда власти помогали верующим восстановить справедливость и деятельно помогали вернуть храмы первоначальным владельцам. Например, епископ Гродненский и Лидский Варсонофий обратился с ходатайством в СДРПЦ о возвращении православных церквей. Руководство СДРПЦ 10 декабря 1946 г. предложило республиканскому уполномоченному изучить вопрос о захваченных польскими католиками таких храмов, затем превращенных ими в костелы. В ходе изучения проблемы В. Меньков выяснил несколько важных моментов:

- в селе Вереки Волковысского района большая каменная церковь была передана в костел;
- ксендз этого костела узнав о предстоящем возвращении здания православным, призвал часть прихожан отстоять костел;
- некоторые прихожане костела открыто заявили православным, что при попытке отнять костел, они будут убивать оппонентов;
- ксендз записался для репатриации в Польшу, но так и не выехал.

Исходя из взрывоопасной ситуации передача храма была отложена. Об этой проблеме был своевременно оповещен Гродненский областной комитет коммунистической партии.

Интересная ситуация сложилась в Гомельской области. Некоторые руководители, не понимая политику в области религиозных организаций, допускали большие ошибки. Например, в селе Бартоломеевка Ветковского района, руководитель райисполкома назначил священнику этого села тарифы на обряды: за крещение ребенка – 20 руб., похороны – 50 руб., за венчание – 50 руб. Журавский райисполком обратился к священнику для оказания материальной помощи сиротам. В селе Романович (Гомельская область), по решению председателя сельсовета, общественный туалет поставили возле входа в церковь. По распоряжению областного уполномоченного СДРПЦ уборную перенесли.

Анализ документов СДРПЦ и СДРК показывает, во-первых, политика в отношении религиозных организаций на местах диктовалась Москвой.

Во-вторых, во многом динамика и качество ее исполнения зависели от личных качеств, как положительных, так и отрицательных, конкретных исполнителей и руководителей на местах. Немалую роль в этом играли уполномоченные СДРПЦ и СДРК.

В-третьих, как многие верующие, так и члены партии, занимающие руководящие посты, искали различные пути для помощи людям, пострадавшим от оккупантов. Иногда их инициативы шли в разрез с идеологией и практикой воинствующего атеизма.

В-четвертых, рассекречивание архивных материалов по религиозной политике СССР дает возможность изучить ранее неизвестные страницы истории государств, рожденных после разрушения СССР.

В-пятых, исследователи и широкие массы читателей должны не бояться этих страниц нашей общей истории, а максимально извлекать из них уроки и строить государственно-конфессиональные отношения в позитивном ключе, подразумевающим сотрудничество и мир.

Литература

1. Ахмадуллина, Ж. В. Деятельность Советского государства по созданию и развитию Совета по делам религиозных культов при Совете Народных Комиссаров СССР / Совете Министров СССР в 1944–1965 гг.: дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2025. – 329 с.

УДК 2

ВОЗМОЖНОСТИ ПРИМЕНЕНИЯ «ОТЧЕТОВ ПО ПРАВАМ ЧЕЛОВЕКА» В КАЧЕСТВЕ ИСТОЧНИКА ИНФОРМАЦИИ О РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В КНР (1993–2017 гг.)

Беляева Анна Владимировна

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

В статье рассмотрена религиозная составляющая «Докладов о положении с правами человека в разных странах мира», посвященных КНР.

После окончания Второй Мировой войны США самостоятельно (параллельно ООН) взяли на себя роль наблюдателя за соблюдением прав человека в разных странах мира, сделав данный вопрос составляющей своей внешней политики.

Такая роль США была зафиксирована в законе «Об иностранной помощи» 1961 г., который за годы своего существования претерпел множество поправок. В соответствии со статьей 116 данного закона ежегодно до 25 февраля государственный секретарь должен направлять Спикеру Палаты представителей и Комитету по международным отношениям Сената «Доклад о положении с правами человека в странах мира», касающийся состояния международно признанных прав человека в странах, получающих от США помощь по закону «Об иностранной помощи», а также во всех странах-членах ООН. Статья 116 конкретно перечислены составляющие понятия «международно признанные права человека», в том числе к ним относится свобода вероисповедания [1].

Впервые подобный отчет (второе название – «Отчеты по правам человека») был опубликован в 1977 г. и продолжает выпускаться по настоящее время. Его подготовкой занимается Бюро по вопросам демократии, прав человека и труда в составе Государственного Департамента.

«Отчеты о правах человека» о Китае и Тайване представляют собой два отдельных документа несмотря на то, что США придерживаются принципа «одного Китая». Тибет, Гонконг и Макао также изначально рассматривались в отдельном документе, но с изменением их статуса стали часть отчета, посвященного КНР.

«Доклады о положении с правами человека в странах мира», посвященные Китаю, имеют следующую структуру: общая характеристика состояния прав человека в стране, секция «Уважение неприкосновенности личности», секция «Уважение гражданских свобод», секция «Уважение политических прав», секция «Отношение правительства к международному и неправительственному расследованию предполагаемых нарушений прав человека», секция «Дискриминация, злоупотребления в обществе и торговля людьми», секция «Права трудящихся», секция «Права трудящихся». Свобода религии входит в секцию гражданских свобод, но начиная с доклада 2010 г. в данном пункте написано, что для получения полного описания религиозной ситуации в Китае необходимо обратиться к «Отчету о международной религиозной свободе» [3]. Аналогичную структуру имеют доклады по Тибету, Гонконгу и Макао.

В «Отчетах по правам человека» о Китае за 1993-2009 гг. подпункт «Религиозная свобода» строится по одинаковому сценарию. Он начинается с того, что в Конституция Китая предусматривает свободу вероисповедания и свободу не исповедовать никакой религии, однако существует только пять официально признанных религий: буддизм, даосизм, ислам, протестантизм и католицизм [2]. Общей является также мысль о том, что китайское правительство стремится контролировать рост и масштабы деятельности религиозных групп, ограничивать возможности осуществления религиозных практик только зарегистрированными местами отправления культа. В остальном отчеты содержат наиболее крупные случаи нарушения религиозных прав населения страны, случившиеся за отчетный год. В «Докладе о положении с правами человека в странах мира» информация представлена коротко, так как права человека включают в себя несколько аспектов и каждая составляющая рассмотрена в рамках документа.

Таким образом, «Отчеты по правам человека» можно рассматривать в качестве источника по теме религиозной ситуации в Китае в 1993-2017 гг., но учитывать лаконичный характер представленной в нем информации. В связи с этим, наиболее подходящим вариантом применения докладов представляется выявление тенденций развития религиозной ситуации в Китае. В связи с важностью для США темы религиозной свободы со временем появился специализированный отчет, посвященный только данной проблеме, в связи с чем исчезла необходимость в рассмотрении данной проблемы в «Отчетах по правам человека», что также необходимо учитывать при работе с данным источником.

Литература

1. Foreign assistance act of 1961 [Electronic resource] / Mode of access: <https://www.govinfo.gov/content/pkg/COMPS-1071/pdf/COMPS-1071.pdf>. – Date of access: 31.03.2025.
2. 2007 Country Reports on Human Rights Practices: China (includes Tibet, Hong Kong, and Macau) [Electronic resource] / Mode of access: <https://2009-2017.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2007/100518.htm>. – Date of access: 31.03.2025.
3. 2010 Country Reports on Human Rights Practices: China (includes Tibet, Hong Kong, and Macau) [Electronic resource] / Mode of access: <https://2009-2017.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2010/eap/154382.htm>. – Date of access: 31.03.2025.

ОТРАЖЕНИЕ РОЛИ И ЗНАЧЕНИЯ ДУХОВНОСТИ И РЕЛИГИИ В СТРАТЕГИИ СОВЛАДАНИЯ СО СТРЕССОВЫМИ СИТУАЦИЯМИ В СРЕДЕ ВОЕННОСЛУЖАЩИХ

Грошева Любовь Игоревна

Тюменское высшее военно-инженерное командное училище имени маршала инженерных войск А.И. Прошлякова (г. Тюмень, Россия)

Грошев Игорь Львович

Тюменское высшее военно-инженерное командное училище имени маршала инженерных войск А.И. Прошлякова (г. Тюмень, Россия)

Грошева Ирина Александровна

Филиал Автономной некоммерческой организации Высшего Образования «Институт деловой карьеры» в Тюменской области (г. Тюмень, Россия)

В статье рассматриваются особенности восприятия религиозных ценностей в условиях переживания стресса в системе информационной среды военнослужащих. Представлены результаты контент-анализа, отражающие специфику отражения религии как механизма снижения тревожности и дистрессового состояния. Рассмотрены основные направления применения религиозных образов для формирования благоприятного информационного фона.

Современные геополитические риски обуславливают рост вероятности участия военнослужащих в активных боевых действиях, что соответственно повышает качество и интенсивность стрессовых переживаний. Учитывая длительность проживания подобных эмоций в системе ценностных ориентиров большое значение имеют те комплексы ценностей, которые представляют собой устойчивую картину мира и систему ответов на наиболее значимые экзистенциальные вопросы, возникающие в условиях высокой неопределённости.

Согласно исследованиям А. П. Ромахина современное информационное пространство предлагает несистемный набор жизненных ценностей и ориентиров, обуславливающих краткосрочное жизненное планирование в условиях стандартных форм жизнедеятельности человека. В ситуациях, когда стандартные блага и ситуативный комфорт утрачивают своё значение, подобные ценностные системы демонстрируют низкий потенциал к противостоянию реальным угрозам современного общества [3, с. 138]. В исследованиях В. И. Веремчук отмечается, что именно религиозные ценности и установки военнослужащих позволяют им эффективно преодолевать ситуации высокой степени неопределённости, связанные с низким прогнозным потенциалом и риском для жизни [1, с. 152]. В условиях современного информационного пространства в целом религиозные нормы могут выступать в качестве системного комплексного противовеса противоречивым социальным установкам массового пространства.

Рассматривая религиозные аспекты мировоззрения, исследователи отмечают несколько значимых аспектов, востребованных в среде военнослужащих.

1. Компенсаторная функция религиозного сознания в позиционировании механизма воздаяния и справедливости, который рассматривается с позиции отно-

шения к врагу, а также собственных усилий и лишений, сопряжённых с несением военной службы.

2. Возможность противостояния деструктивным социальным трендам, построенным на превалировании роли массового сознания в поведении и ценностном выборе населения. Таким образом, религиозная система взглядов, определяющая значимость профессионального долга, семьи и духовности, выступает в качестве устойчивой оппозиции гедонистическим установкам медийной среды [3, с. 140].

3. Консолидирующая функция в условиях воинского коллектива, определяющая общность взглядов на основные аспекты жизни и взаимоотношений. Данные исследований показывают, что в условиях высоко стрессовой среды религиозная принадлежность рассматривается как универсальная ценность, что демонстрирует более высокую слаженность в подразделениях [2, с. 198].

4. Снижение тревожности в системе экзистенциального самоопределения, позволяющее формировать представления о перспективах и возможностях в том числе в случае утраты ряда возможностей или завершения жизненного пути.

5. Формирование ощущения социальной солидарности и включённости, принятия и защиты в том числе в ситуациях одиночного выполнения боевых задач, предопределяющее наличие стрессогенных факторов, сопряжённых с объёмным фактором изоляции.

Таким образом, формат религиозных установок и ценностей может выступать в качестве ведущего механизма последующей ресоциализации военнослужащих, переживших травматический опыт, а также социального сплочения сообществ, объединённых общими идеями и профессиональными установками.

С целью анализа особенностей представления религиозных ценностей в системе реализации механизмов совладания в рамках виртуальных медиа авторами статьи был проведён контент-анализ (N=181 статья) публикаций в социальных сетях и мессенджерах открытого типа, нацеленных на информирование военнослужащих.

В значительной доле случаев (38,7 %) религиозный фактор выступал в представлении образа покровителя, защитника (ангела хранителя) или абстрактных сил, оказывающих содействие военнослужащим в ходе выполнения боевых задач. При этом следует отметить, что фиксация образов происходит в непосредственной связи с внешними атрибутами военных (использование графических изображений, фотографий или адаптированных внешних признаков священнослужителей). Вторым по упоминаемости аспектом выступала особенность социальной солидарности и единства перед затруднительными жизненными обстоятельствами (30,4 %). Посредством использования религиозных мотивов и символических сюжетов информационная среда демонстрировала общественное одобрение и принятие воинского долга, а также духовную причастность к защите Отечества. Превалирующим инструментом подобной ценностной фиксации выступал образ семьи солдата, жителей города или населённого пункта, жителей приграничных районов. Таким образом, в качестве наиболее востребованного аспекта выступала социальная поддержка армии со стороны гражданских институтов, выраженная через духовные образы и мотивы.

Восприятие семьи и семейственности как мотивирующего компонента гражданского самоопределения и профессиональной самореализации в религиозном информационном контенте рассматривается в качестве ведущей основы сохранения базовых моральных норм и границ поведения. При этом в информационной среде чаще представлена нуклеарная семья военнослужащего (38,1 %) и реже отражены родительские семейные связи (24,4 %). Тем не менее, с точки зрения стабилизирующего компонента психоэмоционального совладания, вторая группа информационных массивов сопряжена с более выраженными механизмами снижения тревожности и психического напряжения.

Таими образом, религиозные образы и ценностные идеи следует рассматривать в качестве значимого инструмента формирования жизненных установок и ориентаций в условиях высоко стрессовой среды, определяющей необходимость преодоления экстремальных условий жизни и профессиональной деятельности.

Литература

1. Веремчук, В. И. Религия и военная служба: институционализация социального взаимодействия / В. И. Веремчук // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Общественные науки. – 2016. – № 1 (764). – С. 149–154.
2. Олейников, С. В. Религиозная ситуация в вооруженных силах российской федерации / С. В. Олейников, А. П. Хлынин // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Общественные науки. – 2020. – № 3 (840). – С. 195–209.
3. Ромахин, А. П. Влияние религиозного фактора на формирование ценностных ориентаций военнослужащих / А. П. Ромахин // Социально-политические науки. – 2020. – № 4. – С. 137–142.

УДК 2

К ПРОБЛЕМЕ ИЗУЧЕНИЯ ПОЛОЖЕНИЯ ПРОТЕСТАНТСКИХ ОБЩИН НА ТЕРРИТОРИИ ТОМСКОЙ ОБЛАСТИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 1960 – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ 1980-х гг.¹

Дашковский Петр Константинович

Дворянчикова Наталья Сергеевна

Алтайский государственный университет (г. Барнаул, Россия)

В статье проанализированы некоторые особенности государственной конфессиональной политики советской власти в отношении положения протестантских общин Томской области во второй половине 1960- первой половине 1980 –х гг. Было установлено, что многие протестантские общины действовали в регионе нелегально и выступали против официальной регистрации. В исследуемый период органы советской власти пытались поставить под контроль протестантские объединения, которые отказывались от регистрации, ставя их на особый учет.

Взаимоотношения государства и протестантских общин в СССР является одной из актуальных тем в отечественной исторической и религиоведческой науке. Данная тенденция обусловлена, весьма специфическим положением, которое занимали религиозные общины в советском обществе. Изучение историче-

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

ского опыта отношений органов власти и различных течений протестантской направленности в советский период может способствовать более конструктивной реализации государственно-конфессиональной политики в России.

Особенности положения протестантских религиозных общин в СССР довольно хорошо отражены в современных историко-религиоведческих трудах Т. К. Никольской [1], А. А. Фаста [2] и других исследователей. При этом региональные особенности деятельности протестантских общин Западной Сибири, в т.ч. Томской области в середине 1960-середины 1980 –х гг. недостаточно изучены в исторической науке. Хотя в последние годы стали появляться отдельные исследования специалистов.

В 1965 г. на территории Томской области, согласно отчетам уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР по данному субъекту, легально действовала лишь одна община евангельских-христиан баптистов в г. Томске. Община имела разнородный состав, поскольку богослужения посещали не только баптисты, но и меннониты, пятидесятники [3, л. 20]. К 1970-му г. в Томской области официально действовали уже 2 общины евангельских христиан-баптистов (регистрация общины г. Колпашево прошла в 1968 г.). Всего в области насчитывалось 415 приверженцев ВСЕХБ. Из них в 2 зарегистрированных общинах состояло 271 человек и в незарегистрированных группах – 144 человека. Помимо того, действовали баптисты-раскольники численностью 62 человека. [4, л. 4].

Важно отметить, что на 1 января 1979 г. в стране функционировало более 3000 объединений евангельских христиан-баптистов, объединяющие 259 тысяч верующих. При этом, более чем 2,5 тысяч общин поддерживали ВСЕХБ. При этом, легально из них действовали 2020 [2, с. 222].

В процессе разработки и после принятия в 1977 г. в СССР новой Конституции, наметилась определенная тенденция в сторону определенного улучшения условий для реализации принципов свободы совести, хотя сохранялся государственный контроль за религиозными общинами и установка на научно-атеистическое мировоззрение и воспитание. Тем не менее, после принятия новой Конституции СССР процесс регистрации религиозных общин в определенной степени ускорился, а количество зарегистрированных религиозных объединений на территории Западной Сибири стало увеличиваться.

Так, на территории Томской области в период с 1976 по 1978 гг. были зарегистрированы 2 протестантские общины: лютеранская община с. Кожевниково (1976 г.); община адвентистов седьмого дня г. Томск (1977 г.). Регистрация общин лютеран и адвентистов седьмого дня, в которых состояли преимущественно верующие немецкой национальности, была в определенной степени связана с опасениями миграционных настроений среди немецкого населения [3, л.53]. В 1980 г. в Томской области уже действовали в официальном порядке 6 протестантских общин [5, л.3]. В их числе: 2 общины ВСЕХБ, 2 лютеранские общины, 1 менонитская и 1 община АСД.

Лютеране в Томской области имели 2 зарегистрированных объединения. Деятельность данных общин характеризовалась, как спокойная, поскольку они не нарушали советского законодательство о культах [6, л.3]. В фонд мира лютеране отчисляли ежегодно по 200 рублей [5, л.10]. На 1985 г. общая численность двух общин по официальным данным включала 179 человек. Томская община

имела молитвенное здание, переоборудованное из частного дома, а кожевниковская община собиралась просто в жилом частном доме. В Томске на богослужения приходили около 100 человек, в Кожевниково – от 7 до 12 человек [7, л. 9].

В 1980 г. в Томской области легально действовали 2 общины ВСЕХБ. Количество зарегистрированных служителей культов было 6 человек, незарегистрированных тоже 6. Общая численность в двух общинах насчитывала 240 верующих [5, л. 11]. Доходы общин, например, на 1982 г. составили – 18,4 тыс. рублей [6, л. 3].

Кроме того, продолжала действовать община Адвентистов седьмого дня, получившая регистрацию в 1977 г., численностью 31 человек. К 1985 г. община выросла в 2 раза и насчитывала 62 человека. Стоит отметить, что община вела активную миссионерскую работу. В общине происходил рост доходов. Так, если в 1980 г. адвентисты собрали всего – 200 рублей, то на 1985 г. доходы общины составили уже 800 рублей [7, л. 15-16].

В Томской области действовала также одна зарегистрированная община меннонитов в областном центре – г. Томске численностью 40 человек. Община состояла преимущественно из граждан немецкой национальности. Богослужения верующие меннониты проводили совместно с баптистами в молитвенном доме, зарегистрированной общины ВСЕХБ.

Кроме зарегистрированных общин на территории Томской области действовали нелегальные объединения верующих людей. Так, на 1970 г. в г. Томске нелегально также действовала община приверженцев Совета церквей евангельских христиан-баптистов (СЦЕХБ) численностью 55 человек. Кроме того, община СЦЕХБ из 7 человек действовала в г. Асино. Стоит отметить, что общины поддерживали связь между собой [4, л. 6]. В 1974 г. община официально подавала заявление о регистрации. Однако общине было отказано в легализации деятельности в связи с нежеланием выполнять законодательство о религиозных культах [8, л. 16]. Кроме того, насчитывалось 5 пятидесятнических общин, в которых состояло, по официальным данным, около 100 человек. [4, л. 8].

С середины 1960-х – 1970-х гг. начался поступательный процесс легализации деятельности общин различных вероисповеданий. Регистрация объединений воспринималась советской властью, как способ контроля и регулирования религиозной активности верующих. С принятием в 1977 г. в СССР новой Конституции происходят более значительные изменения в государственно-конфессиональных отношениях. К концу 1970-х гг. происходят определенные изменения со стороны органов власти в отношении к протестантским религиозным объединениям. В Томской области была легализована деятельность лютеранской общины и объединения Адвентистов седьмого дня. Вместе с зарегистрированными общинами на территории Томской области продолжали нелегально действовать более 20 общин (СЦЕХБ, ХБЕ и др.), которые не желали регистрироваться в органах власти, поскольку, по мнению их последователей, легализация деятельности шла в разрез с верованием.

Литература

1. Никольская, Т. К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 гг. / Т. К. Никольская. – СПб., 2009. – 293 с.

2. Фаст, А. А. Советское государство, религия и церковь. 1917–1990. Документы и материалы / А.А. Фаст. – Барнаул: Алтай, 2009. – 704 с.
3. ГАТО (Государственный архив Томской области). Ф. Р-1786. Оп. 1. Д.222.
4. ГАТО. Ф. Р-1786. Оп. 1. Д.258.
5. ГАТО. Ф. Р-1786. Оп. 1. Д. 303.
6. ГАТО. Ф. Р-1786. Оп. 1. Д.327.
7. ГАТО. Ф. Р-1786. Оп. 1. Д.365.
8. ГАТО. Ф. Р-1786. Оп. 1. Д. 325.

УДК 340.134

ФУНКЦИИ ГОСУДАРСТВА В ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

Домнина Ольга Викторовна

Саратовская государственная юридическая академия
(г. Саратов, Россия)

В условиях современных глобальных вызовов и динамичных социокультурных преобразований вопросы взаимодействия государственного аппарата и религиозных институтов нуждаются в комплексном освещении и обновлении. В данной статье исследуется роль государства в регулировании отношений с религиозными организациями, что является актуальным с точки зрения обеспечения общественной стабильности и гармоничного сосуществования различных культур и конфессий.

Современные исследования в области государственного управления и религиозных отношений выделяют ряд ключевых функций государства, существующих для регулирования взаимодействия между религиозными сообществами и светскими институтами. Среди основных функций можно выделить нормативно-правовую, координационную, информационную, посредническую и контролируемую. Каждая из этих функций рассматривается с разных позиций: юридической, социологической, психологической и политической, что делает анализ многогранным и комплексным.

Нормативно-правовая функция государства в контексте государственно-конфессиональных отношений является фундаментальной основой для установления и поддержания баланса между интересами религиозных общин и принципами светского устройства государства. Эта функция реализуется через разработку, принятие и внедрение правовых актов, которые регулируют вопросы религиозной деятельности, определяют правовой статус религиозных объединений и устанавливают рамки их функционирования.

Государство, выполняющее нормативно-правовую функцию, обязано обеспечить, чтобы законодательство гарантировало свободу вероисповедания и право на религиозное объединение, при этом чётко определяя границы допустимого вмешательства в религиозную сферу. Это предполагает формирование законов, регулирующих вопросы регистрации, управления имуществом, налогообложения и контроля за деятельностью религиозных организаций, также обеспечение правового механизма для защиты прав как религиозных общин, так и граждан, не принадлежащих к тем или иным религиозным объединениям и

создание юридических механизмов, которые позволят государству оперативно реагировать на изменения в религиозной среде, предотвращая возможные конфликты или злоупотребления.

Координационная функция государства в государственно-конфессиональных отношениях предполагает системное объединение усилий различных религиозных объединений, представителей власти и гражданского общества для решения актуальных вопросов общественной жизни. Эта функция является ключевым элементом создания платформы для диалога и сотрудничества, позволяющей минимизировать конфликты и выстраивать взаимоуважительные отношения между различными группами.

Реализация координационной функции включает несколько направлений, таких как организация межконфессиональных совещаний и круглых столов, на которых представители религиозных организаций, эксперты в области управления и политики обсуждают проблемы совместного существования и пути их решения, создание специализированных комиссий и рабочих групп, задачей которых является разработка общих рекомендаций по вопросам социальной интеграции, поддержки мигрантов и противодействия экстремизму, а также проведение регулярных конференций и форумов, способствующих обмену опытом и лучшими практиками между государственными органами и религиозными институтами.

Информационная функция государства заключается в сборе, анализе и распространении данных, связанных с религиозной сферой. Эта функция имеет большое значение для формирования объективной картины влияния религиозных организаций на общественное мнение и процессы, происходящие в обществе. Государство, выполняющее информационную функцию, занимается созданием систем мониторинга и аналитики для оценки роли религии в социальной и политической жизни страны.

Основные направления информационной функции включают в себя систематический мониторинг изменений в религиозной среде, анализ влияния религиозных движений на формирование общественного мнения и оценку их вклада в социальное развитие, проведение социологических и общественных исследований, направленных на сбор статистических данных, изучение динамики развития религиозных сообществ и их отношения к государственной политике.

Посредническая функция государства играет решающую роль в урегулировании конфликтов и предотвращении их эскалации между различными религиозными группами или между религиозными организациями и представителями светского общества. Государство, выступая в роли медиатора, способствует налаживанию диалога и согласованию интересов сторон, что помогает создать атмосферу доверия и взаимопонимания в обществе.

Данная функция реализуется через организацию и проведение переговоров и медиационных процедур, целью которых является разрешение противоречий между различными конфессиональными группами или между религиозными объединениями и государственными структурами, создание специальных комиссий и рабочих групп, которые анализируют причины возникновения конфликтов и разрабатывают рекомендации по их урегулированию с учётом особенностей культурного и религиозного контекста.

Контролирующая функция государства в контексте государственно-конфессиональных отношений направлена на обеспечение законности и прозрачности деятельности религиозных организаций. Данная функция важна для защиты общественных интересов, недопущения экстремистской активности и злоупотреблений внутри религиозных объединений, а также для обеспечения соответствия их деятельности установленным правовым нормам.

Основные элементы контролирующей функции включают организацию и проведение регулярных проверок, аудитов и ревизий деятельности религиозных организаций, направленных на выявление возможных нарушений законодательства и предотвращение злоупотреблений, оценку финансовой отчетности, прозрачности источников финансирования и использования имущества религиозных общин, что особенно важно в контексте борьбы с коммерциализацией религии и экстремистскими проявлениями, разработку механизмов оперативного реагирования в случае выявления фактов нарушения правовых или этических норм, включая применение административных или уголовных мер воздействия и введение временных ограничений на деятельность конкретных организаций.

Рассмотренные функции государства в государственно-конфессиональных отношениях демонстрируют, что эффективное регулирование данной сферы требует комплексного, междисциплинарного подхода. Каждая функция играет важную роль в поддержании социальной стабильности, обеспечении равных прав для религиозных общин и формировании общественного доверия.

Реализация государством рассмотренных функций способствует созданию благоприятных условий для мирного сосуществования различных конфессиональных групп в обществе, предотвращению конфликтов и своевременному реагированию на проявления экстремизма или злоупотреблений, повышению уровня эффективности государственного управления за счёт интеграции религиозных и светских институтов в единую систему общественного взаимодействия.

УДК 9 93/94

РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ ЧЕХОСЛОВАКИИ В УСЛОВИЯХ МОНОПОЛЬНОЙ ВЛАСТИ КПЧ И ПРИНЯТИЯ ЦЕРКОВНЫХ ЗАКОНОВ (1948–1949 гг.)

Карповец Ульяна Андреевна

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

После февральского кризиса 1948 года политическое влияние католической церкви стало значительно уменьшаться и сильно ограничиваться новыми правительственными силами. Установившийся политический режим нейтрализовывал влияние церкви через проведение «Католической акции» и введение законов, направленных на включение церкви в сферу влияния коммунистического правительства. Римо-католики же до последнего пытались сохранить свою целостность и независимость.

Состоявшиеся в Чехословакии 30 мая 1948 г. парламентские выборы фактически завершили существовавший ранее демократический порядок и устано-

вили властную монополию Коммунистической партии Чехословакии. По итогам выборов 80% голосов были поданы за единых кандидатов Национального фронта [2, с. 574]. Однако выборы явились лишь официальным завершением произошедших изменений в политической жизни Чехословакии начавшихся еще в феврале. Обращение новой власти к римско-католической церкви произошло уже через несколько дней после февральских событий. К главе Пражской епархии Йозефу Берану направился министр юстиции Алексей Чепичка с просьбой публично поддержать новое правительство. 4 марта не только Беран, но и все чехословацкие епископы высказали однозначное мнение, заключавшееся в абсолютном беспристрастии к новой власти и заявили, что единственная цель их служения – это укрепление духовных интересов народа, а не политических. [3, с. 109]. Хотя католические иерархи запретили клиру участвовать в политической деятельности, тем не менее, согласно сведениям советского посольства в Праге, перед выборами в парламент 20% католических священников ясно высказались за сотрудничество с «возрожденным» Национальным фронтом, 35% держались нейтрально, а 45% были настроены враждебно. Руководство КПЧ, понимавшее, что католическая церковь является серьезным политическим противником, постановило продолжать с ней переговоры и решить все спорные вопросы миром [4, с. 78].

Особое внимание ситуации в Чехословакии уделял Ватикан. Папа Пий XII следил за новостями «с отеческим интересом, не без глубокой печали», особенно его волновали проблемы периодической печати и системы образования католиков: 21 апреля 1948 г. вступил в силу закон, объединявший все школы и запрещающий частные институты, в том числе церковные, а в марте с печати сняли выпуски трех католических изданий. Ватикан стремился указать чехословацкой стороне на возможные методы сопротивления новому правительству, не избегая и частной критики действий епархии [3, с. 110].

Тем не менее 19 января 1949 г. состоялась первая официальная встреча новоизбранного президента Клемента Готвальда с частью чешского епископата, во главе с архиепископом Оломоуца Йозефом Матохой. В ходе беседы духовенство ясно дало понять президенту однозначную позицию по поводу аполитичности клириков римско-католической церкви. Президент в свою очередь изложил желание государства финансировать церковь, в связи с чем потребовал предоставить бюджет расходов епархий. [3, с. 112]. Несмотря на сопротивление церкви, уже с ноября 1949 г. в силу вступил закон, опубликованный Национальным собранием Чехословацкой Республики об экономическом обеспечении церковей и религиозных организаций [5].

Закон был издан в условиях проведения правительством «Католической акции». Расчет правительства заключался в разрыве единства среди католиков и надежде на то, что приверженцы народной демократии все-таки перейдут в чешскую национальную церковь, которая оставалась независимой от Ватикана [2, с. 612]. Первые 8 параграфов закона обращали внимание духовенства на выгодные для них предложения от государства: базовая заработная плата, надбавки и вознаграждения, социальные льготы, возмещение материальных затрат, связанных с совершением богослужений и других религиозных действий. Основной посыл закона был заключен во втором пункте 11 параграфа: «Пре-

кращаются все обязательства по пожертвованию на цели церквей и религиозных обществ, их составных частей, общин, институтов, фондов, церквей и кружков, основанные на патронаже, других законных основаниях или давних обычаях, за исключением обязательств членом церквей и религиозных обществ, вытекающих из санкционированных государством учреждений» [5]. Таким образом власти рассчитывали искоренить материальные взаимоотношения между духовенством на приходах и вышестоящими архиереями, которые руководили церковной финансовой системой и, соответственно, обеспечивали выплаты денежных конгруга священникам за несение служения.

Несмотря на очевидный провал «Католической акции», оставались и те, кто считал, что эта мера себя оправдала. Патриарх Пражский и Чешский Елевферий в августе 1949 г. докладывал патриарху Московскому и Всея Руси Алексию, о том, что «...подавляющее большинство католических священников мечтают искренно о соглашении церкви с государством и присоединяются к “Католической акции”. Но некоторые священники стараются нарушить положительное отношение народа к государству, натравить народ и тем самым разложить народное единство и нарушить спокойное восстановление государства. В рядах католических верующих происходят разногласия, и уже возникли два лагеря» [1, с.217]. Глава государственного управления по делам церкви Алексей Чепичка был убежден в том, что «...через католическую акцию нам удалось изолировать верхушку католической церкви от рядового духовенства, перетянуть на свою сторону большинство низов церкви и парализовать все мероприятия Ватикана» [2, с. 615]. Тем не менее, руководство правительства Чехословакии так и не заметило основного противоречия в проведении «Католической акции»: планы создания национальной католической церкви, независимой от Ватикана, все более приходили в противоречие с реальной действительностью [2, с. 616].

Таким образом, период 1948–1949 гг. стал временем воздержания римско-католической церкви от сотрудничества с новым политическим режимом, который видел в римо-католиках влиятельных соперников, сохранявших в себе культурный код западного мира. В этих условиях правительство пыталось создать систему, которая бы урегулировала и ограничила права религиозных институтов в стране. К 1949 году “церковные законы” все же укоренились в отношениях между церковью и государством, несмотря на недовольства со стороны католической церкви, которая сопротивлялась формированию нового режима партийно-государственной диктатуры и до последнего пыталась сохранить независимость.

Литература

1. Власть и церковь в Восточной Европе: 1944–1953. Документы российских архивов: в 2 т. / Т.В. Волокитина (отв. ред.). – М.: РОССПЭН, 2009. – Т. 2: 1949–1953 гг. – 1222 с.
2. Волокитина, Т. В. Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX в. / Мурашко Г. П., Носкова А. Ф. – М.: РОССПЭН; Фонд Первого Президента России Б. Н. Ельцина, 2008. – 807 с.
3. Доммарко, М. К. Отношения между Католической церковью и государством в Чехословакии в 1947–1949 годах: новые документы // Вопросы теологии. – 2023. – Т. 5. – № 1. – С. 105–132.
4. Чехия и Словакия в XX веке: очерки истории: в 2 кн. / редкол.: В. В. Марьина (отв. ред.) [и др.]. – М.: Наука, 2005. – Кн. 2. – 558 с.

УДК 008:316.347 (=161.3) (043)

СПЕЦИФИКА МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ИНТЕРАКЦИЙ В КОНТЕКСТЕ ПРОЦЕССОВ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Криштаносова Елена Александровна

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

В данной статье автором рассматриваются особенности становления и развития межконфессиональных интеракций в условиях современных процессов глобализации. Рассматриваются возможные причины межконфессиональных конфликтов в пределах единой территории и предлагается формирование мультиконфессиональной идентичности, которая позволит объективно оценивать и принимать другие конфессии.

В современном мире процессы глобализации породили ряд факторов, влияющих на межконфессиональное взаимодействие представителей этнокультурных групп. Во многом это вызвано расширением миграционных потоков и расселением различных конфессиональных групп на территориях, отличающихся доминирующей конфессией. Титульное население не всегда правильно воспринимает другие конфессиональные группы, поскольку: 1) не обладают полной и достоверной информацией об этих конфессиях; 2) приобретенное стереотипное восприятие не всегда способствует рациональному осмыслению представителей других конфессии. Особенно это ярко проявляется когда встречаются и проживают на одной территории группы, принадлежащие к абсолютно разнополярным конфессиям. Здесь еще следует учитывать тот факт, что в современных странах средствами массовой коммуникации зачастую не только подкрепляются стереотипы в отношении представителей иных конфессии, но и предлагается информация, которая несет негативный подтекст и как следствие, – переход стереотипов в статус передубеждений или предрассудков.

Следует отметить, что в дальнейшем предрассудки и предубеждения могут стать катализаторами конфликтных ситуаций между представителями различных конфессии, поскольку будут являться субъективным фактором конфликтной ситуации (эмоционально-окрашенная оценка представителей других конфессий).

В силу того, что все-таки субъективный фактор конфликтов является более сильным и продолжительным (основан на эмоциональном восприятии), то, на наш взгляд, в современном мировых условиях необходимо формировать и поддерживать мультиконфессиональную идентичность, которая будет нацелена на правильное и объективное принятие иных конфессиональных групп, поскольку будет ориентироваться на более правильный и полный поток информации об определенных конфессиях.

Мы полагаем, что формирование данной мультиконфессиональной идентичности возможно и необходимо в рамках школьных программ, что, в свою очередь, будет способствовать более полному узнаванию других конфессии и перехода их из статуса «Чужая» в статус «Другая». Данный переход позволит уже с раннего возраста объективно воспринимать информацию о других конфессиях на основе уже сформированной мировоззренческой позиции.

На наш взгляд, наиболее важное ее достоинство состоит в том, что мультиконфессиональная идентичность противостоит дискриминации, угнетению и подчеркивает индивидуальное достоинство, равноприсущее всем конфессиям. «Данная концепция выполняет функцию, обеспечивающую климат доверия», – пишет об этом Э. Паин [1, С. 162]. И это является важнейшим условием развития современного мирового пространства и бесконфликтного взаимодействия в нем представителей различных конфессий.

Литература

1. Паин, Э. А. Между империей и нацией. Модернистский проект и его традиционалистская альтернатива в национальной политике России / Э. А. Паин. – 2-е изд., доп. – М: Новое изд-во, 2004. – 358 с.

УДК 322

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ АТЕИСТИЧЕСКОЙ ПРОПАГАНДЫ В ОТНОШЕНИИ БУДДИЙСКИХ ВЕРУЮЩИХ В ТУВЕ В ПЕРИОД УСИЛЕНИЯ СОВЕТСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ В КОНЦЕ 1950-х – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ 1960-х гг.

Монгуш Алиссия Витальевна

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

Данная работа посвящена процессу ликвидации буддийского центра в Туве на втором этапе (1958–1964 гг.) хрущевской антирелигиозной кампании (1954–1964 гг.) в СССР. Партийные и советские органы власти в исследуемый период вначале выпускали в местных газетах публикации, разоблачающие религиозные общины и их духовенство, а затем намеренно проводили собрания трудовых коллективов в местах, где они функционировали и вели свою культовую практику. Автор на основе анализа архивных документов приводит основные мотивы участников собрания рабочих коллективов Дзун-Хемчикского района, на которых обсуждался положения самой ударной статьи в отношении буддийской религии и в соответствии с ним осуждались ее последователи в крае. В итоге советские пропагандисты за счет организации и проведения подобных жестких мер и воздействий атеистического характера добились подрыва деятельности буддийской общины и закрытию их молитвенной юрты в местности Кызыл-Чыраа Дзун-Хемчикского района в регионе.

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

В СССР на втором этапе (1958–1964 гг.) хрущевской антирелигиозной кампании (1954–1964 гг.) усиливается идеологическая работа в отношении религиозных общин, что впоследствии привело к их массовой ликвидации и в целом закрытию культовых объектов верующих людей. Тува как часть советского государства не была отстранена от общесоюзных событий и тенденций. Рассмотрим один из аспектов религиозных процессов в крае, который связан с буддийским центром в местности Кызыл-Чыраа Дзун-Хемчикского района в исследуемый период.

В сентябре 1958 г. буддийской общине Тувинской автономной области удалось получить официальную регистрацию, что является одним из результатов относительной благоприятной обстановки в стране на первом этапе (1954–1957 гг.) хрущевской кампании (1954–1964 гг.) [2, л. 94; 1, с. 165–166; 4, с. 75]. При этом следует отметить, что местная власть пошла на уступки буддистам лишь с целью установления государственного контроля над их духовенством и ограничения в целом деятельности лам в регионе [2, л. 92; 7, л. 384]. Однако, верующие граждане буддийской религии области так и не смогли на практике воспользоваться своим конституционным правом на свободное вероисповедание и отправление религиозных культов на легальных основаниях на втором этапе (1958–1964 гг.) хрущевской кампании, как и на первом (1954–1957 гг.) [5, с. 228]. Причиной тому особенно послужило усиление советской антирелигиозной политики в конце 1950-х – первой половине 1960-х гг.

Уже в октябре 1958 г. вышло постановление ЦК КПСС «Записка Отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды» с грифом «секретно» [1, с. 167; 4, с. 76]. Тувинские ламы не согласились на условия региональной власти о сокращении численности и деятельности лам при буддийском центре, даже если из них 12 чел. получат государственную регистрацию [2, л. 46; 7, лл. 2, 82]. Партийные и советские органы власти, согласно новому антирелигиозному постановлению, усилили в регионе мероприятия по атеистической пропаганде с целью приостановления деятельности конфессиональных образований.

Вначале агитация против религии в Туве началась с публикации статей в периодических изданиях ««Шын» («Правда») и «Тувинская Правда», а затем – в трудовых коллективах [6, с. 59]. В отношении буддизма в газете «Шын» 18 июля 1959 г. под № 142 была напечатана статья под названием «Сарыг шажыннын салдадар-хамаарылгазы-биле демиследи куштелдирер» – «Усилить борьбу с влиянием буддийской религии» [9, с. 25; 8, с. 76]. После выхода данной ударной статьи в ее поддержку в этой же газете было напечатано около 25 писем и подобных работ жителей региона. Кроме того, в области далее было проведено 64 собраний с участием 9600 человек, среди которых с осуждением деятельности служителей буддийского культа выступили 320 человек [9, с. 25].

В настоящей работе приводятся сведения из архивных документов, посвященных двум собраниям трудовой части населения Дзун-Хемчикского района, которые сохранились в Национальном архиве Республики Тыва [7, лл. 73, 74-76, 77-79]. Из выписки протокола собрания рабочих сумона Хайыракан от 4 августа 1959 г. известно, что в нем участвовало 119 человек под председательством секретаря Дзун-Хемчикского районного комитета КПСС тов. Сиринсо. На этом собрании свои мнения выразили и комментарии дали 10 его участников [7, лл. 74-76]. Из решения собрания рабочих сумона Баян-Тала, которое проводилось в тот же день, присутствовало 317 человек [7, лл. 77-79]. На повестке дня двух трудовых коллективов был один вопрос – усиление борьбы с влиянием буддизма на тувинское население.

На основе анализа архивных материалов можно определить основные мотивы жителей Дзун-Хемчикского района против деятельности буддийского духовенства при молитвенной юрте в местности Кызыл-Чыраа [7, лл. 74-76, 77-79]. Основная претензия местных рабочих сводится к тому, что, даже если в Конституции СССР от 1936 г. всем гарантируется право на свободное вероисповедание, буддийский центр, во-первых, функционирует без регистрационных документов, а, во-вторых, представляет собой местом собрания бездельников и туенядцев, а то и вредителей здоровью советских граждан. Критике участников собрания подвергаются такие методы лам, как лечение больных людей «ядовитыми» травами и испусканием крови, а также их «поборы» за оказанные услуги в виде денег, продуктов питания и иных вещей. В историческом документе Государственного архива РФ применительно к буддийскому духовенству области применяются такие выражения, как «шарлатаны» и «фанатики» [3. л. 49].

Злостными нарушителями советского законодательства жители района особенно считали лам буддийского центра Чамдылай и Чымба, которых, по их мнению, следовало сдать в следственные органы [7, лл. 75, 78]. Участники собрания сумона Баян-Тала осуждают своих бывших коллег Шымбай-оол и Даваа Хелин за то, что они без разрешения руководства колхоза, где они работали, ушли в молитвенную юрту быть ламами, а Хорлуу Тюлюш – шаманом [7, л. 77]. В отношении коллег-лам рабочие просили проведения жестких мероприятий вплоть до их увольнения с колхоза, а за коллегой-шаманом наблюдения над его тайной религиозной деятельностью и установления контроля над ним [7, л. 78]. При этом в протоколе рекомендовано гражданам, которые работают в местных организациях и предприятиях, но обращаются за «вредной» помощью к ламам и шаманам области, публично осуждать и, тем самым, их воспитывать [7, л. 79]. Помимо этого, там же сказано изъять в пользу государства накопленные «обманным» путем деньги и инвентарь (религиозную, бытовую) буддийской общины [7, л. 78]. Вместе с этим трудовые коллективы просили в регионе усилить идеологическую работу атеистического характера в тувинском обществе [7, лл. 76, 78-79].

Исходя из этого, в Туве трудовые коллективы Дзун-Хемчикского района по вышеназванным мотивам «единогласно» приняли решение – ликвидировать буддийский центр и разогнать его лам в места их постоянного жительства [7, л. 78]. В результате партийные и советские органы власти района и области

осуществили якобы их прощение. Молитвенная юрта в местности Кызыл-Чыраа перестала существовать с июня 1960 г., а в мае 1961 г. она официально снята с регистрационного учета Совета по делам религиозных культов при СМ СССР [7, лл. 64-65, 278].

Таким образом, в Туве на втором этапе (1958–1964 гг.) хрущевской антирелигиозной кампании (1954–1964 гг.) местная власть вызвала в обществе искусственный и настоящий общественный резонанс против религиозных общин. Партийные и советские работники приостановили деятельность и буддийского центра в крае за счет целенаправленных воздействий атеистических пропаганды. В антирелигиозном процессе позитивную для пропагандистов, но негативную для буддистов роль сыграли, помимо газетных публикаций, протоколированные собрания и требования рабочих граждан трудовых коллективов Дзун-Хемчикского района, где располагалась их община. Усиление советской государственно-конфессиональной политики в исследуемый период привело к роспуску в регионе и буддийской общины и закрытию их молитвенной юрты. Тем не менее, ламы вопреки всему вели индивидуальную деятельность, что позволило не утратить полностью традиции буддийского учения в Туве. Буддийская сангха свое дальнейшее развитие в организованной форме и легальном виде в регионе получит лишь в постперестроечный период.

Литература

1. Горбатов, А. В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940–1960-е годы. – Томск : Изд-во Томского гос. ун-та, 2008. – 408 с.
2. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Фонд Р-6991. Оп. 3. Д. 548.
3. ГА РФ. Фонд Р-6991. Оп. 3. Д. 550.
4. Дашковский, П. К., Дворянчикова, Н. С. Правовое положение христианских общин в 1953–1964 гг. // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: колл. монография / под ред. П. К. Дашковского. – Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2015. – Т. II: XX век. – С. 75–83.
5. Дашковский, П. К., Бичелдей У. П., Монгуш А. В. Положение буддийских общин в Туве в системе государственно-конфессиональных отношений СССР в середине 1950-х гг. Народы и религии Евразии. – 2024. – № 29(4). – С. 211–233.
6. Монгуш, А. В. Антирелигиозная пропаганда в СМИ в Туве в 1954–1964 гг. (на примере материалов региональных газет «Тувинская правда» и «Шын») // Религия и общество – 16 : [Электронный ресурс] : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – С. 57–60.
7. Научный архив Национального музея Республики Тыва (НА НМРТ). Ф.1. Оп. 1/1. Д. 165-2.
8. Олей-оол, У. П. К истории создания и ликвидации буддийской молитвенной юрты в Кызыл-Чыраа (г. Чадаана, Дзун-Хемчикский кожуун) с 1946 по 1960 гг. // История и современность Тувы: сб. науч. ст. к 80-летию В. П. Дьяконовой / сост. А. О. Дыртык-оол. – Кызыл: ГУП РТ «Тываполиграф», 2007. – С. 69–80.
9. Хомушку, О. М. Особенности государственно-церковных отношений в Туве (1944–1990 гг.) // Круг знания: Научно-информационный сборник. – 1998. – № 1. – С. 24–28.

РЕЛИГИОЗНЫЕ СУДЫ, АРБИТРАЖИ И ОРГАНЫ МЕДИАЦИИ В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ ОБЩЕСТВЕ

Мухаметзарипов Ильшат Амирович

Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан,
Научно-экспертная лаборатория экспертиз социогуманитарного профиля
Казанского (Приволжского) федерального университета (г. Казань, Россия)

Религиозные суды, арбитражи и органы медиации в современном обществе частично восстановили свой статус на фоне повышения интереса к религии, изменения характера государственно-конфессиональных отношений, усиления позиций религиозных объединений в публичном пространстве, миграции и изменения этнокультурного состава населения в странах Европы и Северной Америки, ранее считавшихся образцами светскости и секуляризации. Примерами религиозных судов являются католические, православные и протестантские церковные суды, арбитражей – иудейские бейт-дины и шариатские суды, органов медиации – протестантские миротворческие службы. На настоящий момент можно отметить четыре модели развития указанных механизмов: традиционно-общинная, традиционно-церковная, инновационно-внеденоминационная, корпоративная.

Многие исследователи прошлого предвещали снижение религиозности и, как следствие, ограничение религии частной сферой. Действительно, повышение уровня образования, распространение научного мировоззрения, усиление роли государства, институциональная дифференциация привели к индивидуализации и плюрализации поведения в социуме, религиозные институты окончательно лишились монополии в ценностно-нормативной сфере. Более того, часть религиозных норм перестала вписываться в рамки светского законодательства, в основе которого, в числе прочих, заложены положения о свободе совести и вероисповедания. Однако в постсекулярном обществе из-за повышения интереса к религии среди населения, изменения государственно-конфессиональной политики и роста активности религиозных объединений в публичном пространстве неизбежно актуализируется роль регулятивной функции религии.

Тем не менее, религиозные объединения вынуждены соотносить свои внутренние установления с изменившимися условиями. Большинство из них трансформируются и подстраиваются под общество в целях сохранения устойчивости внутри религиозных сообществ и налаживания коммуникации с широкими слоями населения. Одним из направлений деятельности является регулирование отношений между верующими, в частности, разрешение возникающих между ними конфликтов в разных сферах: межличностных отношениях, брачно-семейной, наследственной, имущественной, предпринимательской, трудовой, дисциплинарной, обрядовой и пр. Хотя эти сферы затрагиваются государственным правом и государственными институциями, часть вопросов все же не может быть упорядочена властями в силу ограниченности правовых инструментов, особенностей законодательства или предпочтений самих верующих (в частности, судьба незарегистрированных в органах ЗАГС религиозных браков, перераспреде-

ление наследственных долей согласно религиозным предписаниям, привлечение к дисциплинарной ответственности членов религиозных объединений и т.д.).

Религиозные суды, арбитражи и органы медиации представляют собой единовременно или коллегиальные структурно-функциональные элементы религиозных объединений, отражающие существующие в сообществах совокупности ценностей, норм, правил, практик, систем статусов и ролей, используемые для разрешения противоречий. Среди моделей урегулирования на современном этапе выделяются традиционно-общинная, традиционно-церковная, инновационно-внеденоминационная, корпоративная.

Традиционно-общинная модель характерна для религиозных объединений, не имеющих сложной иерархии и основывающихся на горизонтальных связях (например, иудейские, мусульманские, буддистские, некоторые протестантские объединения) [1, р. 287-311; 4, р. 129-148; 7, р. 656-674]. Так, раввинский суд представляет собой коллегиальный орган еврейской общины, состоящий из наиболее авторитетных ее членов, занимающийся обрядовыми, брачно-семейными и финансово-экономическими делами. Аналогично действуют шариатские советы в Европе и Северной Америке, британский Мусульманский арбитражный трибунал, кадияты и отделы примирения духовных управлений мусульман России.

Традиционно-церковная модель с ее разветвленной иерархической структурой, наличием апелляционных инстанций, разработанных регламентов и ограниченностью круга рассматриваемых дел (дисциплинарные дела, споры о компетенции между приходами, признание недействительности церковных браков) наблюдается в католических, православных и некоторых протестантских объединениях, имеющих церковную организацию [5, р. 82-104]. Данная модель не исключает консультирование, организацию переговоров и арбитраж между конфликтующими сторонами на уровне духовенства.

Инновационно-внеденоминационная модель сформировалась в США на базе консервативных протестантских сообществ, представители которых сформировали специализированные организации по медиации и арбитражу для оказания услуг широкому кругу лиц, разделяющих христианские принципы в виде покаяния, прощения и примирения [6, р. 259-286]. Примером является Институт христианского примирения, организующий медиацию и арбитраж для рядовых верующих и представителей церквей с участием специалистов с опытом психологического и юридического консультирования.

Корпоративная модель характерна для новых религиозных движений. Так, у мормонов, иеговистов и саентологов строгая управленческая вертикаль охватывает семьи, трудовые коллективы и иные сообщества, не связанные напрямую с религиозной деятельностью, что отражается и на урегулировании межличностных, семейных, имущественных, трудовых, предпринимательских и иных противоречий [3, р. 8, 20-21; 8; 10]. В корпоративной модели, в отличие от традиционно-церковной, выбор институций для членов объединений ограничен и возможен либо при существенных нарушениях (например, преступлениях в отношении них или их близких), либо при выходе из организации.

Коллективное право на свободу вероисповедания и принцип невмешательства власти во внутренние дела религиозных объединений, вследствие которых возможно функционирование религиозных судов, арбитражей и органов меди-

ации, не должны использоваться для ограничения и нарушения прав и свобод индивидов [2, p. 1294; 9, p. 427-430]. Религиозные органы урегулирования конфликтов в светском государстве обязаны соблюдать закон. В противном случае происходит усиление радикальных религиозных групп, открыто оспаривающих легитимность светской власти, формирование «параллельной юстиции» и распад единого правового поля.

Литература

1. Broyde, M.J. Jewish Law Courts in America: Lessons Offered to Sharia Courts by the Beth Din of America Precedent / M.J. Broyde // New York Law School Law Review. – 2012/2013. – Vol. 57. – P. 287-311.
2. Helfand, M.A. Religious Arbitration and the New Multiculturalism: Negotiating Conflicting Legal Orders / M.A. Helfand // New York University Law Review. – 2011. – Vol. 86, № 5. – P. 1231-1305.
3. Lord, Ph. Scientology's Legal System / Ph. Lord // Marburg Journal of Religion. 2019. – Vol. 21, № 1. – 34 p. URL: https://papers.ssrn.com/sol3/Delivery.cfm/SSRN_ID3518747_code2790633.pdf?abstractid=3232113&mirid=1 (дата обращения: 04.03.2025).
4. Religion in Disputes: Pervasiveness of religious Normativity in Disputing Processes / Ed. F. von Benda-Beckmann, K. von Benda-Beckmann, M. Ramstedt, B. Turner. – New York: Palgrave Macmillan, 2013. – 288 p.
5. Rynkowski, M. Sądy wyznaniowe we współczesnym europejskim porządku prawnym / M. Rynkowski. – Wrocław: Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, 2013. – 265 s.
6. Sande, K. The Peacemaker: A Biblical Guide to Resolving Personal Conflict / K. Sande. – Grand Rapids: Baker Book House, 1991 (2004 ed.). – 318 p.
7. The Buddhist Monastic Code. Vol. I-II. Translated and explained by Thanissaro Bhikkhu (Geoffrey De Graff). – Metta Forest Monastery, 2013. – 1492 p.
8. Wilson, R. 'I Am Now a Ghost': Jehovah's Witnesses and Shunning. 3 May 2016. URL: https://www.huffingtonpost.com/rodney-wilson/i-am-now-a-ghost-jehovahs_b_9764478.html (дата обращения: 04.03.2025).
9. Wolfe, C.L. Faith-Based Arbitration: Friend or Foe? An Evaluation of Religious Arbitration Systems and Their Interaction with Secular Courts / C.L. Wolfe // Fordham Law Review. – 2006. – Vol. 75, № 1. – P. 427-469.
10. Young-Bennett, A. Church Disciplinary Councils: Scriptural, But Not Revelatory. 16 September 2021. URL: <https://exponentii.org/blog/church-disciplinary-councils-scriptural-but-not-revelatory/> (дата обращения: 04.03.2025).

УДК 2

РЕГУЛИРОВАНИЕ ПРАВИТЕЛЬСТВОМ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОГО КОСТЕЛА НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX вв.

Табунов Василий Васильевич

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

В статье анализируются мероприятия правительства Российской империи по регулированию деятельности римско-католического костела на белорусских землях в конце XIX – начале XX вв.

Основной целью всех правительственных мер, принятых в отношении деятельности римско-католического костела после событий 1863–1864 гг., было укрепление позиций православной церкви на белорусских землях. Однако,

данная цель, по свидетельству самого Министерства внутренних дел, не была полностью достигнута. Вместе с тем, разработанные правительством Российской империи мероприятия поставили функционирование костела под плотный контроль государственной администрации.

В первую очередь, пристальное внимание было обращено на духовенство. Римско-католические священники назначались на приходские должности только местным начальством при обязательном условии наличия согласия правительственных органов.

Рекомендовалось оказывать поддержку тем ксендзам, которые пользовались «добрым влиянием среди паствы» и добровольно идущим на контакт с представителями властных структур. При перемещении и назначении ксендзов на должности главным образом следовало принимать во внимание то, чтобы те из них, «проявившие свое отрицательное отношение» к православию и властям, «не были возвышаемы».

Во вторую очередь, правительственный аппарат волновал вопрос о объезде епископа территории епархии. В нем видели одно из средств по укреплению позиций костела в крае, что признавалось нецелесообразным. Поэтому были приняты соотвествующие меры по ограничению такого рода действия. Римско-католический епископ мог совершить объезд епархии исключительно с разрешения генерал-губернатора. О своем отбытии из места постоянного пребывания он сообщал губернатору, а тот – «непосредственно по начальству» и местной полиции. Своими распоряжениями генерал-губернатор обязывал их «для предупреждения всяких недоразумений» сопровождать епископа во время совершения им объезда подконтрольной ему епархии [1, с. 90, 98–99].

При осуществлении объезда епархии епископ. В случае необходимости, мог пригласить «в те или другие пункты, по путям своего следования, настоятелей приходов и викариев обзриваемого района». Запрещалось вызывать более трех-четырёх ксендзов одновременно. О каждом таком приглашении епископ информировал губернатора. Для выезда «в случае надобности с мест их постоянного проживания» требовалось разрешение через содействие епархиального начальства «у подлежащих губернских властей», которые разрешали такого рода отъезды «не иначе, как по предварительном сношении о том с Генерал-Губернатором или губернаторами тех местностей», в которые запрашивалась поездка. При этом в обязательном порядке указывались «сроки, местность и надобность поездки» [2, л. 1–1об.].

Поездки римско-католического клира с мест свой профессиональной деятельности как по служебным, так и по личным вопросам регулировались «Правилами об отлучках римско-католического духовенства». В соответствии с этими правилами, «лица приходского духовенства для поездок в соседние приходы своего деканата должны» были «испрашивать на то разрешение декана». О каждом факте такого разрешения декан был обязан докладывать «местному исправнику или исправнику того уезда, в который разрешена поездка» [3, л. 5–5об.].

Частые посещения римско-католическим духовенством польских земель, совершаемые из сопредельных белорусских земель не вызвали одобрения властей, поскольку, по их мнению, посещение областей, «где католицизм пользовался сильным влиянием», способствовало повышению его авторитета и вли-

яния на территориях со смешанным православным и римско-католическим населением. Исходя из такого положения дел Виленским генерал-губернатором было принято решение об установлении контроля за такими поездками путем предоставления ему губернаторами прошения «каждого ксендза в разрешении поездки» [4, л. 74–74об.].

Римско-католическое духовенство не всегда выполняло установленные властями правила. Причиной этого являлся не только протест против строгого контроля властей, но и реальная обстановка, когда в исключительных случаях (болезнь священника, значительное расстояние до ближайшего приходского костела, временное отсутствие декана) требовалось присутствие священника, а времени на осуществление процедуры разрешения не оставалось.

Находящимся с разрешения властей в отъездах римско-католическим священникам категорически запрещалось проводить богослужения, если только об этом не просил тот ксендз, в приход которого выезжал его коллега. Но и такое правило не всегда соблюдалось римско-католическим клиром, поскольку совершение богослужения воспринималось как главная обязанность духовного лица, уклониться от которой он не может.

В третью очередь, власти взяли под пристальный контроль вопрос о проведении ремонтно-восстановительных работ в костелах, которые следовало разрешать в положительную сторону только «в местностях со сплошным католическим населением» [5, л. 11–11об.].

Строительство и ремонт римско-католических культовых сооружений регулировались властями. По распоряжению генерал-губернатора Э. И. Тотлебена от 29 апреля 1881 г. за проведение недозволенных ремонтно-восстановительных работ в костелах и часовнях римско-католическое духовенство подвергалось штрафу в размере до 100 рублей. Только в 1896 г. был отменен циркуляр Виленского генерал-губернатора М. Н. Муравьева, в соответствии с которым строительство и ремонт костелов, часовен допускались по разрешению Главно-начальника края.

Таким образом, деятельность римско-католического костела на белорусских землях в конце XIX – начале XX вв. регулировалась государственными документами, которые детально регламентировали все важные стороны функционирования второй по численности христианской конфессии в крае. Под строгий правительственный контроль были взяты вопросы назначения на должности духовенства, объезды епископом территории вверенной ему епархии и строительство, а также проведение ремонтных работ костелов и часовен. Несмотря на действовавшие постановления, распоряжения и указы в данных областях римско-католический клир не всегда выполнял их на практике, что вносило разногласия в его взаимоотношения с представителями государственной власти.

Литература

1. Граф Лелива [Тышкевич, А.]. Русско-Польские отношения / Граф Лелива [А. Тышкевич]. – Лейпциг : Тип. Ф. А. Брокгауза, 1895. – 252 с.
2. Национальный исторический архив Беларуси. – Фонд 1430. – Оп. 1. – Д. 44370. Дело о разрешении съездов ксендзов на храмовые праздники и для совершения молебствий в других приходах 1900 г.
3. Национальный исторический архив Беларуси в Гродно. – Фонд 1. – Оп. 18. – Д. 835. Дело о самовольных отлучках викарного Домбровского костела ксендза Э. Милевского 1902 г.

4. Национальный исторический архив Беларуси в Гродно. – Фонд 1. – Оп. 9. – Д. 44. Циркуляры МВД о порядке вызова войск для подавления народных волнений в общественных местах, об отмене подушной подати и другое 1893 г.

5. Государственный архив Российской Федерации. – Фонд 543. – Оп. 1. – Д. 472. о постройке в Северо-Западном крае римско-католических церквей 1901 г.

УДК 322

АДВЕНТИСТЫ СЕДЬМОГО ДНЯ В УСЛОВИЯХ СОВЕТСКОЙ ВЕРОИСПОВЕДНОЙ ПОЛИТИКИ (НА ПРИМЕРЕ БУРЯТСКОЙ АССР)¹

Траудт Егор Андреевич

Алтайский государственный университет (г. Барнаул, Россия)

В данной работе на основе материалов Государственного архива Республики Бурятия рассмотрено положение адвентистов седьмого дня Бурятской АССР в условиях советской вероисповедной политики в период второй половины 1960-начала 1990-х гг. Сделан вывод о том, что последователи адвентистов седьмого дня г. Улан-Удэ пытались получить легальный статус, однако государственные органы отклоняли все прошения верующих, что было связано с общностью реализации советской вероисповедной политики

История религиозного течения адвентистов седьмого дня берет свое начало в США в 1830-х гг. и связывается с деятельностью проповедника У. Миллера. Формирование данного вероучения является одним из составляющих т.н. «Второго Великого Пробуждения» американского общества, в ходе которого сформировалось большое количество различных деноминаций, идейно вдохновленных ожиданием второго пришествия Христа. Вероучение адвентистов седьмого дня имеет милленаристскую направленность, основываясь на вере в скорейшее второе пришествие Спасителя и неминуемость Страшного Суда. Сотериология последователей основывается на безусловном соблюдении декалога (Десяти заповедей) [1, р. 2–3].

На территории Российского государства первые общины адвентистов седьмого дня появляются в 80-х гг. XIX в. В 1928 г. на VI съезде адвентистов седьмого дня происходит конфликт, связанный с принятием резолюции, которая фактически предписывала отказаться от выполнения четвёртой и шестой заповедей. Ортодоксальная часть верующих не приняла данный документ и образовала собственную религиозную организацию «верные и свободные адвентисты седьмого дня», которая будет являться незаконной в СССР [2, с. 177–178].

Во время Великой Отечественной Войны вероисповедная советская политика изменяется в сторону потепления государственно-конфессиональных отношений. В период второй половины 1940-х гг. регистрацию получают некоторые общины адвентистов седьмого дня, а также появляется ВСАСД – централизованный орган по деятельности адвентистов на территории СССР [8, с. 455–458]. В период руководства страной Н.С. Хрущева отношения религиозных объединений и государства вновь становятся напряженными, сопровождаясь закрытиями молитвенных домов и храмов, арестом священнослужителей. В 1960 г. ВСАСД

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

был упразднен, оставив адвентистов седьмого дня на нелегальном положении [8, с. 484–485].

Следующий вектор развития советской вероисповедной политики будет связан с периодом «позднего социализма», когда страной по очереди будут управлять Л.И. Брежнев, Ю.В. Андропов и К.У. Черненко. Исследователями отмечается, что данный период характеризуется стабильностью в государственно-конфессиональных отношениях [7, с. 20]. В период 1960–1970-х гг. происходит постепенное улучшение отношений между адвентистами седьмого дня и властью посредством устранения разногласий среди общин и внешнеполитической деятельности СССР [8, 504–505].

В этот исторический промежуток на территории Бурятской АССР появляются первые представители адвентистов седьмого дня. В 1970 г. численность общины составляла 7-9 человек [5, л. 1]. Большие усилия на начальном этапе формирования общины адвентистов седьмого дня в г. Улан-Удэ предпринял В.Т. Руднев (1926 г. р.), однако в 1979 г. он переехал в Красноярск, а свою квартиру оставил Э.Д. Левтеру (1940 г. р.), который стал будущим руководителем общины [5, л. 9].

В качестве здания для проведения богослужений использовался дом Э.Д. Левтера с его письменного согласия [Там же]. В 1981 г. община подала заявление на регистрацию в Совет Министров Бурятской АССР и Совет Министров СССР, однако получила отказ [5, л. 12]. Поводом послужила информация о том, что лидер общины Э.Д. Левтер отрицательно относится к советскому законодательству о религиозных культах, а его дети не посещают школу по субботам [4, л. 5].

Отметим, что органы власти часто под подобными предложениями специально не регистрировали религиозные объединения протестантской направленности [2, с. 244]. По мнению властей, чрезмерная численность религиозных объединений, тем более таких активных в миссионерском плане как протестанты, привела бы к всплеску религиозности среди всего населения Советского Союза [9, с. 474].

Опираясь на предоставленный для получения регистрации список членов общины адвентистов седьмого дня г. Улан-Удэ можно сделать вывод, что средний возраст адептов составлял 52, 4 года. В половом составе община была представлена тремя мужчинами и шестью женщинами. Большинство членов либо работали на низкооплачиваемых должностях (уборщица, дворники, печник), либо являлись пенсионерами.

В период либерализации вероисповедной политики во второй половине 1980-х гг. община адвентистов седьмого дня г. Улан-Удэ продолжила подавать документы о своей регистрации. Такая попытка была предпринята в 1986 г. [5, л. 4]. Однако несмотря на изменение внутриполитического курса общине все равно было отказано в получении легального статуса. Свое решение власти обосновали свое решение ранее знакомым тезисом о непринятии главы общины всех положений советского законодательства о религиозных культах [12, с. 95–98]. Примечательно, что в других субъектах СССР адвентисты седьмого дня получили регистрацию как раз в период перестройки [11, с. 98]. По данным историков в период с 1985 по 1987 гг. по всему СССР было зарегистрировано

30 религиозных общин адвентистов седьмого дня, уступая по этому показателю среди протестантов только баптистам и пятидесятникам [10, с. 49–50].

Возможно, в случае адвентистов седьмого дня г. Улан-Удэ на недопущение к регистрации повлияла ситуация вокруг одной из прихожанок которая не пускала детей в школу по субботам, аргументирую это догматами вероучения. С ней была проведена беседа со стороны комиссий содействия по соблюдению законодательства о религиозных культурах в Октябрьского районе г. Улан-Удэ, однако от своих убеждений она не отказалась [6, л. 44–45]. После 1986 г. община адвентистов седьмого дня перестала подавать прошения об официальной регистрации, предпочитая находиться на нелегальном положении. Только в 1990-х гг. община адвентистов седьмого дня г. Улан-Удэ была зарегистрирована в органах юстиции РФ.

Таким образом, положение общин адвентистов седьмого дня в СССР определялось текущим внутривнутриполитическим курсом и спецификой осуществления вероисповедной политики. Государство в 1970-первой половине 1980-х гг. пыталось легализовать лояльно настроенные к светской власти протестантские объединения. Несмотря на это община адвентистов седьмого дня г. Улан-Удэ не получила официальной регистрации в связи с неполным соблюдением советского законодательства о религиозных культурах. В период «перестройки» политика государства по отношению к религиозным организациям претерпевает значительные изменения в сторону либерализации. Несмотря на это, в Бурятской АССР данное религиозное объединение также не получило легального статуса.

Литература

1. Land, G. Historical Dictionary of Seventh-Day Adventists / G. Land. – Oxford: Scarecrow Press, 2005. – 423 p.
2. Алексеева, Л. М. Верные и свободные адвентисты седьмого дня / Л. М. Алексеева // История инакомыслия в СССР: Новейший период. — Вильнюс; М.: Весть, 1992. – 352 с.
3. Белоусов, С. С. Государственная религиозная политика в Калмыкии в отношении христианского населения в годы советской власти (октябрь 1917–1991 гг.) / С. С. Белоусов. – Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. – 342 с.
4. ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 138
5. ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 212
6. ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 229
7. Дашковский, П. К. Советская и российская государственно-конфессиональная политика на юге Западной Сибири / П. К. Дашковский, Н. С. Дворянчикова. – Барнаул: Из-во Алт. ун-та, 2022. – 153 с.
8. Зайцев, Е. В. История Церкви АСД / Е. В. Зайцев. – Заокский: «Источник жизни», 2008. – 544 с.
9. Кленяева, И. Е. Советское государство и религиозные организации в 70-е годы XX века (на материалах Рязанской области) / И. Е. Кленяева // Изв. Саратов. ун-та. Нов. сер. Сер. История. Международные отношения. – 2020. – Т. 20. – Вып. 4. – С. 471–474.
10. Маслова, И. И. Государственно-конфессиональная политика в СССР: поворот курса в 1985–1988 гг. / И. И. Маслова // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Серия Гуманитарные науки. – 2015. – № 4 (36). – С. 43–54.
11. Молодов, О. Б. Государственно-конфессиональные отношения в СССР на переломном этапе (на материалах областей Европейского Севера) / О. Б. Молодов // Социум и власть. – 2015. – №2 (52). – С. 95–99.
12. Савельев, А. А. Христианские секты в послевоенной Бурятии (по материалам Государственного архива Республики Бурятия) / А. А. Савельев // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки, 2014б. – № 8. – С. 95–98.

БОРЬБА ЗА ЕПИСКОПСКУЮ КАФЕДРУ МЕЦА В 1384–1395 гг.

Черкасов Дмитрий Николаевич

Белорусский государственный экономический университет
(г. Минск, Беларусь)

В статье рассматривается противостояние сторонников авиньонского и римского пап за контроль над епископской кафедрой Меца, в которой активное участие приняли феодалы франко-имперского пограничья, правители Франции и Священной Римской империи.

Ожесточенная борьба за епископскую кафедру Меца началась после того, как 10 января 1384 г. умер епископ Тьерри Байе де Боппар [1, р. 288]. 10 февраля 1384 г. авиньонский папа Климент VII утвердил епископом Пьера де Люксембурга. Это назначение было сделано по протекции короля Франции, за спиной которого стоял брат Пьера, Валеран III, граф де Сен-Поль, имевший сильные позиции при французском дворе [2, р. 55, 58]. С ноября 1381 г. Валеран управлял епископством Мец, как наместник Тьерри Байе де Боппара, что, несомненно, позволило ему подготовить продвижение своего брата на епископскую кафедру. В марте 1382 г. граф де Сен-Поль ездил в Авиньон и, вполне вероятно, мог вести переговоры о назначении Пьера де Люксембурга преемником епископа Меца [3, р. 497].

С другой стороны, на кафедру Меца претендовал представитель люксембургской знати Тильман Вусс де Беттанбург, который 23 января 1384 г. заручился поддержкой своих родственников [4, р. 296]. Его кандидатуру поддержал император Венцеслав IV Люксембург, который, правда, лично вмешиваться в борьбу против Пьера, своего родственника, не стал [5, р. 420]. Римский папа Урбан VI утвердил Тильмана Вусса в качестве епископа Меца 28 марта 1384 г. [1, р. 288].

29 мая 1384 г. Пьер де Люксембург был принят в качестве епископа Меца капитулом Собора и коммуной города [6, р. 10]. Однако сам диоцез оказался разделен. На землях герцогств Бара и Лотарингии, входивших в состав диоцеза, признавали власть Пьера де Люксембурга, в герцогстве Люксембург – Тильмана Вусса, который устроил свою резиденцию в Тьонвиле [1, р. 289].

13 ноября 1384 г. Венцеслав IV со своим двором наведлся в Мец, где утвердил привилегии города [7, р. 358]. Его торжественно встретили, признали законным государем, и поклялись помогать против всех, кто захочет воевать против него [4, р. 295; 7, р. 357]. Духовенство города, стараясь не перечить королю, признало Урбана VI, в качестве законного папы, а Тильмана Вусса де Беттанбурга, как законного епископа Меца. Но после отъезда Венцеслава ничего не изменилось, Пьер де Люксембург по-прежнему оставался епископом Меца [4, р. 295, 297].

Поскольку вмешательство Венцеслава IV не помогло Тильману Вуссу утвердиться в Меце, он, при поддержке родственников и союзников, начал военные действия против Меца и его союзника герцога де Бар. Во второй половине февраля 1385 г. в Меце состоялась конференция «против людей короля Германии»,

то есть Венцеслава IV, на которой герцога де Бар представлял граф де Сальм [8, р. 102].

В середине апреля 1385 г. «немцы» вошли в герцогство Бар, среди них Жерар, сир де Булэ, графы Симон Вакэр и Ханнеман де Дё-Пон-Битш, Жан де Родамак, Жан де Вильц и ряд других [8, р. 98]. Трудностями герцога де Бар пытались воспользоваться в своих интересах и другие феодалы. Гарнизоны на границах герцогства пришлось держать до конца года.

В 1386 г. Тильман Вусс де Беттанбург укрепил свою коалицию новыми союзниками, среди которых: Вильгельм VI, герцога Юлиха, Жерар де Бланкенхайм, сеньор де Герольштайн и де Кастельберг, граф Филипп де Нассау-Сарбрюккен. Были также Симон, граф де Шпонхайм и де Вианден, Борнон фон Эттендорф, сеньор фон Хоенфельц, Жерар, сеньор де Булэ. В союзе с сиром де Булэ, герцог Юлиха вторгся в Барруа и земли Меца, где разорил несколько деревень [8, р. 108].

В ответ, собрав к 25 мая 1386 г. воинов, герцог де Бар в июне предпринял поход против сеньора де Булэ, который длился около 2 недель. Это вызвало в сентябре новые нападения «немцев». В ответ, 23 сентября 1386 г. 500 воинов из герцогства Бар и Меца выступили в поход в немецкие земли [8, р. 108–109, 111–112]. Однако 16 ноября 1386 г. «немцы» снова вторглись силами в 700 копий и в течение 10 дней разоряли земли герцогства Бар и окрестности Меца [1, р. 290; 4, р. 297].

Неожиданная кончина Пьера де Люксембурга, умершего 2 июля 1387 г. в Авиньоне от болезни, внесла изменения в политическую жизнь региона [6, р. 34]. Уже 13 августа 1387 г. на место епископа Меца Климент VII поставил Рауля де Куси [1, р. 291]. В вопросе получения кафедры Меца Рауль де Куси имел сильную поддержку не только со стороны своего кузена, Ангеррана VII де Куси, но и от тестя Ангеррана, герцога Жана I Лотарингского. Утверждение Рауля де Куси на кафедре Меца было одобрено королем Франции, но вызвало гнев Венцеслава IV.

Брат умершего епископа, граф де Сен-Поль, потребовал от нового епископа компенсации своих затрат за помощь, оказанную ранее в деле возвращения ряда городов и земель епископства, за что ему было обещано 14 тыс. золотых франков. Граф потребовал от Рауля де Куси выплаты этой суммы, на что прелат ответил молчанием [8, р. 144]. Спор удалось разрешить при посредничестве епископа Страсбурга и Ангеррана VII де Куси. 22 июля 1388 г. был подписан мирный договор сроком на 2 года в соответствии с которым Мец согласился соблюдать права епископа и выплатил графу де Сен-Поль 4 тыс. флоринов (вместо ранее требуемых 12 тыс.). В свою очередь, граф снизил претензии к епископу до 8,5 тыс. золотых франков, а епископ подтвердил этот долг [8, р. 144]. Рауль де Куси, чтобы покрыть расходы вынужден был заложить своему родственнику Ангеррану VII часть доменов епископства.

Летом 1389 г., хотя и утратив часть союзников, Тильман Вусс де Беттанбург начал новую войну против Меца и его союзника, герцога де Бар, окончившуюся безрезультатно [1, р. 293–294]. По этой причине 7 августа 1389 г. с герцогом де Бар было заключено перемирие [1, р. 293–294]. 23 июля 1390 г. заключен договор о мире между Мецем и Симоном Вакэром, графом де Дё-Пон-Битш [7,

р. 392]. 29 сентября 1391 г. был заключен договор о мире между Анри д'Орле и городом Мец [6, р. 60].

В 1395 году Тильман Вусс де Беттанбург и его сторонники предприняли очередную попытку добиться желаемого с помощью силы, но потерпели сокрушительное поражение в сражении при Дистроффе, на южных границах герцогства Люксембург. Были пленены многие представители люксембургской знати, в том числе братья Тильмана Вусса – Бартоломе и Пьер. Поражение при Дистроффе заставило Беттанбурга окончательно отказаться от силового решения вопроса о епископской кафедре Меца, перенеся его в плоскость дипломатии [1, р. 295].

Литература

1. Tribut de Morembert, H. Thilman Vuss de Bettembourg: évêque de Metz pendant le grand schisme d'occident (1378–1411) / H. Tribut de Morembert // Biographie nationale du pays de Luxembourg depuis ses origines jusqu'à nos jours, Luxembourg: Victor Buck, 1959. – Fasc. 10. – P. 285–309.

2. Tribut de Morembert, H. Le cardinal de Pierre de Luxembourg, évêque de Metz / H. Tribut de Morembert // Biographie nationale du pays de Luxembourg depuis ses origines jusqu'à nos jours, Luxembourg: Victor Buck, 1975. Fasc. 21. – P. 53–80.

3. Moranvillé, H. Relations de Charles VI avec l'Allemagne en 1400 / H. Moranvillé // Bibliothèque de l'école des chartes. 1886. – T. 47. – P. 489–511.

4. Werveke, N. van. Les relations entre Metz et Luxembourg sous le règne de Wenceslas, roi des Romains et duc de Luxembourg (1383–1419) / N. van Werveke // Annuaire de la Société d'histoire et d'archéologie Lorraine. Troisième année. – Metz: G. Scriba, 1891. – P. 293–314.

5. Clouet, L. Histoire de Verdun et du pays Verdunois: en 3 t. / L. Clouet. – Verdun: Ch. Laurent, 1870. – T. 3. – 660 p.

6. Wurth-Paquet, Fr.-X. Table chronologique des chartes et diplômes relatifs à l'histoire de l'ancien pays de Luxembourg. Règne de Wenceslas de Bohême, comte, puis duc de Luxembourg, 1352–1383 / Fr.-X. Wurth-Paquet // Publications de la Section historique de l'Institut constitué sous le protectorat de Sa Majesté le Roi Grand-Duc. – Luxembourg: V. Buck, 1869. – Ser. 2. – T. 24. – P. 1–202.

7. Preuves de l'histoire de Metz. – Nancy: H. Haener, 1781. – 1133 p.

8. Servais, V. Annales historiques du Barrois de 1352 à 1411 ou histoire politique, civile, militaire et ecclésiastique du duché de Bar: en 2 t. / V. Servais. – Bar-le-Duc: Contante-Laguerre, 1867. – T. 2. – 482 p.

УДК 12

СОЦИАЛЬНЫЕ ГРАНИЦЫ ЭЗОТЕРИЗМА

Чернеевский Алексей Петрович

Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина

(г. Санкт-Петербург, Россия)

Исследуется соотношение эзотерического знания и социальной тайны. Социология изучает тайные сообщества и секреты как форму социальных отношений, но не их содержание, тогда как эзотерика, будучи связана с сакральным и недоступным знанием, исследуется религиоведением и культурологией. Предлагается определение эзотеризма как устного или письменного религиозного текста, предполагающего неравные возможности для его понимания и практику для достижения знания.

Исследования тайны или секрета как элемента социальной жизни обычно не включают в себя изучения уровня эзотерического знания, поскольку эзотерическое знание – это в первую очередь тексты, а социология изучает группы

людей и принципы их взаимодействия. Как правило, тайные сообщества и секретная информация – предмет социологии и социальной антропологии, а эзотерика – предмет религиоведения или культурологии. Каково соотношение эзотерической и социальной тайны?

Вопрос о тайне, как социальном явлении формулируется одновременно с самой социологией, поскольку изучение принципов формирования- существования общества само по себе является раскрытием тайны. Например, необходимым элементом власти является тайна/секрет. Отличие тайны и секрета для социологии несущественно, поскольку анализируется сама форма «осекречивания», содержание вторично. Для эзотерического знания таинственность, недоступность предмета познания – ключевой момент. Религия это не просто секрет – это тайна, сакральное принципиально сокрыто.

Описание тайны с общефилософской точки зрения не имеет смысла, а точнее имеет несколько смыслов и является перечислением дискурсов или академических дисциплин, которые регистрируют границу того, что известно и неизвестно. Например, определение тайны как «значимое неизвестное» [1, с. 8] следует уточнить, поскольку эзотерическая тайна может быть анти-значимой, тем чего следует избегать (например, подход православной теологии к изучению эзотеризма).

В дискурсе экспериментальной науки тайна – это личный не-научный факт, это личное знание или событие, которое не является безлично наблюдаемым, следовательно находится за пределами феномена, в области ноумена (Кант). Научная регистрация личного опыта значительно упрощает реальность таинственного, купируя до категорий рассудка, но иначе невозможно безличное научное знание. Например, так работает наука нейротеология.

Разумеется, мы можем регистрировать нечто полностью непознаваемое и одновременно реальное. Наилучшим примером будет бессознательное Фрейда – термин, который обозначает некое внутреннее иное для каждого человека. Можно ли сказать, что бессознательное – это тайна? Нет, поскольку термин бессознательное регистрирует скорее акт перехода от не-осознанного к осознанному, но не какую-то тайну. Суть бессознательного в том, что оно никак не осознается. Таинственное в психоанализе изучается через механизм вытеснения.

Социальная антропология изучает механизмы формирования секретных групп на примерах традиционных сообществ. Согласно Эмилю Дюркгейму тайна (сверхъестественное) не является определяющей при формировании религии [2, с. 68]. Религия это скорее социальное действие и социальный факт, но не верование. Для Дюркгейма тайна выполняет социальную функцию общей интеграции и дифференциации верхов и низов. Дюркгеймовская теоретическая конструкция признаёт в качестве значимого социального механизма лишь ту форму секретности, которая проявляется в коллективном умолчании о разделяемом опыте, интерпретируя такое имплицитное соглашение как общественно полезный институт. Социологический подход Зиммеля отделяет тайну от содержания и исследует чистую форму секретного социального отношения, которое предполагает доверие (не религиозную веру), как баланс между знанием и не-знанием. Таким образом, социологический подход не рассматривает тайну в содержательном аспекте, этим занимается религиоведение.

При попытке дать определение термину эзотерика, мы встречаем те же трудности, что и при определении религии. Проблема в соотношении реальности сакрального и научно-безличного измерений. Эзотерическое особое знание может быть явлено для ученого-религиоведа только через текст, что означает, что религиовед работает только с номинальной эзотерической тайной. «Эзотерическая литература» – это оксюморон (опубликованная тайна). Наиболее общее определение эзотеризма предполагает несколько моментов.

1. Эзотеризм – это тайное знание, явленное в первую очередь в религиозном тексте (устном или письменном), повествующем о сакральном. Устные эзотерические тексты наиболее близки к толкованию тайны в социальном смысле (они существуют в социальном пространстве их носителей), но также могут иметь сакральный таинственный смысл. Сакральный смысл устных эзотерических текстов не доступен для изучения, либо изучается номинально. Например, воскресение Иисуса Христа из мертвых или Тайная Вечеря изучается религиоведческой наукой как социальный или литературный факт, но не как факт сам по себе.

2. Эзотеризм с необходимостью предполагает не-равенство людей как минимум, на уровне признания реальности, излагаемой в эзотерическом учении; более того, человечество может делиться на расы или уровни сознания (например, теософия Блаватской). Это существенный принцип для любого эзотерического учения или группы последователей эзотерического учения. Социология не может учитывать такой принцип в исследовании. Социология как наука работает по принципу познания самого по себе, безотносительно воли человека. Эзотерические учения учитывают принцип воли (в активном или пассивном смысле) – тайное знание требует экзистенциальной вовлеченности и через тайные ключи или идеи предположительно дает особую власть над миром (особое знание). Для социолога воля человека касается только личного выбора и социально обусловлена. Но если религиоведение – это в первую очередь социология, то у религиоведения нет метода изучения эзотерического содержания какого либо текста.

3. Эзотеризм предполагает практическое исполнение знания, которое соединяет волю человека с тайными принципами природы и бытия вообще. Практика может быть телесной или ментальной (духовной), но эзотерическое учение с необходимостью практически применимо, иначе оно остается фантастической литературой.

Таким образом, некоторые аспекты эзотеризма остаются за полем социологического исследования, но могут быть предметом религиоведческого описания. Также представляет интерес классификация самих описаний эзотерических учений. Любой подход исследователя демонстрирует его позицию, которая может быть ангажирована культурой или методом изучения. Например, христианские авторы трактуют эзотеризм как соблазн или заблуждение [3, с. 59].

Литература

1. Аванесов, С. С. Проблема и тайна / Вестник Томского государственного университета. 2010. №2 (10). С. 7–11.
2. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / перевод с французского Алексея Апполонова и Татьяны Котельниковой. – М. : Дело, 2018. – 732 с.
3. Носачев, П. Г. Эзотерика: основные моменты истории термина / Вестник ПСТГУ I. Богословие. Философия. – 2011. – Вып. 2(3). –С. 49–60.

РЕЛИГИЯ КАК ФАКТОР ЕДИНСТВА ИЛИ КОНФРОНТАЦИИ?

Широкалова Галина Сергеевна

Приволжский филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН, (г. Н. Новгород, Россия)

Национальной идеей в РФ провозглашены патриотизм и традиционные ценности, сформированные на основе религии; но такие ориентиры содержат риски, ведущие к конфликту, а не единству.

Тиражированная фраза Б.Н. Ельцина «Берите суверенитета, сколько проглотите» ориентировала националистические движения республик на выход из состава России. Итогом стала утрата идеологии, объединяющей страну, что отразилось в стихах барда Т. Шаова: «Осталось-то выяснить самую малость:/ Какой у страны стратегический путь?/ Запад? Восток? Евразийство? Сакральность?/ Короче, оглобли куда повернуть? ... // Ищут пожарники/ ищет милиция/ Машут Бердяевым и Солженицыным. / Ищут давно, но не могут найти/ Путь, по которому надо идти» [5].

В 2016 г. Президент В.В. Путин заявил: «У нас нет никакой и не может быть никакой другой объединяющей идеи, кроме патриотизма» [8]. Указ В.В. Путина в 2022 г. конкретизировал содержание патриотизма через вектор поиска содержания традиционных ценностей: «Христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, являющиеся неотъемлемой частью российского исторического и духовного наследия, оказали значительное влияние на формирование традиционных ценностей, общих для верующих и неверующих граждан. Особая роль в становлении и укреплении традиционных ценностей принадлежит православию» [11]. Но констатация исторического факта становится источником не «гражданского единства», а конфронтации. Поясним. В стране русские составляют 71,73% населения [6], а называющих себя православными, по данным ВЦИОМ, 57 %. Те, кто младше «уже преимущественно неверующие, а те, кто постарше, остаются в православии» [3]. Студенчество предпочитает мировоззренческие поиски [12]. То есть, значительной части населения России предлагается земной образ, стержень которого сформулирован как Святая Русь. Выбор Сакральности как ориентира для патриотизма ведет к разрушению доверительных отношений в стране, где существуют территориальные субъекты с моноконфессионально/национально структурными особенностями, ориентирующиеся на связь с зарубежными единоверцами, придерживающимися Проектов типа «Великого Турана», что делает ее геополитически уязвимой.

Рассмотрим еще одно направление противостояния по линии верующие – инаковерующие – неверующие. Введение законодательного наказания за оскорбление чувств верующих [10] не встретило особенного недовольства среди инаковерующих и неверующих, хотя отмечалось, что оно лишает их права критически оценивать деятельность отдельных религиозных организаций [1]. Но индифферентность большинства дала основания для активизации деятельности конфессий в разных направлениях. Так, в Рождественском интервью 2025 г. Патриарх Кирилл заявил, что пора «Закончить эту постыдную историю с нашим

атеизмом ... надо перелистнуть эту страницу. Без веры человек жить не может. Ни одна другая идеология не учит нас счастью...» [9].

Послания» папстве Патриарха предполагает конфронтацию по разным основаниям: 1 Православная/Святая Русь – это одна из идеологем сторонников восстановления монархизма в России; 2 – разрушение исторической памяти и межпоколенческого диалога, поскольку Святая Русь противопоставляется «безбожной советской власти». Приведем аргументы для доказательства этих утверждений. ВЦИОМ выяснил, что «на прямой вопрос о том, какая форма правления больше подходит для российского государства сегодня, только 8% называют монархию, при которой власть передается по наследству, тогда как 88% республику (с 82% в 2023 г.) [2]. Колебания вокруг этой цифры возможны, особенно если опрос проводить среди молодежи: среди политических деятелей, список которых был предложен в анкете, наиболее уважаемы у семинаристов император Николай II (68,9%), Петр I (44,6%), Фидель Кастро (22,4%), Иосиф Сталин (16,6%), у студентов светских вузов – Петр I (52,8%), Иосиф Сталин (27,3%), Уинстон Черчилль (26,0%), император Николай II (23,2%) [7, с. 195].

Возможна критика предложенного в анкете списка исторических фигур, но и этот иллюстрирует идеологическую направленность работы не только в учебных заведениях. Показательна оценка позиции РПЦ в ГосДуме Г.А. Зюгановым, позиционирующим себя человеком православным: «Духовные ценности согласуются с ценностями труда, справедливости и дружбы. Но порой на телеканале «Спас» можно увидеть таких антисоветчиков, каких и во времена Ельцина не было. А ведь это вопрос единства, без которого никто не добивается никаких побед» [4].

Объем публикации позволяет рассмотреть лишь один из аспектов конфронтации на религиозной основе, игнорируемый в научном дискурсе.

Литература

1. Астапов, С. Н. Трансформация сакрального образа как предпосылка оскорбления религиозных чувств верующих /С. Н. Астапов // Религия и общество - 18 : сборник научных статей / под общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. — Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова. — 2024. — 280 с. : ил. С. 3–5.

2. ВЦИОМ. Новости: Монархия для России: сто лет спустя [Электронный ресурс] — Режим доступа: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/monarkhiya-dlya-rossii-sto-let-spustya>. — Дата доступа: 02.03.2025.

3. ВЦИОМ. Новости: Религия и общество: мониторинг [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/religiya-i-obshchestvo-monitoring>. — Дата доступа: 07.03.2025.

4. Зюганов, Г. А. Разгромить фашистский интернационал! — Газета «Советская Россия» [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://sovross.ru/2025/01/29/razgromit-fashistskij-international/>. — Дата доступа: 02.03.2025.

5. Мы пойдём своим путём [Электронный ресурс] — Режим доступа: <https://www.shaov.net/texts/My-pojdem-svoim-putem.shtml>. — Дата доступа: 02.03.2025.

6. Национальный состав населения России 2024 (перепись 2020) | карта | этнический состав РФ Российской Федерации - statdata.ru [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.statdata.ru/nacionalnyj-sostav-rossii>. — Дата доступа: 05.03.2025.

7. Подлесная, М. А., Богдан И. В. Православная идентичность и патриотизм российских студентов светских и духовных вузов / М.А. Подлесная, И.В. Богдан // Проблемы национальной стратегии. 2021. — № 4 (67). — С. 181–200.

8. Путин назвал единственно возможную для России национальную идею — РБК: [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.rbc.ru/politics/03/02/2016/56b1f8a79a7947060162a5a7>. — Дата доступа: 02.02.2025.

9. Рождественское интервью Святейшего Патриарха Кирилла - смотреть онлайн в поиске Яндекса по Видео [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://yandex.ru/video/preview/14994189348497740248>. — Дата доступа: 02.02.2025.

10. УК РФ Статья 148. Нарушение права на свободу совести и вероисповеданий \ КонсультантПлюс [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_10699/3f061fb01a04145dc7e07fe39a97509bd2da705f/.— Дата доступа: 02.02.2025.

11. Указ Президента РФ от 9 ноября 2022 г. № 809 " | Документы ленты Прайм: Гарант.Ру [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/405579061/>.— Дата доступа: 02.02.2025.

12. Широкалова, Г. С. Особенности религиозного сознания нижегородского студенчества / Г. С. Широкалова, Н. В. Дулина, Е. И. Пронина // Вестник Института социологии. – 2024. –Т. 15. – № 2. – С. 46–60.

ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

УДК: 316.6

ИСТОКИ ФОРМИРОВАНИЯ СОВРЕМЕННОГО ДВИЖЕНИЯ НЬЮ ЭЙДЖ

Агеенкова Екатерина Кузьминична
Академия образования (г. Минск, Беларусь)

В качестве базовых учений формирования современного движения Нью Эйдж в статье рассматриваются: «новейший оккультизм», теософия и ее модификации, идеология Римского клуба, трансперсональный опыт.

В западных сектоведческих источниках определилось устойчивое обозначение различного рода неомистических культов и движений околосредиземноморского, спиритического, астрологического и оккультного направления как Нью Эйдж («New Age», «Новое время»). Ньюэйджеры объявляют себя носителями религии новой эры или «эры Водолея», которая приходит на смену «эры Рыб» или христианства. Местом зарождения Нью Эйдж (НЭ) считается США и началом его становления – 60-е годы, что связывается с движением битников и хиппи, увлекавшихся восточной философией и религией. В тот же период заявили о себе и привлекли внимание населения и различного рода местные оккульты, гадалки, астрологи, прорицатели, колдуны и спириты. Исследователи отмечают, что к середине 70-х годов Америка и западная Европа заполнилась пророками, претендующими на знание абсолютной истины и предлагающих свои услуги в спасении как отдельных граждан, так и человечества [3; 10; 11; 13].

Однако причины формирования новых форм религиозности имеют более сложное обоснование. Еще на ранних этапах формирования западной цивилизации возрастающие контакты со странами Востока также способствовали ассимиляции наиболее доступных их верований и созданию новых интегрированных вероучений, например, у манихеев, розенкрейцеров, тамплиеров масонов и др. Однако основной особенностью таких обществ было их закрытость и ступенчатость посвящений. Важной особенностью современного НЭ является массовость.

Анонимный русский автор справочника по оккультизму «Истоки тайноведения», изданного в эмиграции Шанхае в 1939 г. указал, что оккультизм (он назвал его «новейшим оккультизмом») превратился в массовое общедоступное религиозное верование в Америке в конце 19-го века. Позднее с ростом числа его адептов оно вылилось в формы целого ряда обществ: «Христианское Ведение», «Новое мышление», «Юнити», «Посольство Водолея» и др. При этом он, как оккультист классического направления, весьма критично относится к популизму новых оккультных версий [7]

Основополагающее влияние на развитие современного НЭ, как массового движения, по мнению многих исследователей, оказала теософия – вероучение Е. П. Блаватской, получившее наиболее широкое распространение по всему миру [6; 8; 9]. При этом, мировоззренческие позиции теософии оказались более доступными из интегрированных вероучений для современного массового потребителя. В связи с этим они явились прототипом духовных вероучений Е. И. Рерих, А. Бейли, Б. Дуно, А. Айванхова, которые также являются предшественниками современного НЭ. Важной их составляющей является то, что, помимо идей «новой духовности», в них предложена также концепция нового человека, в котором якобы заключены все силы окружающего мира и который обладает сверхспособностями и равен Богу. Вполне возможно, что потребность стать сверхчеловеком обусловило массовое распространение этих вероучений.

Помимо Е. Блаватской на формирование движения НЭ, по мнению Макдауэлл Д. и Стюарт Д., оказали учения Э. Сведенборга, Р. Эмерсона, движение спиритуалистов, организованное сестрами Фокс. Помимо этого, данные авторы полагают, что распространению идеологии НЭ в США способствовала популяризация оккультизма в обществе, проникновение в него восточной философии и широкое осуждение христианства [9, с.159–164]. Эти специалисты, ссылаясь на Дж. Мелтона считают, что в США движение НЭ стало развиваться с 1971 года под влиянием не только восточной религии, но и психологии, в которой затрагиваются вопросы изменения личности [9, с.160].

Предвестниками современного НЭ некоторые исследователи считают идеологов Римского клуба, которые полагали, что человечество находится в кризисном состоянии и спасение мира зависит от изменения сознания, которое они связывали с рождением новой этики и новой религии, в основе которых лежало бы осознание глобальных проблем [6; 14]. Во всяком случае, на данные Римского клуба часто ссылаются современные ньюэйджеры [1]. В частности, Н. Н. Моисеев в основу новой нравственности предлагает поставить идею «экологического императива» [12], а Н. Шацкая в качестве новой мировой нравственности рассматривает идеи «благоговения перед жизнью» А.Швейцера и «единства и солидарности со всеми видами жизни» А. Несса [15].

Можно связать с началом распространения движения НЭ и развитие культурных тенденций постмодернизма с его интересами к внутренним спонтанным состояниям человека и в том числе к его трансперсональному опыту, что обусловило увлечение медитативными техниками Востока. Интерес к состояниям транса как к возможной первопричине способностей йогов, обусловил интерес политиков и военных к поиску упрощенных методов достижения транса, в том числе и путем использования наркотиков [4]. Не получив желаемых эффектов, разработчики этих методов широко распространили свои методы среди жаждущих жаждающей чего-то необычного публике. Например, в качестве способа достижения транса среди последователей НЭ широко используется «холотропное дыхание» С. Грофа [5], и техники ДЕИР («дальнейшее энергоинформационное развитие») Д. Верещагина [2].

Таким образом, как показывает анализ публикаций по заявленной проблеме, истоками формирования современного движения Нью Эйдж являются не

только новые идеологические позиции в отношении человека, общества и природы, но и встречный интерес современных людей к поиску новых знаний.

Литература

1. Богданович, А. Устремимся по дороге жизни / А. Богданович // Мир любви. –2002. – № 2. – С. 2–19.
2. Верицагин, Д. Техника одушевления предметов / Д. Верицагин. – СПб. : Невский проспект, 2000. – Книги 1–2.
3. Григулевич, И. Р. Пророки «новой истины» / И. Р. Григулевич. – М.: Политиздат, 1983. – 303 с.
4. Гроф, К. Жажда целостности. Наркомания и духовный путь / К. Гроф. – М. : Ин-т транс-персональной психологии : Саттва, 2000. – 260 с.
5. Гроф, С. Холотропное сознание: Три уровня человеческого сознания и их влияние на нашу жизнь / К. Гроф. – М. : АСТ и др., 2002. – 287 с.
6. Дворкин, А. Сектоведение : Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования / А. Дворкин. – Нижний Новгород : Изд-во Братства во имя св. князя Александра Невского, 2002. – 813 с.
7. Истоки тайноведения : Справочник по оккультизму. – Симферополь : Таврия, 1994. – 445 с.
8. Кинг, Ф. Современная ритуальная магия / Ф. Кинг. – М. : Локид, Миф, 1999. – 368 с.
9. Макдауэлл, Д. Обманщики / Д. Макдауэлл, Д. Стюарт. – М. : Протестант, 1995. – 224 с.
10. Маршалл, Д. «Новый век» против Евангелия, или Величайший вызов христианству / Д. Маршалл. – Заокский : Источник жизни, 1995. – 160 с.
11. Митрохин, Л. Н. Религии «Нового века» / Л.Н. Митрохин. – М.: Сов. Россия, 1985. – 160 с.
12. Моисеев, Н. Н. Быть или не быть ...человечеству / Н.Н. Моисеев. – Ульяновск: Ульяновский Дом печати, 1999. – 285 с.
13. Привалов, К. Секты : досье страха / К. Привалов. – М. : Политиздат, 1987. – 191 с.
14. Федоров, Я. Римский клуб: поиски буржуазного реформизма / Я. Федоров // Мировая экономика и международные отношения. – 1977. – № 12. – С. 55–59.
15. Шацкая, Н. Стать учителями в школе жизни. – Беларуская думка. – 2003. – № 10. – С.120–126.

УДК 271.2(476.4)“1897/1898”

АДКРЫЦЦЁ Ё ГОРАДЗЕ МСЦІСЛАВЕ АДДЗЯЛЕННЯ МАГІЛЁўСКАГА ЦАРКОўНА-ПРАВАСЛАўНАГА БАГАЯўЛЕНСКАГА БРАЦТВА

Асіпцова Яраслава Аляксандраўна

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

Артыкул прысвечаны адкрыццю ё горадзе Мсціславе аддзялення Магілёўскага царкоўна-праваслаўнага Багаяўленскага брацтва.

Важную ролю ё абароне інтарэсаў праваслаўных хыхароў гарадоў выступалі царкоўныя брацтвы, якія ўзніклі ё другой палове XVI стагоддзя. Царкоўныя брацтвы дзейнічалі ё розных гарадах Беларусі, у тым ліку ё горадзе Мсціславе.

У 1897 годзе ё горадзе Мсціславе ўзнікла ідэя адкрыцця мясцовага аддзялення Магілёўскага царкоўна-праваслаўнага Багаяўленскага брацтва: «В минувшем 1897 году, в г. Мстиславле возникла настойчивая мысль об открытии местного Отделения Могилевского Церковно-Православного Богоявленского Братства» [2, с. 148; 3, с. 12]. Дадзеная прапанова была ўспрынята станоўча.

У гэты час пачалася праца па складанню Статута брацтва, вызначэнню круга членаў-заснавальнікаў у колькасці 67 чалавек. 23 снежня 1897 года быў

абраны склад кіравання. У яго ўвайшло 7 чалавек. Старшынёй кіравання быў абраны архімандрыт Анатоль, які з'яўляўся былым настояцелем Пустынскага Свята-Успенскага мужчынскага манастыра: «...должностными лицами избраны: председателем – архимандрит Анатолий, его помощником – Н. Н. Мещерский, казначеем – Ив. Иуст. Вербицкий и делопроизводителем – священник П. Курневич» [2, с. 148]. Усе братчыкі дзяліліся на чатыры катэгорыі: ганаровых, пажыццёвых, сапраўдных і членаў-спаборніцтва. Наогул, членам брацтва магла стаць любая асоба праваслаўнага веравызнання [1, с. 8–9].

Што датычыцца Статута аддзялення магілёўскага царкоўна-праваслаўнага Багаяўленскага брацтва, ён быў зацверджаны 8 лютага 1898 года біскупам Магілёўскім і Мсціслаўскім Місайлам: «8 февраля Устав Мстиславского Отделения получил надлежащее свое утверждение, сопровождаемое со стороны Архипастыря молитвенным желанием новому учреждению плодотворных успехов во Славу Божию и на пользу Могилевской Епархии, а 28 февраля, по отпечатании в значительном количестве экземпляров, Устав этот был прислан в Мстиславль» [2, с. 148–149].

Статут складаўся з 5 частак: 1. мэта аддзялення брацтва; 2. дзейнасць аддзялення; 3. сродкі аддзялення; 4. склад аддзялення; 5. кіраванне мсціслаўскага аддзялення брацтва. Галоўнай мэтай аддзялення Магілёўскага царкоўна-праваслаўнага Багаяўленскага брацтва было дасягненне тых жа мэт, якія былі пакладзены ў аснову Магілёўскага Багаяўленскага брацтва: «Мстиславское отделение могилевского церковного братства открывается в городе Мстиславле для более успешного достижения тех же целей какие положены в основу названного Братства, т.е. духовно-нравственной и христиански-благотворительной» [5, с. 1].

Дзеля дасягнення мэты, Мсціслаўскае аддзяленне Магілёўскага царкоўна-праваслаўнага Багаяўленскага брацтва ажыццяўляла рознага роду мерапрыемствы. Напрыклад, адкрыццё ў горадзе Мсціславе бібліятэк, складу духоўна-маральнай літаратуры, брашур і царкоўных прадметаў (крыжыкі, абразкі, карціны і інш.): «Для выполнения указанных целей Отделение Братства заботится: а) об учреждении и благоустройстве библиотеки в г. Мстиславле для бесплатной выдачи на дом книг для чтения преимущественно религиозно-нравственного содержания, об устройстве бесплатной читальни для приходящих (для библиотеки и читальни имеют быть составлены особые правила) и об открытии для бесплатного чтения библиотек (постоянных или передвижных) при организованных церковно-приходских школах всего уезда; б) об открытии по мере надобности и средств в г. Мстиславле склада книг, брошюр, листов духовно-нравственного содержания, икон, крестиков, картин и других предметов религиозно-исторического характера...» [4, с. 121; 5, с. 2]. Таксама ажыццяўлялася арганізацыя царкоўных хораў з аматараў царкоўных певаў; наладжванне народных чытанняў рэлігійна-маральнага, гістарычнага, патрыятычнага і сельскагаспадарчага зместу; аказванне матэрыяльнай дапамогі, якія маюць у гэтым патрэбу (бедныя, хворыя і г.д.). Акрамя таго, у Статуце Мсціслаўскага аддзялення Магілёўскага Багаяўленскага брацтва звярталася ўвага на правядзенне місіянерскіх гутарак з габрэямі: «...а равно

заботится о ведении публичных беседований с местным еврейством о заблуждениях талмудического учения и о непреложной истинности христианского православного вероучения...» [5, с. 2].

Урачыстае адкрыццё Мсціслаўскага аддзялення Магілёўскага брацтва адбылося 8 сакавіка 1898 г.: «На 8 марта назначено было и открытие Отделения, для чего члены – учредители, духовенство и все учреждения были оповещены особыми повестками, а кроме того городское духовенство озабочилось заблаговременно познакомить с задачами Отделения и своих прихожан» [2, с. 149].

На адкрыцці мсціслаўскага аддзялення Магілёўскага Багаяўленскага брацтва прысутнічалі: архімандрыт Анатоль, духавенства, братчыкі, прадстаўнікі гарадскога кіравання, усіх гарадскіх устаноў і праваслаўнае насельніцтва горада Мсціслава.

Адкрыццё аддзялення суправаджалася малітвай, літургіяй, прамовай архімандрыта Анатоля да прысутных, царкоўнымі спевамі двух хораў (хоры духоўнага і гарадскога вучылішча), азнаямленнем са зместам зацверджанага Статута аддзялення, азначэннем падстаў для адкрыцця аддзялення, пажаданнямі братчыкам у іх працы па ажыццяўленню задач аддзялення. Таксама на адкрыцці Мсціслаўскага аддзялення Магілёўскага Багаяўленскага брацтва выступіў з прамовай прадстаўнік кіравання П. Т. Залескі, які прывёў гістарычныя звесткі аб «западно-русских братствах вообще и о значении их в деле защиты православия и русской народности...» [2, с. 153].

Улічваючы абмежаванасць сродкаў, братэрскае кіраванне засяродзіла сваю актыўнасць на асветніцкай працы: «Мстиславское отделение Братства, хотя и сейчас и не располагает крупными материальными средствами, однако намеренно немедленно приступить к деятельности, преимущественно просветительной» [2, с. 155].

Такім чынам, у канцы XIX стагоддзя ў горадзе Мсціславе было адкрыта аддзяленне Магілёўскага Багаяўленскага брацтва, якое было накіравана на асветніцкую дзейнасць і умацаванне пазіцый праваслаўя на Мсціслаўшчыне.

Літаратура

1. Вовочич, М. С. Культурно-просветительская деятельность Мстиславского отделения Могилевского богоявленского братства в 1898 – 1904 гг. / С. М. Вовочич // Вестник Брестского государственного технического университета : научно-теоретический журнал. – 2014. – № 6. – С. 8–11.
2. Курневич, П. Открытие в г. Мстиславе отделения Могилевского церковно-православного Богоявленского братства (корреспонденция) / П. Курневич // Могилевские епархиальные ведомости. – 1898. – № 10–11 (часть неофициальная). – С. 148–156.
3. Мамчиц, О. М. Детство в стенах древней обители / О. М. Мамчиц. – Могилев : Могилевская областная укрупненная типография, 2012. – 115 с.
4. Устав Мстиславского отделения Могилевского церковного Богоявленского братства // Могилевские епархиальные ведомости. – 1898. – № 10–11 (часть официальная). – С. 79–85.
5. Устав Мстиславского отделения Могилевского церковного Богоявленского братства / Могилевское церковно-православное Богоявленское братство. Мстиславское отделение. – Могилев : Типография Губернского правления, 1898. – 11 с.

**ВЕРОИСПОВЕДАНИЕ РАБОТНИКОВ УЧРЕЖДЕНИЙ КОМИТЕТА
ЗАПАДНОГО ФРОНТА ВСЕРОССИЙСКОГО ЗЕМСКОГО СОЮЗА
В 1915–1917 гг.**

Василенко Василий Викторович

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

В статье рассматривается вопрос религиозной принадлежности служащих и рабочих, работавших в учреждениях Всероссийского земского союза на Западном фронте в период Первой мировой войны.

В августе 1914 г. началась Первая мировая война. Российское общество стало активно оказывать помощь русской армии, так как в первые месяцы войны появились проблемы в медицинском обслуживании военных, снабжении солдат и офицеров вещами первой необходимости, продуктами питания и многим другим. Земствами России была создана общественная организация – Всероссийский земский союз (ВЗС), который первоначально занялся организацией санитарно-медицинской помощи больным и раненым воинам на фронте и в тылу. В дальнейшем деятельность организации расширялась по другим направлениям: снабжение армии продуктами питания, вещами первой необходимости, устройство мастерских по ремонту различных предметов, предприятий по производству для военных необходимых вещей и оборудования, организация строительных работ для нужд армии и многое другое. Для этого ВЗС требовалось организовать большое число учреждений различного профиля. К концу 1916 г. их было 7728. Они осуществляли деятельность на фронте и в тылу [1, с. 266].

На территории белорусских губерний комитеты и учреждения Земского союза работали в Минской, Могилёвской, Витебской губерниях. В сентябре 1915 г. на Западном фронте был образован Комитет западного фронта (КЗФ), который курировал работу на театре военных действий и в прифронтовой полосе.

В учреждениях фронтового комитета, которых на 1 января 1917 г. было 1317 [2, с. 223], работали тысячи рабочих и служащих. Среди них были не только местные жители, но и прибывшие из других губерний Российской империи. Они были разного возраста, национальности, принадлежали к разным сословиям, были разного семейного положения, уровня образования. Отдельный интерес представляет конфессиональная принадлежность служащих и рабочих учреждений, находящихся на фронте и в прифронтовой полосе.

К декабрю 1915 г. в учреждениях фронтового комитета работало 8867 человек. Православие исповедовали 4514 человек. К католической конфессии христианства причисляли себя 3133 служащих и рабочих. Были среди персонала учреждений протестанты по вероисповеданию – лютеране, численностью 146 человек. Иудаизм исповедовали 445 служащих и рабочих, ислам (магометане) – 132. 497 человек не указали свою принадлежность к какой-либо религии [2, с. 175]. Среди других вероисповеданий в статистике на 1915 г. указаны армяно-григорианство, старообрядчество и меннонитство. Исповедовавших данные конфессии не было.

Деятельность Земского союза расширялась по направлениям и увеличивалась в масштабах. Росла численность работников учреждений комитетов, в том числе и на Западном фронте. На 1 июля 1916 г. в учреждениях фронтового комитета работало 20311 человек. Православных верующих среди них уже было 11741 человек, рост более чем в 2 раза. А вот численность католиков выросла незначительно по сравнению с декабрём 1915 г. Их в учреждениях было 3865 человек. Лютеран среди работников было уже 253 человека, мусульман – 208, евреев – 541. В статистических данных появляются исповедовавшие армяно-григореанство – 24 человека, старообрядчество – 83 и меннонитство – 53. 3543 человека не указали свою принадлежность к какой-либо религии. К 1 января 1917 г. численность работников учреждений фронтового комитета увеличилась до 26313 человек. По религиозной принадлежности они разделились следующим образом: православные – 17542 человека, католики – 5799, лютеране – 369, мусульмане – 279, евреи – 915, армяно-григореане – 11, старообрядцы – 91, меннониты – 43, неизвестна религиозная принадлежность 1264 человек [2, с. 175].

Общий рост численности в статистике представителей указанных религий среди служащих и рабочих объясняется расширением деятельности Земского союза на фронте и в ближайшем тылу и приёмом на работу новых работников.

Не представляется возможным определить откуда прибывали представители всех указанных вероисповеданий на работу в учреждения ВЗС. Были ли они из белорусских губерний или же других губерний Российской империи. Небольшое число католиков и протестантов, старообрядцев проживало в пределах белорусских губерний. Жили здесь компактно и мусульмане, по большей части татары. Но скорее всего появление представителей различных религий и конфессий среди работников учреждений фронтового комитета следует связывать с массовым движением беженцев весной-летом 1915 г. из польских, прибалтийских, украинских губерний, а также Галиции. Часть из них устраивалась на работу в Земский союз.

Весной 1915 г. в атмосфере шпиономании из прифронтовой полосы – на тот момент польских губерний, стали по указанию военных властей выселять евреев и перемещать их вглубь России. Некоторая часть из них осела в белорусских губерниях. Здесь тоже проживало достаточно много местных евреев. Разумеется, среди них были те, кто владел различными медицинскими специальностями. Они быстро устраивались на работу в учреждения общественных организаций, так как были востребованы такие специалисты.

В конце 1915 г. от военных властей стали поступать приказы об удалении всех евреев из учреждений общественных организаций, работающих на театре военных действий и ближайшем тылу в том числе и Земского союза [3, с. 267, 272]. Поэтому их всех следовало увольнять. Но среди медицинского персонала были в большинстве своём евреи. Военное руководство понимало, что заменить квалифицированных медицинских работников некем. Поэтому генерал Н.А. Данилов сообщил в Земский союз и Союз городов в Минске 29 февраля 1916 г. о разрешении командующего Западным фронтом работать евреям врачам, фельдшерам и фельдшерицам на позициях. Работать в дружинах Земгора евреям-фельдшерам было запрещено [3, с. 274]. 10 июня 1916 г. в адрес заместителя

главноуполномоченного по устройству беженцев на Западном фронте, председателя КЗФ ВЗС, главноуполномоченного РОКК на фронте, особо уполномоченного КЗФ Всероссийского союза городов поступило предписание от временно исполняющего обязанности Главного начальника снабжения армий Западного фронта генерал-майора Д.В. Филатьева. В нём сообщалось, что по распоряжению Главнокомандующего фронтом приказано удалить из всех подведомственных учреждений, расположенных к западу от линии Полоцк – Друцк – река Друть, служащих-евреев кроме врачей и зубных врачей и лиц, которые работают на пунктах по обслуживанию беженцев-евреев [4, л. 235]. Таким образом, с увольнением обычных служащих и рабочих евреев, увеличивалось число евреев, владевших медицинскими профессиями, которых принимали на работу.

Таким образом рассматривая религиозный состав служащих и рабочих в учреждениях Земского союза фронтового комитета можно говорить о поликонфессиональной разнообразии. Наблюдался рост численности работников, а вместе с ним и числа конфессий. Большую часть по вероисповеданию составляли приверженцы христианских конфессий, в первую очередь православной. Незначительно были представлены мусульмане и иудеи. Были и редкие для тех местностей конфессии как армяно-григореане, старообрядцы и меннониты.

Литература

1. Полнер, Т. И. Жизненный путь князя Георгия Евгеньевича Львова: личность. Взгляды. Условно-деятельности / Т. И. Полнер. – М. : Рус. путь, 2001. – 458 с.
2. Краткий обзор деятельности Всероссийского земского союза на Западном фронте 1915–1917 гг. / Комитет Западного фронта Всерос. земского союза. – М. : Т-во скоропеч. А. А. Левенсон, 1918. – 228 с.
3. Архив русской революции : в 22 т. – М. : ТЕРРА, 1993. – Т. 19 – 288 с. ; Т. 20. – 320 с.
4. Российский государственный военно-исторический архив. – Ф. 2049. Оп. 1. Д. 472.

УДК 94 (47).08:2

ГЕНЕРАЛ ЛЮДЕНДОРФ О КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКЕ НЕМЕЦКИХ ОККУПАЦИОННЫХ ВЛАСТЕЙ НА ЗАХВАЧЕННЫХ ЗЕМЛЯХ РОССИИ В 1915–1916 гг.

Воробьев Александр Александрович

Могилевский институт МВД Республики Беларусь (г. Могилев, Беларусь)

Публикация посвящена проведению немецкими оккупационными властями конфессиональной политики на захваченных в 1915–1916 годах землях России. Источником информации по указанной проблеме являются воспоминания одного из наиболее известных германских военных деятелей периода Первой мировой войны – генерала Эриха фон Людендорфа.

Боевые действия затронули территорию Российской империи только на второй год Первой мировой войны, т.е. в 1915 году. Именно в 1915 году Германия и ее союзники (Австро-Венгрия и Турция), пользуясь почти полным бездействием союзников России по блоку Антанта (Англии и Франции), нанесли свой главный удар на востоке. Одним из командующих германскими войсками на Восточном (русском) фронте Первой мировой войны являлся генерал Эрих Людендорф,

оставивший достаточно подробные воспоминания, в которых он касался и профессиональной политики немецких оккупационных властей на занятых землях России.

Согласно сведениям Людендорфа захваченные немцами в ходе наступления 1915 года земли России (русская часть Польши, Литва, половина Латвии и западная часть Беларуси) были поделены на шесть административных округов на рубеже 1915–1916 годов: Курляндия, Литва, Сувалки, Вильно, Ковно, Белосток. В Курляндии (северо-западной части Латвии) немецкую оккупационную администрацию возглавлял майор фон Гослер, который ранее (т.е. до войны) был, по словам Людендорфа, местным ландратом (уездным начальником) и являлся крупным помещиком. По мнению генерала Людендорфа, ему удалось, с одной стороны, сделать местных прибалтийских немцев более уступчивыми к латышам, отношения с которыми с 1905 года очень обострились, а, с другой – он сумел найти соприкосновение и с последними (латышами) и привлечь и их к положительному сотрудничеству [1, с. 173]. Далее Людендорф отметил, что он последовательно выступал за то, чтобы в оккупационной немецкой администрации были только надежные люди.

Местные уроженцы принимались на службу только в Курляндии и то с большим разбором. Вероисповедания, по словам генерала, ничем не ограничивались. Опять-таки, со слов Людендорфа, немцы помогли на оккупированной ими территории России местным евреям выдачей пшеничной муки для выпечки мацы. Евангелическое (т.е. протестантское) духовенство в Курляндии полностью стояло на стороне немцев. С литовским католическим духовенством у немцев скоро наладились терпимые отношения, но польско-католическое духовенство было настроено враждебно. В поведении духовенства, как вполне верно отметил генерал Людендорф, в известной степени отражалось настроение населения, только литовское духовенство, в общем, относилось к немцам лучше, чем литовская демократия в Вильно, которая со своими смутными стремлениями очень скоро потеряла почву под ногами. Польское духовенство было носителем польской национальной пропаганды. Генерал Людендорф отметил в своих воспоминаниях: «Даже под русским кнутом оно (польско-католическое духовенство) действовало чрезвычайно последовательно. С литовцами оно находилось еще в борьбе, но белорусов уже положило на обе лопатки. Как русские это допустили, мне непонятно. С соизволения русских белорусы внимали слову божию не на родном, а на польском языке! Как руссины в Восточной Галиции, так и здесь их братья подавлялись с помощью духовенства» [1, с. 184].

Завершая данную публикацию, можно сделать следующие выводы: самые лучшие отношения у немецких оккупационных властей на занятых ими землях тогдашней Российской империи сложились с протестантским духовенством Латвии, где священники были либо немцами по национальности, либо латышами, но давно уже воспитанными в немецких духовных традициях еще со времен Ливонского ордена; на втором месте по степени лояльности к немецким оккупационным властям находились иудейские священнослужители, которым, как уже упоминалось ранее, немцы даже поставляли муку для выпекания мацы; такая помощь немцев евреям была в немалой степени обусловлена тем, что жители Российской империи еврейской национальности сотрудничали с немец-

кими оккупационными властями; значительно менее тесные связи сложились у немецких оккупационных властей с литовским католическим духовенством, которое имело свои взгляды на социальное и политическое развитие литовских земель; наконец, самые напряженные, если не сказать враждебные, отношения сложились у немецких оккупационных властей с польским католическим духовенством, которое не только пыталось оказать влияние на литовское население оккупированных немцами земель России, но и на белорусов-католиков, ибо священники католического вероисповедания на западно-белорусских землях почти поголовно были поляками по национальности; польское же католическое духовенство еще с конца XVIII века бредило идеей восстановления Речи Посполитой, в состав которой до ее разделов Пруссией, Австрией и Россией входили не только собственно польские, но и литовские и белорусские земли.

Литература

1. Людендорф, Э. Мои воспоминания о войне 1914–1918 гг. / Э. Людендорф; [Пер. с нем. А. А. Свечина]. – М. : Вече, 2014. – 704 с.

УДК 94(476)“1854/1882”+284.1

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЛЮТЕРАНСКОГО ПАСТОРА ЭРНСТА ФРЕЙЕРА В КОЛОНИЯХ БУЖСКИХ ГОЛЕНДРОВ (1854–1882 гг.)

Гавриленко Кирилл Евгеньевич

Республиканский институт высшей школы (г. Минск, Беларусь)

Целью данной работы является изучение деятельности лютеранского пастора Эрнста Фрейера в колониях бужских голендров, которая была направлена на принятие сознательных мер по расширению использования немецкого языка в богослужении и жизни прихода кирхи Св. Троицы в Нейдорф и Нейбров.

Значимое место в конфессиональной истории Беларуси по праву занимает лютеранство. Самой древней и самой большой (как по численности прихожан, так и по географическим границам) лютеранской общиной на территории Беларуси до начала Второй мировой и Великой Отечественной войн был приход кирхи Св. Троицы в колониях Нейдорф и Нейбров.

Историческое развитие прихода Нейдорф и Нейбров насчитывало более трех веков, а в его границы входили десятки населенных пунктов на территории современной Беларуси (в том числе и г. Брест), Польши и Украины. В конце XIX в. прихожанами кирхи Св. Троицы и филиалов храма являлись более 4000 человек. Абсолютное большинство прихожан являлись бужскими голендрами – общность земледельцев прихода с особыми социальными и правовыми статусами. Отличительной особенностью прихода являлось то, что в богослужении использовался не немецкий, а польский язык (за исключением филиала в г. Бресте). Польскоязычность общины являлась предметом беспокойства Курлянской консистории, в состав которой приход входил с 1833 г. по начало Первой мировой войны. Это обстоятельство усложняло процесс подбора кандидатов на должность пастора кирхи (консистории готовили священ-

нослужителей, использующих исключительно немецкий язык в богослужении), а также являлось фактором сближения прихожан общин Нейдорф и Нейбров с лютеранами Царства Польского (с 1867 г. – Привисленского края) [1]. В середине XIX в. для решения данного вопроса в общину на должность пастора был отправлен Эрнст Фрейер.

Эрнст Густав Юлиус Фрейер родился 1 марта 1814 г. (предположительно) [3, с. 43] в г. Варшаве в семье известного органиста и композитора Карла Августа Фрейера – учителя Станислава Манюшко и друга Фридерика Шопена. Отец Эрнста Фрейера в 1827 г. переехал из Саксонии в Варшаву, он был заметной фигурой в жизни лютеранской общины Варшавы, а также внес значительный вклад в возрождение органной музыки [6].

По рекомендации варшавского пастора Леопольда Мартина Отто пастор Фрейер приступил к обязанностям в колониях Нейдорф и Нейбров 5 декабря 1854 г. До Эрнста Фрейера длительный период (с 1843 г.) должность пастора Нейдорф и Нейбров являлась вакантной, что привело к изоляции и упадку общины. Необходимо отметить, что период пасторского служения Фрейера являлся самым продолжительным за всю историю прихода (более 27 лет) [4, с. 57–58].

Имеющиеся исторические свидетельства позволяют говорить о том, что основной задачей пасторского служения Эрнста Фрейера являлось принятие сознательных мер по расширению использования немецкого языка в богослужении и жизни польскоязычной общины.

Необходимо отметить, что период пасторского служения Фрейера можно разделить на два этапа, границей которых служит 1868 г. На первом этапе Эрнст Фрейер активно не боролся с польским языком в общине. В 1857 г. в колониях Нейдорф и Нейбров официально начала свою работу школа при кирхе. Преподавание предметов шло на польском языке. Однако во время восстания 1863–1864 гг. учреждение образования было закрыто. Таким образом, одним из факторов, который повлиял на начало реализации идей пастора по онемечиванию прихода, стала проводимая политика Российской империи в крае, направленная на борьбу с польской культурой и языком (которая усилилась после восстания 1863–1864 гг.) [4, с. 58].

В 1868 г. пастор Фрейер предпринял попытки вести богослужение на немецком языке в приходе, которые не увенчались успехом [4, с. 58]. Прихожане не понимали проповедей руководителя общины, что вызывало их недовольство. Пастор Фрейер принял решение организовать обучение немецкому языку своих прихожан, однако об успешности данного начинания говорить не приходится. Пастор Эдмунд Генрих Шульц писал, что Эрнсту Фрейеру удалось научить представителей старшего поколения лишь приветствиям на немецком языке, а с детьми разучить немецкие колядные песни [6].

Также в конце 1860-х гг. пастор попытался открыть школу, в которой должен был преподавать «немецкий» учитель. Но пастора вновь постигла неудача. В это время проводилась школьная реформа, которая затронула и учреждения образования при кирхах. После неоднократных вмешательств со стороны Гродненской дирекции народных училищ в колониях Нейдорф и Нейбров было открыто народное училище, которое соответствовало требованиям государственной власти (преподавание шло на русском языке).

О деятельности Эрнста Фрейера писали авторы пропагандистских текстов времён переселения части голендров (которых признали фольксдойче) в Третий рейх в 1939–1940 гг. В таких текстах указывалось, что пастор стремился вернуть колонизированных прихожан к своим «корням», однако он не смог достичь поставленной цели. По мнению немецкого исследователя Э. Бютова, пастор Фрейер рассчитывал на поддержку пасторов немецкоязычных общин, однако так и не получил её [4, с. 58].

Ещё одним примером деятельности пастора можно считать проводимую им работу по переводу и публикации на немецком языке хроники кирхи Св. Троицы. Текст повествовательного источника был основан на документах из архива кирхи и записях предшественников Фрейера. Рукопись хроники на немецком языке была обнаружена в польском Дзятлове в 1990-х гг. Скорее всего, исторический документ был похищен из архива кирхи пастором Э. Лодвихом в 1935 г. после его отстранения от должности руководителя общины. Немецкие исследователи предполагали, что текст данной рукописи хроники никогда не был опубликован, однако ещё в 1867 г. данный текст был опубликован в российском немецкоязычном лютеранском издании «Ergänzungen der Materialien zur Geschichte und Statistik des Kirchen und Schulwesens der Ev-Luth. Gemeinden in Russland» [5, с. 689–694]. Год публикации и использование немецкого языка при её подготовке позволяют предположить, что автором текста являлся Э. Фрейер.

Несмотря на деятельность пастора, община так и не стала немецкоязычной. После смерти Фрейера (20 ноября 1882 г.) община вновь осталась без руководителя на несколько лет. В итоге консистория разрешила польскоязычному пасторам из Привисленского края занимать должность руководителя прихода [2, л. 1–3]. Это стало началом постепенного сближения прихода с польской лютеранской церковью и окончательного перехода к использованию польского языка как в религиозной, так и в повседневной жизни прихожан.

Таким образом, деятельность пастора Эрнста Фрейера была направлена, с одной стороны, на изменение языковой ситуации в приходе (усиление позиции немецкого языка), с другой – на изучение истории общины и публикацию хроники кирхи.

Литература

1. Гавриленко, К. Е. Лютеранская община кирхи св. Троицы в Нейдорф-Нейбров и ее пасторы / К. Е. Гавриленко // Христианские ценности и вопросы национальной безопасности: сборник научных статей Международной научно-практической конференции / Брестский государственный технический университет; редкол. : Л. Ю. Мальхина (гл. ред.), В. Н. Варич [и др.]. – Брест, 2024. – С. 24–31.
2. Национальный исторический архив Беларуси в Гродно. – Ф. 2. Оп. 8. Д. 648
3. Busch, E. H. Personalstatus der evangelisch-lutherischen und evangelisch-reformierten Kirch in Russland herausgegeben / E. H. von Busch. – St. Petersburg, 1875. –
4. Bütow, E. Bug Holländer in Wolhynien. Spuren und Geschichte / E. Bütow. – Schwerin : Wolin, 2002. – 218 с.
5. Ergänzungen der Materialien zur Geschichte und Statistik des Kirchen und Schulwesens der Ev-Luth. Gemeinden in Russland // Editor: E. H. Busch. – St. Petersburg, Leipzig : Haessel, 1867. – 755 s.
6. Runowski, M. F. August Freyer (1803–1883). Leben, Werk und Wirken eines deutschen Musikers in Warschau / M. F. Runowski. – Köln : Siebenquart? 2016. – 524 s.
7. Schultz, H. Kronika zboru ewangelicko-luterskiego Nejdorfskiego / H. Schultz // Parafia Ewangelicko-Augsburska Świętej Trójcy w Lublinie [website]. – URL: <https://inlnk.ru/DBzY9M> (date of access: 28.11.2023).

К ВОПРОСУ ОБ УНИАТАХ В СМОЛЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ В ПЕРВОЙ ТРЕТИ XIX ВЕКА

Гавриленков Алексей Федорович

Смоленская Православная Духовная семинария (г. Смоленск, Россия)

В статье рассматривается вопрос о положении представителей Греко-католической (униатской) церкви, проживавших на территории Смоленской губернии после прошедшего 12 февраля 1839 года Полоцкого собора. В научный оборот вводятся новые архивные документы, которые позволяют откорректировать представление о существовании униатства на территории Смоленской губернии в первой трети XIX века.

Известно, что в Смоленском крае Греко-католическая (униатская) церковь формально прекратила свое существование после освобождения Смоленска в 1654 году. Бежавший из Смоленска в Вильно униатский архиепископ «Смоленский и вся северя» Андрей Квашнин-Золотой был определен на пинскую униатскую кафедру [7, с. 535]. Униатский смоленский архиепископ располагался в Онуфриевском базилианском монастыре. Всего таких номинальных смоленских униатских архиепископов до 1772 года было семнадцать, включая Андрея Квашнина-Золотого [2, с. 67–69]. Однако, после раздела Речи Посполитой в 1772 году униатский смоленский архиепископ перебрался в Вильно. Оставшиеся на территории российского государства униаты, в том числе и в Смоленской губернии, должны были определиться в вопросе веры - либо стать православными, либо – католиками.

В 30–60-е годы XIX века на территорию Смоленской губернии выслали униатов из белорусских губерний, которые упорно себя вели по отношению к процессу воссоединения с Православной церковью [1, с. 101–107]. Часть из них прекратила упорство и вернулась на родину, другая часть продолжала проживать на территории Смоленской губернии, переходила в католицизм [1, с. 103–106].

Обнаруженный в ГАСО документ «Дело об объединении Греко-униатской церкви с Православной за 1839 год» из фонда № 10 «Смоленская казенная палата» позволяет возрос вопрос об униатах в Смоленской губернии представить поиному [6]. Известно, что 12 февраля 1839 года состоялся Полоцкий собор, на котором произошло официальное воссоединение униатов с православными верующими. В Деле № 1262 приводится циркуляр по министерству финансов, согласно которого во всех формулярных списках, где раньше в графе «вероисповедание» указывалось «Греко-униатского», теперь должно быть указано «Православного» [5, Л.Зоб-4].

Документ носит, казалось бы, информативный характер. Однако, при дальнейшем изучении данного дела, выяснилось, что при разъяснении данного документа, упоминаются два чиновника Смоленской казенной палаты - губернский регистратор Даниил Соболевский и канцелярист Семен Сакович [5, Л.Зоб.-4]. В документе поясняется, что оба чиновника являются греко-униатами по вероисповеданию. Оба служили в губернской казенной палате. Тогда возникает вопрос: если финансовое ведомство, одно из многих государственных учрежде-

ний, по своей линии рассылает циркуляр об изменении в формулярных списках содержание графы «вероисповедание», то надо полагать, что подобное могло произойти и в других ведомствах. О Данииле Соболевском не удалось обнаружить какие-либо документы, но о Семене Ивановиче Саковиче информация была обнаружена.

«Дело по прошении канцеляриста Семена Ивановича Саковича об определении его на службу в штат Смоленской казенной палаты за 1834 год» дополняет информацию о Семене Саковиче – он испросил разрешение у императора Николая I стать канцеляристом в штат Смоленской казенной палаты [4, Л. 1, 1об., 4об.]. Семен Иванович Сакович подтверждал свое дворянское происхождение. В архивном деле № 566 за 1834 год представлена копия росписи дворянского происхождения Саковича (по одиннадцати коленам), которая подтверждалась решением Могилевского Дворянского Депутатского собрания 28 июня 1834 года за № 1887 [4, Л.]. Семен Иванович Сакович являлся дворянином, состоя «по Дворянскому списку Чериковского уезда» Могилевской губернии [4, Л.8]. Здесь же были засвидетельствованы метрические выписи «Полоцкою Греко-Униатскою Духовною Консисторией 6 мая 1834 года за № 2777 из коих явствует, что Семен Иванов от законных и благородных родителей рожден и крещен 1812^{го} Года Февраля 4^{го} дня....» [4, Л.7об.-8]. Родители Семена Саковича проживали в селе Добром «на наследственной и благоприобретенной земле...» [4, Л. 8].

В формулярном списке Саковича вписана информация о вероисповедании – Грекоуниатское [5, Л.4об.]. Данная запись подтверждалась выпиской на польском языке (с переводом на русский язык - А.Г.) из Метрической книги приходской Греко-униатской Добросельской церкви Чериковского уезда Могилевской губернии [4, Л. 10об.-11].

Российский император Николай I принял прошение от Семена Саковича в 1834 году, которому на момент прошения было 22 года. И греко-католик (или греко-униат, как часто писали), был принят на государственную службу в Смоленскую казенную палату. До воссоединения униатов и православных оставалось менее 5 лет. В 1839 году, после воссоединения униатов с православными, через полгода после прошедшего собора, поступил циркуляр от министра финансов графа Е.Ф. Канкрин о замене в формулярных списках записи о вероисповедании «Греко-униатское» на «Православное».

Совершенно очевидно, что униаты в Смоленской губернии проживали. Не известно количество униатов. И конечно показательно в документе № 1262 отношение представителей власти к униатам. Секретарь палаты достаточно спокойно дает справку о наличии двух униатов в Смоленской казенной палате, а самим униатам предписано переписать содержание графы на «Православное» вероисповедание. И более ничего не прописано о судьбе чиновников.

В сведениях, подаваемых уже в 1844 году относительно проживающих на территории Смоленской губернии представителей инославных и иноверных вероисповеданий, униаты не фиксируются [3].

Таким образом, очевидно, что на территории Смоленского края после 1654 года и Смоленской губернии до 1839 года проживали униаты. Одновремен-

но с этим, на территорию губернии сослалы упорствующих в вере униатов из белорусских губерний на исправление.

Процесс отказа от униатства был длительным и болезненным. С момента освобождения Смоленска в 1654 году прошло 185 лет, однако, как видно из документов, униаты проживали в Смоленске. Государственная власть не предпринимала жестких мер по отношению к униатам в губернии.

Литература

1. Гавриленков, А. Ф. Социальный портрет ссыльного греко-католического (униатского) священника в Смоленской губернии в Смоленской губернии в 30–60-е годы XIX века // ПРАВОСЛАВНЫЙ БЕЛОРУССКО-БАЛКАНСКИЙ СБОРНИК. Материалы международной научной конференции XVI Чтения памяти митрополита Литовского и Виленского Иосифа (Семашко, 1798-1868). Белград–Жировичи–Минск, 2024. – С. 101-107.

2. Гавриленков, А. Ф. Униатская церковь на Смоленщине в XVII–XVIII вв. // Религия и общество – 18. Сборник научных статей XIV Международной научно-практической конференции. Под общей редакцией В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2024. – С.67–69.

3. Государственный архив Смоленской области (ГАСО). Ф. 1. Оп. 3 (1845). Д. 215. Ведомости об иноверцах к отчету за 1844 год.

4. ГАСО. Ф. 10. Оп. 1. Д. 566. Дело по прошению канцеляриста Мемена Ивановича Саковича об определении его на службу в штат Смоленской казенной палаты за 1834 год.

5. ГАСО. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1201. Дело по прошении канцеляриста Семена Ивановича Саковича об определении его на службу в штат Смоленской казенной палаты (1838 г.).

6. ГАСО. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1262. Дело об объединении Греко-униатской церкви с Православной за 1839 год.

7. Чистович, И. А. Очерк истории Западно-Русской Церкви. – Минск: Белорусский экзархат Московского Патриархата. – 2014. – 912 с.

УДК 94 : 762.5 (476.4)

ИЗОБРАЖЕНИЯ ХРИСТИАНСКИХ СВЯТЫХ ВОИНОВ В ЖИЛИЩНОМ ПРОСТРАНСТВЕ НАСЕЛЕНИЯ МОГИЛЁВА В КОНЦЕ XVI–XVII в.

Галынский Роман Дмитриевич

УО «Могилевский институт Министерства внутренних дел Республики Беларусь» (г. Могилев, Беларусь)

Изучение военного дела прошлого – это не только взгляд на предметы вооружения и способы их применения, но и проникновение в сами эпохи, их ужас и величие, а также в настроения людей в их повседневности. Оружие всегда сопровождало человечество. Оно даже проникло в религиозную составляющую повседневной жизни общества и находило отражение в различных сферах и, в том числе, религиозной.

В религиозной составляющей повседневной жизни обитателей Могилева конца XVI–XVII в., мы имеем дело в первую очередь с направлениями христианства (православие, католицизм, униатство, течения протестантизма) и иудаизмом.

Эпоха Средневековья и Раннего Нового времени была жестока сама по себе. Дело не только в частых военных конфликтах и боевых столкновениях (внешних и внутренних, частных и государственных), но и в постоянном сопри-

косновении со смертью (голод, эпидемии, неурожай и т.д.). В большинстве своем, людям была необходима рефлексия над окружающим их миром и в условиях только зарождающейся науки, религия была основным способом его понимания. Это является одним из объяснений проникновения религиозных символов во все сферы жизни, в том числе и в декоративную составляющую жилища, одежды и многое другое.

Одним из ярких проявлений милитарной составляющей повседневной жизни выступает присутствие в печных и настенных изразцах, полученных в ходе археологических исследований на территории Могилева. Комбатанты на изразцах, как правило, выступают в двух ипостасях: «святой покровитель» и «рыцарь в воротах».

Нас, в данном случае привлекает изображения святых воинов-покровителей. Это Святой Георгий и Святой Михаил. Их изображение невозможно представить без предметов вооружения, и они достаточно легко узнаваемы.

В отношении к указанной категории артефактов отметим, что выявлена схожесть сюжетов, как в городе Могилёве, так и в городе Полоцке. Это указывает на достаточную распространенность на белорусских землях практики изображения святых воинов на изразцовых пластинах.

Рассматривая данные артефакты мы видим людей в максимально реалистичном изображении. Фигуры комбатантов одеты в характерную для времени изготовления керамических изделий одежду.

Святой Георгий из археологических материалов Могилёва предстает перед нами как лихой легковооруженный всадник. На голове – меховая шапка со слыком. На теле – плащ и, вероятно, кольчатый панцирь с наплечниками. В правой руке он держит копье с «куляй» и двушипным наконечником. На ногах – широкие штаны (шаровары ?) и сапоги почти до колена, шпоры не просматриваются. На лошади – попона, невысокое седло, удила и декорированные поводья [1, с. 25–26, 114; 2, с. 228]. Следовательно – это комбатант вооруженный на казацкий манер, однако, имеющий гусарское копье. Подобный тип вооружения и снаряжения был характерен для могилевских мещан рассматриваемого периода и присутствует в ряде письменных источников [3, с. 13–18]. Однако, двушипные наконечники для копий уже не использовались более пятисот лет.

Привлекает внимание также и способ изготовления изразцовых пластин с изображением Святого Георгия. Присутствуют керамические изделия как красноглиняные, так называемые терракотовые, и покрытые зеленой глазурью. Это прямое свидетельство клиентоориентированности мастеров, обеспечивавших горожан с разным достатком (изделия с глазурью стоили дороже красноглиняных).

Архангел Михаил изображен с поднятым в руке мечом и облаченным в доспехи [1, с. 26, 114]. На наш взгляд это могут быть не доспехи, а ферязь, или плащ, одетые поверх жупана, который застегнут на все пуговицы. Стилистическое изображение создает неясность в деталях. Одежда и оружие, изображенные на изразце не выходят за пределы тогдашней моды городской среде и мира патрициата.

Таким образом, перед нами предстает весьма интересное явление. Так сказать, «очеловечивание» святых воинов-заступников. Они изображаются в обычной, свойственной для рассматриваемой эпохи одежде и снаряжении.

Сам факт размещения изображений Архангела Михаила и Святого Георгия на изразцах, с одной стороны, может демонстрировать набожность владельцев этих жилищ/зданий, а с другой – веру в сверхъестественные силы, которые могут защитить владельцев недвижимости и их посетителей.



Печной изразец из г. Могилева с изображением сюжета «Святой Георгий пронзает змея» [1, с. 114].

Литература

1. Шуткова, Н. П. Изразцовые печные наборы Могилёвского Поднепровья (XVI–XVIII вв.) : монография / Н. П. Шуткова. – Могилёв : МГУ имени А. А. Кулешова, 2023. – 168 с. : ил.
2. Марзалюк, І. А. Магілёў у XII–XVIII вв. Людзі і рэчы. / І. А. Марзалюк // Магілёў - Мінск, 1998. – 260 с., іл.
3. Галынскі Р. Д. Правовы аспект мілітарнай повсяднёвасці жыхароў горада Могілева другой паловы XVI – XVII в. / Р.Д.Галынскі // Вестник Могилевского института МВД. – 2024. – № 2 (10). – С. 13–18.

УДК 2-9(476):178.1

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЕПИСКОПА МИТРОФАНА ПО РЕШЕНИЮ ПРОБЛЕМЫ АЛКОГОЛИЗМА НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Головач Елена Ивановна

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

В статье рассматриваются основные направления деятельности епископа Митрофана в осуществлении целенаправленной политики по борьбе с пьянством в белорусских губерниях в начале прошлого столетия.

Епископ Митрофан – это известный церковный, общественный и политический деятель Беларуси начала XX века, член фракции правых III Государственной думы, а также ряда монархических организаций. Кроме того, он известен как активный борец с такой злободневной социальной проблемой как алкоголизм. Занимаясь поиском путей ее решения, он неоднократно выступал с докладами на различных общественных собраниях и с думской трибуны, затрагивал тему пьянства в своих проповедях перед прихожанами, написал по данной проблематике несколько работ («Беседа о вреде алкоголя и средствах борьбы с ним», «В борьбе за трезвость» и др.) [1, с. 34].

Одним из важных начинаний Митрофана явилось создание Общества трезвости в Могилеве, первое собрание которого состоялось в зале городской думы 8 июля 1912 г. Собрание началось с речи владыки, в которой он акцентировал внимание присутствовавших на необходимости ведения борьбы с «величайшим злом на Руси» – пьянством [2, с. 486]. По его мнению, злоупотребление населения спиртными напитками представляет для государства более страшную и опасную угрозу, чем войны, неурожаи и различные заболевания. Ведь пьянство оказывает разрушающее влияние на организм человека и может привести не только к вырождению народа, но и вообще гибели всего государства. Епископ видел выход из создавшегося положения в широком развитии обществ трезвости, построенных на церковных началах. Свою позицию он объяснял тем, что только с помощью церкви и в единении с нею возможно нравственное совершенствование человека [2, с. 486–487].

Докладчиком были сформулированы главные положения Могилевского Общества трезвости, а затем приняты участниками собрания: 1) полное воздержание членов организации от употребления спиртных напитков; 2) учреждение самого Общества при Божоявленском церковном братстве в виде отделения, но с самостоятельным правлением. Размер годового членского взноса был установлен в размере 50 копеек. В состав правления Могилевского Общества трезвости вошли 7 человек: председатель – епископ Митрофан, товарищ председателя – городской голова И.А. Семковский, 5 членов [2, с. 487].

22 июля 1912 г. в зале городской управы состоялось второе собрание членов Общества трезвости, на котором его председатель вынес на повестку дня еще один важный аспект рассматриваемой проблемы – употребление спиртных напитков детьми и подростками. Приведя многочисленные факты, подтверждающие его слова, Митрофан начал анализировать возможные пути решения данной проблемы. В качестве примера он привел несколько государств (Англию, США, Швецию, Швейцарию и др.), где в школах проводились занятия о вреде алкоголя. В связи с этим владыка обратился к учителям с просьбой заняться исследованием вопроса о предотвращении алкоголизации молодежи [3, с. 520].

В ноябре 1912 г. Митрофан получил новое назначение в Минскую епархию, где продолжил свою борьбу с чрезмерным употреблением населением спиртных напитков. Являясь почетным покровителем Минского православного Свято-Николаевского братства, он проводил просветительскую работу среди всех групп населения (открытие библиотеки-читальни, организация противоалкогольных чтений и бесед, распространение периодических изданий), призывая его к активным действиям по профилактике потребления алкоголя [4, с. 91].

Следует отметить, что епископ Митрофан принимал активное участие во Всероссийских съездах по борьбе с пьянством. Так, например, на втором Всероссийском съезде он выполнял обязанности товарища председателя. В своем выступлении на данном съезде он обратил внимание на такое явление среди молодежи, как хулиганство, получившее широкое распространение в последнее время. По его мнению, между хулиганством и пьянством существует тесная взаимосвязь, поэтому необходимо принятие неотложных мер с целью устранения таких негативных явлений в жизни общества. Рассматривая возможные способы борьбы с алкоголизмом, Митрофан отметил, что наиболее результативным вариантом предстает религиозно-нравственное воздействие на общество [5, с. 600–601]. В связи с этим наибольшую роль должны сыграть общества и братства трезвости.

Отдельно необходимо акцентировать внимание на законотворческой работе представителя Могилевской губернии, направленной на сохранение и укрепление общественного здоровья, создание условий для ведения здорового образа жизни [6, с. 535–537]. Епископ Митрофан являлся председателем комиссии по борьбе с пьянством в Государственной думе третьего созыва, принимая активное участие в разработке антиалкогольного законодательства. Можно назвать несколько проектов, в поддержку принятия которых он выступал: «О сосредоточении мест продажи спиртных напитков исключительно в городах», «О мерах к восполнению бюджета в случае образования в нем дефицита от сокращения потребления крепких спиртных напитков», «Об отмене некоторых статей Устава акцизных сборов, касающихся выдачи премий в видах содействия частной спиртовой промышленности» [7, с. 35–36].

Таким образом, проблема пьянства и алкоголизма являлась одной из самых социально значимых и актуальных на территории Беларуси в начале XX века. В своей общественно-политической и просветительской деятельности епископ Митрофан обращал особое внимание на необходимость решения данной проблемы, рассматривая в качестве наиболее приемлемых вариантов осуществление антиалкогольной пропаганды, повышение культурного уровня населения, открытие различного рода учреждений, призванных обеспечить досуг его различных категорий.

Литература

1. Головач, Е. И. Борьба за трезвость в Российской империи и участие в ней депутатов Государственной думы от белорусских губерний / Е. И. Головач // Копытинские чтения – IV : сб. ст. Междунар. научно-практ. конф., Могилев, 19–20 марта 2020 г. / под общ. ред. А. Г. Агеева, А. В. Колосова, В. В. Табунова. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 34–36.
2. Организация в г. Могилеве Общества трезвости // Могилевские епархиальные ведомости. Неофиц. часть. – 1912. – 15 июня. – С. 486–487.
3. Второе собрание членов Могилевского общества трезвости // Могилевские епархиальные ведомости. Неофиц. часть. – 1912. – 15 июля. – С. 519–520.
4. Головач, Е. И. Деятельность Минского православного Свято-Николаевского народного братства по борьбе с пьянством на страницах газеты «Минские епархиальные ведомости» (1913–1914 гг.) / Е. И. Головач // Религия и общество – 14 : сб. науч. ст. / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 90–92.
5. Разные известия и заметки // Минские епархиальные ведомости. Неофиц. часть. – 1912. – 15 авг. – С. 599–603.

6. Речь Его Преосвященства, Преосвященнейшего Митрофана, Епископа Гомельского, при открытии в г. Москве съезда практических деятелей по борьбе с пьянством // Могилевские епархиальные ведомости. Неофиц. часть. – 1912. – 15 авг. – С. 527–537.

7. Головач, Е. И. Деятельность либеральных и правых партий по решению проблемы алкоголизма в Государственной думе третьего созыва (1907–1912 гг.) / Е. И. Головач // Весн. Магілеўск. дзярж. ўн-та імя А. А. Куляшова. Сер. А, Гум. навукі (гісторыя, філасофія, філалогія). – 2024. – № 1 (63). – С. 34–38.

УДК 908(476)

ИЗ ИСТОРИИ МОГИЛЁВСКОЙ ЕПАРХИИ. К 375-ЛЕТИЮ ВОЗВЕДЕНИЯ ИОСИФА КОНОНОВИЧА ГОРБАЦКОГО ГЛАВОЙ МОГИЛЁВСКОЙ ЕПИСКОПИИ

Горбацкий Александр Владимирович

Краевед (г. Могилев, Беларусь)

В докладе исследуется деятельность епископа Иосифа во главе Могилевской епископии, как экзаршего наместника для всего Белорусско-Литовского края.

В начале доклада, хочу обратить внимание, что несмотря на несомненные заслуги и выдающиеся результаты жизни и деятельности И.К. Горбацкого, его можно отнести к незаслуженно забытым многогранным деятелям своего времени, много сделавшим для развития науки и культуры ВКЛ

Он активный участник нетождественных культурологических исканий, сосуществовавших в православной мысли XVII в., проявившихся у многих церковных деятелей воссозданной в 1632–1635 гг. киевской православной митрополии [1, с. 105–106].

После избрания Сильвестра Косова 25 февраля 1647 г. на Киевскую митрополию, могилёвская епископская кафедра оставалась вакантной около 2,5 лет. До 1650 г. Косов титуловался как «милостию Божією архієпіскопъ митрополитъ Кіевскій, Галицкій і всяя Россіи, епископъ Мстиславскій, Оршанскій и Могилевскій» [2, с. 434]. В этот период в хрониках упоминается наместник епископии Витебской, Мстиславской, Оршанской и Могилёвской – о. Иосиф Половко. Такая длительная вакансия была вызвана ростом противостояния православной и униатских церквей на белорусских землях Речи Посполитой, усилением позиций католицизма в последние годы правления Владислава IV и последовавшим после его смерти в 1648 г. периодом межцарствования. В этот период начались кровавые польско-казацкие войны, во время которых решался вопрос о самом существовании православия в Речи Посполитой. Победы гетмана Богдана Хмельницкого заставили польское правительство услышать жалобы и протесты православного населения. Король Ян Казимир на сейме 1650 г. предоставил своим дипломом митрополиту Косову право заместить избранными им лицами вакантные православные епископии, в том числе епархию «Витебскую, соединённую с Мстиславскую» [3, с. 530]. На последнюю, как епископ Витебский, Мстиславский, Оршанский и Могилёвский был избран, номинирован и посвящен Иосиф Кононович Горбацкий.

Сведения об Иосифе Горбацком, имеющиеся в различных источниках весьма скудны и противоречивы, в них говорится, что о его происхождении и первоначальном служении сведений не имеется, что родился он не то в Полоцком Воеводстве, не то во Львове, то ли в конце XV в., то ли в начале XVI в., дата смерти достоверно указывается в 1653 г. (Правда, в энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона указан невероятный 1650-й год!) Все данные о Владыке Иосифе-II (Горбацком) “жемчужинами” рассыпаны во множестве источников, так что их буквально приходится извлекать оттуда, чтобы свести воедино. Правда, об этом я уже писал ранее в своей работе «Об истории рода епископа Иосифа Кононовича Горбацкого» [4, с. 130–133].

Вкратце перечислю извлечённые из разных источников сведения о Владыке Иосифе-II (Горбацком), ранее опубликованные мной на Международных научно-практических конференциях «Религия и общество».

Иосиф Горбацкий происходил из древнего рода Полоцкого воеводства, имеющего древний герб, опубликованный в друкарне Кутеинского Богоявленского монастыря в 1652 году.

Закончил Львовскую братскую школу, преподавал в ней. Затем закончил Академию в Замостье. Приглашённый в 1635 г. П. Могилей в Киево-Могилянскую коллегию основал практику преподавания в ней полного (трёхлетнего) курса философии. В 1642–1646 гг. он уже ректор Киево-Могилянской коллегии. В этот период он создаёт работу «Учение о школах», направленную на развитие и распространение образования. Отдавая много сил просветительству, И. Горбацкий неустанно работал над развитием философских понятий с позиций номинализма. Оставаясь теологом, он добивался переформатирования философии из служанки теологии в свободную науку. Этой идеей проникнуты, как его философские курсы, так и такие труды, как «Учебник логики», «Оратор могилянский». Не зря П. Могила привлёк его к работе над «Требником» и «Православном исповедании веры». И. Горбацкий – один из первых наших богословов, признанных за рубежом. Так, в 1642 г. на православном Соборе в Яссах, он был удостоен почетного звания доктора богословия [5, с. 26–29]. Заслуги Иосифа, как просветителя, несомненны и в подготовке им целой плеяды выдающихся деятелей, которые восприняв взгляды своего учителя, развили их, обеспечивая дальнейшее развитие психолого-педагогической мысли [6, с. 112–115]. С марта 1645 г. по январь 1650 г. Иосиф игумен Киево-Михайловского монастыря. В 1644 г. Иосиф Горбацкий, для усиления позиций Могилёвского епископа Косова, был закреплён коадьютором на Могилёвскую кафедру и назывался «...епископом Белорусским», хотя и не имел ещё епископского посвящения [7, с. 534]. Но вот, 3/13 января 1650 г. на сейме в Варшаве Иосиф Кононович Горбацкий лично получил из рук короля Яна Казимира привилей на епископию. Но он был политически дальновиден, и не уехал из Варшавы, пока не заручился соответствующими гарантиями для фактического осуществления предоставленного ему привилеем прав. И на месте, в Могилёвской епархии, все это потребовало немало усилий для получения того, что полагалось, но об этом я уже писал ранее [8, с. 26–31].

Между 25 апреля и 27 июня 1650г. Иосиф был посвящён в Киеве митрополитом Косовым в сан епископа. После чего, приняв участие в церковном соборе, в середине июля Иосиф отправился в Могилёв, куда и прибыл 4 августа. К сожа-

лению, судьба к этому времени оставила ему лишь около трёх лет жизни, но то, что было им совершено за это время, даже по отрывочно дошедшим сведениям, свидетельствует о неординарных организаторских способностях архиеерея. Тем более, что стоявшие перед Могилёвским владыкой весьма непростые задачи, были значительно усложнены митрополитом Косовым, избравшим епископа Горбачкого своим экзаршим наместником для всего Белорусско-Литовского края [8, с. 29–30; 9, с. 221]. Однако, ему всё было по плечу! В течении всего этого периода Владыка мужественно и умело вел борьбу за права своей паствы, как в крае, так и на “вальных” сеймах в Варшаве. Понимая необходимость срочного развития просвещения и культуры, Горбачкий заботился об умножении в крае православных братств, улучшении ухода монахи [10, с. 110]. И ревностный и просвящённый святитель, труды которого высоко ценило местное духовенство, сотворял и преодолевал всё, для процветания и благоустройства епархии, лишь одно преодолеть он был не в силах – время...

Скончался Иосиф Горбачкий 15 (или 25) февраля 1653 г. и был похоронен в соборе Могилёвского Спасского монастыря [8, с. 30]. Хоронили И. Горбачкого с великим почтением и скорбью. Не зря Витебский наместник И. Иевлевич извещая о кончине Владыки писал: «угасла лампа, которая светила благочестием всей православной церкви и особенно Белорусскому краю» [8, с. 30].

Но и после смерти злоключения Владыки Иосифа не заканчиваются! Даже его захоронение таинственно исчезло! Ни у Дембовецкого, в описании захоронений в этом соборе в 1882 г., ни у краеведа Бальчевского, описывающего снос этих надгробий после ВОВ при стройке здания стройтреста N12, надгробия Горбачкого нет! Видимо, разгадка в одном не таком уж давнем скорбном событии. В 60-е гг. прошлого века на территории бывшей архиерейской дачи в Печерске строилось новое тепличное хозяйство зеленхоза. Однажды, экскаватором был вскрыт старинный склеп, в котором в дорогом гробу, украшенном позолоченным крестом, находилась мумия человека, облачённого в дорогие архиерейские одеяния [11, №42]. Смею предположить, что это и было захоронение И. К. Горбачкого. Дело в том, что до 1661 г. епископия была вакантна. Так униаты опять захватили Спасский монастырь, а учитывая, что на смерть И. Горбачкого они написали пасквильно-кощунствующие вирши: «На погребении высоким твоёмъ ле жи, любимый пастырю, опочивай съ покоем, а мы в то время на погребении попляшем твоёмъ» [12, с. 750–752], ученики владыки Иосифа, опасаясь осквернения его праха, перезахоронили его на территории архиерейской дачи.

Литература

1. Старостенко, В. В. Свободомыслие и свобода совести в Белоруси: очерки истории: Монография / В. В. Старостенко. – Могилёв: МГУ им. А. А. Кулешова, 2004. – 266 с.

2. Никольский, А. Сильвестр (Косов) // Русский биографический словарь. Собанев-Смысловь. – СПб., 1904. – С. 433–437.
3. Витебская старина // Сост. А.П. Сапунов. – Витебск, 1883. – Т. 1.
4. Горбацкий, А. В. Из истории рода епископа Иосифа Кононовича-Горбацкого // Религия и общество-8: Сборник научных статей / Под общ. ред: В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилёв: МГУ им. А.А. Кулешова, 2014. – С. 130–133.
5. Горбацкий, А. В. Из истории Могилёвской епархии: Иосиф Кононович-Горбацкий – доктор богословия // Религия и общество-7: Сборник научных статей / Под общ. ред: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилёв: УО МГУ им. А.А. Кулешова, 2012. – С. 26–29.
6. Украинская педагогика в персоналиях (X–XIX вв.) / под ред. О. В. Сухомлинской. Учебное пособие для студентов высших учебных заведений в 2-х книгах. – Кн. 1. – К.: Лыбідь, 2005.
7. Макарий. История Русской церкви. – М., 1996. – Кн. 6.
8. Горбацкий, А. В. Из истории Могилёвской епархии: Иосиф Кононович Горбацкий // Религия и общество: актуальные проблемы современного религиоведения: сб. науч. трудов / под общ. ред. В. В. Старостенко. – Могилёв: МГУ им. А.А. Кулешова, 2006. – 324 с.
9. Старостенко, В. В. Полемиическая литература как источник изучения процесса становления национального самосознания белорусов / В. В. Старостенко // Наш Радавод: Матэрыялы міжнароднай навуковай канферэнцыі «Гістарычная памяць народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі. XIII–XX стст.» (Гродна, 3–5 ліпеня 1996 г.) / Пад рэд. Д.У.Карава. – Гродна, 1996. – Кн. 7. – С. 220–223.
10. Слюнькова, И. Н. Монастыри восточных и западных традиций. Наследие архитектуры Беларуси. / И. Н. Слюнькова. – М., 2002.
11. Могилевские ведомости. – 2012. – №42.
12. Архив Юго-Западной России. – Киев. – Т. X.

УДК 266

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ КОРЕННЫХ НАРОДОВ ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКИ: ПОДХОДЫ СОВЕТСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

Забельникова Ольга Васильевна

Белорусский государственный педагогический университет
имени Максима Танка (г. Минск, Беларусь)

Статья посвящена анализу подходов советских латиноамериканистов к проблеме христианизации автохтонного населения Латинской Америки в период конкисты и колонизации континента.

Христианизация автохтонного населения Нового Света была одной из первоочередных задач, поставленных перед Х. Колумбом испанскими монархами Изабеллой и Фердинандом. К моменту открытия доколумбову Америку населяли многочисленные индейские народы, исповедовавшие различные религиозные верования, относящиеся к язычеству. Многие народы жили родоплеменным строем, и только ацтеки, майя и инки к моменту испанского завоевания создали развитые цивилизации, схожие по своему устройству с цивилизациями Древнего мира (Древнего Египта и Шумера). Некоторые индейские обряды шокировали мореплавателей из Европы, например человеческие жертвоприношения, носившие особо жестокий характер. Так, ацтеки, майя и инки практиковали вырывание сердец у живых пленников для принесения их в жертву богу солнца, сдирание кожи, а также самоповреждения с целью пролития крови на алтари в знак подношения богам.

Проблема евангелизации коренных народов, исторической миссии католической церкви в цивилизационных и культурных процессах Латинской Америки, а также синкретический характер современной религиозной ситуации в регионе были темами для пристального изучения советской школой латиноамериканистики – одного из ведущих мировых центров по изучению латиноамериканской цивилизации.

Советские исследователи рассматривали христианизацию индейского населения с двойственных позиций. С одной стороны, евангелизация рассматривалась ими как процесс заселения вновь открытых территорий в Новом Свете выходцами из Европы, которые исповедовали католицизм и сконцентрировали в своих руках всю власть и управление колониями. С другой, ученые признавали, что неотъемлемой составляющей конкисты (европейского завоевания) Америки стала именно христианизация – процесс обращения индейских народов, исповедовавших политеистические культы, в христиан-католиков [1, с. 499]. Тенденция рассматривать обращение язычников-индейцев в католицизм как составную часть колонизации Американского континента была неотъемлемой чертой советской школы латиноамериканистики. Так, Ю. А. Зубрицкий был убежден, что евангелизация являлась продолжением многовековой экспансии христианской цивилизации и идеологическим прикрытием конкисты и колониальной политики европейских держав в Америке [2, с. 49]. Советский латиноамериканист А. А. Истомин считал, что христианизация была формой реализации задачи социального контроля над индейцами [3, с. 60].

Специалисты из СССР не одобряли деятельность католической церкви в Новом Свете, считая ее, с одной стороны, религиозно-просветительским, а с другой – феодальным и даже рабовладельческим институтом [4, с. 82].

Насильственное насаждение монотеизма привело к тому, что часто после крещения индейцы часто возвращались к идолопоклонству и жертвоприношениям. Советские исследователи объясняли это поверхностным восприятием автохтонным населением основ христианского вероучения и принятия в большей степени обрядовой стороны католицизма, пышность и красочность которой была сродни их языческим ритуалам. Именно этим объяснялось то, что индейцы больше поклонялись статуям и религиозным картинам, чем образам святых и троице. Д. Г. Федосов выделил следующие особенности восприятия индейцами христианства. Во-первых, привитый в результате евангелизации монотеизм был формальным, поскольку Иисуса и католических святых индейцы стали считать одними из своих богов. Во-вторых, большинство абстрактных истин, лежащих в основе христианского вероучения, были недоступны для восприятия мышления индейцев, «заточенного» под политеизм [5, с. 128].

Несмотря на неоднозначный характер, христианизация Нового Света завершилась успехом. Ее успех советские исследователи объясняли заслугой священников-миссионеров, роль которых была неоднозначной. Насаждение единобожия силой (по определению И. Р. Григулевича – «огнем и мечом»), экономическая эксплуатация индейского населения в миссиях, разрушение языческих идолов и уничтожение самобытной индейской культуры безоговорочно осуждались советскими историками. Примером отрицательного «героя-миссионера» советские историки называли епископа Юкатана Диего де Ланду, приказавшего сжечь кодексы майя. Так, крупнейший советский специалист в области индеанистики

Ю. В. Кнорозов, расшифровавший иероглифическую письменность майя благодаря записям Д. Де Ланды, называл его «католическим монахом-изувером», обвиняя в истреблении древней индейской культуры, «звериной жестокости» по отношению к покоренным индейцам [6, с. 3].

Следует отметить, что в советской латиноамериканистике подчеркивалась культуртрегерская роль представителей католической церкви в распространении высокой европейской цивилизации в колониальных владениях Америки. Исследователи признавали, что миссионеры шли на уступки, приспосабливались к индейскому пантеизму, закрывая глаза на некоторые допустимые вольности в отправлении христианских культов, тем самым способствуя сближению столь различных религиозных систем и ускорению процесса евангелизации автохтонного населения испанских колоний.

Сегодня Латинская Америка предстает как самый католический регион планеты. Около 90% населения региона исповедует католицизм, а в индейской среде до сих пор живучи древние верования и ритуалы, зачастую причудливым образом переплетенные с католической обрядностью [7, с. 49]. С момента христианизации коренных народов доколумбовой Америки католицизм стал важным фактором, определяющим идеологическую, политическую, культурную, религиозную жизнь всей Латинской Америки. Христианское вероучение, догматы католицизма, пышная обрядность католического церковного ритуала, религиозное искусство с элементами индейских и африканских языческих культов определили облик современной латиноамериканской культуры и цивилизации.

Литература

1. Свет, Я. М. Открытие Америки и зарождение системы эксплуатации ее коренного населения / Я. М. Свет // Путешествия Христофора Колумба. Дневники, письма, документы / Х. Колумб; под ред. И. П. Магидовича. – М.: Изд-во геогр. литературы, 1956. – 524 с. – С. 494–518.
2. Зубрицкий, Ю. А. Встреча миров: открытие и сокрытие Америки / Ю. А. Зубрицкий. – М., 1992. – 76 с.
3. Истомин, А. А. Америка Испанская и Русская / А. А. Истомин // Латинская Америка. – 1987. – № 6. – С. 59–60.
4. Григулевич, И. Р. Рабство и церковь в колониальной испано-португальской Америке / И. Р. Григулевич // Новая и новейшая история. – 1976. – № 5. – С. 71–83.
5. Федосов, Д. Г. Андские страны в колониальную эпоху. Религиозная и художественная картина мира / Д. Г. Федосов. – М.: КомКнига, 2006. – 248 с.
6. Кнорозов, Ю. В. «Сообщение о делах в Юкатане» Диэго де Ланда как историко-этнографический источник: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Ю. В. Кнорозов; АН СССР, Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – Л., 1955. – 14 с.
7. Энциклопедия. Латинская Америка / Глав. Ред. В. М. Давыдов. РАН, Институт Латинской Америки. – М.: Экономика, 2013. – 950 с.

УДК 272»15/16»

РЭЛІГІЙНЫ ПЕРАСПЛЕД І ПАКУТНІЦТВА Ё XVI–XVII стст.

Клімуць Лада Яраславаўна

Магілёўскі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Магілёў, Беларусь)

Артыкул разглядае феномен рэлігійных пераспедаў і пакутніцтва ў Еўропе ў XVI–XVII стст. на прыкладзе католікаў, пратэстантаў і

анабаптыстаў. Аўтар звяртае ўвагу на каштоўнасць параўнальнага падыходу і неабходнасць улічваць агульны сацыяльны кантэкст таго часу.

У XVI ст. перасэнсоўваецца хрысціянскае пакутніцтва: веруючыя людзі былі гатовыя паміраць за свае погляды. У залежнасці ад краіны католікаў і пратэстантаў праследавалі за іх веру. Вынікам рэлігійных праследаванняў у Еўропе за XVI–XVII стст. стала 5000 смерцяў [6, с. 261]. Увекавечванне гэтых смерцяў мартыралагамі і вернікамі адыграла значную ролю ў фарміраванні асобных хрысціянскіх традыцый ў Еўропе ранняга Новага часу.

Калі прасачыць смяротныя пакаранні па канфесіях, то можна ўбачыць, што 1520–1530-я гг. – гэта пакаранні анабаптыстаў, 1540–1550-я гг. – кальвіністаў, а пасля 1580 г. – католікаў. Амаль 500 вядомых нам пакаранняў анабаптыстаў адбыліся ў Цэнтральнай Еўропе, у тым ліку Швейцарыі і Багеміі, пачынаючы з 1525 г. [1, с. 118–119]. У Францыі Парыжскі парламент з 1563 па 1543 г. вынес толькі 23 смяротныя прысуды, а ў 1544–1549 гг. – 112 [4]. Калі браць не толькі Еўропу, то католікаў сярод пакутнікаў было больш. У Японіі ў пачатку XVII ст. былі пакараныя смерцю больш за 2100 католікаў, большая частка – у перыяд з 1614 па 1639 г. [3, с. 184–185]. У Еўропе пакутнікамі лічыліся, напрыклад, тыя прадстаўнікі духавенства, якія загінулі падчас паўстання ў Нідэрландах і французскіх рэлігійных войн. Сярод самых вядомых можна назваць 19 горкумскіх пакутнікаў, забітых у 1572 г.

Гэта можна назваць пераследам і пакутніцтвам з нашага сённяшняга пункту погляду. І з пункту гледжання ахвяр гэтых пераследаў таксама. Але не з пункту погляду тых, хто выносіў выракі. На іх погляд, яны абаранялі грамадства ад злачынцаў, у дадзеным выпадку рэлігійных. Так было не толькі ў каталіцкіх краінах, у якіх існавала даўняя традыцыя абараняць царкву ад унутраных і знешніх ворагаў, але і ў лютэранскіх, кальвінісцкіх і г. д., дзе прадпрымаліся юрыдычныя дзеянні супраць дысідэнтаў.

Таму, калі мы разглядаем феномен адраджэння хрысціянскага пакутніцтва ў перыяд Рэфармацыі, трэба заўсёды помніць пра ўмоўны характар такіх маральных катэгорый, як пераслед і пакутніцтва. У дадзеным выпадку найбольш карысным быў бы кампаратыўны падыход, пры якім разглядаецца не асобная канфесія, а грамадства ў цэлым. Безумоўна, па колькасці пакутнікі былі выключэннем у тым, што паміралі за свае погляды. Але змест іх поглядаў, якіх яны так моцна прытрымліваліся, аб'ядноўваў іх з іншымі веруючымі.

У той час нікому не магло прыйсці ў галаву сумнявацца наконт неабходнасці выпраўляць тых, хто адышоў ад вучэння царквы. Толькі тых, хто не хацеў пакаяцца, царкоўны суд, якому па кананічнаму праву нельга было праліваць кроў, перадаваў свецкаму суду для пакарання. Трэба адзначыць, што суровыя, часцей за ўсё смяротныя, пакаранні не былі чымсьці выключным, таму што большасць злачынстваў каралася смерцю. У гэтым была свая юрыдычная паслядоўнасць: калі здрадніка каралі смерцю за здраду людзям, то наколькі больш вінаваты ерэтык, які здрадзіў Богу і царкве.

Пераслед за рэлігійныя злачынствы пратэстантаў, анабаптыстаў ці католікаў у Францыі, Нідэрландах і Англіі кантраляваўся ўладай і меў падтрымку закона і мясцовай палітычнай адміністрацыі. Але ажыццяўляць пераслед у рэчаіснасці было вельмі цяжка. Тэрыторыі краін былі занадта вялікімі, сродкі камунікацыі

маруднымі, мясцовыя ўлады не заўсёды супрацоўнічалі. Таму не трэба думаць, што, калі ў краіне было мноства ўказаў супраць ерэтыкоў, гэта абавязкова азначае, што іх усіх выкаранілі.

У сучасных даследаваннях гісторыкі развенчаваюць міф аб заўсёды крыва-вых і жорсткіх судах. Пры Карле V і Філіпе II у Нідэрландах было пакарана больш людзей па рэлігійных прычынах, чым у астатняй Еўропе. Але, калі ўзяць увогуле дзейнасць інквізіцыі ў XVI–XVII стст., то выходзіць, што менш за 1% насельніцтва падазравалі ў ерасі [2, с. 190]. Адзін з самых заўзятых інквізітараў XVI ст. Пітэр Цітэльманс правёў 20 гадоў, раз'язджаючы па Францыі, і судзіў ад 1100 да 1600 спраў ерэтыкоў, але пакараны смерцю былі толькі 127, г. зн. 8-11% [6, с. 265]. На самай справе, ён і Савет Фландрыі парушылі закон, выратаваўшы пакаяўшыхся анабаптыстаў у 1550-х г. І ўвогуле вядома, што Цітэльманс умешваўся ў справы свецкіх уладаў, каб перашкодзіць вынясенню смяротнага пакарання. Паказальны выпадак з рэлігійным эксцэнтрыкам Барталаме Санчэсам, якога з дзесятак разоў выклікалі ў суд у 1553–1558 гг. на дзіва цярплівыя інквізітары. Яны спрабавалі зразумець, ці не з'яўляецца ён ментальна хворым і пераконвалі і прасілі яго змяніць погляды і прымірыцца з царквой.

Колькі ні пішы законаў, яны будуць проста літарамі на паперы, калі яны не выконваюцца на практыцы. Таму ў даследаваннях гісторыкам трэба не проста спасылацца на існаванне закону, а правяраць, у якой ступені ён працаваў (калі ёсць архіўныя матэрыялы з канкрэтнымі данымі). Многае ў ажыццяўленні законаў залежала ад мясцовых уладаў. Аднак відавочна, што рэлігійны пераслед не быў пастаянным працэсам, ён адбываўся хвалямі і быў звязаны з пэўнымі абставінамі. Мясцовы кантэкст уносіў свае карэктывы. Так, у Англіі з 1535 па 1680 г. было пакарана смерцю 314 католікаў, з іх толькі чатыры жанчыны [5, с. 191]. Гэта лагічна, таму што ў асноўным абвінавачванні датычыліся святароў, а яны былі мужчынамі. Цікава, што некалькі жанчын заявілі, што яны трымаюцца тых жа поглядаў і павінны быць пакараны такім жа чынам, аднак суддзі мелі сваё ўмяшэнне аб ступені іх віны.

Адраджэнне хрысціянскага пакутніцтва ў XVI ст. звязана не толькі з існаваннем законаў аб рэлігійных злачынствах, але і з існаваннем людзей, якія гатовыя былі памерці, але не адракацца ад сваёй веры. Паколькі гэтыя людзі лічылі сябе несправядліва абвінавачанымі, прысуд для іх быў пакутніцтвам, а не пакараннем за злачынства. Ідэя пакутніцтва была адзінай спадчынай для ўсіх трох названых у прадстаўленым дакладзе канфесій, гэтыя ідэі захоўваліся яшчэ з Сярэднявечча.

У цэнтры хрысціянства знаходзіцца пакутнік – Ісус Хрыстос, чые пакуты былі істотнымі для логікі выратавання душы. У сярэднявечных цэрквах галоўным вобразам быў распяты Хрыстос. І пратэстанты ў сваіх ідэях не супраць Хрыста выступалі, таму ідэя пакутніцтва не была для іх чужой.

Нездарма галоўнай рэлігійнай практыкай было перайманне Хрыста, і так называўся галоўны бэстсэлер пачатку кнігадрукавання ў Еўропе. У пачатку XVI ст. хрысціяне жылі ў рэлігійнай культуры, дзе ім пастаянна нагадвалі пра пакуты і смерць Хрыста, пра дабрадзейнасць пакут і пра жыццё святых. У пратэстанцкай царкве ішло многа дактрынальных спрэчак, і выраз “лепш памерці, чым згадзіцца” набываў канкрэтнае ўвасабленне. Уласныя пакутнікі дапамагалі зама-

цавацца розным хрысціянскім напрамкам, якія становіліся асобнымі канфесіямі са сваёй дактрынай, падмацаванай смерцю сваіх пакутнікаў.

Літаратура

1. Clasen, C. P. Executions of Anabaptists, 1525–1618: a research report. / C. P. Clasen // *Menno-nite Quarterly Review*. – № 47 (1973). – P. 115–152.
2. Goosens, A. Les inquisitions modernes dans Les Pays-Bas meridionaux (1520–1633): in 2 vols / A. Goosens. – Brussels: Editions de l'Universit'e de Bruxelles, 1997–8. – Tome 2: Les victims. – 252 p.
3. Hsia, R.P. The world of Catholic renewal, 1540–1770 / R.P. Hsia. – Cambridge: Cambridge University Press, 2005. – 284 p.
4. Monter, W. Judging the French Reformation: heresy trials by sixteenth-century parlements / W. Monter. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. – 336 p.
5. Nuttall, G. F. The English martyrs 1535–1680: a statistical review / G. F. Nuttall // *Journal of Ecclesiastical History*. – №22 (1971). – 191–197.
6. The Cambridge History of Christianity. – Cambridge University Press, 2008. – V. 6: Reform and Expansion 1500–1660 / ed. by R. Po-Chia Hsia. – 2008. – 749 p.

УДК 94:29(=511.152)

ВОДНЫЕ ИСТОЧНИКИ – МЕСТА ПРОВЕДЕНИЯ ДОХРИСТИАНСКИХ МОЛЕНИЙ МОРДВЫ

Корнишина Галина Альбертовна

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

В статье рассматриваются религиозно-мифологические представления мордвы, связанные с почитанием водной стихии и ее покровителей, а также сопутствующие им ритуальные действия. Особое внимание уделяется местам проведения этих церемоний.

В традиционной культуре мордвы вплоть до недавнего времени большое значение имело почитание дохристианских божеств – покровителей различных природных стихий, жилых и хозяйственных построек и т.д. Для того, чтобы заручиться их поддержкой, люди собирались на моления (озксы). Местами этих молений могли быть священные рощи, отдельные почитаемые деревья, жилые и хозяйственные помещения. Часто моления проводились у водных источников (рек, родников, озер). Так, жители с. Старое Пшенево ныне Ковылкинского района Республики Мордовия перед началом посевных работ устраивали моление на берегу небольшой речки Азэр лей. А обитатели села Старая Бинорадка Самарской области еще недавно собирались на моление у пруда Баба озкс, которое до настоящего времени почитается ими [3, с. 84].

Почтительное отношение к водным источникам было связано с культом плодородия. Согласно дохристианским верованиям, именно богиня воды Вьдь ава, обитавшая в них, обеспечивала дожди, следовательно и хороший урожай. В мифологии мордвы существовало мнение, что у каждого водного источника есть своя покровительница. Например, покровительницу Волги называли Рав ава – хозяйка Волги. Это божество в народном представлении было женщиной с длинными волосами. Одна из информанток с. Мордовский Ишим Городищенского района Пензенской области, которую во время купания затащило в водоворот,

так описывает ее: «Это высокая женщина, в мордовской одежде. Она шла с кувшином по дну реки» [2, с. 94]. Ведь ава, согласно мордовским верованиям, также могла принимать облик рыбы или птицы, летающей над водой.

Как указывалось выше Ведь ава якобы могла даровать дожди и другие осадки, в связи с этим ей устраивались моления на которых обращались к богине с просьбами вовремя послать дождь. Молитвы дополнялись рядом магических действий. Чаще всего это были приемы так называемой симпатической магии, которые заключались в том, что люди обливались водой и обрызгивали ею животных и посевов, также практиковалось купание в реке или озере. В связи с тем, что дожди наиболее были необходимы после окончания сева, то именно в это время и проводились вышеописанные моления и магические действия. Например, Г. Беневоленский писал о том, что на троицкой неделе у мордвы Самарской губернии проводился обряд, во время которого из почитаемого родника доставляли воду в селения и обливали ей людей. При этом один из руководителей ритуала произносил следующие слова: «Ведь азэрава, матушка, дай нам жизни, увлажни наши семена» [1, с. 529]. Вероятно, данные обряды имели и продуцирующей целью, а именно обеспечение хорошего роста растений.

Богине воды также устраивали и специальные моления в случае засухи или градобитья. Например, в д. Александровка быв. Ставропольского у. Самарской губ., бытовала легенда о таком ритуале. Жители деревни издавна ходили молиться Ведь аве на родник Карьга лисьма, но постепенно перестали это делать. И тогда их посевы в течении трех лет стало побивать градом. Когда же они возобновили моление, то градобитье прекратилось [4, л. 46]. В этой легенде отразились представления мордвы о почтительном отношении к древним божествам, в данном случае покровительнице водной стихии, с которыми надо устанавливать доброжелательные отношения. Данная связь подкреплялась принесением даров, в чем отражался принцип: «даю тебе, чтобы ты дал мне».

В случае засухи устраивали на родниках моления о дожде (пиземе озкс), где в дар Ведь аве прямо в воду бросали кусочки пищи и лили пиво. После этого мешали воду в роднике землемерной саженью. Делалось это с целью замутив воду в роднике, чтобы от облаков замутилось и небо. А затем «Как тина по возмущению упадет на дно, также бы из облаков упал дождь на землю» [5, л. 41]. Данный обычай является ярким примером имитативной магии «по образу и подобию». Люди стремились повлиять на природные стихии, имитируя их, прибегая к сходству явлений.

Согласно верованиям мордвы покровительница воды способствовала не только плодородию полей, но также и способствовала рождению детей. Во время весеннего моления, проводившегося на неделе после празднования Пасхи, жители мордовских селений собирались у рек и молили Ведь аву даровать им хорошую погоду, а также много детей. После этого все присутствующие умывались в вешней воде, а молодым людям, у которых вскоре должна быть свадьба окунались в реке. Это же делали и женщины, которые хотели родить детей.

Надо отметить, что подобные моления о дожде и сейчас продолжают проводиться в некоторых мордовских селениях. Обычно это делается возле родников. Естественно, что в настоящее время участники данных молений обращаются с просьбами к христианским святым, хотя не забывают упомянуть и Ведь аву.

Во время совершения молитвы применяются предметы православного культа – иконы, лампады. Но и сейчас обычно после окончания обряда молящиеся обливают друг друга водой, а в дар Ведь аве бросают в воду куски пищи.

Моление покровительнице воды женщины совершали и в том случае, когда у них не было детей. Обычно в ночное время женщина вместе с супругом или знахаркой приходили к реке, роднику, озеру и кидали в воду различные приношения в том числе куклу, испеченную из теста. При этом женщина просила Ведь аву послать ей ребенка: «На вот тебе этого, а нам дай своего» [6, с. 82–83].

Водной богине приписывались и способности излечивать болезни. То же обливание водой имело очистительное значение. Мордва полагала, что наиболее полезной является вода, которую нужно было набирать в роднике или колодце в полночь или на восходе солнца. Эту воду называли ведь пря – головка воды. Знахарки набирали ее по капле и при этом молили Ведь аву исцелить ту или иную болезнь. Такой водой обрызгивали или обмывали больных. Особенно действенной она считалась при исцелении глазных болезней.

Таким образом моления богине воды, совершаемые у водных источников, имели различные цели. Это и вызывание дождя, обеспечение плодородия полей, а также людям и животным, а также излечение их. Их основой, вероятно являются реальные очищающие свойства воды. Люди придали им сверхъестественные способности и стремились таким образом ликвидировать влияние всякого зла. Впоследствии эта функция перешла к воде, освященной в церкви.

Литература

1. Беневоленский, Г. Мордовские верования / Г. Беневоленский // Самарские епархиальные ведомости. – 1868. – № 21.
2. Корнишина, Г. А. Экологическое воззрение мордвы (религиозно – обрядовый аспект) / Г. А. Корнишина. – Саранск : Изд-во Мордов. ун-та, 2008. – 156 с.
3. Корнишина, Г. А. Социально-обрядовая роль и формы организации половозрастных контактов мордовского населения Самарского края в первой половине XX в. / Г. А. Корнишина // Финно-угорский мир. – 2017. – № 1. – С. 78–85.
4. Рукописный фонд НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия – Л – 3.
5. Центральный государственный архив Республики Мордовия. – Ф.Р – 267, оп. 1, д. 248.
6. Шахматов, А. А. Мордовский этнографический сборник / А. А. Шахматов. – СПб., 1910. – 848 с.

УДК 94.415

ПРОВЕДЕНИЕ ТРИДЕНТСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ РЕФОРМЫ В ИРЛАНДИИ (XVIII–XIX вв.): ОСОБЕННОСТИ И РЕЗУЛЬТАТЫ

Кравченко Владимир Андреевич

Институт истории НАН Беларуси (г. Минск, Республика Беларусь)

В публикации рассмотрены специфика проведения Тридентской религиозной реформы в Ирландии и её влияние на население.

Под понятием «Тридентская реформа» в историографии понимается комплекс мероприятий, выработанных в ходе Вселенского собора Римско-Католической церкви в Тренто 1545–1563 гг. для противодействия движению Реформации. В результате были уточнены и подтверждены основные догма-

ты, ужесточена церковная дисциплина, был написан и опубликован первый католический катехизис. В Ирландии Тридентская реформа была проведена позже, чем на территории континентальной Европы. В историографии нет единого мнения относительно даты окончания её реализации в Ирландии: М. Маллетт определил её завершение 1850 г., Э. Ларкин, считая ключевым моментом консолидацию и укрепление церковной иерархии кардиналом П. Калленом – 1875 г. [1; 2].

Политическая ситуация в Ирландии второй половины XVI в. не способствовала реализации решений Тридентского собора. В Англии и Шотландии победила Реформация, и в период правления королевы Елизаветы I (1558–1603), при которой англиканство окончательно утвердилось в качестве государственной религии, принимались попытки распространить протестантизм среди ирландских подданных. Вмешательство Святого Престола, направлявшего своих легатов в Ирландию для создания массовых религиозных центров, назначения епископальных администраторов, ликвидации симонии и развития навыков проповеди у низшего духовенства, ставило в неудобное положение ирландскую аристократию, вынужденную балансировать между своей католической верой и преданностью законному монарху [1, p. 56]. Результатом стало недоверие и противодействие со стороны местного населения действовавшим на острове в соответствии с тридентскими догматами католическим орденам. Повторное завоевание Ирландии О. Кромвелем в 1649–1653 гг. и последовавшие репрессивные меры ослабили местную Римско-католическую церковь, а принятие аналогичных действовавшим в Англии карательных законов после 1691 г. окончательно поставило её вне закона и принудило вести подпольную деятельность: были закрыты приходские школы и монастыри, а представители духовенства выслались из страны [3, pp. 89-90]. В таких условиях весь достигнутый в проведении реформ прогресс был фактически обнулён.

Во второй половине XVIII в. отношение британских властей к Римско-католической церкви стало более терпимым. Карательные законы, принятые с целью противодействия её деятельности в Ирландии, где три четверти населения составляли католики, не исполнялись в полной строгости. Это было обусловлено ростом веротерпимости и слабостью британской администрации на острове, опасавшейся спровоцировать очередное восстание, так и потребностью метрополии в людских ресурсах в ходе многочисленных войн и конфликтов того времени. Импульс пересмотру государственной политики в отношении Римско-католической церкви и её прихожан придало поражение Великобритании в Войне за независимость США 1775–1783 гг. и начало революции во Франции в 1789 г., параллельно с которыми во избежание социального взрыва произошла отмена некоторых дискриминационных положений.

Ключевым вопросом в ходе реализации Тридентской реформы был финансовый. Римско-католическая церковь в Ирландии на протяжении двух предыдущих столетий была лишена своих богатств и доходов, в связи с чем не располагала средствами для обязательных в ходе реализации реформы строительства, образовательной и проповеднической деятельности. Клир в своей политике опирался на добровольные пожертвования прихожан из числа крупных землевла-

дельцев и торговцев, чьи экономические возможности возросли после отмены ряда ограничений в конце XVIII в.

Другим важнейшим фактором проведения реформы был её децентрализованный характер на начальном этапе. Фактически, она опиралась на энтузиазм и способности отдельных священнослужителей организовать проповедование в своём приходе, поскольку многие представители клира были малообразованы и не придерживались тридентских стандартов: часто злоупотребляли алкоголем, ходили в порванных облачениях, регулярно не читали проповеди и не проводили катехизацию детей [4, р. 264]. С целью качественного подготовки священнослужителей в 1795 г. была основана Римско-католическая семинария в Мейноте, финансируемая правительством. В данном случае интересы Церкви совпали с запросом властей: представители первой могли контролировать надлежащее образование своих сановников, вторые же ограничивали распространение революционного радикализма, идущее через выпускников семинарий континентальной Европы, приезжавших в Ирландию. Более того, впоследствии Актом о Мейнотском колледже 1845 г. государственное финансирование семинарии было почти утрачено [5].

В рамках работы с местным населением ключевыми задачами для священнослужителей были искоренение популярных неканоничных культов, связанных с аграрным годичным циклом, катехизация населения и регулярное посещение им месс. Ключевым аспектом в этом стал контроль над начальным школьным образованием. В Ирландии начала XIX в. школы создавались и поддерживались в частном порядке на пожертвования местных общин, зачастую при ближайшем приходе. Римско-католические священнослужители опекали эти учреждения, наставляя детей основам веры и морали через прочтение катехизисов, чтобы сформировать у них соответствующее представление о догматах Церкви. Кроме того, клир обязал население еженедельно посещать воскресные и праздничные мессы.

Проведение Тридентской реформы происходило одновременно с кризисом коллективной идентичности ирландцев. В сельской местности священнослужители старались проводить катехизацию на ирландском языке, однако не все из них владели им, в городах же преобладал английский. После 1831 г. обучение в школах Ирландии, в том числе и основы веры, велось исключительно на английском языке. Это вылилось в сложную картину самоидентификации ирландцев: на 1834 г. в восточных урбанизированных районах острова с преобладанием английского языка посещаемость месс составляла 70 % и более, в то время как на западе, сохранявшем ирландскую культуру и язык – 20–40 % [6, pp. 84–86]. Окончательным переломом стал Великий голод 1845–1849 гг., в результате которого Ирландия потеряла четверть населения, преимущественно с наименее ортодоксального запада острова. Последовавшие за этим централизация структуры местной Римско-католической и рост её влияния прослеживается в количественном показателе: вплоть до последней четверти XX в. регулярная посещаемость месс составляла больше 90 %. Таким образом, позднее проведение Тридентской реформы являлось одним из основных факторов становления ирландцев как нации, ключевой категорией групповой самоидентификации которых стала их религия.

Литература

1. Mullett, M.A. Catholics in Britain and Ireland, 1559–1829 / M.A. Mullett. – New York : St. Martin's Press, 1998. – 236 pp.
2. Larkin, E. The Historical Dimensions of Irish Catholicism / E. Larkin. – Washington D.C. : The Catholic University of America Press, 1984. – 139 pp.
3. The Oxford History of British and Irish Catholicism : in 5 vol. / gen. ed.: J.E. Kelly, J. McCafferty. – Oxford: Oxford University Press, 2023. – Volume II: Uncertainty and Change, 1641–1745 / ed.: J. Morrill, L. Temple. – Oxford : Oxford University Press, 2023. – 324 pp.
4. Connolly, S.J. Divided Kingdom: Ireland, 1630–1800 / S.J. Connolly. – Oxford, New York : Oxford University Press, 2008. – 519 pp.
5. Maynooth College Act 1845 [Electronic resource]. – URL: <https://www.irishstatutebook.ie/eli/1845/act/25/enacted/en/html> (date of access: 31.12.2024).
6. Miller, D.W. Irish Catholicism and Great Famine / D.W. Miller // Journal of Social History. – 1975. – Vol. 9, №1. – Pp. 81–98.

УДК 2; 165.9

РЕЛИГИОЗНО-МАГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ В КОНТЕКСТЕ СТИЛЯ МЫШЛЕНИЯ СОЦИУМА

Круподеря Елена Анатольевна

Институт философии НАН Беларуси (г. Минск, Беларусь)

Рассматриваются синкретические аспекты религиозно-магической традиции в контексте стиля мышления ренессансного и раннемодерного социума.

Работа выполнена в рамках проекта БРФФИ №Г24-041 «Эпистемологические доминанты в контексте стиля мышления социума».

Религиозное мышление конструирует картину мира на базе убежденности в существовании трансцендентной (высшей, внемировой), сверхъестественной реальности и взаимодействии с ней. Магия с античности рассматривается мыслителями и практиками как тайное сакральное знание, предполагающее понимание сущности миропорядка; в эпоху Ренессанса происходит реактуализация этой трактовки и новая интерпретирование: «естественная магия» как обращение к естественным свойствам вещей, знание всех природных процессов, которые в мировоззренческой парадигме Возрождения становятся эпистемологической и инструментальной ценностью [1, с.59–60]. Философская традиция также зарождается в античности при попытках перенести сакральные смыслы из религиозной семантики – эзотерических практик оперирования священными символами – в сферу повседневного дискурса, вербального сообщения о сущем; философское мышление – аналитическое, истолковывающее – формирует культуру познания, нацеленную фиксировать подлинное значение в речевом образе, доступном для понимания, но для обоснования и легитимации этой процедуры сохраняет апелляцию к магической силе слова.

Конвергенция магического, религиозного и философского мышления способна проявляться на уровне не только взаимопроникновения элементов, но и их переплетения до степени формирования синкретической традиции. Таковой,

например, стал герметизм, который в силу его аморфности, нецентрированности, отсутствия единых стержневых догм можно рассматривать не только как оккультно-философское учение, но и как одну из эпистемологических доминант в стиле мышления ренессансного социума – парадигму исследования и преобразования реальности, которая стала для человека эпохи Возрождения не только метафизической системой, но и праксисом. Поскольку герметизм утверждал образ мысли и жизни, требующий «от своих последователей активной практической деятельности по освоению мира, достижения власти над собой и над миром как результата “великого делания”» [2, с. 121]. Пройдя через эпохи эллинизма и Средневековья, в эпоху Возрождения герметическая традиция раскрывается как квинтэссенция мировоззренческого синкретизма с антропоцентричным фокусом, поскольку она включает в себя мистические идеи и магические практики из различных верований и эзотерических культов, мировоззренческие установки неоплатонизма и христианства, обосновывающие идею творчества как силы и атрибута не только Бога-Творца, но и венца его Творения – человека.

Образ мысли гуманистов, мыслителей и деятелей Ренессанса, воплощаемый в теории и практике, отражает стиль мышления их культуры и социума – парадигму творчества и синтеза религии, магии и натурфилософии: «Магия Парацельса – это оригинальный синтез медицины, алхимии, химии, религии и космологии. Магия Агриппы Неттесгеймского – профессора, врача, инженера, адвоката, военного, историографа – редкостный сплав неоплатонизма, каббалы, алхимии, астрологии и точных наук» [2, с. 122].

Еще одним примером синтеза натуралистического, философского и символического, религиозно-магического мышления в теории и практике является западноевропейская алхимия, в которой натурфилософские изыскания и химические опыты коррелируют с астрологической и магико-герметической традициями и христианской семиотикой. Алхимическая традиция в полной мере выражает синкретический стиль мышления и праксиса: ее семантика полифункциональна (и знак, и аллегория, и метафора, и эвристическое средство), ее эпистемический базис полирелигиозен (заимствования из различных религиозно-философских и мистико-эзотерических традиций), когеренция символических структур в ней многомерна: химические элементы и фазы трансмутации вещества соотносятся с небесными телами и их астрологическими значениями, олицетворяют философские идеи, аллегорически воплощают библейские истины и смыслы (см.: [2]).

Включение различных аспектов магической традиции (одни из которых считались необоснованными и отрицались, другие, наоборот, признавались обоснованными и истинными) в спекулятивную натурфилософию стало основанием для генезиса раннемодерной науки: «Как экспериментальный метод, так и убежденность в том, что знание природного мира должно использоваться на благо человечества, могут рассматриваться как давно существовавшие черты магической традиции, которые все более активно перенимались исследователями природы, превращавшими таким образом натурфилософию в одну из так называемых «новых философий» эпохи раннего Нового времени» [1, с. 57].

Более того, в период Ренессанса магия стала восприниматься как имеющая дело именно с естественными, природными свойствами вещей, а все сверхъестественное относилось к сфере сакрального и Божественного вмешательства.

Натурфилософы эпохи Возрождения исповедуют идеи о том, что высшая магия «есть не что иное, как знание всех природных процессов» (Джамбатиста делла Порта), «маги суть скрупулезные исследователи природы, лишь управляющие тем, что она сама ранее создала, при помощи соединения активного и пассивного» (Корнелий Агриппа) [1, с. 60]. Иные же аспекты магической традиции – колдовство, включая некромантию, демонологию и другие искусства вызова духовных существей, и символическая магия, использующая силу знаков, слов и иных символов – считались дисциплинами, подчиненными естественной магии. И даже демонические сущности, по представлениям ренессансного социума, оперировали естественными силами природы, владея большими знаниями о них, чем люди, а единственным актором сверхъестественного был Бог.

Контекст стиля мышления раннемодерного социума в результате стал определяться, во-первых, натурфилософским мейнстримом, в который инкорпорировались все полезные аспекты магической традиции, во-вторых, попытками установить баланс с личной или коллективной верой, заключить компромисс с господствующей церковной традицией. В свете этих попыток элементы магической традиции либо легитимизировались в их трактовке как существенного компонента натурфилософии, либо отвергались как более опасные с точки зрения религии аспекты, увязываясь с демологией в интерпретации демонопочвенничества; именно последние в дальнейшем стали отождествляться со всей магией как таковой, а такое представление – зачастую экстраполироваться на всю историю западной культуры [1, с. 68].

Как бы парадоксально это ни казалось на первый взгляд, можно увидеть позитивный вклад традиции мистицизма (герметизм, алхимия, ренессансная натуралистическая магия) в научную революцию XVII в.: содействие становлению эмпирического метода, признание важности наблюдений и экспериментов, равно как ценности и достоинства практических искусств, и акцентация на утилитарной цели научного знания [3, с. 17].

Литература

1. Генри, Д. Включение оккультных традиций в натурфилософию раннего Нового времени: новый подход к проблеме упадка магии / Д.Генри / пер. с англ. А.Аполлонова // Государство. Религия. Церковь. – 2013. – №1 (31). – С.53-91.
2. Гудимова, С. А. Алхимические и эзотерические идеи в культуре Возрождения / С. А. Гудимова // Вестник культурологии. – 2018. – №3. – С.117-141.
3. Reason, Experiment, and Mysticism in the Scientific Revolution / Ed. Rhigini Bonelli M. L. and Shea W. R. – Science History Publications: London, 1975. – 321 p.

УДК 329.12(=161.1)(476)

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ДЕПУТАТОВ-СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ ОТ БЕЛОРУССКИХ ГУБЕРНИЙ В III ГОСУДАРСТВЕННОЙ ДУМЕ

Лавринович Дмитрий Сергеевич

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

В статье раскрываются основные направления деятельности депутатов-священнослужителей, избранных на территории белорусских губерний,

в III Государственной думе, связанные с обсуждением как конфессиональных вопросов, так и проблем народного образования, улучшения социального положения населения и других.

В III Государственной думе число представителей духовенства было наибольшим за всю дореволюционную историю. В рядах депутатов было 49 священнослужителей, из них 7 православных священников и 1 епископ происходили из белорусских губерний. Поэтому конфессиональные вопросы занимали важное место в деятельности Думы.

Православную церковь представляли депутаты-священники: от Виленской губернии – А.С. Вераксин, от Витебской губернии – Ф.И. Никонович, от Гродненской губернии – В.М. Кузьминский, от Минской губернии – С.И. Соловьевич, В.А. Якубович, от Могилевской губернии – В.Ф. Голынец. Членом «народного представительства» стал также епископ Гомельский Митрофан. В сентябре 1908 г. в Минске на дополнительных выборах депутатом был избран священник А.Д. Юрашкевич, заменивший исключенного из Думы лидера местных октябристов Г.К. Шмидта.

Депутат от Гродненской губернии В.К. Тычинин (1864 – не ранее 1920) также был выходцем из духовного сословия, но карьеру построил в сфере образования. Он окончил Стародубское духовное училище и Черниговскую духовную семинарию. После выпуска из Киевской духовной академии был направлен преподавателем в Черниговское духовное училище, позже работал в Екатеринославской и Витебской духовных семинариях. С 1898 по 1907 г. В.К. Тычин служил инспектором народных училищ Гродненской губернии, поучил чин статского советника, был членом Гродненского епархиального училищного совета и волковысского православного Петро-Павловского братства [1, с. 632; 2, таб. 18].

С.Г. Мацеевич (1869–1940) представлял католическую церковь. Он в Вильно был ректором костела Святой Екатерины, работал в реальном училище, частной гимназии, редактировал журнал «Dwutygodnik Djecezjalny» [1, с. 364; 3, с. 128].

Священнослужители, представлявшие белорусские губернии в Государственной думе, вошли и в многочисленные комиссии, как постоянные, так и временные. А.С. Вераксин состоял в комиссиях по местному самоуправлению, по народному образованию и распорядительной. Ф.И. Никонович был членом комиссий по делам православной церкви, по городским делам и чиншевой. М.В. Блажевич записался в комиссии по народному образованию и о мерах борьбы с пьянством. В.М. Кузьминский входил в две комиссии – земельную и по разбору корреспонденции. С.И. Соловьевич записался в три комиссии: по вероисповедным вопросам, по делам православной церкви и чиншевую. А.Д. Юрашкевич, кроме комиссий, связанных с православной церковью, был членом комиссий по народному образованию и библиотечной. В.А. Якубович входил в комиссию, хотя и не связанную с церковными вопросами, но по проблемам, знакомым ему как сельскому священнику – по переселенческому делу. Также он был представлен в комиссии для разбора корреспонденции. Епископ Митрофан возглавил работу противоалкогольной комиссии. Кроме того, он был членом комиссий по делам православной церкви, по народному образованию и переселенческой. С.Г. Мацеевич принимал участие в работе комиссий по народному образованию, вероисповедальной, по городским делам [1, с. 55, 86, 309, 377, 414, 569, 719, 722].

В. К. Тычинин был членом девяти комиссий: бюджетной (докладчик), для разбора корреспонденции, об исполнении государственной росписи доходов и расходов, по народному образованию (докладчик), о гимназиях и подготовительных училищах, по вероисповедным вопросам (докладчик), по Наказу, по рабочему вопросу (докладчик), о мерах борьбы с пожарами [1, с. 632, 633].

По своим политическим воззрениям все депутаты-священнослужители, представлявшие православную церковь, были консерваторами. А.С. Вераксин, Ф.И. Никонович, А.Д. Юрашкевич и епископ Митрофан стали членами фракции правых. В.Ф. Голынец, В.М. Кузьминский, С.И. Соловьевич, В.К. Тычинин и В.А. Якубович вошли во фракцию умеренно-правых. После В.М. Кузьминский, С.И. Соловьевич, В.К. Тычинин и В.А. Якубович перешли в русскую национальную фракцию. В нее же вступил и М.В. Блажевич. В.Ф. Голынец стал беспартийным. С.Г. Мацевич являлся членом группы западных окраин (Польско-литовско-белорусское коло) [1, с. 55, 86, 136, 309, 364, 377, 414, 569, 632, 719, 722; 4, с. 149 – 151].

А.С. Вераксин активно занимался политической деятельностью и вне стен Таврического дворца. Он был постоянным автором правых газет «Земщина» и «Русское знамя», участвовал в деятельности «Русского собрания», Русского народного союза имени Михаила Архангела (СМА) и Союза русского народа (СРН), V съезда русских людей. В 1910 г. его избрали кандидатом в члены Главного совета СРН [1, с. 86].

Ф.И. Никонович принял активное участие в борьбе монархистов западных губерний за реформу избирательного законодательства в Государственный совет: расширение представительства от православного населения, устранение из верхней палаты помещиков римско-католического вероисповедания [5].

Епископ Митрофан в Санкт-Петербурге был постоянным посетителем собраний СМА во главе с В.М. Пуришкевичем. Одновременно Митрофан поддерживал связи с его главным конкурентом в стане правых – А.И. Дубровиным, лидером Союза русского народа. Так, в январе 1910 г. по случаю переезда Главного совета СРН в новое здание епископ совершил благодарственный молебен, по окончании которого произнес речь о роли «союзников» в борьбе с революционным движением в 1905–1907 гг., обрисовал задачи на будущее [5, с. 204]. Кроме этого, Митрофан участвовал в деятельности еще одной крупной общероссийской правой партии – «Русского собрания». Он также находил время для работы в Русском окраинном обществе, Славянском благотворительном обществе и Обществе религиозно-нравственного просвещения [5, с. 46, 70, 242].

Депутаты-священнослужители активно участвовали в законодательной работе Думы, особенно когда обсуждались вопросы, связанные с деятельностью церкви, народным образованием или проблемы, затрагивавшие население белорусских губерний. Епископ Митрофан был сторонником сохранения господствующих позиций русской православной церкви в Российской империи, укрепления ее связи с государством. Например, при обсуждении старообрядческого вопроса, Митрофан выступил против предоставления старообрядцам свободы миссионерской деятельности [6, с. 65].

А.С. Вераксин принимал активное участие в разработке законопроекта о церковно-приходских школах. Он подписал законопроекты «Об упразднении в

Белоруссии остатков чиншевого владения», «Об улучшении и увеличении крестьянского землевладения и землепользования», «О выдаче пособий крестьянам при переселении на отрубные участки» [1, с. 86].

В.К. Тычинин и В.М. Кузьминский были одними из инициаторов законопроекта 17 июня 1908 г., предусматривавшего увеличение пенсий учителям церковно-приходских училищ. Последние получали пенсии значительно меньшие, чем учителя народных училищ. За 25 лет учительской работы им полагалась пенсия всего лишь 90 руб. в год, что существенно влияло на их материальное положение и социальный статус, хотя законодательство относило церковно-приходские училища к тому же типу начальных школ, что и народные училища. Мизерная пенсия ставила бывших учителей на грань выживания. Законопроект был передан в комиссию по народному образованию в качестве материала к аналогичному законопроекту, внесенному Министерством народного просвещения. Выработанный комиссией законопроект был одобрен 18 декабря 1909 г. Государственной думой и утвержден Николаем II 15 января 1910 г. [7, с. 33, 34]. Кроме того, В.К. Тычин, В.М. Кузьминский, И.В. Войцюлик и В.Л. Гаврилюк были среди депутатов, внесших законодательное предложение засчитывать стаж преподавания в церковно-приходских училищах в стаж для назначения пенсий по другим видам служебной деятельности [7, с. 34].

А.Д. Юрашкевич был сторонником увеличения государственного финансирования церковно-приходских школ, настаивая на их сохранении как главных проводников «религиозно-нравственного воспитания» в крестьянской среде [6, с. 156–158]. Также он разрабатывал вопрос об открытии на территории Беларуси высшего духовного учебного заведения [8, с. 13].

С.Г. Мацевич выступал, как по проблемам, касавшихся бывших земель Речи Посполитой (о создании Холмской губернии, о преподавании в школах на родных языках), так и затрагивавшим всю империю (о свободе перехода из православия в католичество, о сокращении продолжительности рабочего дня и другим) [3, с. 129]. В ноябре 1911 г. он решительно выступил против предложения епископа Холмского Евлогия преподавать Закон Божий для католиков – белорусов и украинцев на русском языке. С.Г. Мацевич напомнил депутатам о неудачной попытке ксендза Ф. Сенчиковского ввести русский язык в римско-католическое богослужение в XIX в. При этом Мацевич отвергал обвинения костела в полонизации белорусов и украинцев, отстаивая право католического духовенства самостоятельно определять язык изучения Закона Божьего [9, с. 223, 224].

Будучи последовательным, С.Г. Мацевич в марте 1912 г. внес на рассмотрение Государственной думы запрос правительству по поводу издания инспектором народных училищ Дисненского уезда Витебской губернии циркуляра, обязывающего директоров училищ контролировать, чтобы преподавание Закона Божьего для учащих-католиков велось исключительно на русском языке. С.Г. Мацевич указал на прямое нарушение Временных правил Министерства народного просвещения от 22 февраля 1906 г., согласно которым язык преподавания определялся на основании заявлений родителей или опекунов. Запрос был принят Думой к рассмотрению, его обсуждение вызвало противодействие со стороны Всероссийского национального союза. В итоге 27 октября 1912 г. министр народного просвещения подписал циркуляр, раз-

решавший руководителям учебных заведений самим определять язык преподавания [9, с. 224].

При обсуждении сметы Министерства внутренних дел, С.Г. Мацевич поднял вопрос об увеличении государственного финансирования католической церкви, поддержки в создании верующими конфессиональных школ, обществ и других инициатив. При этом он напомнил депутатам об административном произволе со стороны правительства, приведя в качестве примера отставку католического епископа Э. фон Роппа [8, с. 224].

Таким образом, депутаты-священнослужители от белорусских губерний принимали активное участие в политической и законотворческой деятельности, оказывая влияние на решение конфессиональных вопросов, а также проблем народного образования и других, способствовали улучшению социального положения населения.

Литература

1. Государственная дума Российской империи: 1906–1917: Энциклопедия / Отв. ред. В.В. Шелохаев. – М.: РОССПЭН, 2008. – 735 с.
2. 3-й созыв Государственной Думы: портреты, биографии, автографы. – СПб.: Издания Н.Н. Ольшанского, 1910. – [66] с., [57] л. ил., портр.
3. Brzoza, C. *Polowie Polscy w parlamencie Rosyjskim 1906–1917. Słownik biograficzny* / C. Brzoza, K. Stepan. – Warszawa, 2001. – 220 s.
4. Забаўскі, М. М. Расійская Дзяржаўная дума ў лёсах Беларусі (1906–1917 гг.) / М.М. Забаўскі – Мн.: БДПУ імя М. Танка, 2008. – 267 с.
5. Никонович, Ф. И. Из дневника члена Государственной Думы от Витебской губернии протоирея о. Федора Никоновича / Ф. И. Никонович. – Витебск, 1912. – 272 с.
6. Рожков, В. Церковные вопросы в Государственной думе / В. Рожков. – М.: Изд-во Крутицкого подворья; Об-во любителей церковной истории, 2004. – 560 с.
7. Законотворчество думских фракций. 1906–1917 гг.: Документы и материалы / под ред. П.А. Пожигайло. – М.: РОССПЭН, 2006. – 768 с.
8. Отчет о деятельности Западно-русского общества за 1913 год. – СПб.: Тип. Т-ва А.С. Суворина, 1914. – 53 с.
9. Смалянчук, А. Ф. Паміж краевасцю і нацыянальнай ідэяй. Польскі рух на беларускіх і літоўскіх землях. 1864 – люты 1917 г. / А. Ф. Смалянчук. – СПб.: Неўскі працяг, 2004. – 406 с.

УДК 72.03(075.8)

ЯГО НЯМА НА МАПЕ ХРЫСЦІЯНСКАГА ПОЛАЦКА: САБОР СВЯТОГА СТЭФАНА (СВЯТА-МІКАЛАЕЎСКІ САБОР)

Лепеш Аксана Васільеўна

Беларускі нацыянальны тэхнічны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

У артыкуле разглядаецца гісторыя стварэння сабора Святога Стэфана намаганнямі каталіцкага ордэна езуітаў, які быў пераўтвораны ў праваслаўны Свята-Мікалаеўскі сабор пасля далучэння беларускіх зямель да Расійскай імперыі. Сабор заставаўся перлінай Полацкай хрысціянскай архітэктуры да 1964 г., пакуль не быў знішчаны савецкімі ўладамі падчас антырэлігійнай кампаніі.

Вывучэнне архітэктурнай спадчыны мінулага, матэрыяльныя артэфакты якой страчаны, уяўляецца для сучаснай навукі неабходнасцю, таму што яна

мога даць адказы на пытанні не толькі па канфесіянальнай гісторыі, але і да-памагчы, напрыклад, архітэктарам у захаванні, аднаўленні і пераемнасці традыцыйных пабудов для пэўнага горадабудаўнічага асяроддзя. У гэтым сэнсе прыкладам багацейшага на старажытную архітэктурную горадам, якая, на жаль, не захавалася ў поўным аб'ёме да нашых дзён, з'яўляецца горад Полацк, самы старажытны горад Беларусі.

Першапачаткова Полацк у канфесійным плане быў горадам праваслаўным, каталіцызм пранікае сюды толькі напрыканцы XIII ст. Актыўнае распаўсюджанне каталіцтва пры падтрымцы ўладаў пачалося пасля падпісання Люблінскай уніі і стварэння Рэчы Паспалітай. Для паступовага далучэння мясцовага насельніцтва да новай рэлігіі, у тым ліку, праз адукацыю і выхаванне, Стэфан Баторый у 1580 г. запрасіў езуітаў, якім перадаў значную частку праваслаўных манастыроў і царкваў з іх маёмасцю. У першай палове XVIII ст. пры кіраўніцтве езуітаў полацкія майстры ўзвялі каменны сабор у гонар Святога Стэфана, які стаў часткай архітэктурнага комплексу Полацкага калегіума езуітаў.

Вядома, што ў 1735–1738 гг. былі ўзведзены падмурк і сцены сабора манахам ордэна, муляром Б. Мезмерам. Завершана будаўніцтва было ў 1745 г., калі сталяр і муляр А. Лазуровіч паставіў кропку ў будаўніцтве веж сабора і ў запаўненні яго вокнаў. Адрозна ж адбылося і асвячэнне сабора. Так, Полацк набыў новы цудоўны твор архітэктурны. Дзве вежы параднага фасада сабора, пабудаванага ў стылі позняга барока, былі ўнесены на шэсцьдзесят метраў. Каб надаць сабору яшчэ большую веліч, перад саборам дойліды зладзілі плошчу (была сфарміравана ў канцы XVIII ст.), адкуль, якраз насупраць парадных дзвярэй храма, пачыналася галоўная гарадская вуліца – Віцебская. Сабор Святога Стэфана заняў цэнтральнае месца на галоўнай плошчы горада.

Дваццаць гадоў працягвалася ўнутранае аздабленне сабора. На ўпрыгожванне гэтай пабудовы не шкадавалі грошай: ім займаліся нават скульптары і мастакі з Італіі. Іх творчасці належаць мармуровыя калоны, а таксама выдатныя абразы, сярод якіх былі «Сабор святых пакутніц» і «Святая троіца», напісаныя ў Вероне Сальватарам Розай. У 1765 г. у храме з'явіўся алтар, у стварэнне якога ўнёс уклад беларускі мастак Сымон Чаховіч (пазней ён напісаў для калегіума 44 карціны). Праз год упершыню паспрабаваў свой голас велізарны орган – гэта быў твор Адама Каспарыні.

Пасля далучэння Полацка да Расійскай імперыі і выгнанні езуітаў сабор быў перададзены праваслаўнай царкве, і з 1831 г. пачалася яго мадэрнізацыя. Яна прадугледжвала захаванне манастырскага корпуса, які прымыкаў да храма, уладкаванне аднаго прастола і знішчэнне кафедры ў інтэр'еры. Кантроль за рэалізацыяй праекта перайшоў да мясцовага праваслаўнага архірэя Смарагда (Крыжаноўскага), які абпіраўся на падтрымку генерал-губернатора М. М. Хаванскага.

Перабудова па праекце, «больш прыстасаванаму да стылю грэцкай архітэктурны», каштавала больш за паўмільёна рублёў. Выраблялася замена храмавых ікон, царкоўнага начыння. 23 скрыні з іконамі і пакінутым ад езуітаў царкоўным інвентаром паручнік Вішнякоў у 1843 г. адвёз у Варшаву і здаў памочніку інтэнданта былога каралеўскага замка. Туды ж патрапілі і іконы,

пісаньня Сальватарам Розай. Але некаторыя палотны царкоўнага жывапісу захаваліся пасля рэканструкцыі.

У выніку сабор Святога Стэфана быў пераіменаваны ў Свята-Мікалаеўскі сабор, а плошча, дзе ён размяшчаўся, таксама атрымала новую назву – Корпусная або Парадная [4, с. 275]. Архітэктар А. Порта займаўся рэканструяваннем усяго комплексу езуіцкага калегіўма для размяшчэння там кадэцкага корпуса [1, с. 242]. Асвячэнне ўжо Свята-Мікалаеўскага сабора ў Полацку адбылося 5 лютага 1833 г., крыху пазней ён стаў кафедральным саборам. У 1839 г. сабор быў пераўтвораны ў царкву Полацкага кадэцкага корпуса, з 1865 г. Полацкай ваеннай гімназіі. Па просьбе жыхароў у 1875 г. храм зноў стаў гарадскім саборам. У выніку архіўных пошукаў знойдзены царкоўны вопіс 1894 г., вось вытрымка адтуль: «Будынкам каменная, крыжападобная, алтаром на Запад, з адным купалам і дзвюма вежамі, з якіх у адной уладкавана званіца, а ў другой гадзіннік, сценамі і ў зводах трывалая і дужая» [3, с. 1-3]. З гэтага ж дакумента вынікала, што ў саборы знаходзілася 8 печуў, аднак, з-за адсутнасці дастатковых сродкаў на куплю дрэў, ён заўсёды заставаўся халодным.

Фотадакументы фіксуюць, што да сярэдзіны 30-х гг. ХХ ст. сабор, нягледзячы на змену канфесіянальнай прыналежнасці, не змяніўся вонкава. У 1930-я гг. сабор зачынілі, званы адправілі на пераплаўку, у склепах арганізавалі сховішча для агародніны. Тады ж сабор быў рэканструяваны: ён пазбавіўся двух верхніх ярусаў яго званой, а таксама быў знішчаны ўнікальны старадаўні гадзіннік з боем працы віленскага майстра Густава Мундзі. У перыяд Вялікай Айчыннай вайны, нягледзячы на бамбардзіроўкі і акупацыю, храм выстаў, там нават праводзіліся богаслужэнні. Сабор стаў хрысціянскім цэнтрам і надзей на выратаванне.

Пасля вайны быў запушчаны праект па стварэнні Сувораўскага вучылішча на месцы былога езуіцкага калегіўма. У гэты час назіралася паступовае разбурэнне сабора, яго стан не адпавядаў нормам помніка архітэктуры, эстэтычны выгляд быў незадавальняючым. Гэта было абумоўлена аб'яваваасцю савецкіх уладаў да захавання гісторыка-культурнай спадчыны хрысціянства, бо з боку ўладаў праводзілася антырэлігійная кампанія. У выніку было прынята рашэнне аб немэтазгоднасці і немагчымасці рэканструкцыі комплексу, які быў зняты з уліку як помнік гісторыі і культуры. Больш таго, было вырашана знішчыць гэты культывы аб'ект. На яго знішчэнне з бюджэту горада было выдзелена 30 тыс. рублёў [2, с. 26]. Так, у студзені 1964 г. храм быў узарваны, а на яго месцы праз 15 гадоў узнік шматкватэрны жылы дом.

Такім чынам, страчаны сабор Святога Стэфана (Свята-Мікалаеўскі сабор) з'яўляўся галоўным саборам на цэнтральнай плошчы Полацка, адным з цэнтраў хрысціянскага Полацка ХVIII – пачатку ХХ стст. Яго страта, на жаль, змяніла архітэктурны вопіс Полацка, але наяўнасць яго ў гісторыі ўзбагаціла насельніцтва горада ў эстэтычным, адукацыйным і духоўным накірунку.

Літаратура

1. Габрусь, Т. В. і інш. Страчаная спадчына / Т. В. Габрусь і інш. – Мінск, 2003. – 351 с.
2. Давидович, А. С., Давидович, Т. Л. Костел Св. Стефана в структуре исторического центра Полоцка XVI–XIX веков / А. С. Давидович, Т. Л. Давидович // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия F. Прикладные науки. строительство. – 2008. – № 6. – С. 23–26.

3. Национальный исторический архив Беларуси (далее – НИАБ). Ф. 2728. Полоцкий Николаевский собор, город Полоцк Полоцкого уезда Витебской губернии. Д.24. Ведомость о соборе за 1894 год и 1895.

4. Чантурия, Ю. В. Градостроительное искусство Беларуси второй половины XVI – первой половины XIX в. / Ю. В. Чантурия. – Минск : Белорусская наука, 2005. – 372 с.

УДК 93.39 (23/28)

ЖЕРТВЕННОСТЬ ВЕРУЮЩИХ В ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ КАК ОТРАЖЕНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Лисовская Татьяна Витальевна

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

В статье представлен анализ стратегии поведения верующих в Великой Отечественной войне. Отмечено, что рудиментарно сохраненные в ментальности белорусского народа христианские ценности ярко проявились в деятельности верующих, совершивших подвиг христианской жертвенности. Многие белорусские верующие и служители всех конфессий активно содействовали партизанам, спасали от уничтожения партизан, и членов их семей, спасали военнопленных, укрывали у себя евреев.

Отмечая в 2025 г. 80-летие победы в Великой Отечественной войне мы не можем не задаться вопросом: что помогло нашему народу победить? Что дало силы человеку в войне выжить и остаться человеком? Что подвигло людей на многочисленные трудовые, военные и человеческие подвиги в столь сложных условиях гуманитарной катастрофы войны с нацистскими оккупантами?

Белорусское общество накануне Великой Отечественной войны было подвергнуто радикальной социо-политической, экономической и культурной трансформации, в том числе и мировоззренческой. Советская социокультурная ментальность и религиозное мировоззрение считались антагонистами, которые не могут сосуществовать в советском обществе. Стремление советской власти к формированию человека «нового» типа – арелигиозного привело к формированию внерелигиозного пространства в БССР – на 1940 г. в восточных областях БССР не действовал ни один религиозный храм. Однако религиозное мировоззрение, было сохранено в ментальности народа на уровне «коллективного бессознательного». Всесоюзная перепись 1937 г. показала, что 55 % (ок. 90 млн) населения идентифицировали себя как верующих [1, л. 74.]. Святейший патриарх Кирилл отметил, что неверующие люди советского времени были рудиментарно православными христианами — они оставались в той же системе ценностей [2].

Рудиментарно сохраненные в ментальности народа христианские ценности, отчетливо проявились в годы Великой Отечественной войны. Испытание войной, тревога за близких, страну, ожидание возможной смерти, плена, страданий – практические сразу вывели на первый план в духовном состоянии человека веру, тайно присутствующую в глубинных культурных кодах советского человека.

Проявление религиозности, а лучше сказать – восстановление веры – в период войны проявлялось: в активизации повседневной религиозности советского человека: молитвы перед боем, крестики и образки, зашитые или вложенные

в гимнастерки; в вовлеченности людей в богослужебную жизнь; в восстановлении церквей в оккупированной Беларуси (к концу 1941 г. в Минской епархии было открыто около 120 храмов) [3]; в деятельности верующих, совершивших настоящий подвиг христианской жертвенности и любви к Отечеству.

О беспримерной жертвенности белорусского народа в период Великой Отечественной войны говорить и просто и сложно. Просто потому, что сама суть подвига верующего в войне носит очевидный религиозный характер «за други своя», и служит способом идентификации верующего через ее проявление. Сложно потому, что собранные на сегодня свидетельства подвигам солдат, подпольщиков, партизан, простых крестьян или горожан, чаще трактуются как результат советской идеи, вне традиционной либо религиозной системы ценностей.

Христианский архетип жертвенности глубоко, многогранно и трагично проявился в деятельности верующих и священнослужителей, которые самоотверженно служили Богу и людям. Многие белорусские верующие и служители всех конфессий активно содействовали партизанам, спасали от уничтожения партизан, и членов их семей, спасали военнопленных, укрывали у себя евреев. И многие из них заплатили за это жизнью. В одной только Полесской епархии более половины священников (55%) было расстреляно за содействие партизанам [4, с. 43]. В деревне Хоростово Пинского района священник И. Лойко вместе со своими прихожанами 15 февраля 1943 г. был сожжен в храме во время Божественной литургии. Пресвитер общины христиан веры евангельской С. Недвецкий в своих проповедях, ободрял народ, что власть фашистов скоро кончится и Советская армия вернется. В феврале 1943 г. Ст. Недвецкий был арестован и расстрелян в Вильно [5, л. 5]. Пресвитер общины баптистов г. Минска А. Кецко организовал патронат над детскими домами № 2 и № 7 г. Минска, где прятали еврейских детей. Для того, чтобы при проверке детских домов евреев не выявила полиция, А. Кецко вместо них приводил в детский дом для проверки своих детей, а евреев прятал у себя дома. Так ему удалось спасти 72 еврейских детей. Пресвитер общины ЕХБ д. д. Белавичи Ивацевичского района Можейко спас еврейского мальчика [6, л. 107]. Настоятель церкви д. Кобыльники Минской области П. Бацян за участие в спасении евреев был арестован СД и затравлен собаками в Минской тюрьме. Протоиерей Александр Ковш из д. Вертелишки выдавал евреям христианские метрики, пока его не арестовали и расстреляли в Минске в 1943 г. [7, с. 15]. Настоятель прихода костела Вознесения Девы Марии в д. Константиново кс. Л. Хмельёвец Вилейской области спас от расстрела 16 советских активистов, выкупил на «ярмарке», устроенной немцами в д. Годутишки 70 детей и вернул их родителям. В 1943 г. одиннадцать монахинь-назаретанок г. Новогрудка были расстреляны вместо арестованных мирных жителей [8]. Примеров самоотверженной жертвенности белорусского народа, не только, служителей, бесконечное множество...

Мы, конечно, не можем сегодня достоверно оценить, насколько религиозная мотивация стала доминирующей в поступках людей в период войны. Но анализируя повышение уровня религиозности населения в период войны, можем отметить, что советский человек, в создании возрожденной религиозности и веры, реализовывал традиционную христианскую этику жертвенной

самоотверженности, связанной с любовью к Богу и ближнему, в действиях и на фронте, и в тылу.

Литература

1. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Ф. 4п. Оп. 1. Д. 11834.
2. Святейший Патриарх Кирилл: Утрата понятия жертвенности угрожает самому существованию человеческого общества [Электронный ресурс] / Русская православная церковь. – Режим доступа: <https://www.patriarchia.ru/article/30470>. – Дата доступа: 23 марта 2025 г.
3. Епархия Минская и Заславская [Электронный ресурс] / Православная энциклопедия. – Режим доступа: <https://www.pravenc.ru/text/2563280.html>. – Дата доступа: 23.03. 2025.
4. Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь в 1927–1943 / О. Ю. Васильева // Вопросы истории. – 1994. – С. 43.
5. НАРБ. – Ф. 95. Оп. 2. Д. 5.
6. НАРБ. – Ф. 952. Оп. 2. Д. 5.
7. Горны, А. Протаіерэй Аляксандр Коўш: вяртанне з забыцця / А. Горны // Гродненские епархиальные ведомости. – 2011. – № 11. – С. 13–17
8. Сведчанне любові і мужнасці // Ave Maria. — Мінск: 2013. — № 7–8. — Л. 220–221.

УДК 94(470)“1917”:271.2–9–726.2*Евлогий“1917”

АРХИЕПИСКОП ЕВЛОГИЙ И ЕГО СЛУЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВИЮ В ЭПОХУ РЕВОЛЮЦИОННЫХ ПОТРЯСЕНИЙ

Марченко Олег Валерьевич

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

В статье рассматривается религиозная деятельность иерарха Евлогия (Георгиевского) в годы Февральской и Октябрьской революций 1917 г. Автор акцентирует внимание на его роль в церковной жизни в контексте укрепления авторитета и позиции Русской Православной Церкви (РПЦ) в переломную эпоху революционных событий 1917 г. в России.

Архиепископ Волынский Евлогий (Георгиевский) не принял Февральскую революцию 1917 г. Она подорвала традиционные устои российского общества и ознаменовала начало радикальных перемен во всех сферах жизни. Это коснулось и Церкви.

Временное правительство подчинило себе Святейший Синод и осуществило увольнение ряда высших иерархов РПЦ [1, с. 36–37]. Это спровоцировало подъём революционной активности среди низшей части духовенства. Она стала выступать с требованиями осуществления выборности епископата. Под их давлением архиепископ Евлогий был вынужден весной 1917 г. созвать первый свободный епархиальный съезд на Волынщине. Его участниками были как духовные лица, так и миряне. На съезде часть делегатов выступила с требованием отстранения Евлогия от руководства епархией из-за его консервативных взглядов. Однако основная масса участников выразила поддержку иерарху и выступила с ходатайством к Святейшему Синоду и Временному правительству с просьбой оставить его на прежнем посту [2].

Более того, он был избран в состав Предсоборного совета, который должен был осуществить подготовку созыва Поместного собора РПЦ [3, с. 62]. В

него, в частности, входили все члены Святейшего Синода, видные учёные в области богословских наук и канонического права, профессора духовных академий и университетов и семь архиереев. Особое внимание на Предсоборном совете было уделено реформированию как высшего церковного управления, так и епархиального и приходского. Кроме того, был разработан порядок проведения выборов на предстоящий Поместный собор. Они должны были быть трёхступенчатыми: общеприходскими, благочинными и епархиальными. На последних избиралось пять делегатов из представителей духовенства и мирян [1, с. 37–38]. Примечательно, что впервые в выборах могли принять участие и женщины. Также в состав Поместного собора включались епархиальные архиереи, члены Предсоборного совета, настоятели монастырей и др. [3, с. 69].

Всероссийский Поместный церковный собор проходил в период с 15 (28) августа 1917 г. по 7 (20) сентября 1918 г. в Москве. Было проведено три его сессии. Однако в силу различных обстоятельств работа форума не была завершена [1, с. 40–41]. В нём приняли участие 564 депутата. Из них 299 были мирянами, а остальные представляли духовенство [3, с. 69]. Его участником был и иерарх Евлогий. На Поместном соборе обсуждался обширный круг вопросов, касающихся жизнедеятельности РПЦ в новых революционных реалиях. Однако самый важный из них был посвящён восстановлению патриаршества в России. В депутатском корпусе не было единства по данному вопросу. Его левое крыло, представленное белым духовенством и мирянами, выступало за сохранение синодальной формы церковного управления. Их оппоненты из правого крыла, среди которых был иерарх Евлогий, и примкнувшие к ним умеренные, наоборот, ратовали за восстановление патриаршества [2]. Дискуссия завершилась победой правых и их союзников.

28 октября (10 ноября) 1917 г. форум принял соответствующее постановление. В нём отмечалось, что законодательная, административная, судебная и контролирующая власть должна была концентрироваться в руках Поместного собора, собираемого периодически. Также провозглашалось и восстановление патриаршества. Глава РПЦ являлся первым среди равных ему епископов. Патриарх вместе с органами церковного управления непосредственно подчинялся Поместному собору [4, с. 189]. Процедура выборов главы РПЦ была многоступенчатой. В конечном итоге, посредством жеребьёвки Патриархом был избран митрополит Московский Тихон (Белавин) [2].

Кроме того, Поместный собор принял ряд уставов и постановлений, регламентировавших различные стороны жизни Церкви. При Патриархе РПЦ были созданы Священный Синод и Высший Церковный Совет. Они должны были функционировать в промежутке до созыва очередного Поместного собора. В компетенцию первого из них входили канонические и богослужебные вопросы, а второго – церковно-административные. В состав Священного Синода был избран и иерарх Евлогий. Чтобы обезопасить Церковь от возможных потрясений, Поместный собор 25 января (7 февраля) 1918 г. принял постановление. Согласно ему Патриарх мог самолично избрать нескольких блюстителей Патриаршего Престола на случай собственной болезни, смерти и др. [4, с. 192].

При Поместном соборе функционировало более 20 комиссий, занимавшихся рассмотрением конкретных вопросов церковной жизни. Одну из них по богослужению, проповедничеству и церковному искусству возглавлял иерарх Евлогий. Члены комиссии подготавливали доклады и постановления для Президиума Собора, которые затем передавались на утверждение общего собрания. Однако не все проекты, предложенные Евлогием и его соратниками, были реализованы на практике. Из них был принят только доклад о проповедничестве. Его суть сводилась к тому, что священник мог осуществлять проповедь после окончания богослужения. Был принят законопроект о введении института «благовестников». Он был представлен мирянами, которые после соответствующей подготовки могли осуществлять проповедь [2].

Участники Поместного собора стали свидетелями кровавых событий Октябрьской революции 1917 г. Так, в Москве развернулись ожесточённые бои между большевистскими формированиями и юнкерами. Оплотом последних стал Московский Кремль. Делегаты Поместного собора попытались предотвратить кровопролитие посредством проведения переговоров с большевистским командованием. Однако их миротворческая миссия не увенчалась успехом. Евлогий решительно осудил братоубийственную войну, в ходе которой наблюдались многочисленные жертвы с обеих сторон. К тому же, в результате артиллерийского обстрела красными был разрушен ряд зданий и храмов, имевших большое историческое и культурное значение. Иерарха также неприятно изумил атеизм представителей новой власти. Когда духовные лица во главе с архиепископом Волынским Евлогием начали отпевание погибших в боях военнослужащих, большевики отказались почтить своих павших товарищей исполнением этого обряда [2].

Таким образом, иерарх Евлогий не являлся апологетом революций 1917 г., так как они способствовали развязыванию братоубийственной войны, разрушению материальной культуры и духовности общества. Принимая участие в Предсоборном собрании и Всероссийском Поместном соборе, он приложил большие усилия для реорганизации системы управления и различных сторон деятельности РПЦ в новых революционных условиях. Ряд его предложений по усовершенствованию церковной жизни получили практическую реализацию.

Литература

1. Поспеловский, Д. В. Русская православная церковь в XX веке / Д. В. Поспеловский. – М.: Республика, 1995. – 511 с.
2. Евлогий, (Георгиевский) (митрополит). Путь моей жизни : воспоминания Митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной [Электронный ресурс] / Евлогий, (Георгиевский) (митрополит). – Режим доступа : <http://flibusta.is/b/244442/read>. – Дата доступа : 25.02.2025.
3. Шкаровский, М. В. Русская Православная Церковь в XX веке / М. В. Шкаровский. – М.: Вече, Лепта, 2010. – 480 с.
4. Попов, А. В. Российское православное зарубежье : история и источники / А. В. Попов. – М.: ИПВА, 2005. – 619 с.

СВЯЩЕННИК ВЕНЕДИКТ ИМШЕННИК И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ НА ГРОДНЕНЩИНЕ: ПРОБЛЕМЫ, СОБЫТИЯ И ПОСЛЕДСТВИЯ

Мацута Евгений Николаевич

Средняя школа № 5 имени Петра Захаровича Калинина
(г. Гродно, Беларусь)

Священник Венедикт Имшенник – малоизвестная фигура духовной жизни Гродненщины. В статье рассматривается его служение в Скидельской православной церкви в 1839 году, участие в религиозных преобразованиях и поддержка укрепления позиций Православной Церкви. Также освещается громкое дело 1828 года, связанное с обнаружением человеческих останков в еврейских домах, его расследование и последствия. Анализируются меры, предпринятые властями, влияние этих событий на церковную политику и дальнейшую деятельность священнослужителей региона.

Священник Венедикт Имшенника является практически неизвестной личностью в жизни православия на Гродненщине. Из сохранившихся документов нам известно, что в 1839 г. он нёс служение в Скидельской православной церкви в должности викарного священника [1, с. 332].

Единственным документом, подтверждающим его служение в Скиделе, является письмо митрополита Литовского Семашко за 1839 г. «Г. обер-прокурору Святейшего Синода графу Протасову (секретно) от 10 марта за № 171, с препровождением подписок девяти священников на присоединение их к Православную». Из письма можно узнать, что служение отца Венедикта пришлось на период активных религиозных перемен в Гродненской губернии. Во многом это было связано с политикой укрепления позиций Православной Греко-Российской Церкви. Священник Имшенник был среди священнослужителей, поддержавших этот процесс. Известно, что он поставил свою подпись под письменным обязательством о присоединении к Православной Церкви, направленным в Святейший Синод в марте (№ 171) [2, с. 423].

Предполагаем, что в роли викарного священника Скидельской церкви отец Венедикт исполнял пастырские обязанности, совершал богослужения и таинства. Вероятнее всего, он также принимал участие в укреплении влияния Православной Церкви в регионе.

В XIX веке священнослужители часто перемещались по приходам, и, скорее всего, отец Венедикт служил не в одном храме. Однако, к сожалению, на сегодняшний день нам достоверно известно лишь о его служении в Скиделе, а также о том, что он был настоятелем Гоцевской церкви в Слонимском уезде. Стоит отметить, что отец Венедикт был долгожителем — он скончался 22 ноября в возрасте 93 лет. После его кончины имущество и жалование были переданы его единственному сыну, коллежскому ассессору Зенону Имшеннику [3].

Брестская униатская духовная консистория, рассмотрев рапорт гродненского повета депутата Скидельской приходской церкви Осипа Имшенника от 26 мая

1828 года, адресованного 4 апреля того же года, сообщает о следующем. В полученном документе он доносит, что 21 марта того же года от Скидельской церкви поступило сообщение о том, что в местечке Скидель, в домах евреек Черни Берковой (35 лет) и Фейги Хаимовой (26 лет), были обнаружены человеческие черепа. Узнав об этом, депутат вместе с братством немедленно отправился в указанные дома. В доме еврейки Берковой в горшке с борщом были найдены кости и череп, а в доме Фейги Хаимовой — два черепа. Найденные останки были изъяты и перенесены в храм Божий на обозрение многочисленного народа [4, л. 20].

О данном происшествии, через посредство Скидельского парафиального досмотрщика Криницкого, было сообщено Гродненскому местному земскому суду. Для расследования этого дела суд постановил пригласить в комиссию своего члена, господина Якимовича, а также со стороны духовенства — Лашанского приходского священника Иоанна Хальского. Ваше Превосходительство изволило доложить председателю Гродненского суда господину Попитальскому о формировании комиссии, которая 1-го числа была официально составлена из государственных чиновников и духовного депутата.

В ходе работы комиссии были выдвинуты следующие положения:

Обязать Лашанского приходского священника Иоанна Хальского докладывать о всех действиях комиссии и о степени продвижения расследования [4, л. 20 об.].

Направить указ Скидельскому приходскому священнику Осипу Имшенику, предписывающий строго выполнять все требования комиссии, не допуская задержек под предлогом «опасения». В противном случае ему грозит административное взыскание.

Господину председателю Гродненского городского суда Попитальскому предписать с должным вниманием и снисхождением отнестись к делу и своевременно привлекать к нему духовного депутата Хальского.

Просить Ваше Превосходительство дать законный ход расследуемому делу. [л. 21]

Поворотным моментом в данном деле стало ознакомление с ним министра внутренних дел Российской Империи, генерал-адъютанта Закревского. Заинтересовавшись расследованием, он приказал подробно докладывать ему о ходе дела, а виновных предать законному суду [4, л. 22–22 об.].

Впоследствии Закревский довёл информацию об этом деле до самого императора, на что последний ответил следующим образом: «донести, что с женщинами положено делать» [4, л. 28].

Об итогах разбирательства стало известно лишь в мае 1829 года. Из документов выясняется, что останки были найдены возле гребли, однако следствие не смогло установить, кому они принадлежали. Личность убитого человека так и не была установлена, а данных о том, был ли он при жизни исповедан, не обнаружено. Согласно свидетельству назначенного врача, найденная голова уже давно подверглась разложению.

Из показаний выяснилось, что еврейки Фейга Хаимова и Черня Беркова без какого-либо законного основания решили использовать найденную голову в качестве средства для избавления от лихорадки [4, л. 32].

Гродненский суд, признав использование человеческих костей в подобных целях недопустимым и суеверным, постановил наказать женщин десятью ударами розг и оставить на месте, а изъятые останки предать земле. [4, л. 32 об.].

Таким образом, священник Венедикт Имшенник стал важной фигурой в церковной жизни Гродненской губернии в период значительных религиозных и социальных преобразований. Он активно поддерживал официальную политику укрепления православной веры, что наглядно продемонстрировало его подписание обязательства о присоединении к Православной Церкви.

Особое внимание привлекло Скидельское дело 1828 года, когда в результате расследования были обнаружены человеческие останки в еврейских домах. Этот инцидент вызвал широкий общественный резонанс и привел к официальному расследованию. В процессе разбирательства виновные были наказаны, но важным итогом события стало то, что власти усилили контроль за народными суевериями и межконфессиональными взаимодействиями.

Литература

1. Sosna, G. Hierarchia, kler i pracownicy Kościoła prawosławnego w XIX-XXI wieku w granicach II Rzeczypospolitej i Polski powojennej / G. Sosna, A Troc-Sosna. – Warszawa - Bielsk Podlaski, 2017. – 1008 s.
2. Записки Иосифа, митрополита литовского, изданные Академией наук по завещанию автора: в 3 т. – Санкт-Петербург: Тип. Акад. наук, 1883. – Т. 3. – 1402 с.
3. Уведомления о переменах по службе и о вакантных местах. распоряжения // Литовские Епархиальные Ведомости. – 1863. – № 6. – С. 180.
4. Национальный исторический архив (НИАБ) в Гродно. – Ф. 1 Оп. 3. Д. 352.

УДК 070(476)(091)

БЕЛОРУССКАЯ ДЕРЕВНЯ 1920-х гг. В УСЛОВИЯХ АНТИРЕЛИГИОЗНОЙ ПРОПАГАНДЫ

Мельникова Алесья Сергеевна

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

В статье показаны отдельные направления антирелигиозной политики советской власти, осуществляемые в белорусской деревне 1920-х гг. Отмечается, что ее практическая реализация в сельской местности сопровождалась значительными трудностями: нехваткой пропагандистских кадров, материальных ресурсов, отсутствием активного отклика со стороны крестьян.

После прихода к власти большевики уделяли значимое внимание различным сферам жизни общества и государства, в том числе религиозной сфере. Теоретические и программные установки партии большевиков декларировали несовместимость научно-материалистического мировоззрения с религиозной картиной мира, но в то же время признавали право граждан на свободу вероисповедания, недопустимость преследований на религиозной почве. В своих выступлениях В.И. Ленин призывал «избегать, безусловно, всякого оскорбления религии» [1, с. 284], однако на практике советское руководство

всеми силами стремилось поддерживать распространение среди населения атеистических представлений и установок. Борьба с религией осуществлялась в следующих направлениях: борьба с общественным религиозным сознанием, борьба с религиозным культом, борьба с религиозными организациями, борьба с верующими. В деревне антирелигиозную политику проводить было сложнее, чем в городе, в силу приверженности сельских жителей традиционным ценностям.

Большое значение советским руководством придавалось проведению государственных праздников, направленных на укрепление основ социалистического строя и преодоление дореволюционных мировоззренческих стереотипов. Значимый акцент делался на праздновании Первого мая. В обращении ЦК РКП(б) говорилось о том, что данный праздник должен носить массовый характер, охватывая не только город, но и деревню. В обращении к губкомам, размещенным в газете «Правда» от 21 апреля 1921 г., ЦК партии подчеркивал, что Первомайский праздник совпадает с первым днем христианской Пасхи, в связи с чем рекомендовал «ни в коем случае не допускать какие-либо выступления, оскорбляющие религиозное чувство массы населения... Первомайский праздник должен стать и станет праздником трудового крестьянства тем скорее, чем полнее будет поддержка со стороны этого крестьянства» [1, с. 284–285].

При этом празднование церковных и языческих праздников всячески осуждалось. Их укорененность в традиционную жизнь деревни объяснялась «неумением и нежеланием» трудящихся масс прибегать к анализу их сущности и содержания с точки зрения науки [2, с. 1].

В средствах массовой информации активно проводилась линия по дискредитации священнослужителей. В публикациях подчеркивалось, что «разного рода» попы оказывают сопротивление социалистическим мероприятиям, направленным на улучшение жизни крестьян. Так, в статье «Если б не звон – так был бы учен» говорилось, что главным препятствием создания школы в деревне Старое Село Старосельской волости является нежелание местного попа отдать свой дом для общественных нужд: «А школы так и нет. Что же сему причиной? Главная загвоздка данной беды – местный «батьа Костя». Суть дела сводится к тому, что у попа хотели дом под школу взять, но не тут-то было. «Отец Константин» развел такую автомонию...». Далее автором статьи говорится, что священнослужитель прибег к угрозам «религиозного характера», а народ ему поверил. «Народ темный – верит всякой ерунде», – заключает рассказчик [3, с. 2].

Проводникам антирелигиозной пропаганды предписывалось активно использовать периодическую печать, вести антирелигиозные диспуты, лекции и беседы на научные темы. В сельской местности для этих целей активно использовались избы-читальни, клубы и иные помещения, приспособленные под «культурные нужды». Практиковалось делегирование антирелигиозной деятельности сельской интеллигенции, однако из-за небольшого количества данного слоя в деревне привлекались и городские специалисты. В выступлениях крестьянам разъяснялось, что «Советская власть в Октябрьскую революцию разогнала всю эту банду (помещиков и попов)» и теперь последние не должны пользоваться благами нового строя и иметь прежние привилегированные

права. Крестьян призывали проявлять бдительность по отношению к «бывшим эксплуататорским классам» и оказывать помощь новым органам власти в борьбе с «мракобесием» [4, с. 1].

Пропагандисты жаловались, что эффективность их работы страдает по причине нехватки агитационного материала (брошюр, газет, листовок и т.д.), а также в связи с неграмотностью и невежеством значительного количества жителей деревни. Агитаторы отмечали, что отклик со стороны крестьян на их призывы повышается тогда, когда беседы касаются темы судьбы помещичьих и церковных угодий [5, с. 1].

В контексте антирелигиозной пропаганды велась борьба не только с православием и католицизмом, но и другими религиозными направлениями: баптизмом, адвентизмом и др. Их приверженцев правительственная пропаганда обвиняла в «ложных ценностях», которые противоречат ценностям трудящихся масс: «Белорусская трудовая молодежь, белорусские крестьяне и рабочие не пойдут за евангелистами. Отбросив религию, они возмутятся за науку, за просвещение, за организацию при помощи науки рая здесь на грешной земле, а попам и проповедникам различной марки предоставят заботы о небе» [6, с. 1].

К агитационно-пропагандистской работе с «религиозными предрассудками» активно привлекалась комсомольская молодежь. Она участвовала в организации антирождественских, антипасхальных мероприятий, проведении лекций и бесед. Однако нужен был единый фронт по борьбе с религией и церковью. Им стал «Союз воинствующих безбожников». Созданный в середине 1920-х гг. как общественная организация союз должен был объединить вокруг себя все антирелигиозные силы страны и стать под руководством партии координационным центром распространения атеизма [7, с. 122]. Организации удалось добиться значительных успехов в деле распространения атеистического мировоззрения. Однако полностью уничтожить религиозное мировоззрение, особенно в сельской местности, союзу не удалось.

Таким образом, советское руководство в 1920-е гг. проводило целенаправленную антирелигиозную политику. Работа в данном направлении в сельской местности сопровождалась большими трудностями, связанными с консервативным мышлением и низким уровнем образованности крестьян, нехваткой кадровых и материальных ресурсов. Отсутствие массового положительного отклика на антирелигиозную борьбу в сельской местности повлекло за собой трансформацию антирелигиозной политики в сторону ее ужесточения.

Литература

1. Хрестоматия по истории России. 1917–1940 / сост. М. Е. Главацкий [и др.] ; под ред. М. Е. Главацкого. – М. : Аспект Пресс, 1995. – 448 с.
2. А. С. Рождественские колядки / А. С. // Белорусская деревня. – 1922. – 30 декабря. – С. 1.
3. Хрисанфов, И. Если б не звон – так был бы учен / И. Хрисанфов // Белорусская деревня. – 1922. – 21 ноября. – С. 2.
4. И. С. Помещиков одернули – попы зашевелились / И. С. // Белорусская деревня. – 1922. – 24 ноября. – С. 1.
5. А. С. Рушатся старые идылы / А. С. // Белорусская деревня. – 1922. – 20 декабря. – С. 1.
6. Сенкевич, А. Религия – дурман / А. Сенкевич // Белорусская деревня. – 1922. – 23 декабря. – С. 1.

7. Янушевич, И. И. Оценка антирелигиозной работы в БССР партийными и государственными структурами в 1930-е гг. (по материалам архивных документов) / И. И. Янушевич // Наследие святых Кирилла и Мефодия в мировой духовной культуре : сборник докладов Юбилейных XXV международных Кирилло-Мефодиевских чтений / ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета ; С. И. Шатравский, священник Святослав Рогальский. – Минск : Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла, 2020. – С. 121–125.

УДК 28:94(476)

СТАНОВІШЧА МУСУЛЬМАНСКІХ АБШЧЫН НА БЕЛАРУСКІХ ЗЕМЛЯХ У XIV–XXI стст.

Мікалаева Людміла Віктараўна

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

У тэксце дадзена характарыстыка працэсу з'яўлення мусульман, арганізацыі культу, а таксама эвалюцыі стаўлення дзяржавы да ісламу і яго вернікаў на беларускіх землях у XIV–XXI стст.

У XIV–XV стст. у выніку ўнутранай барацьбы ў Залатой Ардзе і палітыкі вярхоўнай улады Вялікага Княства Літоўскага (далей – ВКЛ), зацікаўленай у прыцягненні татараў, вядомых сваім вайсковым майстэрствам, на землях дзяржавы асела нямала перасяленцаў, што спавядалі іслам суніцкага толку. Значныя абшчыны татараў з мячэцямі ў XV–XVII стст. існавалі ў заходніх і цэнтральных павятах Беларусі – Навагародку, Слоніме, Мінску і іншых гарадах і мястэчках. Мячэці былі асноўнымі культурнымі цэнтрамі мусульманскіх прыходаў (джаміятаў) і абслугоўваліся муламі (імамамі). Акрамя правядзення службаў у мячэцях і малітоўных дамах, апошнія выконвалі розныя духоўныя і судовыя функцыі, вялі метрыкі. Памочнікамі мулаў былі муэдзіны, якія склікалі вернікаў у мячэць, гучна чыталі малітвы і г.д., а таксама годжыі, што вучылі дзяцей чытаць арабскія тэксты і Каран. Набажэнства вялося на арабскай, пазней на татарскай мовах. Аднак на мяжы XVI–XVII стст. татары ў асноўнай масе ў якасці мовы зносілі выкарыстоўвалі мову мясцовага насельніцтва. У выніку свяшчэнныя кнігі татараў-мусульман перапісваліся арабскім алфавітам на старабеларускай ці польскай мовах.

Люблінскі сейм 1569 г. пацвердзіў права татарскіх абшчын на будаўніцтва мячэцяў і падрыхтоўку мусульманскага духавенства за мяжой [1, с. 122]. Мусульманскія абшчыны Рэчы Паспалітай XVII–XVIII стст. былі самастойнымі, а пры вырашэнні спрэчных пытанняў у рэлігійных справах звярталіся да муфтыяў Асманскай імперыі або Крыма [10, с. 67]. У другой палове XVIII ст. колькасць татараў у ВКЛ, паводле розных крыніц, складала ад 30 да 60 тыс. чалавек [8, с. 145].

Пасля падзелаў Рэчы Паспалітай мусульманскае насельніцтва беларускіх зямель пераважна папоўніла шэрагі адзінаверцаў у Расійскай імперыі, дзе ўрад не чыніў для іх абмежаванняў [1, с. 180; 10, с. 68].

У другой палове XIX ст. у Беларусі было больш за 20 мячэцяў. Яны падзяляліся на саборныя і т. зв. пяціразовыя (у іх збіраліся на малітву штодня

пяць разоў). У гэты перыяд усе справы, звязаныя з будаўніцтвам і рамонтам мячэцяў, прызначэннем мулаў у беларускіх губернях, вырашаліся і зацвярджаліся ў Таўрычаскім магаметанскім духоўным праўленні ці ў Дэпартаменце духоўных спраў замежных веравызнанняў у Санкт-Пецярбургу. Царскія ўлады пачалі актыўна кантраляваць дзейнасць мусульманскага духавенства.

Перапіс 1897 г. зафіксаваў на беларускіх землях 9,6 тыс. (0,1 %) мусульман [1, с. 180], на тэрыторыі Паўночна-Заходняга краю – 13877 татараў-мусульман [6, с. 35]. Скарачэнне колькасці мусульман было звязана з асіміляцыйнымі працэсамі, міграцыяй іх у Крым, Асманскую імперыю і Польшчу.

У пачатку XX ст. у асяроддзі мясцовых татараў пачалі ўзнікаць асветніцкія суполкі, побыт стаў набываць больш свецкі характар, шмат моладзі вучылася ў свецкіх навучальных ўстановах, у т. л. ваенных [10, с. 68].

Пасля Першай сусветнай і польска-савецкай вайны 1919–1921 гг. у БССР засталася толькі 3,7 тыс. татараў. У БССР разбураліся храмы, у т. л. і мячэці, закрываліся мусульманскія школы, арыштоўвалася духавенства, прадстаўнікі татарскай інтэлігенцыі [6, с. 36].

У Заходняй Беларусі, якая знаходзілася ў 1921–1939 гг. у складзе Польшчы, у 1925 г. было створана Мусульманскае рэлігійнае аб'яднанне. Выдаваліся мусульманскія календары, падручнікі для татарскіх дзяцей, асобныя суры (раздзелы) з Карана на арабскай і польскай мовах. У месцах кампактнага пражывання татараў-мусульман дзеці вывучалі іслам у школах, для чаго ў раскладзе агульнаадукацыйных школ былі прадугледжаны спецыяльныя ўрокі. У 1939 г. тут дзейнічалі 17 мячэцяў і два малітоўныя дамы.

Шмат беларуска-літоўскіх татараў загінула падчас Вялікай Айчыннай вайны, былі дэпартаваны ці эмігравалі ў пасляваенны перыяд за мяжу [7, с. 511].

Пасля заканчэння Вялікай Айчыннай вайны ўлады БССР намагаліся ліквідаваць мусульманскія абшчыны. У першыя пасляваенныя гады ў населеных пунктах, дзе жылі беларускія татары, налічвалася 13 мусульманскіх абшчын. У 1955 г. функцыянавала дзве абшчыны ў вёсках Мураўшчызна Іўеўскага і Асмыслова Нясвіжскага раёнаў. Таксама ніколі не зачынялася мячэць у г. п. Іўе Гродзенскай вобласці [1, с. 290].

У 1960–1980-х гг. у Беларусі дзейнічала толькі адна мусульманская абшчына ў Іўі, якая мела невысокую рэлігійную актыўнасць. Другая была зарэгістравана ў Мінску толькі ў 1990 г. [2, с. 221, 223, 224; 4, с. 4].

Апошнія гады характарызуюцца павышанай увагай грамадскасці да ісламу. Яго этнічную аснову ў Беларусі складаюць татары. Таксама да гэтай рэлігіі адносяць сябе жывучыя ў Беларусі азербайджанцы, узбекі, казахі, башкіры, туркмены, таджыкі, афганцы, прадстаўнікі іншых нацыянальнасцяў. На 1 студзеня 2024 г. у краіне налічвалася 24 ісламскія абшчыны [9].

Да 1996 г. у Рэспубліцы Беларусь дзейнічала адна мячэць – у Іўі. Росту мусульманскіх абшчын садзейнічаў Усебеларускі з'езд мусульман у 1994 г. у Мінску, які абвясціў стварэнне Мусульманскага рэлігійнага аб'яднання ў Рэспубліцы Беларусь, кіруючым органам якога з'яўляецца муфціят на чале з муфціем [1, с. 402]. За апошнія гады ўзведзены мячэці ў Слоніме (1994 г.), Смілавічах (1996 г.), Маладзечне (2002 г.), абноўлены ў Навагрудку (1997 г.), Відзах (1999 г.), Клецку (2000 г.), створаны мусульманскі цэнтр ў Іўі (1998 г.)

[1, с. 402–403; 3, с. 408–409]. У 2002 г. адчынена рэканструяваная Лоўчыцкая мячэць – адна з найбольш старажытных ва Усходняй Еўропе. На 1 студзеня 2024 г. дзейнічалі шэсць мячэццяў і два малітоўныя дамы, у т. л. Саборная мячэць у г. Мінску (з 2016 г.) [5].

Спецыяльных навучальных устаноў для вывучэння ісламу, традыцый і культуры мусульман у Беларусі няма. Падрыхтоўка рэлігійных кадраў мусульман ажыццяўляецца за мяжой [1, с. 403].

Такім чынам, на працягу XIV–XXI стст. становішча мусульман і іх духавенства на беларускіх землях залежала ад спецыфікі канфесійнай палітыкі ўлад тых дзяржаўных утварэнняў, у склад якіх уваходзіла тэрыторыя Беларусі.

Літаратура

1. Беларусь : страницы истории / ИАН Беларуси, Ин-т истории ; редсовет А. А. Коваленя [и др.]. – Минск : Беларуская навука, 2011. – 408 с.
2. Верашчагіна, А. У. Гісторыя канфесій на Беларусі ў 20 стагоддзі / А. У. Верашчагіна // Беларусь на мяжы тысячагоддзяў. Навуковае выданне. – Мінск : БелЭн, 2000. – 432 с. : іл. – С. 214–225.
3. Верашчагіна, А. У. Канфесіі, характар іх дзейнасці, адносіны, месца і роля ў сучасным беларускім грамадстве / А. У. Верашчагіна // Беларусь на мяжы тысячагоддзяў. Навуковае выданне. – Мінск : БелЭн, 2000. – 432 с. : іл. – С. 404–412.
4. Землякоў, Л. Рэлігійны фактар нацыянальнай бяспекі Рэспублікі Беларусь / Л. Землякоў, М. Шчокін // Беларускі гістарычны часопіс. – 2011. – № 1. – С. 3–8.
5. Информация о конфессиональной ситуации в Республике Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://belarus21.by/Articles/1439296790>. – Дата доступа : 29.03.2025.
6. Канапацкая, З. Нас аб'ядналі адзін лёс і адна доля / З. Канапацкая // Беларускі гістарычны часопіс. – 2008. – № 2. – С. 29–39.
7. Канапацкі, І. Татары / І. Канапацкі // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: У 6 т. – Мінск : БелЭн, 1993–2003. – Т. 6. Кн. 1: Пузыны – Усяя / Беларус. Энцыкл. ; Рэдкал. : Г. П. Пашкоў (гал. рэд.) і інш. ; Маст. Э. Э. Жакевіч. – 2001. – 591 с. : іл. – С. 508–511.
8. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – Мінск : Экаперспектыва, 1998. – 340 с.
9. 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-yanvara-2019-g>. – Дата доступа : 29.03.2025.
10. Чаквін, І. У. Фарміраванне канфесій і іх эвалюцыя / І. У. Чаквін // Беларусь на мяжы тысячагоддзяў. Навуковае выданне. – Мінск : БелЭн, 2000. – 432 с. : іл. – С. 59–68.

УДК 2 26/261

КОНФЕССИОНАЛИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ И КУЛЬТ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ СВЯТЫХ И КНЯЗЕЙ СЕРБИИ

Млынец Ангелина Александровна

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

Процесс конфессионализации общественного сознания сербской нации начался еще в период раннего средневековья. Понятие конфессионализации в данном контексте подразумевает под собой то, что религия играла важную роль в жизни не только верующих христиан, но и прямо влияла и сопрягалась с государством и политической картиной в обществе. В раннесредневековый период протекало образование довольно устойчивой структуры, которая основывалась на общей государственности, религии, письменности и культуре. Безусловно,

как и у многих славянских народов, огромную роль в данном процессе сыграло принятие христианства. Это стало решающим шагом, ознаменовавшим определенные преобразования не только в государственной системе и политическом укладе общества, но и в сознаниях и мировоззрениях людей.

Согласно источникам, процесс христианизации у сербов начался еще в VII в., однако масштабно запустился лишь в IX в. при императоре Василии I. Весьма естественным было явление двоеверия, ведь остатки язычества крепко укоренились в сознаниях людей. Немалую роль в переходе сербов к христианской религии сыграли братья-«учителя словенские» – Мефодий и Кирилл. Особое влияние, конечно, оказала деятельность их учеников – свв. Климента и Наума, переселившихся в Охридский край из Моравии. Благодаря их плодотворной миссии активно развивалась культура, а также в особенности письменность. Не менее важным пунктом в деятельности учеников Кирилла и Мефодия было закрепление в храмах литургии на славянском, понятном всему народу, языке. [1, с.137]

В общем, распространение христианства у сербов стало определяющим фактором в создании вероисповедного единства в масштабе всего государства и консолидации сербской народности. Последующим важным этапом в процессе конфессионализации стало начало правления династии Неманичей. Выходцы из этого славного рода приложили немало усилий для укрепления и укоренения православия на сербских землях. А проявляться это начало во времена правления великого жупана Рашки, основателя династии - Стефана Немани во второй половине-конце XII в. [3, с.59] Отличительной чертой его нахождения на сербском престоле была борьба с богомильством, которая предотвратила широкое распространение этой ереси, в то время как Болгария и Босния была в наибольшей степени подвержена этому явлению.

Сыновья Немани также сделали огромный вклад в процесс конфессионализации и признания независимого Сербского государства. Стефан Первовенчаный (1196 – 1227) – второй сын Стефана Немани – великий жупан, который весьма ловким и мудрым путем склонил византийского патриарха предоставить сербской церкви автокефалию, дабы она не зависела, как ранее, от Охридской архиепископии. Нельзя не упомянуть в этой связи и брата Стефана Первовенчанного – почитаемого православного святого и первого архиепископа сербского – Савву I Сербского. Его можно назвать поистине величайшей фигурой в истории Сербии и столпом православия на тех землях. [2]

Савву Сербского, или же как его звали в миру, Растко, еще с детства отличала характерная не по годам мудрость и стремление к непрестанной молитве. Так с 17 лет он начал свой подвиг служения Богу и своему народу. Не менее удивительным фактом является то, что до этого настроенный довольно категорично против ухода своего младшего сына в монастырь, Стефан Неманя, также решает остаток своей жизни посвятить Господу и постригается в монахи с именем Симеона в Студенецкой обители. Именно с жупана Стефана, или же Симеона Мироточивого, начинается почитание отечественных святых, одновременно являвшихся правителями Сербии. В то же время Савва Сербский в 1219 году рукополагается в сан архиепископа, который был весьма похож с королевским: « По милости Божией архиепископ всех сербских и поморских зе-

мель». [1, с.138] Более того, святитель Савва основывает ряд новых епископств, центром архиепископства ставит монастырь Жича, который в свое время является архиепископской резиденцией. Так в 1221 г. в Жиче святой Савва коронует своего брата Стефана, который впоследствии получает соответствующий титул «Первовенчаный». Тем самым святой Савва играет решающую роль в укреплении сербской государственности. Решая церковные дела, Первосвятитель организывает в Жиче Поместные Соборы, на которых принимают участие все епископы Сербии, игумены и священнослужители.[4, с. 157] Архиепископ Савва также принимает активное и плодотворное участие и в государственных делах, являясь советником своего брата князя Стефана. После возведения на первосвятительский престол он всячески стремится создать крепкий союз между Сербской Православной Церковью и Сербской державой. В этих действиях отражается столь важная попытка сохранить сербов как нацию, учитывая весьма сложную геополитическую ситуацию в то время. Деятельность Саввы Сербского закладывает фундамент истории сербской православной церкви как национального института. [5, с. 257]

Последователи архиепископа Саввы также сыграли немалую роль в развитии православия и конфессионализации сербских земель. Продолжателем дела святого Саввы стал его лучший ученик, святой Арсений, архиепископ Сербский. Благодаря ему были сохранены и переданы далее традиции свт. Саввы Сербского. Сам же святой Арсений является не менее значительной фигурой в истории Сербии. Благодаря ему Косово еще задолго до знаменитой Косовской битвы становится духовным наследием и место притекания православных сербов.[6] В опасные для Балкан времена, когда татары нападали на этот регион, Сербская архиепископия была перенесена святым Арсением в город Печ в Косово. С тех пор этот монастырь стал местом высокопочитаемым среди всего сербского народа. И именно там Сербская архиепископия впоследствии, в 1346 году, переросла в Патриархию.

Таким образом, династия Неманичей стала прочным фундаментом и примером крепкой связи между Сербской Православной Церковью и Сербской державой. Культ святого и князя Симеона Мироточивого, а также его сына, святого Саввы Сербского стал символизировать формирование сербского духовного единства. Ведь кто, как не они, стали основоположниками общесербского национального и духовного самосознания и положили основу приверженности сербов к православию. Безусловно, процесс конфессионализации занимает весьма продолжительный исторический промежуток, во время которого появлялось немало сербских святых и князей, борющихся за православие на сербских землях.

Литература

1. Чуркина, И. В. Роль религии в формировании южнославянских наций. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – 264 с.
2. Шестаков, А. Сербская Православная Церковь: краткий исторический экскурс, 2001. [Электронный ресурс] // URL : <https://pravoslavie.ru/orthodoxchurches/39483.htm> - Дата доступа: 17.02.2025
3. Скурат, К.Е. История Поместных Православных Церквей: Учебное пособие. В 2 т. – М.: Русские огни, 1994. – 320 с.
4. Даничич, Г. Животи светого Симеона и светого Саве написаних Доментийа-ном. – Белград: Друштво србске словесности, 1865. – 345 с.

5. Моравичский, А. Сербская Православная Церковь: история и современность. Труды Белгородской православной духовной семинарии. – М.: СК Пресс, 2020. – 256–271 с.

6. Краткое житие святителя Арсения, архиепископа Сербского. [Электронный ресурс] // URL : <https://azbyka.ru/days/sv-arsenij-i-serbskij> – Дата доступа: 10.03.2025.

УДК 94:27-522(470.345)

ИЗ ИСТОРИИ СВЯТЫХ МЕСТ РЕСПУБЛИКИ МОРДОВИЯ (КАЗАНСКИЙ ИСТОЧНИК)

Мокшина Елена Николаевна

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

В статье рассказывается об одном из святых мест Республики Мордовия – Казанском источнике. Он расположен в двух километрах от древнего мокша-мордовского с. Мордовский Пимбур Зубово-Полянского района. Этот источник – не просто родник, дарующий живительную воду, а благодатное место, наполненное духовной силой и историческими преданиями. Его история, уходящая корнями вглубь веков, и связь с чудотворной иконой Казанской Божией Матери делают его особенно значимым для православных верующих Мордовии, местом их поклонения.

Республика Мордовия – это край с богатым культурным и духовным наследием, хранящий на своей земле немало святых мест, каждое из которых имеет свою уникальную историю и особое значение для верующих. Среди них важное место занимает Казанский святой источник, расположенный в живописных местах Мордовии, в двух километрах от древнего мокша-мордовского с. Мордовский Пимбур Зубово-Полянского района. Это место также известно с XVII в. как Мокшень Пимбур или Пимбора. Название села в переводе с мокшанского языка означает «на окраине рощи» [2, с. 229–230; 8].

История этого места неразрывно связана с чудесным явлением, память о котором с трепетом хранят местные жители. Легенда рассказывает, что однажды, в период жатвы, на берегу родника была явлена Казанская икона Пресвятой Богородицы. Благочестивые крестьяне с благоговением перенесли святой образ в Вадинский монастырь, однако, к их великому удивлению, икона необъяснимым образом вновь возвратилась на дно источника, что стало знаком особого промысла Божия, явленного на этой земле.

Весть о чудесных событиях у родника быстро разнеслась по округе, и множество людей устремились сюда в надежде получить исцеление и обрести духовное утешение. Сначала образ Казанской Божией Матери хранился в сельском храме с. Мордовский Пимбур, но по неясным причинам его перевезли в г. Нижний Ломов или Спасск. Однако на следующий же день икона чудесным образом вновь оказывалась у родника. Это повторялось трижды, после чего архиереи Русской православной церкви признали это место особо благодатным. Тогда на берегу источника был воздвигнут деревянный Казанский храм, куда и поместили святыню. Но позже храм сгорел и на его месте был построен новый.

В годы после событий Октябрьской революции 1917 г. и установления советской власти, когда на религию обрушились гонения, Казанский храм разобрали, а его бревна были использованы при строительстве клуба в с. Мордовский Пимбур. Чудотворная икона затерялась. В это трудное для страны время, когда повсюду закрывались и разрушались церкви и монастыри, у источника обосновался схимонах Никанор. Ища уединения и молитвы, он вырыл в холме неподалеку от источника пещеру и поселился в ней. Здесь он проводил дни и ночи в служении Богу. Эта пещера сохранилась до наших дней. Жители окрестностей рассказывали, что пещера была достаточно просторной, там имелся еще один родничок, несколько икон, лампада, дубовый стол и топчан, служивший схимонаху постелью. Жил он очень скромно, отдавая все силы молитве и труду. Местные жители, проникнувшись к старцу любовью и уважением, всячески ему помогали. Сведения о жизни Никанора до его появления в Мордовском Пимбуре не сохранились. Предположительно, он был насельником одного из закрытых монастырей. Сам о себе он говорил: «Я свалился с неба». За свою строгую подвижническую жизнь и прозорливость схимонах Никанор снискал любовь и почитание верующих. Аскетичная жизнь и глубокая вера старца привлекали к нему множество верующих, ищущих духовного наставления и утешения. Молва о святом месте, где явилась чудотворная икона и где подвизается старец, быстро распространилась по округе, и к источнику начало стекаться еще больше людей. Однако старец Никанор был убит при неизвестных обстоятельствах [3; 5].

В советское время атеисты не раз пытались осквернить источник, его засыпали землей и мусором и даже заливали бетоном, но вода снова пробивалась наружу. К роднику продолжали идти паломники, верующие тайно собирались на престольный праздник и устраивали крестный ход. Со временем встал вопрос о благоустройстве источника, поддержании порядка на его территории. В 1980–1990-е гг. сельяне возвели часовню и купальню, и с тех пор доступ ко святыне открыт для всех желающих, родник является местом притяжения многочисленных паломников. Эти сооружения не только обеспечивают удобства паломникам, но и создают атмосферу благоговения и духовности. Много внимания уделяется поддержанию здесь чистоты. Местные жители и верующие регулярно убирают мусор, следят за состоянием дорожек и тропинок, за сохранностью часовни и купальни. Предание о явлении иконы передается из уст в уста из поколения к поколению, оно стало неотъемлемой частью местной культуры и религиозной традиции. Хотя со временем икона, явившаяся над источником, исчезла, память о чудесном событии жива поныне [6, с. 165–166].

Казанский святой источник играет важную роль в жизни местного сообщества. Он является не только местом религиозного поклонения, здесь люди могут встретиться, пообщаться друг с другом, укрепить свои социальные связи. Существуют поверья о том, что вода из этого источника обладает особыми свойствами, благотвно воздействующими на человеческий организм и душу. Она способна не только исцелять от болезней, но и очищать от грехов, приносить душевный покой и умиротворение. Иногда люди рассказывают о том, что замечали у источника необычные знаки и явления, которые они связывают с особым

присутствием Божьей благодати. Эти истории, хотя и не имеют документальных подтверждений, также играют важную роль в укреплении православной веры и почитании источника [1; 4; 7].

Таким образом, Казанский святой источник – это не просто родник, дарующий живительную воду, а благодатное место, наполненное духовной силой и историческими преданиями. Его история, уходящая корнями вглубь веков, и связь с чудотворной иконой Казанской Божией Матери делают его особенно значимым для православных верующих Мордовии. Паломничество к этому источнику является не только возможностью прикоснуться к святине, но и путем духовного очищения, укрепления веры и получения благодатной помощи. Забота о Казанском святом источнике, его благоустройстве и поддержке порядка являются важной задачей для местного сообщества. Верующие, приходя сюда, ощущают связь с прошлым и надежду на будущее, источник духовной силы, любви и благодати.

Литература

1. Астрадамов, В. И. Особо охраняемые природные территории Мордовии (статус, общая характеристика, растительность, животный мир) / В. И. Астрадамов и др. – Саранск : Мордов. кн. изд-во, 1997. – 152 с.
2. Все о Мордовии. Энциклопедический справочник. – Саранск : Мордов. кн. изд-во, 2005. – 840 с.
3. Материалы к энциклопедии «Православная Мордовия». Вып. III: Православная Мордовия в лицах (дополнения). Храмы / Авт.-сост. С. Б. Бахмутов. – Саранск : Тип. «Красный Октябрь», 2004. – 340 с.
4. Мокшин, Н. Ф. Этническая ситуация в Мордовии на современном этапе / Н. Ф. Мокшин, Е. Н. Мокшина. – Финно-угроведение. – 1997. – № 3. – С. 18–25.
5. Мокшин, Н. Ф. Мордва и вера / Н. Ф. Мокшин, Е. Н. Мокшина. – Саранск : Мордов. кн. изд-во, 2005. – 532 с.
6. Мокшина, Е. Н. Религиозная жизнь мордвы во второй половине XIX – начале XXI века / Е. Н. Мокшина. Изд. 2-е, доп. и перераб. – Саранск : Тип. «Красный Октябрь», 2006. – 308 с.
7. Мокшина, Е. Н. Этноконфессиональная ситуация в Мордовии (XX – начало XXI века): учеб. пособие / Е. Н. Мокшина. – Саранск : ЮрЭксПрактик, 2023. – 100 с.
8. Прохоров, А. А. Зубова Поляна. – Саранск : Мордов. кн. изд-во 1998. – 189 с.

УДК 291.3

ФЕЛИКС КОН О РЕЛИГИОЗНОМ ФАКТОРЕ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ СОЙОТОВ¹

Недзелюк Татьяна Геннадьевна

Алтайский государственный университет (г. Барнаул, Россия)

Настоящее исследование посвящено характеристике религиоведческой деятельности Феликса Яковлевича Кона, столетие назад завоевавшего авторитет среди респондентов и благодарность потомков. Национальный музей Чадан-Маадыр в современной столице республики Тува является хранителем значительной части собранной им коллекции.

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).

Легитимация с помощью сакрализации – давний и классический прием придания «законного статуса» лидерам общественного мнения. Пограничный Урянхайский край, населенный сойотами-тувинцами, в XVIII–XX столетиях являл собою широкое и малоосвоенное «поле влияния», на которое претендовали шаманы и ламы, «желтошапочные» буддийские монахи, православные миссионеры, беглые старообрядцы. Базовая «почва» была представлена традиционным шаманизмом, продуцировавшим местные социальные элиты.

Накануне второго года двадцатого столетия по современному летоисчислению бывший Карийский каторжник и бывший студент юридического факультета Варшавского университета Феликс Кон, совместно с этнологом Иваном Ивановичем Майновым, В. Г. Богоразом, В. И. Иохельсоном, Н. А. Виташевским и Э. К. Пекарским, был командирован Русским географическим обществом (РГО) в Урянхайский край. В 1903 году, по возвращении из экспедиции и по её итогам был удостоен золотой медали московского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Облеченный в литературную форму, отчет Феликса Кона «Усинский край» увидел свет в 1914 году в издании «Записки Красноярского подотдела Восточносибирского отдела императорского Русского географического общества» (переиздан в 2007 году) [3]. Через сто лет, к юбилею Феликса Кона, были изданы его «Тувинские коллекции 1902–1903 гг.» [7]. Исследованиями были охвачены Улуг-Хемский, Дзун-Хемчикский, Барун-Хемчикский и Тоджинский кожууны.

В течение двух лет Кон побывал в самых удаленных уголках Урянхайского края: на реке Уюк и местечке Салдам у слияния рек Каа-Хема и Бий-Хема, на плоту сплавился до Чаа-Холя, на лошадях вдоль Хемчика прошел до Чер-Чарыка, далее посетил несколько урочищ по рекам Джергак, Джердан, Ишким. Письма Феликса Кона из экспедиции, адресованные к знаменитому сибирскому этнографу Николаю Мартьянову, датированные 26 мая, 25 и 30 сентября, 7 октября 1902, а также 25 февраля и 26 мая 1903 гг., отложились в коллекции Минусинского регионального краеведческого музея.

Во время путешествия по землям енисейских сойотов Ф. Кон стал свидетелем религиозной мистерии «Цам», храмового праздника в честь будды Майтрейи «Майдыр» с торжественным шествием. Фото Тоджинского шамана, алтарей в монастырях и юртах, красочных религиозных мистерий дополнили этнографические коллекции Русского музея и музея Мартьянова в Минусинске. Финансы, выделенные Восточно-Сибирским отделением Русского географического общества, были потрачены, в том числе, на приобретение предметов, имеющих научное и символическое значение для понимания менталитета коренных жителей Урянхайского края, в том числе головного убора шамана енисейских сойотов «хамнар пюрт», бурханов, икон, набора музыкальных инструментов для сопровождения богослужений в буддийских храмах [1].

Рефлексия Кона нашла отражение в отчете «Экспедиция в Сойотию» [4]. Рубеж XIX–XX столетий для сойотов Урянхайского края, объединенных по родовому принципу в восемь хошуунов и именовавших себя народом *тува*, наступил

момент цивилизационного выбора. Выйдя из орбиты государственности Цин, сойоты-тува находились в постоянном поиске государства-покровителя, примеряя монгольскую и российскую модели протектората.

Феликс Кон пересказывает легенду об ученом китайце, выступившем в роли медиатора. Суть ее такова: некий ученый китаец стал свидетелем ночного пожара в юрте коренных жителей, но не счел нужным помочь в его тушении. Наутро он обнаружил юрту в полной сохранности без следов возгорания, но узнал, что бедная хозяйка традиционного жилища сойотов стала матерью новорожденного мальчика. Сочтя увиденное знаком рождения *гегена* – воплощения божества, ученый китаец убедил ее продать ребенка и откочевал в Китай. Далай-лама подтвердил факт рождения появления на свет «перерожденного». Исход легенды можно считать неожиданным: монголы разыскали ученого китайца и выкупили маленького *гегена*. Время рождения легенды совпадает со временем активного проникновения в Урянхайский край монгольского буддизма, тем самым иллюстрируя легитимационные настроения монгольских национальных и религиозных элит.

Девятая глава отчета имеет название «Верования сойотов» [4, с. 34–42], в десятой главе «Шаманизм» Кон с удивлением фиксирует наличие религиозного синкретизма, когда среди шаманствующих обнаруживает православных и «буддийцев». О духах-хозяевах местности замечает: «Это не злой дух и не добрый. Он просто «хозяин»» [4, с. 27].

О добрососедстве русских и сойотов Кон размышлял как о возможности формирования единого пространства, «где сошлись бы Восток и Запад» [6, л. 137].

Отличительной особенностью исследовательского «почерка» Феликса Кона стало отношение к сойотам не как к объекту исследования, но как равноправным собеседникам с иным мировоззрением, культурным кодом, что обусловило уважительное отношение к научному наследию Кона и сто лет назад, и в настоящее время [2, 5, 6].

Литература

1. Архив российского этнографического музея (АРЭМ). Ф. 1. Оп. 2. Д. 341; Ф. 5. Оп. 4. Д. 2, 282.
2. Иркутско-тувинская история Феликса Кона // Глагол: Иркутского обозрение. URL: <https://glagol38.ru/text/02-06-2024/005>
3. Кон, Ф. Я. Усинский край / Ф. Я. Кон // Записки Красноярского подотдела Восточносибирского отдела императорского Русского географического общества. – Т. II, вып. 1. – Красноярск, 1914; Усинский край = Урянхай. Тыва дептер. В 7 т. Т. III. – Москва: «Слово», 2007. – 549 с.
4. Кон, Ф. Я. За пятьдесят лет. Т. III: Экспедиция в Сойотию / Ф. Я. Кон. – Москва: Изд-во Всесоюзного общества политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1934. – 293 с.
5. Маннай-оол, М.Х. Вклад Ф.Я. Кона в этнографическое изучение Тувы / М.Х. Маннай-оол // Новые исследования Тувы. – 2010. - №2. – С. 135-142.
6. Ондар, Н. М. О. Роль Ф. Я. Кона в изучении религий Якутии и Тувы / Н. М. О. Ондар // VI Центральноазиатские исторические чтения. – Кызыл: РИО ТувГУ, 2024. – С. 132-138.
7. Тувинские коллекции Феликса Кона 1902-1903 гг. // Национальная библиотека Республики Тува. URL: <https://tuva-library.ru/novosti/3118-novinka-tuvinskie-kolleksii-feliksa-kona.html>

ДЖАЙНЫ В ИНДИЙСКОМ НАЦИОНАЛЬНОМ КОНГРЕССЕ (КОНЕЦ XIX в.)

Никитин Дмитрий Сергеевич

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

Рассматриваются численный состав последователей джайнизма на сессиях Индийского национального конгресса (ИНК) с момента его основания до начала XX века, отражение участия джайнов в деятельности ИНК в конгрессистской агитации. Сделаны выводы о значении участия джайнов в работе ИНК для развития национального движения.

В религиозном разнообразии индийского субконтинента немаловажное место занимает одно из древнейших вероучений Индии – джайнизм. Возникший в I тысячелетии до н. э., джайнизм продолжает существовать в Индии и сегодня, а джайнская община, несмотря на относительную немногочисленность, играет важную роль в общественно-политической жизни страны. Вместе с тем, и джайнизм, и особенности функционирования джайнской общины в поликонфессиональном обществе, где религия оказывает заметное влияние на политику, по-прежнему являются слабо изученными, особенно в сравнении с индуизмом или буддизмом [1, с. 3]. В связи с этим особое значение приобретает изучение участия джайнов в индийском национально-освободительном движении, специфика которого во многом определила современные особенности политического и экономического развития Индии, и, в частности, в деятельности Индийского национального конгресса (ИНК).

ИНК возник в 1885 г. как организация сторонников британского правления в Индии, требующих расширения прав индийских подданных в рамках Британской империи. Сторонниками ИНК были, как правило, образованные индийцы и представители нарождающейся торговой буржуазии, и джайны, в среде которых традиционно было много торговцев (что отмечал еще в 1870-х гг. И. П. Минаев [2, с. 241]). Деятельность Конгресса носила подчеркнуто светский характер, но, претендуя на выражения интересов всей Индии, он стремился к тому, чтобы в составе делегатов были широко представлены религиозные меньшинства. Поэтому среди президентов первых сессий ИНК были не только индусы, представлявшие большинство населения, но также и мусульмане, христиане, зороастрийцы (парсы) [3, с. 104].

В этих условиях джайны, насчитывавшие по переписи 1891 г. всего 0,49% от численности населения Индии [4, р. 171], были постоянными участниками сессий ИНК. Число джайнских делегатов сессий в период с 1885 по 1900 г., как правило, составляло от одного до сорока пяти, т. е. менее 1%. Такая разница в значениях объясняется тем, что сессии проводились в разных концах страны, и их посещение было дорогостоящим мероприятием, поэтому чаще всего джайны посещали собрания, проходившие в местах их традиционного расселения – например, в Бомбее [5] и Пуне [6]. При подсчете, однако, нужно учитывать, что заполнение делегатской анкеты носило относительно свободный характер, в

силу чего сведения, приведенные в списках участников сессий, могут быть не вполне точными. Характерным примером является определение собственной конфессиональной принадлежности как «Hindu Jain» или указание только касты и профессии.

Анализ списков участников сессий показывает, что в джайнской общине происходили характерные для Индии XIX в. процессы возникновения ассоциаций, отстаивавших интересы разных групп населения. Так, на сессиях 1886 и 1887 гг. присутствовали представители Джайнской ассоциации Индии, а в работе сессии 1889 г. в Бомбее, где общественные позиции последователей джайнизма были особенно сильны, принимали участие члены Джайн Юнион-клуба. Вместе с тем, процедура отбора делегатов на первые сессии ИНК предполагала формальное утверждение кандидатов на публичных митингах, и, следовательно, в избрании делегатов-джайнов принимали участие представители и других общин.

Участие джайнов, равно как и других меньшинств, в работе ИНК служило для деятелей конгрессистского движения аргументом против критиков, отрицавших его притязания на выражение интересов всей Индии и считавших его «индусским». В частности, на сессии 1886 г. делегат Саид Шарфуддин говорил: «...Это собрание – не индусский Конгресс, а национальный Конгресс... Если вы посмотрите на религии, вы найдете магометан, христиан, индусов, парсов, сикхов, брахмоистов и, я полагаю, какими бы малыми ни были эти общины, даже одного джайна и одного иудея» [7, р. 105]. Эта же мысль проводится в одном из ключевых просветительских памфлетов Конгресса – «Тамилском катехизисе», где джайны упоминаются в числе деятелей ИНК [8, р. 203].

Для раннего Конгресса, переживавшего в 1880-х – 1890-х гг. сложный период становления, отягощенный конфликтом руководства ИНК с колониальной администрацией и формальной организацией оппозиции, настаивавшей на «индусском» характере ИНК, участие джайнов в работе ежегодных сессий было важным свидетельством того, что джайнская община разделяет цели общенациональной организации, которой стремился стать в эти годы Конгресс. В свою очередь, для малочисленной в масштабах Индии общины ИНК был площадкой для выражения своего мнения, которая предоставляла возможность участия в обсуждении социальных и политических вопросов, выходящих за рамки узких общинных интересов.

Литература

1. Гусева, Н. Р. Джайнизм / Н. Р. Гусева. – М.: Наука, 1968. – 125 с.
2. Минаев, И. П. Сведения о Жайнах и буддистах / И. П. Минаев // Журнал министерства народного просвещения. – 1878. – Ч. 145. – С. 241–276.
3. Никитин, Д. С. Конфессиональный состав Индийского национального конгресса в конце XIX – начале XX в. / Д. С. Никитин // Вестник Томского государственного университета. История. – 2018. – № 53. – С. 104–106.
4. Baines, J. A. Census of India, 1891. General Report / J. A. Baines. – London: Eyre and Spottiswoode, 1893. – 288 p.
5. Report of the Fifth Indian National Congress. – [Bombay, 1890]. – 236 p.
6. Report of the Eleventh Indian National Congress. – Poona, 1896. – 263 p.
7. Report of the Second Indian National Congress. – [Calcutta, 1887.]. – 172 p.
8. Report of the Third Indian National Congress. – London, 1888. – 218 p.

ПАРАФІІ ПОЛАЦКАГА РЫМСКА-КАТАЛІЦКАГА ДЭКАНАТА Ў ДРУГОЙ ПАЛОВЕ XIX – ПАЧАТКУ XX ст.

Аўсейчык Юлія Аляксандраўна

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

У артыкуле разглядаецца гісторыя і асноўныя аспекты развіцця парафій Полацкага дэканата ў другой палове XIX – пачатку XX ст. Прааналізавана структура парафій, колькасць вернікаў, вылучаны асаблівасці дзейнасці святароў.

Пасля першага падзелу Рэчы Паспалітай на далучаных да Расійскай імперыі землях Беларусі ідзе фарміраванне новых структурных адзінак рымска-каталіцкага касцёла. У 1773 г. была створана Беларуская дыяцэзія, а ў 1782 г. яе перайменавалі ў Магілёўскую і надалі статус архідыяцэзіі. У сваю чаргу дыяцэзіі падзяляліся на дэканаты, а дэканаты – на парафії. Згодна з крыніцамі, на 1860 г. у склад Полацкага дэканата ўваходзілі Полацкая, Экімана-Дручанская, Рукшаніцкая і Гарбачэўская парафії [7, с. 91–92].

Полацкі парафіяльны касцёл Найсвяцейшай Дзевы Марыі Ружанцовай знаходзіўся на Параднай плошчы ў цэнтры горада. У 1860 г. парафія налічвала 4 630 вернікаў, а галоўным святаром (пробашчам) быў Аляксандр Пятроўскі ОР¹, які выконваў і функцыі дэкана (кіраўнік дэканата). Акрамя пробашча, святарамі ў парафії ў пазначаны перыяд працавалі Карл Сяніцкі, Фелікс Зялёнка, Аўгусцін Сабалеўскі [7, с. 91].

Да 1864 г. у полацкім касцёле працавалі айцы дамініканцы, пасля – дыяцэзіяльныя святары. Апошнім дамініканцам, які выконваў ролю адміністратара полацкага касцёла і дэкана, быў Аляксандр Пятроўскі. Згодна з архіўнымі дадзенымі, напачатку Пятроўскі толькі выконваў абавязкі полацкага дэкана, а ўжо ў лісце ад 22.12.1861 г. архіепіскап Магілёўскі В. Жылінскі адзначаў наступнае: «я утверджаю Вас действительным Деканом сего Деканата» [2, с. 182]. Першым пробашчам у Полацку пасля скасавання ордэну дамініканцаў быў Вінцэнт Юркевіч, які выконваў функцыі адміністратара і дэкана. У дырэкторыуме за 1876 г. адміністратарам і дэканам пазначаны Карл Сяніцкі, вікарыем – Іосіф Сяніцкі (магістр багаслоўя), настаўнікам у Полацкім кадэцкім корпусе – Ян Валінскі [10, с. 117]. У 1885 г. усламінаецца ўсё той жа пробашч К. Сяніцкі, а вось пасада вікарыя ўжо не пазначана. Функцыі пробашча ў гэты перыяд выконвалі: В. Юркевіч, К. Сяніцкі, К. Батура, А. Ваяводскі, Л. Бараноўскі [9, с. 392].

Да Полацкай парафії належаў філіяльны касцёл, які знаходзіўся ў Шацілаве (20 вёрст ад Полацка). Пабудаваны ён быў у канцы XVIII ст. у імя Св. Мікалая. У 1853 г. быў ужо без святара, а ў 1876 г. пазначаны як былы. Я. Жыскара у 1913 г. у выданні «*Nasze kościoły*» называе мясцовасць «каталіцкай», бо ў 8-мі вёсках пражывала цалкам каталіцкае насельніцтва. Паколькі касцёла ўжо не існавала, то набажэнствы адпраўляліся ў прыватных памяшканнях. У пачатку XX ст. была спроба полацкага вікарыя Ф. Будзькі пабудаваць капліцу.

¹ Літары пасля прозвішча святара абазначаюць прыналежнасць да пэўнага ордэна, ОР скарачэнне ад *Ordo fratrum praedicatorum*, Ордэн прапаведнікаў (дамініканцы).

Акрамя касцёлаў, у Полацкай парафіі былі капліцы ў вв. Арцейкавічы, Сакалішча, Сасняны, Жукава, Залессе, Каз'яны, у Кадэцкім Корпусе, у мар'явіцкім кляштары (да 1867 г.), капліцы на могілках (мураваная капліца Св. Францішка з Ксавэрыі).

Каля Полацка была Экімана-Дручанская парафія Св. Яна Хрысціцеля. Адміністратарам у парафіі быў дыяцэзіяльны коендз Ян Жэро. Да 1864 г. душпастырскую працу ў парафіі дапамагалі выконваць айцы дамініканцы. Так, у 1854 г. у касцёле Св. Яна Хрысціцеля сакрамэнт хросту ўдзеляў не толькі адміністратар, але і: Вацлаў Менжык ОР, Казімір Кеўліч ОР, Гіацынт Семяновіч ОР, Дамінік Шыманскі ОР, Гандызальф Астапковіч ОР. Колькасць ахрышчаных пазначана – 150 [3, с. 1–5].

У 1860 г. Экімана-Дручанская парафія налічвала 628 вернікаў [7, с. 91]. Падчас будоўлі новага касцёла ў 1847–1861 гг., з дазволу арцыбіскупа К. Дмахоўскага набажэнствы праводзіў ксёндз Я. Жэро ў звычайным доме вернікаў парафіі, які належаў дваранам Радзевічам. Новы храм праіснаваў да 1865 г. Згодна з матэрыяламі А. Л. Грывянёва, у 1871 г. Экімана-Дручанскі касцёл узрадваецца толькі як філіяльны [1, с. 174]. А ў дырэкторыюме за 1876 г. такога храма ў Полацкім дэканаце ўжо не існуе [10, с. 117].

Адной з самых вялікіх па колькасці вернікаў была парафія ў Гарбачэве (сучасны Расонскі раён). Яна была далучана да полацкага дэканата толькі ў 1852 г., дагэтуль падпарадкоўвалася себежскаму дэкану. У 1860 г. у парафіі налічвалася 2 870 вернікаў. Святары, якія тут працавалі, абслугоўвалі таксама і 6 капліц (Атонаўка, Краснаполле, Прыхабы, Парэчча, Лашкова, Казімірова) [7, с. 91–92]. Аднак у 1869 г. у парафіі засталіся 3 капліцы: Дзмітраў Мост, Лашкова, Казімірова. Пры гэтым колькасць парафіян з кожным годам павялічвалася; так, у 1876 г. іх было 2 782 чалавек, 1897 г. – 3 200, у 1912 г. – 3 333 [10, с. 117; 4, с. 188; 6, с. 177]. За пазначаны перыяд парафіяй кіравалі: у 1849–1864 гг. – Антоній Кавецкі, у 1865 г. – Юзаф Брэсцкі, у 1865–1866 гг. Антоній Юхновіч, у 1868–1869 гг. – Нікадзім Бароўскі, у 1873–1879 гг. – Ян Штроўп, у 1893–1902 гг. – Юзаф Гурко, у 1902–1905 гг. – Францішак Піняровіч, у 1905–1909 гг. – Юзаф Сенвайціс [8]. У 1862 г. пачалося будаўніцтва новага касцёла за сродкі вернікаў, а ў 1896 г. адбылася кансэкрацыя храма.

Яшчэ адна парафія ў Полацкім дэканаце была ў Рукшаніцах (сучасны Ушацкі раён). Па колькасці вернікаў парафія была невялікай. Так, у 1860 г. налічвалася 562 вернікаў, у 1876 г. – 643, у 1898 г. – 795, у 1912 г. – 605 [7, с. 91; 10, с. 117; 5, с. 234; 6, с. 177]. Адметнасцю дадзенай парафіі з'яўлялася значнай колькасць літоўцаў, якія прыехалі, набылі маёнткі ў дадзенай мясцовасці і ўтварылі 4 вёскі. Як адзначае Я. Жыскара, яны захавалі сваю мову і традыцыі, не прымалі змешаных шлюбаў [9, с. 20]. У гэты перыяд у парафіі працавалі наступныя святары: Аугустын Сабалеўскі, Адам Куроўскі, Францішак Піняровіч. Акрамя касцёла Апекі Найсвяцейшай Панны Марыі ў Рукшаніцах, да парафіі належалі і капліцы ў вв. Тураўляны, Шкірлава, Янова [8].

Такім чынам, да Полацкага дэканата ў другой палове XIX – пачатку XX ст. адносіліся Полацкая парафія, Экімана-Дручанская парафія, парафіі ў Гарбачэве і Рукшаніцах. Некаторы час функцыянаваў філіяльна касцёл у Шацілаве, які належаў да полацкай парафіі. На працягу даследуемага перыяду колькасць

вернікаў дадзеных парафій узрасла. Так, у полацкім дэканате ў 1860 г. было 8 690 вернікаў, а ў 1912 г. – 11 153. Значнае павелічэнне католікаў адбылося і ў самім Полацку: з 4 630 у 1860 г. да 7 215 у 1912 г. На працягу другой паловы XIX – пачатку XX ст. былі ліквідаваны Экімана-Дручанская парафія і філіяльны касцёл полацкай парафій ў Шацілаве. Паменшылася і колькасць капліц.

Літаратура

1. Грывянёў, А. Л. Полацкі касцёл Святога Ружанца і яго парафія ў другой палове XVIII – пачатку XX ст. (па матэрыялах НГАБ) / А. Л. Грывянёў // *Архіварыус* : зб. навук. паведамл. і арт. – Мінск, 2012. – Вып. 10. – С. 168–187.
2. Нацыянальны гістарычны архіў Рэспублікі Беларусь (НГАБ). – Ф. 3432. Воп. 1. Спр. 15.
3. НГАБ. – Ф. 3432. Воп. 1. Спр. 33.
4. *Directorium divini officii et missarum pro Archidioecesi Mohyloviensi nec non Ecclesiis Minscensi in annum Domini 1897.* – Вильно : Типография Иосифа Завадзкаго. – S. 270.
5. *Directorium divini officii et missarum pro Archidioecesi Mohyloviensi in annum Domini 1898.* – Вильна : Тип. п.ф. І. Завадзкаго. – S. 317.
6. *Directorium divini officii et missarum pro Archidioecesi Mohyloviensi nec non pro Minscensi in annum Domini bissexilem 1912.* – Санкт-Петербург : С.-Петербургская Губернская Типография. – S. 172.
7. *Directorium Horarum Canoniarum et missarum pro Archidioecesi Mohyloviensi in annum Domini MDCCCLXI.* – Vilnae : Typis Josephi Zawadzki, 1860. – S. 136.
8. Fibek, J. OFMCap Horbaczewo – Obytoki (Gorbaczew-Obytoki) – p.w. Św. Józefa [Zasoby elektroniczne]. – Tryb dostępu: https://radzima.org/ru/object_comm/7417.html. – Data dostępu: 15.03.2025.
9. Nasze kościoły: [opis ilustrowany wszystkich kościołów i parafji znajdujących się na obszarach dawnej Polski i ziemiach przyległych] / ułożyli : Dyonizy Bączkowski, Jozafat Żyskar. – Warszawa Petersburg : Piotr Laskauer Pietkowski, 1913. – 443 s.
10. *Ordo divini officii et missarum pro Archidioecesi Mohyloviensi in annum Domini 1877.* – Petropolis, 1876. – S. 153.

УДК 322

К ПРОБЛЕМЕ ИЗУЧЕНИЯ НЕКОТОРЫХ НАПРАВЛЕНИЙ АТЕИСТИЧЕСКОЙ ПРОПАГАНДЫ В ХАКАСИИ В КОНЦЕ 1950-х – В НАЧАЛЕ 1960-х гг.¹

Ожиганов Александр Николаевич

Алтайский государственный университет (г. Барнаул, Россия)

На основе анализа материалов Национального архива Республики Хакасия и местных партийных органов в статье рассматривается реализация атеистической пропаганды в Хакасии в конце 1950-х – в начале 1960-х гг. В это время в Хакасии, как и в целом по Советскому Союзу, 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. Меры общественного порицания за исполнение религиозных обрядов.

1 Исследование выполнено в рамках реализации гранта РНФ «Влияние имперской политики аккультурации и советской модели государственно-конфессиональных отношений на положение религиозных общин в приграничных регионах и национальных автономиях азиатской части России» (проект №23-18-00117)

Необходимо отметить, что с конца 1950-х – начала 1960-х гг., озабоченностью местных органов власти и правопорядка, оставалась активность деятельности религиозных организаций, в т.ч. и тех, которые указывали как «сектантские». Так согласно докладной записке секретарю Хакасского обкома КПСС от начальника отдела УКГБ по КК в ХАО П. Забатурина от 05.02.1960 г., сообщалось о существовании в городе Черногорске довольно многочисленной секты пятидесятников. В летнее время сектанты пятидесятники группировались в строительные бригады и «шабашничают» в колхозах Хакасской автономной области. В такие бригады включались иногда пятидесятники из других городов и, в частности, из Анжеро-Судженска и Канска [4, Л. 18]. Часть заработанных ими денег шла в фонд секты и использовалась руководителями на разъезды проповедников-миссионеров и др. расходы по их усмотрению [4, Л. 19]. Как резюмирует начальник отдела УКГБ по КК в ХАО: «Шабашничество в колхозах Хакасии не только дает высокие заработки сектантам пятидесятникам, но и создает благоприятные условия для распространения своего влияния среди населения, в какой-то степени оправдывает их паразитический образ жизни и дает им много свободного времени на зимние месяцы, когда они активизируют свою работу» [4, Л. 20].

Исходя из вышеуказанных тенденций, а также выполнения постановления ЦК КПСС от 9 февраля 1960 года «О задачах партийной пропаганды в современных условиях» на примере Абаканской городской парторганизацией, в антирелигиозной работе и пропаганде начинают применять новые методы. Одной из форм массово-политической работы среди населения в летнее время становятся агитплощадки на улицах города. Такие площадки создаются в тех районах города, где нет близко рабочих клубов, прямо на улице. Массовая работа проводилась на улицах города передвижной агитплощадки, оборудованной на автомобиле. Например, автомашина кинотеатра «Победа» с киноустановкой выезжала в удаленные части города, где перед жителями выступали лекторы с докладами и лекциями, а затем показывались научно-популярные и атеистические фильмы. Данный кинолекторий работал со 2 августа 1960 г., в рамках которого были прочитаны лекции на улице Заводской, на Песчаной улице, где проживало много баптистов, на Лесной улице, на улице Советской, в районе старого мясокомбината. Тематика лекций и названия фильмов утверждались горкомом партии, и являлись самыми различными [1, Л. 8]. Вместе с тем, согласно справке по отделу пропаганды и агитации за 1960 г., непосредственно характеризуя атеистическую пропаганду в городе, отмечалось, что в Абакане создана и работает атеистическая секция, в школе агитаторов при доме Партпроса прочитан курс лекций по атеизму, а в 44 партийных организациях проведены партийные собрания с обсуждением вопроса «Отношение коммунистической партии к религии». Необходимо отметить, что собрания в основном проводились там, где в коллективе были верующие. В вечернем университете марксизма-ленинизма проводился специальный курс по атеизму. На городском августовском учительском собрании в период работы секции историков обсуждался доклад «О роли учителя в проведении атеистического воспитания учащихся».

В рамках работы с населением были проведены атеистические вечера в Политехникуме. В клубе Заготзерно (район, где больше всего проживало бап-

тистов) проводился антирелигиозный вечер с оформлением карикатур, демонстрацией физических и химических опытов [1, Л. 27]. На предприятиях было прочитано 365 лекций на атеистические темы. В коллективах собрания с осуждением антиобщественных дел сектантов [1, Л. 28].

В антирелигиозную работу, также были включены и местные газеты. В частности, в издании «Советская Хакасия» за 1959-60 гг. организовано десятки выступлений по антирелигиозным вопросам и делам разоблачающие «чудеса» религии и «грязные дела церковников». Неоднократно на страницах газеты было организовано выступление лиц, отошедших от религии и сект, освещался судебный процесс над священником Абаканской церкви, который в дальнейшем активно использовался агитаторами в антирелигиозной работе [2, Л. 39]. С другой стороны, в рамках обзора газеты «Бейская правда», отмечалось, что атеистическая пропаганда ведется крайне плохо. За 3 месяца на страницах газеты не было ни одной статьи на атеистические темы, учитывая, что в Бейском районе в ряде деревень проживали иеговисты [3, Л. 47–48].

Еще одним направлением работы являлось персональное закрепление членов горкома КПСС и работников научно-исследовательского института за верующими иеговистами, а студентов 5-го курса историко-филологического факультета пединститута - за баптистами, для индивидуальной работы с верующими «сектантами».

Необходимо также отметить деятельность местного отделения общества «Знание», которое на первое декабря 1959 года объединяло 1300 членов. В рамках своей работы, обществом был проведен трехдневный семинар лекторов-атеистов области. Организован ряд атеистических вечеров, на которых читались лекции, демонстрировались фотовыставки и кинофильмы, химические опыты, а главное бывшие «сектанты», порвавшие с «сектами» [2, Л. 39].

Как отмечал завотделом пропаганды и агитации Абаканского ГК КПСС, данная работа тем не менее принесла только некоторые результаты: прекратился рост баптистской секты (в 1960г. не принято ни одного человека), несколько уменьшился приток верующих в Абаканскую церковь о чем свидетельствует уменьшение доходов церкви (доход в 1959 г. был ниже к 1958 г. на 30-50 тыс. рублей, доход 1960 г. ниже на 20 тыс. рублей к 1959 г.). но вместе с тем указывалось, что во многих организациях все еще слабо развернута атеистическая пропаганда, недостаточно внимания обращалось на основную форму работы с верующими – индивидуальную работу, имела место кампанейщина [1, Л. 28].

Таким образом, в конце 1950-х – в начале 1960-х гг. в Хакасской автономной области Красноярского края, в атеистической пропаганде большую роль играли пропагандистские мероприятия. Основными формами атеистической пропаганды стали проведение лекций, коллективных и в особенности индивидуальных бесед, вечеров вопросов и ответов, кинолекториев, проведение безрелигиозных праздников. Проведение атеистической пропаганды в Хакасии, незначительно снижало количество верующих, и не привело к исчезновению религиозных взглядов и убеждений.

Литература

1. Национальных архив Республики Хакасия (НАРХ) Ф. П-2, Оп. 1, Д. 353. Сведения о ходе выполнения постановления ЦК КПСС от 9 января 1960 г. «О задачах партийной пропаганды и

агитации в современных условиях», о работе отдела. Об итогах 1960-61 учебного года в сети политического просвещения.

2. Национальных архив Республики Хакасия (НАРХ) Ф. П-2, Оп. 1, Д. 2480. Отчет о работе общества «Знание».

3. Национальных архив Республики Хакасия (НАРХ) Ф. П-2, Оп. 1, Д. 2580. Сведения о работе кинотеатров и клубов. О работе над памятником в честь воссоединения Хакасии с Россией. Информация о Днях интеллигенции, о работе газет, о политпропаганде решений XXII-го съезда КПСС.

4. Национальных архив Республики Хакасия (НАРХ) Ф. П-2, Оп. 1, Д. 2619. Докладные записки и справки органов КГБ, МВД, милиции.

УДК 63.3(04)

КОНТРЕФОРМАЦИЯ В ЛИЦАХ: ИГНАТИЙ ЛОЙОЛА

Риер Яков Григорьевич

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова

(г. Могилев, Беларусь)

Рассматриваются основные черты характера и поведения создателя Ордена иезуитов, отразившиеся на особенностях этой организации.

В предыдущем выпуске сборника было кратко рассмотрено влияние судеб основных христианских реформаторов XVI в. – Лютера и Кальвина на воплощение их учений в жизнь [1]. В данном сюжете обратимся к судьбе самого, пожалуй, известного их антипода – борца за чистоту католической веры того же столетия – Лойолы.

Иньиго де Лойола (*Игнатий* – в латинской традиции) родился в 1491 г. и был тринадцатым ребенком в древней баскской дворянской семье. Он оказался не теоретиком, а человеком действия. Жаждой борьбы за свои идеалы он был близок Дон-Кихоту. В отличие от автора известного романа, Лойола относился к рыцарям не сатирически, а романтично, идеализировал их. Но в борьбе с еретиками он оказался не идеалистом, а прагматиком.

В 15 лет Иньиго де Лойола был представлен ко двору, где произвел благоприятное впечатление и стал пажом в свите короля Фердинанда Арагонского. После смерти короля Фердинанда в 1516 г. повзрослевший Иньиго переходит на военную службу. В 1521 г. он оказывается среди защитников замка Памплона, осаждаемого французскими войсками. Во время штурма замка Иньиго был ранен в обе ноги. Французы, восхищенные его храбростью, доставили его в родовой замок, где Иньиго провел следующий год.

Перелом левой ноги оказался столь сложным, что ногу пришлось оперировать трижды, каждый раз ломая неправильно сраставшиеся кости. Но в итоге левая нога стала короче правой, и де Лойола на всю жизнь остался хромым. Операции в то время делались без анестезии. Боль заглушали вином и молитвами. Чем больше было вина и чем страстнее молитва, тем менее ощутимой становилась боль. В итоге Лойола, настолько хорошо овладел техникой переноса сознания из физического в вымышленный мир, что, когда ему это было нужно, абсолютно не испытывал боли. Позже это послужит поводом к тому, что первого генерала ордена иезуитов его последователи станут называть святым еще при жизни.

Ожидая, пока нога заживет, Иньиго попытался занять себя чтением книг. Ему удалось добыть лишь несколько рыцарских романов, книг с жизнеописанием святых и сочинений монаха Ордена картезианцев. После прочтения книг картезианца к Лойоле приходят первые мысли об организации ордена, состоящего из странствующих рыцарей-монахов, совершающих подвиги не во славу дамы сердца, а во имя Господа.

Следующим этапом было посещение Рима, аудиенция у папы римского и, с его благословения, паломничество в Иерусалим. Там он познакомился с францисканцами и пожелал остаться в их ордене, но ему было отказано из-за малограмотности. Иньиго возвращается в Испанию, где два года изучает латынь. Почувствовав, что знает язык достаточно, чтобы понимать лекции, отправился в университет.

Помимо занятий в университете, Иньиго учил детей катехизису (основы вероучения) и молитвам. Но не тем, что знают все, а особым, которые придумывал сам. Лойола предлагал представить себя Адамом, падшим ангелом, Каином, другими грешниками и «прожить» их грехи. После чего «переместиться» в Иисуса Христа и искупить эти грехи. Позже эту технику наравне со своими проповедями Лойола называет «Духовными упражнениями», которые впоследствии станут главным оружием иезуитов. По сути, это была техника нейролингвистического программирования, с помощью которой тоталитарные секты много позже будут завлекать в свои ряды сотни тысяч последователей.

За такие опыты Лойола был арестован инквизицией, а его дело ушло на рассмотрение в церковный суд. Инквизиторы, не могли понять, каким образом Лойола практически завораживает паству на своих проповедях. Иньиго молился настолько истово, с такой верой, что подобное просто не могло не найти отклика в сердцах слушателей, и те следовали его примеру. Некоторые скептики стали утверждать, что Лойола во время молитв становится одержимым. Оставалось понять – кем, Дьяволом или Господом одержим был проповедник.

В конце концов, Лойолу отпустили, но запретили проповедовать. К тому же он вообще-то не имел на это права, так как не был рукоположен в сан священника. Иньиго уезжает в Париж, где продолжил обучение в Сорбонне. Наконец, в 1532 г. он получает диплом магистра, через два года – докторскую степень и право «...преподавать, участвовать в диспутах, определять и совершать все действия школьные и учительские... как в Париже, так и по всему свету». В 1534 г. к Лойоле присоединяются шестеро молодых студентов (швейцарец, уроженец Наварры и четыре испанца), которые смогли освоить «Духовные упражнения» и, как и Иньиго, желали посвятить себя миссионерскому служению. В 1537 г. группа выросла до 12 человек, и в тот же год большинство из них были рукоположены в священнический сан.

Дав друг другу обет верности, основатели нового общества отправились в Рим. Поначалу из-за особенностей устава членов новой организации церковь объявила еретиками. Но традиционных средств борьбы с ересями уже не хватало и папа Павел III в 1540 г. утвердил «Общество Святого Иисуса» – *Орден иезуитов*. Русское название возникло от польского (Jesus – Иисус).

Энергичный волевой фанатик и мистик, Лойола сумел найти те пути и средства борьбы с реформаторским движением, которые были наиболее действен-

ными в новых исторических условиях. Эти пути и средства он изложил в уставе созданного им ордена. Члены созданного им ордена обязаны были не уединяться, как большинство монахов, а, наоборот, активно внедряться во все сферы общественной жизни, во все социальные группы, от советников и духовников королей до государственных чиновников и школьных учителей. При этом участие в Ордене было тайным.

Чтобы иезуиты могли проникать во все сферы жизни и тонко действовать в пользу католицизма, они должны были быть грамотными, обладать большими способностями. Поэтому отбор в члены ордена был очень тщательным. Кандидаты длительный срок испытывались, выполняли ряд заданий и, лишь выдержав все испытания, принимались в орден. Были созданы и специальные школы, где иезуиты готовили себе кадры.

Помимо способностей и религиозного фанатизма важнейшим качеством иезуита должно было быть безоговорочное послушание. Лойола учил: «Подчиненный должен повиноваться старшему, как труп, который можно поворачивать во все стороны, как палка, которая подчиняется всякому движению, как восковая масса, которую можно видоизменять и растягивать во всех направлениях». В первой главе VI части конституций Игнатий написал: *«Проникнемся убеждением, что все справедливо, если его приказывает исполнить старший. Слепо повинаясь, откинем все мысли и чувства, противные его приказаниям, всякий раз, когда в них нельзя найти чего-либо греховного»* [2, с.13–14].

Структура ордена отличалась жесткой централизацией. Во главе ордена живший в Риме стоял *генерал*. Его власть была неограниченной. Доступ к нему имел очень узкий круг лиц. Члены ордена делились на 4 степени. Чтобы из нижней ступени попасть в высшую, требовалась очень сложная, умелая и разнообразная деятельность. И иезуиты ее действительно развернули. Справедливо полагая, что лучше всего начинать с воспитания молодого поколения, они взяли под свой контроль школы. Надо отдать иезуитам должное – они усовершенствовали методику обучения, по сути, создали систему классов. Но преподавали так, что даже в протестантских странах из школ выходили католики. Популярными стали катехизисы, подготовленные иезуитами. Один из них, написанный Петером Канизием в 1555 г. только в немецком переводе переиздавался до 1800 г. более 70 раз.

Иезуиты фактически развернули систему идеологического шпионажа, в том числе и за королями. И если замечали, что важная особа отходит от католицизма, применяли все возможные меры, вплоть до убийства. При этом в Ордене не допускалось никакой критики. *«Если мы не находим в священниках и других церковных начальниках желанной чистоты нравов, мы отнюдь не должны обвинять их за это, ни в частных, ни в публичных речах, ибо такими разговорами порождается больше вреда и позора, чем пользы, так как результатом их будет злоба и презрение народа против своих начальников и пастырей»*. Есть в уставе и практические советы: *«Не следует сразу заговаривать о вещах духовных с теми людьми, которые поглощены материальными заботами: это значило бы закидывать удочку без приманки»*.

Показательно, что Орден иезуитов Игнатия Лойолы и Женевская теократия Кальвина и возникли почти одновременно. Более того, некоторые исследова-

тели усматривают в Лойоле и Кальвине множество сходных черт [3, с. 113]. Очевидно, возникшее брожение в условиях бурных социально-экономических изменений породило и у традиционалистов – католиков, и у сторонников преобразований – протестантов, сходные устремления к стабилизации и порядку в жизни.

Постепенно, следуя уставу, иезуиты превратились в мощное оружие католической церкви. К 1556 г., когда умер Лойола, уже было более 100 миссий ордена. В 1622 г. Лойола был канонизирован. Иезуиты помогли отстоять от Реформации Францию, Южную Германию и Австрию, Польшу. Через Речь Посполитую иезуиты проникли на территорию Беларуси и основали здесь свои учебные заведения – коллегии (самые восточные – в Могилеве и Мстиславле).

Следует заметить, что если в Европе иезуиты снискали, в общем, недобрую славу своей борьбой с прогрессивными силами, то в Южной Америке они раскрылись своими положительными чертами: следуя заветам Лойолы, они начали свою миссию с лечения и обучения местных индейцев, чем заслужили почет и уважение.

Литература

1. Риер, Я. Г. Два лика Реформации: Лютер и Кальвин / Я. Г. Риер // Религия и общество – 18 : сборник научных статей / Под общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2024. – С. 114–117.
2. Бёмер, Г. История ордена иезуитов / Г. Бёмер. – Смоленск, 2002.
3. Бачинин, В. А. Жан Кальвин и его социальная антропология / В. А. Бачинин // Вопросы истории. – 2010. – № 6.

УДК 476 «1921/1939»

РЕВИНДИКАЦИЯ ХРАМА В ВИСТЫЧАХ В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКИ В ПОЛЕСКОЙ ЕПАРХИИ (1921–1939 гг.)

Самосюк Надежда Викторовна

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

В статье рассматривается ревиндикация храма в Вистычах, являвшегося центром многочисленного православного прихода, в качестве примера противоречивой религиозной политики польских властей. Автор акцентирует внимание на том, что храм был передан католикам в 1920 г. Однако рассмотрение административными властями этого дела, в частности соблюдение всех условий передачи храма, было осуществлено в 1921 г. Заслуживает внимания вывод автора о том, что административные власти различных уровней подерживали ревиндикацию.

В истории религиозных организаций на белорусских землях можно выделить различные периоды, обусловленные их государственной принадлежностью. Основные противоречия за доминирование на этих территориях разворачивались между Православной и Католической церквями. Ревиндикация православных храмов в Западной Беларуси позиционировалась Католической церковью как возвращение исконного, утраченного из-за несправедливости царских властей

имущества. Необходимо отметить, что процесс ревиндикации имел несколько этапов, каждый из которых имел свою специфику. Как правило, выделяют следующие этапы: 1) 1918–1924 гг.; 2) 1925–1929 гг.; 3) 1929–1939 гг. Таким образом, очевидно, что первый этап ревиндикации начался еще до подписания рижского мирного договора. Фактически в этот период православные храмы просто занимали католики во главе со своими ксендзами.

Польские власти ревиндикацию в действительности поддерживали и позиционировали ее как восстановление исторической справедливости по отношению к Католической и Униатской церквям. Необходимо отметить, что в межвоенный периоды на территории Западной Беларуси была предпринята попытка возрождения Униатской церкви, которая не увенчалась успехом. Для духовенства, как и всего православного населения, составлявшего большинство в Западной Беларуси на протяжении всего периода, ревиндикация православных храмов была процессом сложным, придавшим актуальность и новую силу всем противоречиям, конфликтам и стереотипам. В действительности многие храмы, подлежащие ревиндикации, были заново построены на месте католических костелов. Многочисленные жалобы со стороны различных представителей Православной церкви вынудили министерство вероисповеданий и народного просвещения вмешаться и попытаться придать ревиндикации легальный характер [2, л. 174]. Насильственная передача храмов, которые православное население считало исконно своими, католикам было весьма болезненно для общества Западной Беларуси и подрывало и без того хрупкое доверие к административным властям и польской государственности в целом.

В этой связи административные власти, чтобы не допускать межрелигиозных конфликтов, разработали механизм возвращения храмов Католической церкви. Воеводское управление запрашивало у старост подробную информацию о православном храме, подлежащем ревиндикации. В обязательном порядке у старост запрашивалась информация о том, сможет ли православное население определенного населенного пункта удовлетворять свои религиозные потребности, а также на каком расстоянии находится ближайший действующий храм [1, л. 6]. В октябре 1921 г. полесский воевода выслал поветовым старостам циркуляр под названием «Условия ревиндикации храмов». Этот документ содержал список из 10 условий, которые необходимо соблюсти административным властям для того, что культовый объект был передан Католической церкви [1, л. 8]. Необходимо отметить, что часто православные святыни уже были переданы либо самовольно заняты католиками, а уже после этого происходил процесс легализации этого события административными властями.

Брестский поветовый староста в письме от 24 июня 1921 г. полесскому воеводе сообщал информацию о наиболее важных фактах из истории храма Вистычах, на основании которых он может быть передан Католической церкви. Староста сообщал, что «правдоподобно этот храм изначально возводился как униатский» [1, л. 7], а в 1839 г. был передан Православной церкви. Кроме того было отмечено, что кладбище при храме есть памятник с надписью на польском языке «Tu pochowana parochowa Wistyska». Примечательно, что эту фразу перевести невозможно из-за того, что староста, как-то исказил третье слово. Таким образом, понять, кто там покоится невозможно. Правда, в самом документе, с

которым мы работали, это непонятное слово было подчеркнуто красным карандашом. Также остается непонятным, почему староста привел эту надпись в качестве доказательства, если ее значение непонятно. Никаких действительно важных исторических документов относительно изъятия храма у униатов и ее последующего перепрофилирования в православную церковь нет, как и записей в церковных книгах. После того как униатский храм перешел к Православной церкви, были осуществлены лишь незначительные изменения. Староста писал, что в храме находятся иконы, которые он идентифицировал как католические, относящиеся к прошлому костела, а именно: Божья Матерь, Иисус Христос, Святая Ядвига, королева Польши. Весьма интересным является факт, что следов органа в храме не было.

Вистычский православный храм являлся центром прихода, к которому относилось 14 деревень с православным населением. Всего в 1921 г. в приходе с центром в Вистычах 5170 православных. Католиков же, проживающих в гмине было всего 50, и у них был большой костел в Чернавчицах. Кроме того, в самих Вистычах находилась католическая каплица с фигурой Иисуса Христа. На основании отчета старосты, можно сделать вывод, что каплица, была заброшена и находилась в плачевном состоянии. Даже скульптурная с изображением Христа лежала на земле У православного населения не было другой церкви, кроме Чернавчицкой, очень маленькой, чтобы вместить местное население. При этом относительно католического населения Чернавчицкого прихода, староста пишет, что они не предпринимали никаких усилий, чтобы вернуть храм в пользу Католической церкви [1, 7 об.]. Приняв во внимание соотношение православных и католиков в гмине, староста сделал вывод «ревиндикация храма в пользу Католической церкви является однозначно нежелательной, так как может вызвать очень сильное разочарование в православной среде» [1, 7 об.]

Во время сбора информации о храме в Вистычах, старосте, как и воеводе, было известно, что акция по ревиндикации была проведена в 1920 г. инспектором администрации Брестского округа. Поветовый староста непосредственным актом ревиндикации не располагал и только предполагал, что этот документ, находился в Быдгоще.

Таким образом, ревиндикацию храма в Вистычах необходимо рассматривать в контексте протворечивой религиозной политики польских властей. Как воевода, так и старосты в действительности поддерживали ревиндикацию православных храмов. Однако жалобы со стороны православных вынуждали придать легальный характер этому процессу. Храм в Вистычах в действительности был ревиндцирован в 1920 г., тогда как рассмотрение административными властями возможностей его передачи малочисленному католическому населению осуществлялось в 1921 г.

Литература

1. Государственный архив Брестской области (ГАБрО). – Фонд. – 2. – Опись 1. – Дело 96. Циркуляр Полесского воеводского управления об охране прав православного духовенства; протоколы собрания членов церковных приходов и переписка с гминными правлениями о церковных землях и помещениях.

2. ГАБрО. – Фонд. – 2. – Опись 1. – Дело 192. Циркуляры министерств внутренних дел и вероисповеданий и др. о регистрации актов гражданского состояния.

**“ЛІЦВІНСКІ КАЛЕГІЎМ” ПРЫ ПРАЖСКОЙ АКАДЭМІІ
Ў КАНЦЫ XIV – ПАЧАТКУ XV ст.**

Самусік Андрэй Фёдаравіч

Беларускі дзяржаўны эканамічны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

У артыкуле аналізуецца спроба каралевы Ядвігі стварыць пры Пражскай акадэміі асветнага асяродка для ўраджэнцаў ВКЛ. Адзначаны яе захады на гэты конт ды іх рэалізацыя, вядомыя мясцовыя студэнты-ліцвіны, а таксама прычыны, якія перашкодзілі складванню ўстойлівай традыцыі навучання тут айчынай моладзі.

Крэўская ўнія 1385 г. і звязанае з ёй стварэнне праз два гады Віленскага каталіцкага біскупства акрамя іншага сваім вынікам мелі і пачатак карэнных змен у развіцці айчынай адукацыі. Адкрытая напрыканцы XIV ст. у сталіцы ВКЛ кафедральная школа першай у краіне была арганізавана на прынцыпах вывучэння “сямі вызваленых навук”, а значыць з’яўлялася своеасаблівымі “дзвярыма” для мясцовай моладзі ў свет заходнееўрапейскай адукацыі – яе выхаванцы засвойвалі лацінскую мову ў аб’ёме дастатковым для далейшай вучобы за мяжой [1, с. 88–89].

У суседняй Польшчы найбольшай папулярнасцю карысталася Карлава акадэмія ў Празе (1348), бо аналагічная ўстанова ў Кракаве (1364) пасля смерці яе заснавальніка караля Казіміра III Вялікага (1370) прыйшла ў заняпад. Не дзіўна таму тое, што для падрыхтоўкі святарскіх кадраў для ВКЛ была абрана Чэхія. Каралева Ядвіга па ўласных словах: “правяла шмат бяссонных начэй, думачы пра тое... каб сярод ліцвінаў, якія прагнуць навукі, заззяла... святло цноты і каталіцкай веры...”. У выніку, яна дамовілася з каралём Чэхіі Вацлавам IV аб утварэнні пры тэалагічным факультэце Пражскай акадэміі калегіума для ліцвінскай моладзі: “дзе слава Хрыстова і навук больш удзячна квітнеюць”. Адпаведны Акт аб яго заснаванні быў падпісаны каралевай у Кракаве 10 снежня 1397 г. Згодна яму яна ахвяравала 12 тыс. пражскіх грошаў (200 коп). На іх быў набыты жылы дом у Празе і в. Грушова. На ўтрыманне 12 студэнтаў-ліцвінаў штогод меркавалася выдаткоўваць 4 капы грошаў, яшчэ 8 копаў грошаў ішло кожны год на аплату працы магістра. Чэшскі манарх пацвердзіў яго 20 ліпеня наступнага года. Ён падкрэсліваў, што заўсёды імкнуўся: “Каб святло каталіцкай веры распаўсюджвалася па ўсёй зямлі, каб людзі, асветленыя ім, пакінуўшы пустыню памылак, былі шчасліва скіраваны на шлях праўды...”, а таму загадваў: “Каб ніхто не адважваўся чыніць ніякіх перашкодаў куплі такога дому і зямельнага маёнтку...”, якія вызваліліся ім ад усялякіх падаткаў ды павіннасцяў [2, с. 385–388].

Адметна, што каралева Ядвіга прызначыла апекунамі свайго фондуша ўласнага надворнага канцлера і спавядальніка Я. Шчэнку (чэх; прыбыў ў Кракаў у другой палове 1390-х гг.), а таксама двух пражан – нейкага Ныяпрона ды К. Кржыжа. Цалкам верагодна, што апошні з’яўляўся сваяком Я. Кржыжа, на зямлі якога на Віфлеемскай плошчы ў Старым горадзе ў 1390-я гг. была ўзведзена капліца ў гонар Віфлеемскіх немаўлят (нявінна забітых пасля нараджэння Ісуса). Ускос-

ным пацверджаннем гэтага з'яўляецца тое, што тутэйшы прапаведнік (у 1402–1413 г. гэту пасаду займаў тагачасны рэктар акадэміі Я. Гус), адпаведна лісту натарыуса Празскай акадэміі ад 29 красавіка 1411 г., разам са згаданымі вышэй апекунамі даваў уласную згоду на залічэнне ліцвінаў у калегіўм ды найм магістра [3, с. 230–231].

Кароль Вацлаў IV адкрыта апекаваў гусітаў і напэўна пераканаў у іх праваце Ядвігу, з якой у яго былі самыя прыхільныя адносіны (у згаданай вышэй грамаце называў яе “найпрыгажэйшай польскай каралевай” і “сястрой”, а яна яго – “сваім найдаражэйшым братам”, хоць блізкіх сваяцкіх сувязяў паміж імі не было). Аднак, ініцыяванае Я. Гусам пры падтрымцы ўлад пераўтварэнне Празскай акадэміі ў нацыянальную навучальную ўстанову з акцэнтам на доказ легітымнасці яго вучэння. У 1409 г. у Празскай акадэміі нават адбыўся канфлікт паміж мясцовымі ды замежнымі студэнтамі, а таксама прафесарамі. Кароль Вацлаў IV аддаў перавагу ў рашэнні ўнутраных пытанняў суайчыннікам, што прывяло да сыходу каля 800 замежных выхаванцаў у суседні Лейпцыг, дзе з гэтай нагоды быў арганізаваны ўніверсітэт. Гэтыя падзеі не прыйшліся да спадыбы кансерватыўнаму грамадству ВКЛ, якое толькі пачало прызычайвацца да пашырэння ў краіне каталіцызму і не жадала апускацца ў нетры забытых тэалагічных дыскусій. Як след, адпраўляцца на вучобу ў Прагу жадаючых практычна не знаходзілася [4, с. 30–35].

Сведчыць аб гэтым ужо згаданы ліст акадэмічнага натарыуса 1411 г., дзе між іншым ён запытае, што рабіць з нерэалізаванымі 48 капамі грошаў, прызначанымі на ўтрыманне студэнтаў з ВКЛ. Пры ўмове, што фінансаванне пачалося з 1398 г. і ў складеным вясною дакуменце натарыус улічыў сродкі за бягучы год – агульная сума выдаткаваных фінансаў не магла перавышаць 56 копаў грошаў, а значыць, што сваіх атрымальнікаў знайшло не больш за 8 копаў грошаў (14,3% ад агульнай сумы) ці 24 гадавых стыпендыі. Пры гэтым, тэрмін навучання да ступені бакалаўра складаў часцей за ўсё 2-4 гады, а яшчэ да 4 год патрабавалася на падрыхтоўку да экзамена на магістра. У матрыкулах юрыдычнага факультэта зафіксаваны нейкі Фама з “Lutovia” (1401), але прыпісаны ён да “багемскай (чэшскай) нацыі”, хоць з 1372 г. тут мелася і згуртаванне “польскай нацыі” [5, с. 49, 85]. Што ж датычыцца факультэта філасофіі, то ў яго матрыкулах маюцца звесткі толькі аб асобах, атрымаўшых навуковыя дыпломы. Згодна ім за 1399-1408 г. ступені бакалаўраў былі нададзены 4 ліцвінам, з якіх адзін стаў магістрам: Міхаіл з “Lutouia” (1399), Хрыстафор з “Lytwania” (1401), Марк з “Luthouia” (1404), Мацей з Вільны (1404; 1408) [6, с. 343, 367, 379, 382, 397]. Апошні – 30-гадовы віленскі канонік – у далейшым адправіўся ў падарожжа па Італіі. У 1408 г. на пасаду рэктара ўніверсітэта ў італьянскай Сіене абралі Мацея з Польшчы, што робіць верагодным знаходжанне ў згаданай навучальнай установе менавіта пражскага магістра. У Пшыялгоўскі сцвярджае, што ён таксама пабываў у Кракаўскай акадэміі, дзе стаў доктарам тэалогіі, але доказаў гэтаму няма. Пасля ж вяртання на Радзіму Мацей у 1417 г. быў абраны біскупам жамоіцкім, а ў 1422 г. заняў пасаду біскупа віленскага, на якой, дарэчы, змагаўся супраць прыхільнікаў гусітаў у ВКЛ [7, с. 41–42, 45–48].

У цэлым, відавочна, што надзеі каралевы Ядвігі наконт навучання ў Празскай акадэміі выхадцаў з ВКЛ у поўнай меры аказаліся не рэалізаванымі. Асноўная

прычына гэтага крыецца ў страце ёй у дадзены час статуса міжнароднага адукацыйнага асяродка ды пераўтварэння ў адзін з вядучых цэнтраў гусіцкага руху, які з-за свайго канфлікту з папскай курыяй успрымаўся ў якасці небяспечнай ерасі. Да таго ж, Кракаўская акадэмія з пачатку XV ст. стала агульнапрызнаным цэнтрам універсітэцкай навукі, які прывабліваў моладзь з усяго свету – у тым ліку і ліцвінаў.

Літаратура

1. Kraszewski, J.I. Wilno : od początków jego do roku 1750 : w 4 t. / J.I. Kraszewski. – Wilno : Nakł. i drukiem J. Zawadzkiego, 1840–1842. – Т. 4. – 1842. – XVI, 408 s.
2. Malinowski, M., Kollegium dla Litwinów w Pradze. Zakład królowej Jadwigi / M. Malinowski // Dzieje dobroczynności krajowej i zagranicznej z wiadomościami ku wydoskonaleniu jej służącymi. – Wilno : Typ. J. Zawadzkiego, 1923. – R. III. – Т. 1. – № 4. – S. 384–388.
3. Голенченко, Г.Я. Студенты Великого княжества Литовского в Краковском университете XV–XVI вв. / Г.Я. Голенченко // Культурные связи народов Восточной Европы в XVI веке / под ред. Б.А. Рыбакова. – М. : Наука, 1976. – С. 228–240.
4. Dějiny Univerzity Karlovy (1347/48–1622) / red. M. Svatoš. – Praha : Karolinum, 1995. – 322 s.
5. Album seu Matricula Facultatis juridicae Universitatis Pragensis, ab anno Christi 1372 usque ad annum 1418. – Pragae : Typ. J. Spurny, 1834. – 444 p.
6. Liber decanorum facultatis philosophiae Universitatis Pragensis ab anno Christi 1367 usaque ad annum 1585 : in 2 pars. – Pragae : Typ. J.N. Gerzabek, 1830-1832. – Pars 1. – 1830. – XVI, 452 s.
7. Przyałgowski, W. Żywoty biskupów wileńskich : w 3 t. / W. Przyałgowski. – Petersburg : Druk. J. Ohryzki, 1860. – Т. 1. – II, 200 s.

УДК 94:271.22-786(476.5-21Полоцк)

ИЗ ИСТОРИИ СТАРООБРЯДЦЕВ-БЕСПОПОВЦЕВ ГОРОДА ПОЛОЦКА

Синякова Ольга Владимировна

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

В статье приведены краткие сведения из истории старообрядцев-беспоповцев города Полоцка. Рассматриваются вопросы, связанные с молитвенными зданиемми представителей данной конфессии, духовными наставниками, численностью, социальным составом общин и т.д.

Старообрядчество как религиозное течение начало формироваться в середине XVII в., когда в процессе проведения церковной реформы патриарха Никона, часть верующих категорически отказалась принимать вводимые изменения. В результате в Русской православной церкви произошел раскол. Сторонники старых обрядов подвергались гонениям и преследованиям со стороны официальных властей, что вынуждало их покидать территорию Русского государства и искать убежища в других странах. Так появились они и на белорусских землях, в тот период входивших в состав Речи Посполитой, а после ее разделов в конце XVIII в. оказались в Российской империи.

Одним из густонаселенных староверами регионом стала Витебская губерния. Она являлась лидером по количеству представителей данного течения среди западных губерний Российской империи во второй половине XIX — на-

чале XX в. Основная часть, проживавших здесь старообрядцев, относилась к беспоповским согласиям [1]. Староверы, расселявшиеся на Витебщине, в своем большинстве бежали с Поморья и Новгородской земли [2, с. 4]. В начале XIX в. одним из их центров здесь стал город Полоцк [2, с. 14]. Компактно проживали сторонники старых обрядов и на территории Полоцкого уезда. Здесь фиксировалось шесть общин староверов, одна из которых поморского толка функционировала в самом городе Полоцке [1].

По данным на 1840 г. в 100 деревнях Полоцкого уезда проживало 3182 старовера, а в 1905 г. представители данного религиозного течения были зафиксированы уже в 164 населенных пунктах. 5308 староверов Полоцкого уезда были объединены в восемь общин: Шматовскую, Сидоровщинскую, Заборскую, Желудовскую, Латковскую, Жарецкую, Полоцкую и Яковлевскую. В своем распоряжении верующие имели церковь и 5 молельных.

В самом городе Полоцке в 1910 г. функционировала большая каменная церковь, располагалось здание с квартирами различных должностных лиц объединения. В распоряжении старообрядцев находилось собственное начальное училище со всей необходимой мебелью и инвентарем, а также жилыми и нежилыми помещениями.

В 1930-е гг. культовые сооружения полоцких старообрядцев, как и других конфессий в БССР, были закрыты. Во время Великой Отечественной войны местные староверы, наряду с остальными жителями республики, самоотверженно сражались против немецких захватчиков, а после ее окончания также столкнулись со множеством негативных последствий данного военного конфликта [3, с. 15–16].

Согласно материалам делопроизводства уполномоченных Совета по делам религиозных культов, в конце 1940-х – 1960-х гг., самым актуальным для полоцких старообрядцев-беспоповцев являлся вопрос обеспечения объединения соответствующим культовым сооружением. Верующие арендовали помещения в частных домах, часто их меняли, предпринимали безрезультатные попытки приобретения и постройки [4], [5].

Духовным наставником полоцких старообрядцев-беспоповцев в рассматриваемый период был Глушнев Климентий Матвеевич, выходец из бедной крестьянской семьи. По данным, имеющимся в распоряжении, большую часть своей жизни он посвятил плотничеству. До избрания духовным наставником работал по этой профессии и в Витебске, и в Полоцке [6].

Что касается социального состава полоцких староверов, то он отличался пестротой и неоднородностью. Так, например, в руководстве городского объединения представителей данной конфессии в 1952 г. присутствовали рабочие железной дороги (слесари паровозного депо, дежурная по перрону, печник), кладовщик Полоцкого пищеблока, работник Облстройтреста, представитель обслуживающего персонала городского совета, бухгалтер Заготсена, приемщик кожи в Заготживсырье, рабочий артели «Пищевик» [7, с. 7].

Новая страница в жизни старообрядцев-беспоповцев поморского согласия города Полоцка началась во второй половине 1990-х гг. В этот период верующими было принято решение о строительстве нового собственного культового сооружения. С 1994 по 1997 г. они активно занимались подготовкой

всей необходимой документации, получением соответствующих разрешений, поиском финансовых ресурсов и т.д. И только 28 августа 1998 г. новопостроенная старообрядческая церковь Успение Пресвятой Богородицы была освящена [3, с. 16].

Таким образом, история старообрядцев-беспоповцев города Полоцка берет свое начало еще в далекие времена Речи Посполитой. Верующим пришлось столкнуться и с ограничениями в отношении данной конфессии в период Российской империи, и с антирелигиозными мероприятиями советской власти в 1930-е гг., и с тяготами Великой Отечественной войны и ее последствиями, однако при этом удалось сохранить свою веру, культуру и традиции, а также стать неотъемлемой частью белорусской истории.

Литература

1. Овсейчик, В. Е. Старообрядцы Витебской губернии во второй половине XIX – начале XX века: расселение и динамика численности /В. Е. Овсейчик // Псковский региональный журнал – 2021. – Том 17. – №3. – С. 103–115 [Электронный ресурс]. URL: 1 2 3 4 <https://prj.pskgu.ru/S221979310015164-3-1> (дата обращения: 23.03.2025).
2. Сухарев, А. А. Беларусь Северная/ А. А. Сухарев. – Витебск: ВГУ имени П. М. Машерова, 2016. – 204 с.
3. Из книги о. Петра Орлова «История Полоцка и его старообрядчество» // Вестник Центрального Совета Древлеправославной Поморской Церкви в Республике Беларусь. — 2008. — №3. — С. 14–17.
4. Государственный архив Витебской области (ГАВО). – Ф. 4029. Оп. 1. Д. 6. Л. 49.
5. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Ф. 952. Оп. 3. Д. 2. Л. 79.
6. НАРБ. – Ф. 952. Оп. 2. Д. 37. Л. 77–78.
7. Друзенюк, О. В. Социальный состав старообрядческих общин БССР (1944–1965 годы) / О. В. Друзенюк // Изв. Гом. гос. ун-та им. Ф. Скорины, Гуманитарные науки. — 2022. — № 1. — С. 5–9.

УДК 94(47)»1914/1918»

ИЗГОТОВЛЕНИЕ ВОЕННО-ПОХОДНЫХ ЦЕРКВЕЙ ДЛЯ ДЕЙСТВУЮЩЕЙ АРМИИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

Старостенко Элеонора Викторовна

Могилевский государственный университет (г. Могилев, Беларусь)

На основе протоколов заседаний Духовного правления при протопресвитере военного и морского духовенства рассматриваются вопросы, связанные с изготовлением военно-походных церквей для российской армии во время Первой мировой войны. Приводятся сведения о росте цен на комплекты церковных вещей в условиях военного времени.

Православное военное духовенство на фронтах российской армии для совершения богослужений использовало походные церкви. Мобилизация привела к появлению новых воинских частей и открытию священнических мест в армии, ввиду чего потребовалось оперативное изготовление военно-походных церквей.

На изготовление походных церквей для армии выделялись средства [1, л. 121]. Перечень необходимых вещей был указан в табели, утвержденной

Военным советом 26 июля 1912 г. Церковные вещи для действующей армии размещали в специальных ящиках, внешний вид, размеры и комплектация которых были утверждены еще в 1908 г.

В ведомстве протопресвитера военного и морского духовенства должны были определиться с тем, кто и за какую стоимость будет заниматься изготовлением походных церквей во время войны. Известные столичные магазины церковной утвари получили предложение составить смету. В числе требований были прочность устройства, качественные материалы, а также предоставление информации о сроках изготовления 25–40 комплектов. Задача оказалась по силам не всем. Например, магазин Естифеева отказался от исполнения заказа, как непосильного для него. Проекты-сметы предоставили магазины Мешкова, Оловяшникова и Жевержеева. Самый бюджетный вариант был предложен магазином Мешкова (396 рублей и 70 копеек), но он был готов взять на себя обязательство производить лишь 10 комплектов в течение месяца. Магазин Оловяшникова предоставил смету на 444 рубля 35 копеек за комплект, при условии получения заказа от 20 до 40 комплектов и выполнения его в срок от 4 до 6 недель. В этом отношении предложение магазина Жевержеева выглядело более выгодным: стоимость он определил в 400 рублей, а 20–40 комплектов обещал изготовить в течение трех недель. При этом в августе 1914 г. магазином Жевержеева уже были выполнены заказы на устройство походных церквей стоимостью до 400 рублей каждая. Также важным аргументом в его пользу стало то, что он являлся наиболее опытным в деле выполнения заказов для армии, и именно здесь были выработаны образцы и чертежи походных ящиков для церковных вещей для войскового обоза [1, л. 122]. Поэтому было принято решение поручить магазину Жевержеева устройство походных ящиков с церковными вещами для воинских частей, отправляющихся в поход, за сумму не свыше 400 рублей за каждый комплект. Магазин должен был изготовить до 20 экземпляров в трехнедельный срок, при чем один, как образец, следовало направить на временное хранение в Духовное правление.

Таким образом, магазин Жевержеева стал основным изготовителем походных церквей для ведомства протопресвитера военного и морского духовенства. Стоимость в 400 рублей удавалось удерживать до конца 1915 г., когда цена, по просьбе фабриканта, была увеличена до 425 рублей. Следующее повышение произошло в 1916 г., когда Жевержеев обратился в правление с ходатайством об изменении цены ввиду удорожания рабочих рук и материалов. 10 марта 1916 г. Духовное правление, вновь рассмотрев образцы и сметы от трех производителей, постановило продолжать заказывать походные церкви у Жевержеева, но за 500 рублей. Однако, уже 6 июня 1916 г. фабрикант вновь попросил об увеличении платы за изготовление комплекта церкви, теперь до 600 рублей. Интересно, что, исходя из текста протокола, Духовное правление не могло отказаться от заказа готовых походных церквей: «от о. протопресвитера и от воинских частей действующей армии поступают очень часто требования о немедленной высылке готовых комплектов церквей, а не сумм необходимых на приобретение их, командируемые же иногда с театра

войны в Петроград священники для личного получения походной церкви лишены возможности при краткосрочном отпуске приобрести, по сходной цене, полный комплект церкви, без посредства Духовного правления» [2, л. 76]. Поэтому магазину Жевержеева было предложено исполнение заказов по новой цене – 592 рубля за каждый полный комплект, включая богослужебные книги, восковые свечи и ладан, а без свечей и ладана – 575 рублей за комплект, с обязательством изготовления всех вещей в соответствии с образцом, хранящимся в Духовном правлении. Новое изменение стоимости допускалось не ранее, чем будут выполнены заказы по новой смете в количестве не менее 25–50 комплектов. В случае, если воинские части пожелают самостоятельно приобрести походные церкви, было решено выдавать им денежную сумму в размере последней стоимости церкви.

Установленная цена удержалась до начала 1917 г., когда Жевержеев сообщил Духовному правлению, что теперь фирма может производить походные церкви по новым сметам на суммы в 900 и 750 рублей (комплекты отличались используемыми материалами). Из этого протокола следует также, что фирма Жевержеева в 1916 г. не во всех случаях исполняла заказы доброкачественно и в соответствии с образцом, хранящимся в Духовном правлении. Было принято решение, согласно которому всем вновь формируемым воинским частям предлагалось выдавать из имеющегося в правлении кредита на изготовление церковных вещей по 600 рублей, при чем требования о выдаче готовых церковных вещей, а не денег, было решено отклонять [3, л. 2]. На случай невозможности для воинской части приобрести церковные вещи собственными силами, было решено заказать в фирме Жевержеева десять комплектов походных церквей по цене 750 рублей. Также от фирмы ожидали исправления ошибок, допущенных в 1916 г.

Во время войны Духовное правление при протопресвитере военного и морского духовенства определило основного производителя походных церквей: изготовленные им комплекты направлялись в действующую армию. Воинские части могли как запрашивать комплекты церковных вещей через Духовное правление, так и получать от него средства из специального фонда на их приобретение (или компенсацию затраченных на покупку средств). На протяжении войны стоимость походных церквей несколько раз повышалась, кроме того, в 1916 г. были выявлены недочеты, допущенные фирмой Жевержеева при их изготовлении. В 1917 г. было принято решение минимизировать закупки походных церквей у фабрикантов, и направлять воинским частям деньги для самостоятельного приобретения.

Литература

1. Российский государственный исторический архив (РГИА). – Ф. 806. Оп. 19. Д. 132.
2. РГИА. – Ф. 806. Оп. 19. Д. 134.
3. РГИА. – Ф. 806. Оп. 19. Д. 135.

ИЗ ИСТОРИИ СТРОИТЕЛЬСТВА В ПОЛОЦКЕ КАМЕННОЙ КИРХИ

Тригорлова Людмила Брониславовна

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

В статье рассматривается вопрос о подготовке и строительстве в XIX веке каменного храма для евангелическо-лютеранской общины Полоцка.

В Полоцке, древнейшем городе Беларуси, сохранились многие объекты архитектуры, вызывающие неизменный интерес у специалистов и гостей города. Один из них – бывшая лютеранская кирха. От появления идеи строительства храма до её реализации прошло почти полвека.

Лютеранство – одно из направлений протестантизма, получившее распространение в Великом Княжестве Литовском ещё во второй половине XVI в. Поскольку Полоцк входил в состав этого государства, лютеранство нашло здесь своих адептов среди проживавших в городе латышей и немцев. Однако в последующие столетия сформировавшаяся евангелическо-лютеранская община города в силу политических причин фактически прекратила своё существование. Её восстановление началось в 1775 г., когда Полоцк уже находился в составе Российской империи. Остро встал вопрос о приобретении участка и строительстве на нём молитвенного дома. Однако решить эту проблему удалось только через два десятилетия. Построенное здание было деревянным и имело небольшие размеры. Богослужение в Витебско-Полоцком приходе в конце XVIII–XIX вв. осуществляли пасторы, проживавшие в Полоцке – Ю. Эберланд, К. Готтлиб, Э. Доммес, Ф. Гейнлет, Г. Карролин [1, с. 157]. В 1910 г. был создан самостоятельный Полоцкий приход, пастором в котором стал Ф. Берчи [2, с. 134].

Но уже в первой половине XIX в. молитвенный дом лютеран в Полоцке пришёл в состояние ветхости и ему требовался ремонт. В связи с этим, в начале 1841 г. последовало ходатайство верующих в Управление генерал-губернатора Смоленского, Витебского и Могилёвского о выделении 800–1000 руб. серебром на поправку молитвенного дома и принадлежащих ему строений. При этом отмечалась малочисленность и бедность членов общины, которые не в состоянии отремонтировать здание за свой счёт. Одним из аргументов было и то, что «...въ оном отправляется Божественная служба и от кадетъ Полотскаго корпуса» [3, л. 1]. Управление переадресовало просьбу верующих Витебскому гражданскому губернатору с уточнением: «...не может ли общество хотя сколько нибудь участвовать въ издѣржкахъ къ возобновленію помянутаго дома...» [3, л. 5]. Были разосланы запросы о состоянии храма военно-уездному начальнику 11 округа Витебской губернии, а также директору Полоцкого кадетского корпуса и другим официальным лицам. В рапорте военно-уездного начальника отмечалось, что здание существует около 50 лет, как следует из книг, находящихся в архивах, ветхое и на ремонт потребуется до 1 тыс. руб. серебром. Сами же прихожане могут внести не более 100 руб. П. Хвоцинский, директор Полоцкого кадетского корпуса, привлёк для осмотра молитвенного дома архитектора А. Порто, который вынес вердикт: «... никакая поправка не

будетъ полѣзна, потому что надобно совершенно разобрать до основанія, и едва ли четвертая часть матеріалов годна будетъ въ употребленіе». Названная сумма была почти достаточной для постройки «новой небольшой, но удобной для помещенія всего здешняго общества Лютеранской церкви...» [3, л. 10]. Предлагалось за 1300 руб. серебром купить лес и другие материалы и выстроить по прилагаемому А. Порто плану и фасаду церковь, которая «сдѣлает большое украшеніе городу, мѣста же весьма достаточно, чтобы выстроить оную на улицу» [3, л. 10].

В 1841 г. к лютеранам в Полоцке относились 14 учащихся Кадетского корпуса и 35 семей с детьми. Среди них были военные, учителя, содержательница Образцового девичьего пансиона, аптекари, ремесленники и торговцы. К осени 1842 г. количество членов лютеранского общества возросло – сюда прибыли ещё 17 семей с детьми. Это и служащие Кадетского корпуса, и содержательница Девичьего частного пансиона, и арендаторы казѣнных имений Спаса и Струнь, и 4 воспитанника Дворянскаго училища [3, л. 21]. В это же время Управление генерал-губернатора Смоленскаго, Витебскаго и Могилѣвскаго затребовало у военно-уезднаго начальника информацию о количестве лютеран, в том числе коренных жителей города, и их списочный состав. Его ответ последовал незамедлительно: «...в спискахъ Лютеранскаго общества не оказывается членовъ, принадлежащихъ къ городскому сословию, и которые были бы коренными жителями Полотска; но какъ въ городѣ семь находятся: Полотскій Кадетскій Корпусъ, Образцовый дѣвичій Благородный Пансіонъ, и другой таковой Пансіонъ частный, а также значительное Дворянское Училище и при томъ городъ сей ведетъ постоянно съ Ригою торговлю, чрезъ что всегда будутъ находиться здѣсь въ немаломъ числѣ и обыватели Лютеранскаго исповѣданія, то для нихъ имѣть молитвенный домъ въ Полотскѣ полагаю необходимымъ» [3, л. 18]. Несмотря на положительное отношеніе местных властей к ремонту или строительству храма, в феврале 1843 г. Управление генерал-губернатора отказывает в выделении общине денежных средств, более того пастор «...долженъ быть перемѣщенъ на жительство въ Витебскъ и слѣдовательно общественное Богослуженіе для Полотскихъ Лютеранъ может быть отправляемо только въ рѣдкихъ случаяхъ прѣздовъ туда какаго либо пастора, для чего общество можетъ или возобновить собственными средствами старый молитвенный домъ, или же устроить временное помещеніе въ одномъ изъ частныхъ домовъ города по найму» [3, л. 26]. Но это распоряженіе не было выполнено: пастор остался в Полоцке и не отказался от идеи строительства здесь каменнаго храма. К 1863 г. проект кирхи был готов и отправлен на утверженіе. Однако в силу политическихъ событій, развернувшихся, в том числе и на территории Витебской губернии, вопрос о её строительстве отложили на неопределѣнный срок.

Новый вопрос о строительстве каменной кирхи в Полоцке был поднят Генеральной консисторіей в Санкт-Петербургѣ только в началѣ 1880-х гг. при поддержкѣ Витебскаго гражданскаго губернатора В. Валя, лютеранина по вероисповѣданію. Полоцкий полицмейстер А.П. Радзеевскій получил запрос Министерства внутреннихъ делъ (далее – МВД) Россійской имперіи о состояннн старога молитвеннаго дома. Его ответъ был кратким: «...сущестующая в настоящее время в г. Полоцке лютеранская кирха помещается в деревянномъ старомъ

доме, помещение недостаточное...в городе и уезде до 800 душ обоего пола. Поэтому в постройке каменной лютеранской церкви, действительно встречается надобность» [4, л. 6]. МВД интересовало также отношение к строительству православной епархии, о чём последовал запрос Витебскому гражданскому губернатору: «Въ виду Высочайшего повелѣнія отъ 10 октября 1885 г., Департаментъ духовныхъ Дель Иностранныхъ имѣтъ честь покорнѣйше просить Ваше Сіятельство увѣдомить о томъ, не встрѣчается ли со стороны Витебскаго православнаго епархіальнаго начальства какихъ либо препятствій къ постройкѣ въ г. Полоцкѣ новой каменной лютеранской церкви, вмѣсто деревянной, пришедшей въ ветхость» [4, л. 9]. Получило аналогичный запрос и епархиальное управление. Епископ Полоцкий и Витебский Маркелл подтвердил необходимость строительства: «...как оказалось по собраннымъ свѣденіямъ, лютеранская церковь въ г. Полоцкѣ, помѣщающаяся въ домѣ, действительно ветха и что число прихожанъ сей церкви – лютеранъ простирается до 1000 душъ обоего пола, причемъ ихъ контингентъ главнымъ образомъ пополняется изъ пришлыхъ латышей Курляндской губерніи. Въ виду этаго къ построению в г. Полоцкѣ новой каменной лютеранской церкви, препятствій со стороны моей не встрѣчается» [4, л. 10]. И, наконец, в мае 1887 г. Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД Российской империи известил Витебского гражданского губернатора о том, что «...вслѣдствіе представленія Евангелическо-Лютеранской Генеральной Консistorіи и согласно заключенію Вашего Сіятельства отъ 21 мая 1887 г. за №2607, разрѣшившего на основании 652 ст. ч. 1-ХІ Св. Зак., постройку въ г. Полоцкѣ новой каменной лютеранской церкви, вмѣсто деревянной, пришедшей въ ветхость, по представленному Вами въ 1885 г., за №539, проекту, за сделанными на немъ въ Техническо-Строительномъ Комитетѣ Министерства нѣкоторыми исправлениями, имѣю честь увѣдомить...» о возможности начать строительство [4, л. 24]. Оно завершилось в 1888 г. Кирху наименовали в честь Св. Марии и торжественно открыли 18 декабря.

Таким образом, от появления в первой половине XIX в. идеи строительства в Полоцке каменного храма для евангелическо-лютеранской общины до её реализации прошло почти полвека. Несмотря на потрясения XX в., кирха сохранилась. Сегодня этот памятник архитектуры неоготического стиля находится под охраной государства. Здесь располагается Краеведческий музей, филиал Национального Полоцкого историко-культурного музея-заповедника [5, с. 132].

Литература

1. Amburger, E. Die Pastoren der evangelischen Kirchen Russlands vom Ende des 16. Jahrhunderts bis 1937: Ein biographisches Lexikon. – Lüneburg: Institut Nordostdeutsches Kulturwerk; Erlangen: Martin Luther Verlag, 1998. s. 157.
2. 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. 134.
3. Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). – Ф. 1430. Оп. 1. Д. 9006.
4. НИАБ. – Ф. 1430. Оп. 1. Д. 38862.
5. Трыгорлава, Л. Б. Да гісторыі Евангелічна-лютэранскай абшчыны ў Полацку (канец XVIII–пачатак XX стст.) / Л.Б. Трыгорлава // Рэлігія і грамадства – 18: зборнік навуковых артыкулаў / пад агул. рэд. В. В. Старостенка, О. В. Дзячэнко, Э. В. Старостенка. – Могілёў : МГУ імя А.А. Кулешова, 2024. – С. 129 – 132.

РАСШИРЕНИЕ ИМУЩЕСТВЕННЫХ ВЛАДЕНИЙ ДУХОВЕНСТВА ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО В XVI ВЕКЕ

Уваров Игорь Юрьевич

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

В статье представлена информация о стремлении представителей духовного сословия ВКЛ к расширению своих имущественных владений в XVI веке.

Противоречия феодальной эпохи представляют собой сложный комплекс чрезвычайно запутанных и вместе с тем крайне важных явлений общественной жизни. Проявление общего реформаторского курса в ВКЛ, расширение прав и привилегий шляхты – это частичные противоречия в период развития феодализма в XVI в. Кроме внутри-сословных противоречий, шляхта находилась в определенном противостоянии по отношению к духовенству, представители которого также являлись держателями земельной собственности. Имели свои сложности. Церковные феодалы в первой половине XVI в. владели солидными богатствами, являясь владельцами обширных земельных латифундий с зависимым населением. Костелы и монастыри имели в своем подчинении пашенные земли, сенокосы, бортные угодья, реки и озера [1, с. 17–19].

С одной стороны, это способствовало укреплению экономического благосостояния церковников, а с другой – обостряло социальные отношения в среде светской знати, что влекло за собой более жесткую эксплуатацию зависимого населения. В этом наблюдалась тенденция формирования земельной собственности церкви, в таких условиях митрополиты и епископы имели право управлять имениями монастырей и церквей, которые были в их распоряжении, назначать должностных особ духовного сана. В некоторых случаях права митрополитам и епископам на владение монастырями и церквями были даны представителями господарской власти – Александром Ягеллончиком в 1499 г. и Сигизмундом Старым в 1511 г. [2, с. 189–190].

Высшие иерархи церкви имели право судить виновных в своих имениях «...и непослушных и выступивших встрять и карать, по их праву и уставам...». О притеснении сословных интересов служилых бояр свидетельствует коллективная жалоба великому князю Александру от 30 мая 1496 г., исходящая от яворонских бояр жемойтского епископства. Из разбираемого дела видно, что представители духовной иерархии были крупными землевладельцами и хотели подчинить своей власти большую группу служилых бояр. При этом нападавшие несколько не посчитались с тем, что потерпевшие доказывали свою принадлежность к сословию бояр-шляхты.

Выяснив все обстоятельства данного инцидента, господарь выступил защитником пострадавших бояр. В своем наказе он потребовал жемойтскому епископу, князю Мартину, чтобы он все награбленное имущество вернул законным владельцам и никаких препятствий этим боярам более не чинил. О сложности отношений духовенства с представителями светской власти свидетельствует

еще один случай, когда дело было связано с отстранением лиц духовного звания от светских судов и запретом великокняжеским администраторам судить духовенство. Из грамоты киевского воеводы князя Константина Острожского от 14 марта 1591 г., адресованной переяславскому старосте Яну Чижу: запретить княжеским урядникам разбирать судебные дела духовенства. Князь К. Острожский приказывает прекратить всякого рода разбор дел, касающихся духовенства, а если будут замечены какие-либо нарушения со стороны духовенства, то об этом ставить в известность представителей местной духовной администрации. Данный документ был составлен в г. Турове [3, с. 41].

Священники составляли отдельное сословие богатых людей. Они не платили многих налогов, в том числе общегосударственных, необходимых для снаряжения войска в период военных действий. А между тем, как свидетельствуют исследования историков, во владениях виленского бискупства в 1539 г. находилось 3797 дымов. В качестве тяглогового и гужевого скота у крестьян использовались волы и лошади. В количественном соотношении в среднем выходило на 135 дымов 113 волов и 170 лошадей. Соответственно, подданные бискупства имели высокий уровень рентабельности в своих хозяйствах. Вместе с тем духовная знать – епископы, настоятели монастырей и прочие особы – состояла в деловых и родственных отношениях со светскими феодалами. Все они являлись опорой великокняжеской власти, делая ее более могущественной и сильной.

Земельная собственность многих учреждений церкви, бискупств, костелов и других быстро росла за счет особых пожалований представителей власти и вкладов отдельных лиц. Высшее духовенство, получая в держание земли, приобретало тем самым особую степень власти над крепостным населением. Высокопоставленные особы не скупались в своих обещаниях. Так, великий князь Александр в 1503 г. дал привилей Витебскому костелу св. Троицы, согласно которому все жители, находящиеся в подчинении этой феодальной организации, освобождались от повинностей в пользу государя. В 1535 г. особую грамоту от верховной власти получают люди Виленской капитулы, в которой указано об освобождении церковных подданных от выполнения мостовых работ и т. д. [4, с. 85].

Некто Лев Пишкевич оформил 8 июня 1519 г. дарение своего имущества в пользу Пустынского монастыря. Из жалованной грамоты князя М. И. Жеславского из Мстиславля 1 июля 1519 г. видно, что он отписал в пользу Спасской церкви, около Пустынского монастыря, село Никоновское. Были пожалования и от королевской власти. В 1541 г. великая Сигизмунда I Бона издала специальную грамоту о выделении вотчины в пользу Кобринского и Спасского монастыря. Это были два земельных владения. А в августе 1554 г. Сигизмунд

Август издал привилей на особое привилегированное положение священников Острицкой церкви св. Спаса [1, с. 25, 36–37, 51–53; 5, с. 59].

Духовенство и их подданные были освобождены от несения земской службы, отправление которой для шляхты было связано с большими материальными расходами. Шляхта и бояре с завистью, а подчас и ненавистью смотрели на обширные земельные владения церкви и выражали крайнее недовольство его сословными привилегиями. Возникновение данной проблемы было связано с тем, что церковь являлась одним из оплотов верховной власти при феодализме, а священники по уровню своего экономического благосостояния достаточно ча-

сто были выше, чем светские феодалы. У представителей духовного сословия отсутствовало желание выставлять со своих владений вооруженных ратников в период нашествия врагов. Ситуация оказалась такова, что этот сословный институт общества стремился к самоизоляции и невмешательству в общегосударственные мероприятия, влекущие за собой материальные расходы. При таком поведении духовенства шляхту вполне могли охватить заблуждения в вопросах веры. Представителям благородного сословия, шляхтичам, приходилось кривить душой при обсуждении религиозных вопросов. Это, несомненно, могло привести только к противоречиям между прихожанами и служителями культа. Решать эти и другие вопросы можно было только с помощью реформ и преобразований в религиозной жизни.

Литература

1. Акты, издаваемые Виленской комиссией для разбора древних актов. – Т. 33 : Акты, относящиеся к истории Западно-русской церкви 1443–1661 гг. – Вильна, 1908. – LXXXIV. – 567 с.
2. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией: в 5 т. Т. I, 1340–1506 гг. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1846. – 432с.
3. Документы Московского архива Министерства юстиции. Т. 1/сост. И введ. М.В. Довнар-Запольского. – М., 1897. – 596 с.
4. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией 1588-1632 гг. – Т. IV – СПб., 1851.
5. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. 1–15. – СПб., 1863-1892 гг. / ред. Т. 1-9 Н. И. Костомаров. – Т. 1, 1361–1598 гг. – СПб., 1863. – 301 с.

УДК 94(450)«03»

КУЛЬТ SOL INVICTUS В РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКЕ АВРЕЛИАНА

Харичкова Людмила Викторовна

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

В статье рассматривается учреждение в 274 г. в Риме официального культа Sol Invictus как составная часть внутренней политики Аврелиана, направленной на усиление института императорской власти и сплочение населения восстановленной им империи.

Недолгий период правления Аврелиана (270–275) стал отправной точкой в процессе преодоления кризиса Римской империи III века. Аврелиану удалось восстановить территориальную целостность государства, вернув под власть Рима все ранее отпавшие от него западные и восточные провинции. Предпринятые им меры с целью укрепления института императорской власти во многом предопределили деятельность Диоклетиана по созданию домината как выражения неограниченной власти императора.

Аврелиан первым официально стал именоваться «Господином и Богом». Из Сердики (совр. Софии) происходят монеты с легендой «Dominus et Deus natus». Он же первым из римских императоров начал носить золотую диадему как символ верховной власти [1, р. 230; 2, с. 65; 3, р. 309; 4, XXXV, 5]. Стремясь упрочить императорскую власть, авторитет которой серьезно пошатнулся в обстановке

хаоса III в., сделать ее абсолютной, в большей степени, чем прежде, санкционированной Богом и зависящей только от него, он объявляет Sol Invictus (Непобедимое Солнце) источником собственной власти и возводит его в ранг высшего государственного божества, о чем свидетельствуют данные нумизматики [1, p. 211, 232; 2, s. 129; 5, с. 436; 6, с. 140].

В 274 г. Аврелиан официально ввел в Риме культ Sol Invictus. Центром нового культа стал построенный императором в том же году в Риме великолепный храм богу Солнцу [4, XXXV, 7; 7, XXVIII, 5, XXXV, 3, XXXIX, 2, 6].

Культ Sol Invictus был организован по образцу культа римских богов. Аврелиан создал специальную коллегию понтификов бога Солнца (Pontifices dei Solis), члены которой принадлежали к сенаторскому сословию [7, XXXV, 3]. Император, будучи Pontifex Maximus, выступал как архисвященник нового культа. В честь нового бога учреждаются общественные игры, проводимые раз в четыре года. Даже в изображении Солнца угадывались черты римских богов. В иконографии он представлен одетым в плащ юношей с испускающим лучи венцом на голове; в правой руке он держал бич, а в левой – земной шар. Оба эти атрибута символизировали мировое господство [1, p. 299; 2, s. 128; 3, p. 306; 8, с. 41. 78, 79].

Ряд исследователей указывают на сирийское происхождение культа Sol Invictus, связывая его с эмесским культом Солнца [2, s. 128; 3, p. 174; 5, с. 436; 6, с. 140; 8, с. 78; 10, s. 49].

К сожалению, в письменных источниках практически отсутствуют сведения о религиозных представлениях Аврелиана, что затрудняет изучение вопроса об истоках введенного им культа. Нам известно лишь, что мать Аврелиана была жрицей сельского храма Непобедимого Солнца [7, IV, 2, 5]. Из косвенных сообщений Волписка можно заключить, что Аврелиан являлся поклонником бога Солнца задолго до того, как стать императором. Все это, на наш взгляд, указывает, на то, что истоки культа Sol Invictus следует искать не только на Востоке.

По мнению российской исследовательницы Куликовой Ю.В., важное место в этом культе занимал как древнеримский культ бога Sol, так и проникший в Рим из Малой Азии в I в. до н.э. культ бога Митры: в многочисленных надписях из разных провинций Римской империи ясно прослеживается тенденция слияния двух культов (например, Deo Invicto Mithrae, Soli invictae Mithre и др.) [9, с. 59–62].

Выдвигая бога Солнца на первое место в государственном пантеоне, Аврелиан, безусловно, учитывал идеи, которые связывались с восточными солярными культами, освящавшими монархическую власть. Вместе с тем его выбор был обусловлен и теми представлениями, которые связывались с Солнцем как символом справедливости в среде простого народа, а также особо популярными в высших кругах философскими учениями III в., где Солнце выступало как видимый образ единого высшего Бога [5, с. 432; 11, с. 484; 12, с. 277]. Связав себя с Солнцем, Аврелиан проявил тонкое политическое чутье, ибо под разными именами культ Солнца был известен у многих народов империи: это и греческий Гелиос, и римский Sol, и сирийский Ваал, и персидский Митра. Не случайно в римском храме Sol Invictus находились, как сообщает Зосим, статуи Гелиоса и Ваала [13, s. 80]. Тем самым в той или иной мере он был близок, а, следовательно, приемлем для представителей всех слоев населения империи.

Религиозная реформа Аврелиана, как справедливо отмечает Е. М. Штаерман, была призвана объединить новые формы императорского культа с теми идеями, которые оказались близки людям разной социальной и этнической принадлежности [12, с. 285]. Таким образом, с одной стороны, это должно было поднять авторитет императорской власти и обосновать ее абсолютный характер, а с другой – сплотить вокруг нее население восстановленной Аврелианом Империи.

Литература

1. Brauer, G. C. The age of the Soldier Emperors. Imperial Rome A.D. 244–284 / G. C. Brauer. – New Jersey : Noyes Press, 1975. – 288 p.
2. Kotula, T. Kryzys III wieku w zachodnich prowincjach cesarstwa rzymskiego / T. Kotula // Acta Universitatis Wratislaviensis. – Wroclaw, 1992. – 192 s.
3. The Cambridge Ancient History. – Cambridge : Cambridge University Press, 1956. – Vol. 12 / The imperial crisis and recovery A. D. 103–324. – 849 p.
4. Секст Аврелий Виктор. Извлечения о жизни и нравах римских императоров // Римские историки IV века. – М. : РОССПЭН, 1997. – С. 124–162.
5. Абрамзон, М. Г. Монеты как средство пропаганды официальной политики Римской империи / М. Г. Абрамзон. – М. : Ин-т археологии РАН, 1995. – 654 с.
6. Абрамзон, М. Г. Римский императорский культ в памятниках нумизматики / М. Г. Абрамзон. – Магнитогорск : МГПИ, 1993. – 105 с.
7. Флавий Веспасиан Сиракузский. Жизнеописание Августов // ВДИ. – 1959. – № 4. – С. 234–240.
8. Кун, Н. А. Предшественники христианства (Восточные культы в Римской империи) / Н. А. Кун. – М. : Издание т-ва «Мир», 1922. – 160 с.
9. Куликова, Ю. В. Место культа Митры в религиозной реформе императора Аврелиана / Ю. В. Куликова // Локус: люди, общество, культуры, смыслы. – 2017. – № 4. – С. 52–66.
10. Vogt J. Upadek Rzymu. – Warszawa : Panstwowy Instytut Wydawniczy, 1993. – 346 s.
11. Штаерман, Е. М. Кризис рабовладельческого строя в западных провинциях Римской империи / Е. М. Штаерман. – М. : АН СССР, 1957. – 512 с.
12. Штаерман, Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима / Е. М. Штаерман. – М. : Наука, 1987. – 319 с.
13. Zosimos. Nova Historia. – Warszawa : Instytut Wydawniczy, 1993. – 346 s.

УДК 323 (426)

РАЗВИТИЕ ХРИСТИАНСТВА НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ: ЦИКЛИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Худяков Андрей Валерьевич

доцент кафедры государственного управления Академии управления
при Президенте Республики Беларусь (г. Минск, Беларусь)

В статье рассмотрено развитие христианства на белорусских землях через призму циклического подхода

Первая христианская епархия на белорусских землях была основана в 992 году в Полоцке, а в 1005 году – Турове. Христианизация не всегда носила мирный характер. Нередко она сопровождалась насилием, жертвами которого становилось местное население, первые священники, воины. Христианизация была призвана укрепить отношения местных властей с Византией. Именно князья являлись ее основными проводниками на белорусских землях, обеспечивали безопасность священников, занимались строительством церквей и монастырей.

История католической церкви на белорусских землях начинается с XI века, но только к концу XIV века была основана первая епархия. На протяжении нескольких веков предпринимались шаги, направленные на расширения присутствия Рима. Однако они не всегда находили отклик в различных социальных группах белорусского общества, представители которых сохраняли верность православию.

Переломным моментом в продвижении католичества была Кревская уния. Крещение Ягайло по западному обряду являлось важным пунктом соглашения. Дальнейшее расширение католицизма на белорусских землях отождествляется с ростом влияния Польши. Социальный статус и привилегии шляхты побудили знать Великое Княжество Литовское принять католичество.

В эпоху Реформации христианская идеология начала терять статус правящей, хотя до эпохи Просвещения власть Костела была сильнее власти королей. Произошел раскол, который привел к появлению реформаторского и консервативного течения в католичестве.

Реформация считается золотым временем белорусской истории, так как характеризуется культурным и экономическим процветанием. Начало эпохи практически совпало как на белорусских землях, так и в Европе, что было обусловлено многочисленными культурными контактами.

Идеология и реформаторские идеи оказали влияние на элиты Великого Княжества Литовского. В 1553 году князь Николай Радзивилл Черный, один из влиятельных людей, провозгласил о переходе в евангельскую веру, издал за собственные средства Катехизис и организовал кальвинистскую общину. В последующие годы значительная часть магнатов и близкая к ним шляхта стали протестантами.

Католическое и православное духовенство с озабоченностью восприняли утрату своей паствы. В ходе контрреформации в интеллектуальной сфере и сфере культуры развернулась борьба между протестантами, с одной стороны, и католиками и православными с другой. На белорусских землях развернул свою активную деятельность орден Иезуитов. Созданная им система заведений, сделавшая образование доступным для необеспеченных слоев общества, способствовало росту доверия среди местного населения и увеличения числа прихожан костела.

Активное распространение протестантизма и падение Византийской империи ослабили православие на белорусских землях, чем и воспользовался Рим. В 1596 году была провозглашена Берестейская уния. Она не нашла поддержки у многих православных и привела к расколу в их рядах.

К началу XVII века Костел преодолел раскол в своих рядах и значительно укрепил свое влияние за счет ослабления влияния православия, протестантизма и появления униатов.

Непродуманная религиозная политика в Речи Посполитой привела к образованию ряда религиозных конфедераций, отстаивавших равные права православных и протестантов с католиками. Диссиденты пользовались поддержкой со стороны Российской империи и Пруссии.

В результате раздела Речи Посполитой произошло усиление влияния Церкви на часть населения белорусских земель за счет активной позиции и поддерж-

ки государства в лице Российской империи, что, в том числе, способствовало переходу униатов в православие. Утратив на белорусских землях господствующий статус, католичество осталось официальной религией лишь некоторой части общества, проживавший на белорусских землях. При этом со стороны Костел принимались разнообразные меры, направленные на усиление своего статуса в рамках нового государства.

Советско-польская война привела к разделу белорусских земель. Польская власть проводила агрессивную политику по усилению влияния Костела, ущемляя православных, советская власть стремилась искоренить религию из жизни граждан.

В годы Великой Отечественной войны произошла религиозная оттепель, которая затронула только отношения государства и православной церкви. Другие конфессии получили подобного ослабления. После войны ход государственной политики кардинально изменился. Курс власти был направлен не на физическое уничтожение Церкви, а на идеологический гнет.

Провозглашением суверенитета Республики Беларусь повлекло принципиальное изменение отношения государства к религии и церкви, как к ее институту. Существовавшие в советский период ограничения деятельности религиозных организаций были сняты, что, в свою очередь, привело к возрождению традиционных конфессий и росту числа нетрадиционных религиозных организаций.

Взаимоотношения государства и религиозных организаций регулируется законом с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа.

Таким образом, в работе рассмотрена историческая эволюция развития христианства на белорусских землях. В ней отчетливо прослеживается циклическая динамика, связанная с кризисами в развитии основных христианских конфессий и выходами из кризисов через раскол в их рядах, что приводило к появлению новых течений, либо слиянию.

Литература

1. Земляков, Л. Е. Политика и религия в современной Беларуси / Л. Е. Земляков, А. В. Шерис. – Минск : Право и экономика, 2017. – 128 с.
2. Сергеев, М. Ю. Модель религиозного цикла: теория и применение / М. Ю. Сергеев // Европейский журнал гуманитарных и социальных наук. – 2017. – № 3. – С. 71–92.
3. Горохов, С. А. Циклическое движение религий: от единства к единству / С. А. Горохов // Вестник Российской Академии Наук. – 2019. – Т. 89, № 8. – С. 811–819.

УДК 271.22(476)

О ПОЛИТИЧЕСКОЙ И ИЗДАТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ГРОДНЕНСКИХ ПРАВОСЛАВНЫХ БРАТСТВ

Цумарева Елена Петровна

Межгосударственное образовательное учреждение высшего образования
«Белорусско-Российский университет» (г. Могилев, Беларусь).

В статье на основании анализа данных Департамента духовных дел проанализирована деятельность наиболее успешных православных братств

Гродненской губернии в 1911 г. Уточнено количество православных братств по отчету Гродненского губернатора В. М. Борзенко. Автор пришла к выводу, что деятельность братств в белорусских губерниях рассматривалась органами власти как составляющая политического вопроса, была тесно связана с национальным вопросом и информационной политикой.

В начале XX в. в Российской империи, в исторических условиях Первой русской революции, деятельности Государственных дум I–IV созывов, актуализировался вопрос о деятельности православных братств в белорусских губерниях. Эти организации исполняли не только религиозную функцию, но воспринимались властью как опора национальной, религиозной, информационной политики в белорусских губерниях.

Чиновники местной гражданской власти в 1911 г. составили отчеты о существующих в белорусских губерниях «русских общественных организациях» и православных церковных братствах, деятельность которых была направлена на «насаждение русских начал» и имела целью «ограждение русской народности» от ополячения [2, л. 31]. В документах подробно указывалось, в чем именно выражалась культурная и просветительская деятельность таких организаций, а также, оказывают ли им материальную поддержку органы власти [2, л. 32].

В отчете по Гродненской губернии было обозначено, что в губернии 387 православных братств, что являлось значительным количеством. Вместе с тем, Гродненский губернатор В. М. Борзенко считал, что деятельность братств была слабой и в большинстве случаев ограничивалась интересами церковных приходов. Отмечено, что в состав братств входили «лучшие люди» и они создавали тот центр, вокруг которого объединялось почти все православное население прихода. По мнению губернатора, политическая роль братств особо проявлялась в «важные моменты» государственной жизни, имела первостепенное значение для общественной жизни.

Проанализировав доклад по Гродненской губернии, опишем православные братства, которые были известны интенсивной деятельностью [2, л. 32]. В качестве основного критерия Гродненский губернатор выделил политический фактор работы в направлении укрепления «русских начал» и против «инородческого застоя».

В Гродненской губернии самым известным и активно действующим являлось Гродненское Софийское православное братство (1882–1915 гг.) [1, с. 18–19]. Оно работало над повышением «русского национального самосознания», занималось просветительской и широкой благотворительной работой, ставило также целью подъем экономического благосостояния прихожан. На средства братства существовало 5 школ, функционировала касса взаимопомощи, потребительская лавка. Значительная роль в деятельности братств уделялась издательской деятельности, особенно выпуску дешевых изданий для народа. Например, братство напечатало 42 народных издания, в 1901–1915 гг. издавались еженедельные «Гродненские епархиальные ведомости».

Далее, среди других братств выделялось Волковыское Петропавловское православное братство. При нем действовал приют, размещенный в собственном доме, кредитное товарищество с широким кругом операций. Своими результатами деятельности было известно Брестское Свято-Николаевское пра-

вославное братство, которое открыло несколько школ, приют для малолетних, амбулаторию, дешевую столовую, читальню и др. Супрасльское Благовещенское православное братство преследовало преимущественно просветительские цели, имело собственную типографию, выпускало еженедельно братский «Супрасльский листок» и другие издания для народа. Слонимское Преображенское православное братство открыло кредитное товарищество, имело свою книжную лавку, приют и школы. Друскеникское православное братство содержало санаторий для прибывающих на курорт неимущих больных, приют и школу [2, л. 32 об.].

Гродненский губернатор отмечал недостаток материальных средств у православных братств для возможности более широко действовать в интересах «русской государственности» в белорусских губерниях, где были «сильны инородцы». Он предложил правительству расширить финансовую поддержку православных братств и ассигновать Гродненскому «Софийскому православному братству» 3 тыс. руб. и всем остальным перечисленным, наиболее успешным православным братствам Гродненской губернии по 1 тыс. руб. для осуществления культурно-просветительских и благотворительных целей.

Таким образом, местная власть и правительство видели в православных братствах Гродненской губернии не только опору православия, но и серьезную составляющую проведения национальной политики. Работа братств включала разные направления: от религиозного, издательского, просветительского, идеологического до благотворительного и финансово-экономического.

Литература

1. Восович, С. М. Возрождение и развитие православных братств в Беларуси в 1863–1914 гг. / С. М. Восович // Веснік Мазырскага дзяржаўнага педагагічнага ўніверсітэта імя І.П. Шамякіна. – 2009. – № 3. – С. 17–21.

2. Департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел. Первая часть. – Российский государственный исторический архив. – Ф. 821. Оп. 128. Д.1409.

УДК 94(438)(091)

ЯГЕЛОНСКАЯ СПАДЧЫНА І САКРАЛЬНАЯ ПАЛІТЫКА ПАМЯЦІ: РЭЛІГІЙНЫЯ МІФЫ АБ РЭЧЫ ПАСПАЛІТАЙ У СУЧАСНЫМ ДЫСКУРСЕ

Цымбал Аляксандр Георгіевіч

Мінскі дзяржаўны лінгвістычны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

Ягелонская спадчына займае ключавое месца ў гістарычнай памяці народаў Цэнтральнай і Ўсходняй Еўропы, аказваючы ўплыў на фармаванне нацыянальных ідэнтычнасцяў і палітычных стратэгий у XXI стагоддзі. Пэрыяд праўлення дынастыі Ягелонаў (1386–1572) стаў часам глыбокай трансфармацыі палітычнай карты рэгіёна, заклаўшы асновы для шматканфесійнай і шматнацыянальнай дзяржавы — Рэчы Паспалітай. Зліццё культур, рэлігійная цяжарнасць і канцэпцыя палітычнага федэралізму, характэрныя для гэтага часу, ператварылі Ягелонскую спадчыну ў значны элемент палітыкі памяці, які выкарыстоўваецца як у навуковым, так і ў грамадска-палітычным дыскурсе.

Асаблівую ролю ў сакральнай палітыцы памяці адыгрывае рэлігійны аспект Ягелонскай спадчыны. Каталіцкая царква, якая падтрымлівала ўладу Ягелонаў, актыўна спрыяла фармаванню вобразу Рэчы Паспалітай як абаронцы хрысціянскай Еўропы ад пагроз з Усходу. Гэты наратыў знайшоў адлюстраванне ў шматлікіх гістарычных крыніцах і працягвае выкарыстоўвацца ў сучасных інтэрпрэтацыях мінулага. Аднак у гэтай міфалагізаванай карціне нярэдка ўпускаюцца ўнутраныя рэлігійныя канфлікты, звязаныя з распаўсюджваннем каталіцызму, Брэсцкай уніяй 1596 г. і дыскрымінацыяй праваслаўнага насельніцтва.

У сучасных дыскурсах Ягелонская спадчына прадстаўляецца як сімвал палітычнага і культурнага лідарства Польшчы ў рэгіёне. Ідэя «Ягелонскай Еўропы» выкарыстоўваецца ў канцэпцыі «Міжмор'я», якая прапануе аб'яднанне краін Цэнтральнай і Усходняй Еўропы на аснове гістарычнага мінулага. У Літве і Беларусі ўспрыманне гэтай спадчыны неадназначнае: з аднаго боку, яна прызнаецца часткай нацыянальнай гісторыі, з другога - разглядаецца як элемент польскага дамінавання. Тым не менш, рэлігійныя міфы аб Рэчы Паспалітай працягваюць адыгрываць важную ролю ў палітыцы памяці, фармуючы сучасную ідэнтычнасць народаў і дзяржаў.

Мэта дадзенага артыкула – прааналізаваць рэлігійныя аспекты Ягелонскай спадчыны ў кантэксце сучаснай сакральнай палітыкі памяці. Асноўная ўвага надаецца ролі каталіцкага дыскурсу, працэсу кананізацыі манархаў, а таксама рэлігійным міфам, звязаным з Рэччу Паспалітай, якія выкарыстоўваюцца ў палітычных і гістарычных дэбатах XXI ст.

Дынастыя Ягелонаў адыграла ключавую ролю ў фарміраванні палітычнага і культурнага ландшафту Цэнтральнай і Усходняй Еўропы ў XIV–XVI стст. Яе спадчына працягвае ўплываць на сучасныя ўяўленні аб дзяржаўнасці, міжэтнічных адносінах і рэлігійнай палітыцы ў рэгіёне.

Польская нацыянальная міфалогія ўзнаўляе наступную схему: нацыя пастаянна падвяргаецца пагрозе з боку небяспечных суседзяў, Польшча з'яўляецца каталіцкай, яе ідэнтычнасць ахоўваецца Рымска-каталіцкай царквой і аберагаецца цудатворнай яе Царыцай – Чорнай Мадонай, Чэнстахоўскай іконай Божай Маці. Польшча, нібы «Хрыстос сярод народаў», перажыла падзелы, сусветныя войны і гвалтоўнае ўкараненне камунізму, але ўваскрэсла дзеля выратавання свету. Будучы надзейнай апорай хрысціянства, якая абараняе Еўропу ад няверных, яна дала свету Папу (Яна Паўла II), якога называюць «Папам тысячагоддзя» і «нашым Папам», які выратаваў заходні свет ад камунізму. Месіянская ідэя і каталіцызм выступаюць асновай польскай нацыянальнай ідэнтычнасці [1, с. 93–95].

Сакральная палітыка памяці яшчэ ў Рэчы Паспалітай адыгрывала найважнейшую ролю ў фарміраванні і падтрыманні калектыўнай ідэнтычнасці грамадства. Выкарыстанне рэлігійных сімвалаў, міфаў і гістарычных фігур садзейнічала легітымацыі дзяржаўнай улады і ўмацаванню нацыянальнай самасвядомасці. Адным з яркіх прыкладаў з'яўляецца ідэалогія сарматызму, якая стала асновай нацыянальнай ідэнтычнасці шляхты Рэчы Паспалітай. Гэты міф спрыяў кансалідацыі шляхты і абгрунтаванню яе прывілеяванага становішча ў грамадстве. М.У. Лескінен у сваёй працы «Міфы і вобразы сарматызму. Вытокі нацы-

янальнай ідэалогіі Рэчы Паспалітай» падрабязна аналізуе паходжанне і ўплыў гэтага міфа на фармаванне нацыянальнай ідэалогіі [2].

Кананізацыя Ядвігі Анжуйскай уяўляе сабой важную падзею ў каталіцкай палітыцы памяці, звязаную не толькі з рэлігійнымі, але і з гісторыка-палітычнымі працэсамі ў Цэнтральнай і Усходняй Еўропе. У 1987 г. адбылася яе афіцыйная беатыфікацыя, а ў 1997 г. пасля таго, як былі вывучаны некалькі выпадкаў цудоўных ацаленняў, атрыманых праз яе заступніцтва, Папа Ян Павел II абвясціў Ядвігу, каралеву Польшчы, святой [3]. Дадзены акт меў стратэгічнае значэнне, паколькі спрыяў умацаванню каталіцкага гістарычнага наратыву, у якім Рэч Паспалітая і Ягелонская дынастыя выступалі ў якасці абаронцаў хрысціянскай цывілізацыі.

Сакралізацыя Ядвігі як святой каталіцкай царквы замацавала яе вобраз як сімвала хрысціянскай міласэрнасці і набожнасці. Аднак у больш шырокім сэнсе яе кананізацыя аказалася цесна звязана з міфалагізацыяй Ягелонскай спадчыны. У польскім дыскурсе гэты перыяд успрымаецца як эпоха палітычнай і культурнай стабільнасці, якая сімвалізуе ролю Польшчы як захавальніцы еўрапейскіх хрысціянскіх каштоўнасцяў. Сцвярджэнне культуры святой Ядвігі спрыяла ўкараненню ідэі аб сакральнай місіі польскай манархіі, якая, пачынаючы з Крэўскай уніі, выступала правадніком каталіцызму на ўсходніх тэрыторыях.

Кананізацыя Ядвігі таксама адлюстроўвае працэсы сакральнай палітыкі памяці, накіраванай на умацаванне гістарычнай пераемнасці паміж сярэднявечнай каталіцкай традыцыяй і сучаснай роляй Польшчы ў Еўропе. Гэты акт быў часткай больш шырокай палітыкі Ватыкана і польскага епіскапату, накіраванай на кансалідацыю каталіцкай ідэнтычнасці краіны пасля падзення камуністычнага рэжыму. У гэтым кантэксце постаць Ядвігі стала не толькі рэлігійным сімвалам, але і элементам нацыянальнай міфалогіі, які выкарыстоўваўся для пацверджання ідэі гістарычнай місіі Польшчы ў Еўропе.

Аналіз Ягелонскай спадчыны і рэлігійных міфаў, звязаных з Рэччу Паспалітай, дэманструе іх ключавую ролю ў фармаванні сучаснай палітыкі памяці ў Цэнтральнай і Усходняй Еўропе. Адным з цэнтральных аспектаў сакральнай палітыкі памяці з'яўляецца ўяўленне аб Рэчы Паспалітай як аб абаронцы хрысціянскай Еўропы. Гэты наратыў актыўна выкарыстоўваўся ў каталіцкім дыскурсе пачынаючы з XVI стагоддзя і працягвае ўплываць на сучасную гістарычную рыторыку. У Польшчы ідэя «Ягелонскай Еўропы» служыць асновай для канцэпцыі рэгіянальнага лідарства, абгрунтоўваючы яе культурныя і палітычныя прэтэнзіі на інтэграцыю Усходняй Еўропы. У Літве і Беларусі Ягелонская спадчына ўспрымаецца менш адназначна: з аднаго боку, яна прызнаецца часткай гістарычнай традыцыі, з другога – яе інтэрпрэтацыя адлюстроўвае імякненне да нацыянальнай і палітычнай самастойнасці ад польскай дамінанты.

Рэлігійныя міфы аб Рэчы Паспалітай, такія як вобраз «залатога веку» талерантнасці ці місія абароны хрысціянства ад Усходу, спрыяюць умацаванню ідэнтычнасці і легітымацыі сучасных палітычных праектаў. Аднак яны таксама могуць прыводзіць да скажэння гістарычнай рэальнасці, паколькі ігнаруюць унутраныя канфлікты, дыскрымінацыю праваслаўнага насельніцтва і рэлігійныя супярэчнасці, якія існавалі ў дзяржаве. У гэтым кантэксце крытычны аналіз гэтых

міфаў неабходны для разумення механізмаў фармавання нацыянальнай памяці і яе выкарыстання ў сучасных ідэалагічных дэбатах.

Такім чынам, Ягелонская спадчына застаецца важным фактарам палітыкі памяці ў краінах Цэнтральнай і Ўсходняй Еўропы. Яна служыць інструментам палітычнай мабілізацыі, які выкарыстоўваецца ў кантэксце рэгіянальнага супрацоўніцтва і знешнепалітычных стратэгий. Для аб'ектыўнага ўспрымання гісторыі неабходна ўлічваць як пазітыўныя, так і праблемныя аспекты Ягелонскага перыяду, што дазволіць пазбегнуць залішняй міфалагізацыі мінулага і яго палітычнай інструменталізацыі ў сучасных умовах.

Літаратура

1. Георгиева, Е. С. Польский миф в СМИ как обоснование восточного вектора современной политики страны / Е.С. Георгиева, М. Макарова, А. Паисова // Медиа@льманах. – 2022. – № 1. – С. 90–104.
2. Лескинен, М. В. Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой / М. В. Лескинен. – М. : Институт славяноведения РАН, 2002. – 178 с.
3. Кудрик, А. 17 июля — память святой Ядвиги, королевы Польши // А. Кудрик // Римско-католическая Архиепархия Божией Матери в Москве [Электронный ресурс]. – 2025. Режим доступа : <https://cathmos.ru/liturgia/17-iyulya-pamyat-svyatoj-yadvigi-korolevy-polshi/>. – Дата доступа : 16.03.2025.

УДК 348.031

ТРАНСФОРМАЦИЯ СУДЕБНЫХ ФУНКЦИЙ ПРИКАЗОВ В НАЧАЛЕ ЦЕРКОВНЫХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ ПЕТРА I

Шаляпин Сергей Олегович

Северный (Арктический) федеральный университет
имени М. В. Ломоносова (г. Архангельск, Россия)

В статье анализируется поэтапная трансформация органов церковного правосудия и их компетенция в период упразднения Петром I патриаршества. Вводимый автором в научный оборот указ 1701 г. о регламентации монастырской ссылки Преображенским и Монастырским приказами подтверждает гипотезу намерении уже в начале реформы лишить какой-либо судебной самостоятельности патриаршие приказы.

Церковная реформа Петра, полностью перекроившая государственно-церковные отношения, веками выстраивавшиеся в средневековой Руси, внесшая в эту сферу жизни общества столь кардинальные новации, что исследователи усматривают в них очевидное влияние протестантской модели взаимодействия государства с официальной церковью [1, с. 323], давно находится в фокусе внимания ученых. Однако, как справедливо отмечает И.А. Устинова, при наличии весьма солидной историографии петровских церковных преобразований, в том числе преобразований приказных учреждений, «полной картины масштабных правительственных мероприятий рубежа XVII и XVIII вв. по-прежнему не сложилось» [2, с. 224]. Ранний этап реформы стал пристально изучаться в последние годы, что восполняет лакуны в нашем понимании логики и хода инициированных Петром церковных преобразований.

Судебные и карательные функции приказов всегда представляли собой весьма сложный предмет изучения ввиду изменчивости компетенции этих учреждений. Классификация и определение компетенции приказов, по меткому замечанию М.М. Богословского, «останется своего рода квадратурой круга в истории русского права» [3, с. 38], что вполне справедливо и для патриарших приказов. Их судебные функции, как принято считать, были установлены царской жалованной грамотой 1625 г., патриарху Филарету, предписывавшей людям патриаршей области судиться по всем делам, «кроме разбойных, и татинных, и кровных», в его приказах [4, с. 275–277]. Высшим патриаршим судебным учреждением на протяжении XVII в. являлся Патриарший судный приказ (он же – Патриарший разряд), рассматривавший дела церковных людей, населения патриарших вотчин, и некоторые дела о религиозных преступлениях иных лиц. Различия в понимании степени автономности церковного суда между государственной и церковной властями видятся в неоднократном изменении судебного порядка XVII в., применяемого к делам духовным и людям церковным: с принятием Соборного уложения и учреждением Монастырского приказа государственная власть предпринимает усилия для сокращения судебных полномочий церкви; затем, по инициативе Никона, получившего царское подтверждение жалованной грамоты 1625 г., церковь возвращает урезанные ранее судебные функции, и, наконец, царскими грамотами объявляются правила 37–39 Большого Московского собора 1666–1667 гг. о духовном суде, допускающие суд светских сановников – боярина и дьяков по духовным делам только над лицами, не принадлежащими к духовному сословию, и только по поручению самого патриарха [5, с. 166].

Со смертью патриарха Адриана в 1700 г. Петр I начал наступление на сложившуюся систему церковной администрации и на ее судебные полномочия в частности. Судебные функции вновь образованного Петром Монастырского приказа закреплены в именном указе 24 января 1701 г., запретившем Приказу Большого дворца ведение монастырских дел, и предписавшем подавать челобитья на священно- и церковнослужителей, монастырских слуг и крестьян только во вновь образованное учреждение [6, с. 133]. Если же церковные люди били челом на мирских, то подавать челобитья следовало в приказ по подсудности ответчика. Именной указ 31 января 1701 г. об описи Патриаршего дома детализировал норму об отнесении всех монастырских людей, а также жильцов и работников архиерейских домов, а не только жителей бывших патриарших вотчин, к исключительной судебной компетенции Монастырского приказа [6, с. 139–140], запретив всем остальным ведомствам судить их. Однако, по всей видимости Монастырский приказ не справился с валом судебных дел, обрушившихся на это новое учреждение, и к середине 1701 г. последовало новое перераспределение судебных функций. 4 июля 1701 г. царь велел у Нижегородского митрополита Исаии взять «всякие судные и допросные дела и по духовным... в Московский Судный приказ» ссылаясь на то, что еще при патриархе Адриане судные и допросные дела (включая духовные) были взяты в упомянутый приказ [6, с. 171]. А именным указом от 7 ноября 1701 г. было повелено священно- и церковнослужителей судить в Патриар-

шем духовном приказе (образованном, по всей видимости, из упраздненного Патриаршего разряда), привлекая их в Московский судный приказ только к свидетельству о посторонних делах или о духовных завещаниях [6, с. 176]. Вместе с тем, Монастырский приказ, сохраняя административную власть над монастырями, архиерейскими домами и их вотчинами, осуществлял практику административного наказания клириков, минуя установленные судебные инстанции. Так, после запрета выхода монахов из монастырей, проживания бельцов в обителях и написания монахами каких-либо писем в кельях (Указ 31 января 1701 г.), Монастырский приказ выступал карающим органом в случае нарушения перечисленных запретов. Вышедшие без отпусковой грамоты монахи рассылались по удаленным монастырям по распоряжению приказного боярина И. А. Мусина-Пушкина.

Учитывая обширный характер монастырской ссылки рубежа XVII–XVIII вв., особый интерес представляет вопрос о передаче права назначения именно этого вида наказания от упраздненных патриарших приказов какому-либо новому органу. Между тем, акты, вошедшие в Полное собрание законов, об этом умалчивают, а вопрос о том, каким органом (церковным или государственным) на начальном этапе петровской церковной реформы регулировалась практика монастырского заточения, оставался без ответа. В фонде Кирилло-Белозерского монастыря в РГАДА сохранился именной указ от 31 июля 1701 г., сообщавший архиереям и настоятелям крупных монастырей повеление государя: отныне ссылка в них «под начал» могла регламентироваться только указом из Преображенского приказа. Распоряжения о ссылке, исходящие из иных учреждений, подлежали исполнению только при наличии «послушной грамоты» из Монастырского приказа [7]. Кроме того, указ имел и более широкий контекст: он фактически запрещал монастырям и архиерейским домам исполнять любые указы, поступившие не из Преображенского или Монастырского приказов. Таким образом с 1701 г. церковно-судебные функции частично, а церковно-пенитенциарные – полностью перешли под контроль государства. Относительная автономность патриаршей судебной системы была подорвана, сто означало поворот к окончательному огосударствлению сферы церковного суда и церковных наказаний.

Литература

1. Карташев, А. В. Очерки по истории русской церкви. Т. 2. – М.: Наука, 1991. – 576 с.
2. Устинова, И. А. Начальный этап церковной реформы Петра I: преобразование патриарших приказов // Вестник церковной истории. 2022. № 3-4 (67-68). С. 223-235.
3. Богословский, М. М. Областная реформа Петра Великого: Провинция 1719-1727 гг. – М., 1902. – 521 с.
4. Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел. Ч.3. – М., 1822. – 540 с.
5. Московские соборы 1660, 1666, 1667 годов. Собрание документов эпохи. Т. 2: Собор 1667 г. – СПб., 2014. – 472 с.
6. Полное собрание законов Российской империи. Т.IV. – СПб., 1830. – 881 с.
7. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). – Ф. 1441. Оп. 2. Д. 47.

«НЕ НАПРАСНО ЛИ ТРУДИШЬСЯ И СЕЕШЬ СЛОВО БОЖИЕ НА БЕСПЛОДНОЙ И КАМЕНИСТОЙ ПОЧВЕ?»: РОЛЬ МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ДУХОВЕНСТВА В ИНТЕГРАЦИИ ИНОРОДЦЕВ

Шашкова Елена Викторовна

Омский государственный университет имени Ф. М. Достоевского
(г. Омск, Россия)

Исследование посвящено специфике миссионерской деятельности духовенства Степного края, отраженной на страницах дореволюционных «Омских епархиальных ведомостей», специфике интеграции инородческого населения в состав Российской Империи. В свете изменений, внесенных в миграционную политику нашего государства, данный аспект темы оказывается, безусловно, актуальным. Эмпирическим материалом выступили первые периодические издания Степного Края – «Акмолинские областные ведомости», «Омские епархиальные ведомости». Хронологический период – 1900–1903 гг.

Если мы обратим внимание на историю развития и роста нашего государства, то увидим, что подчинение степных киргизов (Степное генерал–губернаторство Российской империи с административным центром в Омске, 1882–1918 гг.) русскому владычеству является неизбежным последствием этого роста. Подчинение киргизов России подготавливалось постепенно и конечною целью своей имело водворение среди них начал русской гражданской жизни, обеспечившей спокойное и правильное развитие инородцев. Одним из ведущих направлений интеграции инородцев было образовательное, просветительское. Для жителей пограничья организуют периодические издания («Особое прибавление к «Акмолинским областным ведомостям», «Киргизская Степная Газета»), открывают школы. В №1 за 1903 год «Акмолинских областных ведомостей» степной генерал–губернатор Сухотин обратился к населению киргизской степи с объяснением необходимости открытия аульных школ: «В неустанных заботах о просвещении всего населения России, Правительство обратило внимание и на просвещение кочевников Степного Края. Давая им аульную школу, Правительство не преследовало никаких целей, кроме цели, указанной в утвержденных 16 октября 1901 г. правилах для этих школ: «аульная школа открывается с целью распространения образования среди киргизского населения края» (Акмолинские областные ведомости 1903 №1). Особое внимание уделяют изучению русского языка. В №11 за 1903 год военный губернатор Акмолинской области генерал–майор Романов сообщает о посещении им с 23 по 31 января 1903 года целого ряда учреждений, в том числе, мусульманской школы при мечети №1. Данный визит вызвал недоумение у генерала: «Странно, что не обучают русскому языку, никто из учеников его по понимает. Это ненормально: в русском городе жить, пользоваться доходами от русской земли и не знать русского языка, на котором говорит русский Император. Татары и киргизы должны понимать язык своего Царя, они принадлежат к одной Великой русской семье и, конечно, верные сыны нашего возлюбленного Монарха» (Акмолинские областные ведомости 1903 №11).

Естественным следствием исторически сложившейся религиозной ситуации в обширном Степном крае стала заинтересованность Православной Церкви в духовном состоянии паствы [1, с. 26]. «Благо и счастье Руси православной зависит от полного единения ее подданных не только в государственном, но и в религиозном отношении» (Омские епархиальные ведомости 1900 №13). Отметим, что в конце 19 столетия более 80 процентов населения, проживающего на территории казахско–сибирского фронта, составляли кочевые киргизы. «Среди такого–то народа, с его своеобразной религией, понятиями, образом жизни, взглядами, противоположными христианству, и приходится проповеднику «глаголать слово Божіе со дерзновеніемъ» («Отчёт о Киргизской Миссии за 1899 год» // Омские епархиальные ведомости 1900 №16). Начало Киргизской Миссии относится к 1895 году. Обращение в православную веру требовало не просто отказа от прежних религиозных убеждений, но изменения во всем строе жизни кочевников: оседлость вместо широкого простора степей, усердный труд вместо беспечности. «Таким образом самая жизненная обстановка служит не маловажным для вольного сына степи препятствием к переходу в христианство» (Там же).

Особое значение в связи с данным фактом приобретают отчеты о «перевоспитании неверных», публикуемые на страницах епархиальной периодики. «Предлагаемое миссионером Христово учение киргизы слушали не охотно, а некоторые даже лицемерно. Невольно иногда является сомнение, неволью закрадывается в душу мысль: не напрасно ли трудишься и сеешь слово Божие на бесплодной и каменистой почве? (Омские епархиальные ведомости 1900 №16). По материалам издания можно реконструировать план работы духовенства в стане кочевников: проповедь слова Божия при требоисправлениях; внебогослужебные собеседования во время миссионерских поездок по селениям; нарочитая беседа с магометанами и проповедь слова Божия в их аулах и юртах; благотворительность бедным новокрещеным. Беседы обычно начинались с предметов обыденных, более интересующих любопытных степняков, а потом уже переходили к предметам христианской нравственности, например, о любви к ближнему, о прощении обид, о взаимопомощи, о сознании людьми своего ничтожества перед Богом и т.д.

Мир и порядок, введённые русскою властью и духовенством среди разрозненных до тех пор и враждовавших между собой частей туземного населения, принесли повсюду видимые результаты: например, регулярно организовывались международные съезды для разрешения претензий между киргизами, русскими и китайскими подданными.

В задачи Миссии входил и образовательный компонент: поддержка русских школ, открытых для инородцев, борьба с «магометанским лжеверием». «Школа направляла свои занятия к обучению детей инородцев, главным образом, истинам веры и христианской нравственности, равно и другим полезным в жизни знаниям практическим» (Омские епархиальные ведомости 1900 №14). Ратовали миссионеры и за открытие монастыря в киргизском стане, «последний сослужил бы не малую службу, как просветительный и собирательный пункт для окружающей громады инородцев. Он явился бы в глазах их живою школою подвиж-

нической жизни, умирительно-торжественного богослужения и непрестанного служения Господу Богу» (Там же).

Одна из задач Миссионерского Общества – возбудить в обществе сочувствие и привлечь ревнителей православной веры и христианского благочестия к посильным пожертвованиям, необходимым для осуществления цели обращения в православную веру обитающих в пределах Российской Империи не христиан и утверждения обращенных в истинах Св. Веры и правилах христианской нравственности.

Таким образом, миссионерская деятельность омского духовенства была необходима для органичной интеграции киргизского населения в Российское государство, наряду с предпринимаемыми образовательными мерами и информационным сопровождением. Населённая остатками некогда могущественных физическою силою ханств, данная территория долгое время служила ареной для взаимной вражды разноплеменных народов, пока в силу необходимости не подчинилась русской власти, призванной для охраны своих земельных границ водворить порядок и спокойствие в глубине среднеазиатских степей [2, с.105].

Литература

1. Берковская, З. Н. Становление и развитие Омской епархии в конце 19 – начале 20 вв. // Омский научный вестник. – 2008. – № 4 (69). – С. 25–27.

2. Шашкова, Е. В. Степной край как зона культурного пограничья: к вопросу о региональной идентичности // Русское слово: горизонты анализа (к 80-летию со дня рождения Людмилы Григорьевны Яцкевич): Материалы всероссийской научной конференции, Вологда, 07–09 февраля 2024 года. – Вологда: Вологодская областная универсальная научная библиотека, 2024. – С. 104–110.

УДК 2

К ПРОБЛЕМЕ ИЗУЧЕНИЯ НЕКОТОРЫХ АСПЕКТОВ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ МУСУЛЬМАН АЛТАЯ В ПЕРВОЕ ДЕСЯТИЛЕТИЕ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ¹

Шершнёва Елена Александровна

Варшавская Наталья Александровна

Алтайский государственный университет (г. Барнаул, Россия)

Рассмотрение положения мусульманских община на Алтае в первое десятилетие советской власти позволяет увидеть эволюцию становления государственной политики в отношении религиозных институтов. Мусульмане, рассматриваемые на начальном этапе становления советской власти, как некая опора, уже к концу 1920-ых гг. полностью лишаются свободы вероисповедания. Органы государственной власти осуществляют тотальный контроль за культовой и образовательной деятельностью мусульман региона.

В начале XX в. мусульманское населения начинает активно включаться в общественную жизнь страны. В данный период начинают проводится мусульманские съезды, в рамках которых активное участие принимают представители

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

мусульманской уммы Сибири. С приходом к власти большевиков, советское правительство на начальной своей стадии стремилось к установлению лояльных отношений с народами, исповедующими ислам. Данный факт объясняется тем, что ислам, в силу исторически сложившихся условий, занимал одно из ведущих положений в поликонфессиональном государстве [13]. В Сибири, и, в частности, на Алтае согласно Всесоюзной переписи населения 1926 г. проживало 26625 человек исповедующих ислам, представленных такими этническими группами, как татары, казахи, бухарцы, башкиры, турки и др. [2]. В первые годы установления советской власти само наименование мусульмане и мусульманский этнос не всегда имели конфессиональный оттенок, а были обозначением этно-социальной группы. Таким образом, религиозный признак зачастую являлся критерием этнической идентичности народов [15].

В 1918 г. при Наркомнаце был учрежден Центральный комиссариат по делам мусульман внутренней России и Сибири (Муском) [20, с. 42]. Главная задача данного органа заключалась в организации жизни мусульманских народов и их интеграции в единый советский народ. Работе среди национальных меньшинств способствовали созданные в 1920-ые гг. отделы по делам национальностей. Согласно принятым в тот период постановлениям СНК РСФСР и предписаниям ВЦИК в 1920 г. был создан Алтайский губернский отдел по делам национальностей [3, Л. 75; 4, Л. 3]. Одной из задач стоящей перед данным органом власти стала ликвидация неграмотности среди национальных меньшинств [5, Л. 108]. В 1923 г. НКВД РСФСР был утвержден Устав Центрального духовного управления мусульман, согласно которого он распространял свои полномочия на Татарскую, Башкирскую, Киргизскую (Казахскую), Украинскую республики, Чувашскую, Калмыцкую, Вотскую автономные области, внутренние районы Поволжья и Сибири. Однако, все действия, а именно открытие приходов, организация учебных заведений, да и просто ведение метрических книг согласовывались с органами власти [17; 12, с. 50–55].

До середины 1920-х годов крупных антирелигиозных акций против ислама в стране не предпринималось. В этот период правительство стремилось максимально показать лояльность в отношении мусульманских общин. Об этом, например, свидетельствует то, что в 1926 г. было разрешено делегации из СССР принять участие в I Всемирном Конгрессе мусульман в Саудовскую Аравию [17]. Со второй половины 20-ых гг. ощутив свою мощь, советское правительство берет курс на подавление любого религиозного мировоззрения, и мусульмане в этом случае не стали исключением. С 1927 г. начинают закрываться медресе, меняются программы национального школьного образования (за основу берется атеистическое воспитание подрастающего поколения), закрываются и уничтожаются мечети [16, с. 55–61]. Меры по учету, а затем и установлению контроля за деятельностью религиозных объединений начинают предприниматься ещё в 1923 г. Так, согласно инструкции НКВД и НКЮ все религиозные организации на территории Алтайской губернии должны были получить регистрацию в трехмесячный срок. Однако данный процесс затянулся и завершился только к 1925 г., как на территории Алтайской губернии, так и в других регионах Сибири [11, Л. 15; 21, с. 183]. В рамках проводимых мер по регистрации религиозных объединений на территории Алтайской губернии в

середине 1920-ых гг. официально функционировало три мусульманские общины одна в г. Бийске и две в г. Барнауле [11, Л. 21, 104, 105]. При этом данные общины обязаны были заблаговременно подать заявление в губернский отдел ГПУ о планируемом собрании, указав ответственное лицо, за данное собрание, а также число молящихся, которое придет на него. Предписания государственных органов, о присутствии на собрании не более 30 человек, существенно ограничивали возможности по организации культовых собраний. О данном факте свидетельствует и число верующих мусульман, которых согласно статистике на 15 сентября 1925 г. насчитывалось в г. Барнауле – 191 человек, в Барнаульском уезде – 272 человека, Бийском – 63 и Рубцовском – 294 человек [10, Л. 81об., 78].

Особое внимание советского правительства было уделено национальному образованию [14; 18]. В мусульманской среде национальное и конфессиональное образование являлось неразделимым и до середины 1920-ых гг. правительство выражало некоторую лояльность в отношении мусульманских учебных заведений [17]. Так, в 1924 г. декретом ВЦИК разрешается учебный процесс в религиозных школах при мечетях [19]. При этом на ряду с конфессиональным образованием с 20-х годов XX в. в Сибири начинает формироваться система национального образования. В отчете подотдела национальных меньшинств уездных отделов народного образования за 1921 г. сообщалось, что в деятельности данного органа были заинтересованы и сами местные мусульманские общины. При подотделе по инициативе мусульман было образовано культурно-просветительское общество [7, Л.1, 6об.]. Преподавание основ мусульманской религии оставалось неотъемлемой частью программы национальных школ в первые годы советской власти. В начале 1920-ых гг. допускалось существование богословских школ за счет добровольных пожертвований. При получении разрешения ЦИК, исполкома и ревкома допускалось преподавания мусульманского вероучения в помещениях общегражданской школы во внеурочные часы [17]. С установлением советской власти в Сибири национальное образование продолжало свое развитие. В регионе продолжали функционировать национальные школы, где преподавание велось на родном языке. Не последнюю роль в развитии национального школьного образования сыграл именно ислам [1, с. 120–130].

Меры по закрытию конфессиональных школ в регионе носили поступательный характер [8]. Уже в начале 1920-ых гг. совет национальных меньшинств активно учувствовал в образовательной и воспитательной деятельности мусульманских учебных заведений, назначая в них сотрудников, а также осуществляя надзор за данными учебными заведениями [9, Л. 10–11; 6, Л. 21–21об.]. К середине 1920-ых гг. вводится запрет на преподавание вероучения в национальных школах, а затем было запрещено открытие религиозных школ и любых курсов по подготовки мулл [19]. Несмотря на все попытки мусульманского духовенства отстоять право на преподавание мусульманской догматике в стенах мечети в 1928 г. вышло Постановление ЦИК РСФСР о запрете преподавания мусульманского вероучения [20], а закон о религиозных объединениях 1929 г. привел уже к массовому изъятию культовых зданий и ликвидации конфессиональных учебных заведений [21].

Таким образом, следует отметить, что политика правительства в первое десятилетие советской власти выстраивалась по принципу постепенного подчинения религиозного института. На начальной ступени укрепления своих позиций, советская власть видела в мусульманах некую поддержку, однако уже к середине 1920-ых гг. наблюдается постепенное искоренение мусульманского вероучения из общественного сознания этнических групп, исповедующих ислам. На примере Алтая, мы можем увидеть, как постепенно вводились ограничения на культовую деятельность мусульман, а также искоренялось мусульманское вероучения из системы школьного образования.

Литература

1. Борзенко, И. Л., Ултургашева, О. Г. Формирование национальной школы тюркских народов саяно-алтайского региона в 1920-е г. / И. Л. Борзенко, О. Г. Ултургашева // Сибирский педагогический журнал. – 2005. – №5. – С. 120–130.
2. Всесоюзная перепись населения 1926 года. – М.: Издание ЦСУ Союза ССР, 1928–1929. – 444 с.
3. ГААК. – ФР-922. Оп. 1. Д. 5.
4. ГААК. – ФР-922. Оп. 1. Д. 10.
5. ГААК. – ФР-922. Оп. 1. Д. 14.
6. ГААК. – ФР-922. Оп. 1. Д. 13.
7. ГААК. – ФР-922. Оп.1. Д. 20.
8. ГААК. – ФР-922. Оп. 1. Д. 21.
9. ГААК. – ФР-922. Оп. 1. Д. 22.
10. ГААК. – ФР-531. Оп. 1. Д. 11.
11. ГААК. – ФР-531. Оп. 1. Д. 61.
12. Гусева, Ю. Н. Объединительные тенденции в деятельности Центрального духовного управления мусульман в 1920-е гг. / Ю.Н. Гусева // Гасырлар авазы. – 2013. – № 1–2 (70–71). – С. 50–55.
13. Дашковский, П. К., Шершнева, Е. А. Положение мусульманских общин Алтая в первые годы советской власти / П.К. Дашковский, Е. А. Шершнева // Вестник Томского государственного университета. – 2018. №56. – С. 28–36.
14. Декрет о единой трудовой школе РСФСР // Библиотека нормативно правовых актов Союза Советских Социалистических республик. [Электронный ресурс]. URL: http://www.libussr.ru/doc_ussr/ussr_377.htm (дата обращения: 16.12.2016).
15. Кабдулвахитов, К., Ярков, А., Гарифуллин, И. Мусульманский аспект в сибирских восстаниях / К. Кабдулвахитов, А. Ярков, И. Гарифуллин // Repres News. 16.02.2011 [Электронный ресурс]. URL: http://represnews.blogspot.ru/2011/02/blog-post_3833.html (дата обращения: 12.11.2016).
16. Кубанова, Ф. М. Советский период истории ислама в России / Ф. М. Кубанова // Научные проблемы гуманитарных исследований. – 2008. – №13. – С. 55–61.
17. Мухетдинов, Д. В., Хабутдинов, А. Ю. Ислам в России в XVIII – начале XXI вв.: модернизация и традиции / Д. В., Мухетдинов, А. Ю. Хабутдинов. – Нижний Новгород: Изд-во ННГУ им. Н. И. Лобачевского, 2011. – 282 с. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.idmedina.ru/books/school-book/?3479> (дата обращения: 15.06.2019).
18. Постановление «О школах национальных меньшинств» // Библиотека нормативно правовых актов Союза Советских Социалистических республик [Электронный ресурс]. – URL: http://www.libussr.ru/doc_ussr/ussr_386.htm (дата обращения: 16.12.2016).
19. Сенюткина, О. Н., Гусева, Ю. Н. Мусульмане Среднего Поволжья в тисках репрессивной политики советской власти (на материалах Нижегородской и Самарской областей) / О. Н. Сенюткина, Ю. Н. Гусева. – М.-Нижний Новгород: ИД «Медина», 2013. – 232 с.
20. Силантьев, Р. А. Взаимодействие Российского государства и мусульманской уммы: история и современность: Учебное пособие / Р.А. Силантьев. – М., 2012. – 164 с.
21. Сокова, З. Н. Власть и ислам в 1920-е годы / З. Н. Сокова // Вестник Тюменского государственного университета. – 2003. – № 3. – С. 126–130.

КАСЦЁЛ, СХІЗМА І ВЯЛІКАЯ СВЯТАЯ

Шымак Алена Казіміраўна

Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

У артыкуле разглядаецца гісторыя Каталіцкага Касцёла ў перыяд Вялікай схізмы. Звяртаецца ўвага на прычыны, якія папярэднічалі падзелу. Адзначаецца асаблівая роля Кацярыны Сіенскай у працэсе вяртання авіньёнскіх папаў у Рым.

Йохан Хейзінга ў сваёй працы «Восень сярэднявечча» пісаў, што ўсялякі час пакідае пасля сябе значна больш слядоў сваіх пакут, чым свайго шчасця. Бедствы - вось з чаго робіцца гісторыя. І ўсё ж нейкая несвядомая перакананасць кажа нам, што шчаслівае жыццё, ціхамірная радасць і салодкі супакой, якія выпалі на долю адной эпохі, у выніку не занадта адрозніваюцца ад усяго таго, што адбываецца ў любы іншы час [4].

У XIV ст. краіны Еўропы перажывалі цяжкія часы: эпідэміі, неўрадажныя гады, войны. Для Касцёла таксама наступілі восеньскія дні і сумныя часы. Да пачатку XIII ст. ужо былі створаныя ўсе структуры, якія фарміруюць Касцёл. З 1054 па 1300 г. – адбываўся «час рэфармацыі» (Грыгарыянскія рэфармы), але не знізу, працэсам кіравалі папы.

У гэты час узнік канфлікт паміж свецкай уладай і папамі (спачатку паміж папам Баніфацыем VIII, Клімент V і французкім каралём Філіпам Прыгожым). З гэтых супярэчнасцяў распачаўся т.зв. Авіньёнскі палон папаў (1309–1378). Рымскі папа пасяліўся ў бяспечным месцы – у Авіньёне, і такім чынам толькі паглыбіў залежнасць ад Францыі. У той час, калі пачалася вайна паміж Англіяй і Францыяй, з'явілася нават прыказка: «Папа – француз, а Езус Хрыстус – англічанін» [2]. Петрарка называў гэты перыяд «вавілонскім палонам». Пра Авіньён казалі як аб горадзе, які быў цалкам пазбаўленым духоўных рысаў.

70 год жыцця ў Авіньёне вельмі аслабілі Касцёл, а дакладней сказаць, – папства. Таму лагічным працягам гэтых падзей стаў перыяд Вялікай схізмы (1378–1417). Яшчэ ў 1059 г. паўстала практыка выбару папы кардыналамі. Пазней з'явілася ўдакладненне, што папа лічыцца абраным праз згоду 2/3 галасоў. На пачатку схізы справа заключалася ў тым, што паміж шаснаццацю кардыналамі, якія павінны былі выбіраць папу, адзінства не было. Чатыры кардыналы былі італьянцамі, адзін іспанец, і аж адзінаццаць французаў [5]. У 1378 г. быў выбраны папа-італьянец Урбан VI. Французкія кардыналы палічылі, што ён няздольны да выканання сваіх функцый, таму пакінулі Рым. У Авіньёне яны абралі свайго папу Клімента VII. Парадокс сітуацыі быў у тым, што фактычна адны і тыя ж кардыналы абралі абодвух папаў. Пантыфікі, і рымскі, і авіньёнскі, сталі шукаць падтрымкі па ўсёй Еўропе, абодва назначалі кардыналаў і адлучалі ад Касцёла сваіх праціўнікаў.

Уявім сабе, што за «спектакль» адбываўся ў свеце аж да 1417 г.?! У дадатак да гэтага, не забываемся, што ішла Стогадовая вайна (1337–1453 гг.). І вось, на фоне гэтага броду, скандалаў, канфліктаў, а таксама вайны, дзе гінула нямала людзей, з'явілася фігура Кяцярыны Сіенскай. Гэта жанчына адыграла выключную ролю ў жыцці Касцёла. Яна нарадзілася ў 1347 г. у Сіене ў вельмі

вялікай сям’і, памерла ў Рыме ў 1380 г. Калі ёй было 16 гадоў, уступіла ў Трэці дамініканскі ордэн (для свецкіх асобаў). Яна жыла з сям’ёй сваіх бацькоў, але прыватна прытрымлівалася звычайных абяцанняў манаскага жыцця (чысціня, убоства і беднасць). Калі была яшчэ падлеткам, прысвяціла сябе малітве, справам міласэрнасці, асабліва даглядаючы хворых.

Сваім вобразам жыцця, пакарай Кацярына Сіенская заслужыла павагу і стала карыстацца вялікім аўтарытэтам. Да яе звярталіся за парадамі. Для менталітэту XIV ст. гэта была незвычайная сітуацыя – жанчына, фактычна свецкая, не мела тэалагічнай універсітэцкай адукацыі, але стала своеасаблівым духоўным лідарам. У пачатку 70-х гадоў XIV ст. да яе прыбыла спецыяльная камісія, у склад каторай уваходзілі і прадстаўнікі інквізіцыі, каб на месцы вырашыць прычыну незвычайнай папулярнасці Кацярыны. Але і яны не знайшлі ніякіх тэалагічных памылак у яе словах і справах.

Непасрэдным жаданнем Кацярыны было ўсталяваць мір у Касцёле. Але дзеля гэтага было неабходна вярнуць пантыфіка з Авіньёна ў Рым. Яна хацела, каб папа лічыўся вышэйшым духоўным аўтарытэтам у свеце, марыла пра адзінства ўсіх хрысціян, а таксама наднацыянальны і незалежны ад свецкай улады статус рымскага першасвятара. Кацярына рассылала па ўсім свеце доўгія пасланні папскім легатам, уладарам італьянскіх гарадоў і, вядома ж, «авіньёнскаму» папе Грыгорыю XI. У рэшце рэшт, паміж папам і Кацярынай наладзілася пастаянная перапіска. Кацярына аб’ехала шэраг гарадоў Італіі, куды яе запрашалі ў якасці аратара і міратворца. З’явілася яна і ў Авіньёне. Яе прыездзе вельмі супраціўляліся французскія кардыналы, але гэта не перашкодзіла правесці перамовы з папам. Пасля іх сустрэчы сёмы па ліку авіньёнскі папа Грыгорый XI згадзіўся вярнуцца ў Рым [1, с.7–30]. З Авіньёна ён выехаў ў верасні 1376 г., а прыбыў у Вечны Горад у студзені 1377 г. Авіньёнскі палон скончыўся, але распачалася Вялікая схізма. Кандыдатура Урбана VI, якога абралі ў Рыме, незадавальняла многіх. Новы папа валодаў складаным характарам, уменне дыпламатычна вырашаць спрэчныя пытанні не было яго рысай. Французская партыя ўвогуле была незадаволеная папам-італьянцам. Таму адбыўся яшчэ адзін канклаў – у тым жа, фактычна, складзе, але ў Авіньёне.

У гэтай сітуацыі звяртае на сябе ўвагу пастава Кацяры Сіенскай. Яна безапеляцыйна падтрымала папу Урбана VI, нягледзячы на яго недахопы. Вывучэнне захаваных дакументаў дазваляе месяц за месяцам прасачыць дзейнасць, якую развіла Кацярына ў абарону папы. Яна пісала лісты і пасланні амаль усім кіраўнікам дзяржаў Еўропы. Давала парады папу, як абнавіць склад Курыі. Спрабавала згуртаваць вакол папы тых, каго яна называла «супольнасцю добрых». У сваёй буле ад 13 снежня 1378 г. Урбан VI вырашыўся прасіць аб духоўнай дапамозе ўсіх вернікаў, і сама Кацярына разаслала булу са сваім суправаджальным лістом усім асобам, якія валодалі духоўным аўтарытэтам, якіх яна ведала, просячы іх выступіць адкрыта адзіным фронтам у абарону Урбана VI [1, с.31–48, 52–126]. Кацярына Сіенская памера ў 1380 г., не дачакаўшыся сканчэння схізмы. Яе біёграфы сведчаць, што апошнія месяцы жыцця яна штодзённа малілася аб супакоі і еднасці ў Касцёле. Гэтая простая жанчына імкнулася паказаць, што адзінства Касцёла не можа грунтавацца па-за асобай папы рымскага. «І Я кажу табе, што ты — Пётр, скала, і на гэтай скале Я пабудую

Касцёл Мой, і брамы пякельныя не перамогуць яго. Я дам табе ключы Валадарства Нябеснага, і што звязаш на зямлі, тое будзе звязана ў небе, а што развяжаш на зямлі, тое будзе развязана ў небе» (Мц 16, 18-19) [3].

У 1461 г. Кацярына Сіенская была абвешчана святой. У 1970 г. папа Павел VI абвясціў святую Кацярыну Сіенскую Доктарам Касцёла. Такім чынам, яна стала адной з нямногіх у гісторыі жанчын, хто мае такі ганаравы тытул.

Літаратура

1. Екатерина Сиенская. Письма / Изд. подг. А. В. Топорова. – М.: Ладомир: Наука. – 2013. – 520 с.
2. Калмыкова, Е. В. Образы войны в исторических представлениях англичан позднего Средневековья / Е. В. Калмыкова – Москва : Квадрига, 2010. – 661 с.
3. Святая Екатерина Сиенская // Сикари А. Портреты святых. Электронный ресурс. – Режим доступа: https://www.truechristianity.info/library/portrety_svyatykh/portrety_svyatykh_11.php. – Дата доступа: 28.03.2025.
4. Хёйзинга, Й. Осень Средневековья: исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах /Йоханн Хёйзинга. – Москва: Айрис-пресс, 2004. – 537 с.
5. Banaszak, M. Historia Kościoła katolickiego / M. Banaszak. Электронный ресурс. – Режим доступа: https://mbkm.pl/archiwum/Historia_kosciola/historiakk_t2.pdf. – Дата доступа: 20.02.2025.

РЕГИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

УДК 27-78(476)

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ГРУПП ГОМЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ¹

Гавриловец Людмила Владимировна

Мозырский государственный педагогический университет
имени И. П. Шамякина (г. Мозырь, Беларусь)

Анализируется взаимодействие христианских конфессий, распространенных на территории Гомельского региона. Определено, что наиболее распространенной формой взаимодействия конфессиональных групп в регионе являются крестные ходы и пилигримки, межконфессиональный христианский фестиваль «Христос посреде нас», межконфессиональная акция «Восстановление святынь Беларуси».

О межконфессиональном взаимодействии и поддержании этнического мира в Гомельском регионе свидетельствуют межконфессиональные встречи гомельских христиан. Так, 24 сентября 2011 г. на монастырском подворье в д. Терюха Гомельского района прошла первая творческая межконфессиональная встреча гомельских христиан. Во встрече приняли участие около 50 верующих (православные, католики, протестанты) по приглашению гомельского иеромонаха Николая Тарасенко, настоятеля православного прихода в д. Терюха. Верующие не спорили о «правильности» конфессий, а славили песнями Господа Иисуса и Его благовест, а также дружески общались. Была подготовлена аппаратура и импровизированная сцена, на которой сменяли друг друга прихожане православных храмов, католики и протестанты, поющие под гитару не только песни о Христе, но и старые любимые хиты про «разумное, доброе, вечное», а также декламировавшие стихотворения. Музыканты Гомельского Римско-католического прихода исполнили несколько проникновенных и энергичных песен Неокатехуменального пути, а также мелодичные молитвы из сборника пилигримов, композиции собственного сочинения. Участники встречи также интересовались духовными путями братьев из других конфессий. Участие во встрече принял настоятель гомельского костела ксёндз Славомир, который отметил, что необходимо проводить подобные межконфессиональные встречи, дружить, общаться, и работы на всех хватает! Утром у всех участников встречи была возможность поучаствовать в совместной литургии и помолиться вместе [3].

28–29 июля 2012 г. на монастырском подворье в д. Терюха состоялся межконфессиональный христианский фестиваль «Христос посреде нас». В рамках фестиваля представители разных конфессий смогли сыграть вместе в футбол,

1 Статья подготовлена при финансовой поддержке МО РБ по договору №1410/2021

волейбол, теннис и пейнтбол, а дети – покататься на надувных горках, а также пройти квест «Утерянные сокровища Инков», принять участие в музыкальной программе мероприятия. В фестивале «Христос посреде нас» приняли участие около 150 верующих из православных, католических и протестантских церквей, в том числе священники, монахи и монахини. На монастырском подворье был организован палаточный лагерь и полевая кухня, а в музыкальной программе фестиваля звучали стихи и песни на русском, белорусском, украинском и английском языках, среди которых можно было услышать не только духовные, но и всеобщие любимые мирские (светские) композиции. Почетными гостями фестиваля стали народный хор «Сож» из Новой Гуты и минская ню-метал-группа Tesaurus. По традиции вечером участники фестиваля собрались возле костра и пели песни под гитару, вели межконфессиональные дискуссии. В конце встречи организатор мероприятия православный иеромонах Н. Тарасенко отметил, что сохраняются вероучительные разногласия, но самое главное – чтобы эти разногласия не становились межличностными.

19 июля 2014 г. состоялся IV межконфессиональный фестиваль «Христос посреде нас». Традиционный фестиваль приобрел новые формы общения и собрал молодые группы и братства не только из Гомельского региона, но и всей Беларуси. Основной темой лекций, которые были прочитаны участникам межконфессионального фестиваля настоятелем католического прихода Рождества Божией Матери ксендзом Славомиром Ласковским и архимандритом Савва (Мажуко) стала проблема «красоты». Лекторы рассмотрели такие вопросы, как источник красоты, красота речи и др. 5-6 августа 2017 г. на подворье Никольского мужского монастыря в очередной раз прошел молодежный музыкальный фестиваль «Христос посреде нас». Во время фестиваля молодежь Гомельщины смогла продемонстрировать свои творческие и вокальные способности, принять участие в различных спортивных эстафетах, соревнованиях и командной стрельбе по мишеням, посетить храм Вознесения Господня в агрогородке Новая Гута и совершить литургию, окунуться в святой источник. Таким образом, молодежи была предоставлена возможность в неформальной обстановке пообщаться со священнослужителями, обсудить актуальные вопросы духовно-нравственного просвещения.

Знаковым событием в истории межконфессиональных отношений стало принятие впервые в 2018 г. символа Рождества Христова – Вифлеемского огня – православными от католиков. 7 января 2018 г. в Свято-Петро-Павловский кафедральный собор Гомеля был доставлен огонь из Вифлеема католическими скаутами. Вечером 6 января, когда в БПЦ отмечали Рождественский сочельник, а в РКЦ – Богоявление и навечерие Крещения Господня гомельские скауты-девушки шестием проследовали к Свято-Петро-Павловскому кафедральному собору Гомеля и передали священный огонь епископу Гомельскому и Жлобинскому Стефану, которого сопровождало духовенство и миряне. Огонь из Вифлеема скауты привезли также в Спаса-Преображенский храм Гомеля, где протоиерей Олег Кострома отметил, что «не важно, кто ты, какое место занимаешь в обществе, католик ты или православный, но любовь Христа должна жить в наших сердцах и объединять всех нас» [2]. Таким образом, в Беларуси впервые символ Рождества Христова перешел от католиков к православным.

Особое внимание необходимо уделить межконфессиональной акции «Восстановление святынь Беларуси», которая проводится с 2016 г. и направлена на восстановление храмов и родников. Участие в акции в форме волонтерского движения принимает белорусская молодежь, которая сохраняет и развивает духовно-нравственные ценности, основанные на традициях белорусского народа. Так, в 2021 г. волонтерами Гомельщины были проведены в рамках межконфессиональной акции «Восстановление святынь Беларуси» благоустроительные работы на таких религиозных объектах, как храмы святителя Николая Чудотворца в Брагине, Добруше, храм преподобного Сергия Радонежского и храм Святой Живоначальной Троицы в Гомеле, Юровичский Свято-Рождество-Богородичный монастырь, храм Святителя Николая Чудотворца в г. Гомеле (2022 г.), храм в честь святого благоверного князя Александра Невского (2018 г.), на историко-культурных объектах – Замковая гора на Рогачевщине, военно-исторический комплекс «Партизанская криничка» [1].

Таким образом, в 2010–2020 гг. в Гомельском регионе межконфессиональное взаимодействие осуществлялось в разнообразных формах. Население региона заинтересовано в мирном сосуществовании разных религий и их представителей, что является возможным лишь только на основе веротерпимости. Уважительные межконфессиональные взаимоотношения являются важным гарантом в деле сохранения гражданского мира и общественного согласия в регионе, и в целом на территории республики.

Литература

1. Благотворительная акция «Восстановление святынь Беларуси» [Электронный ресурс] // Гомельская епархия БПЦ. – Режим доступа: <https://eparhiya.by/2024/10/20/blagotvoritelnaya-aktsiya-vosstanovlenie-svyatyn-belarusi/>. – Дата доступа: 19.08.2022.
2. 23 декабря в Гомель доставят Вифлеемский огонь [Электронный ресурс] // Правда Гомель. – 2023. – 22 дек. – Режим доступа: <https://gp.by>. – Дата доступа: 01.02.2023.
3. Мицкевич, П. Под Гомелем православные, католики и протестанты собрались на творческий вечер [Электронный ресурс] / П. Мицкевич. – Режим доступа: <https://www.kp.ru/online/news/984374/>. – Дата доступа: 22.08.2024.

УДК 130.2:2+316.74:2:303.62

РОЛЬ РЕЛИГИИ В ОБЕСПЕЧЕНИИ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЙ БЕЗОПАСНОСТИ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

Давлатова Елена Валентиновна

Институт философии НАН Беларуси (г. Минск, Беларусь)

Далимаева Евгения Олеговна

ВГУ имени П. М. Машерова (г. Витебск, Беларусь)

Представлен анализ полученного эмпирического материала при анкетировании студенческой молодежи ВГУ имени П. М. Машерова, с целью определения отношения молодежи к религиозной деятельности церкви как социального института в обеспечении духовной безопасности общества.

В рамках реализации государственной программы по теме ГПНИ «Антропологические угрозы глобализирующегося мира и социокультурные средства их минимизации» (задание подпрограммы «Философия» 12.4) кафедрой философии

фии и социальных наук ВГУ имени П. М. Машерова в 2024 году проводилось исследование по вопросу отношения студенческой молодежи к религиозной деятельности церкви как социального института в обеспечении духовной безопасности общества.

Выборочная совокупность респондентов при анкетировании составила 426 человек (N=426). Из них 63,8% – девушки, 36,2% – юноши. Опрос проводился преимущественно среди студентов 1 и 2 курса дневной и заочной формы получения образования. Распределение среди студентов по возрасту выглядит следующим образом: 20,9% – до 18 лет, 68,1% – от 18 до 25 лет, 5,1% – от 26 до 31 года, 3,3% – от 32 до 40 лет и 2,6% – старше 41 года.

На вопрос, «зачем нужна религия современному человеку?», ответы распределились следующим образом (сумма ответов не равна 100%, поскольку респонденты могли выбрать до 2 вариантов ответов): религия помогает сохранить культуру и традиции народа – 30,3%; религия даёт утешение и смирение – 30%; религия помогает обрести смысл жизни – 18,1%; религия объединяет людей – 16,2%; религия способствует нравственному совершенствованию человека – 23,9%; религия помогает понять и объяснить современный мир – 8,5%; другое, нет ответа – 3,4%.

По результатам ответов видно, что в первую очередь респонденты указывают культурную и психологическую функции религии. Действительно, религиозные обряды и практики, а также религиозное образование способствуют формированию личности и социальной идентичности индивидов, передаче культурных традиций и ценностей от поколения к поколению. Кроме того, религия выступает в роли средства эмоционального и психологического комфорта и поддержки. Религиозные убеждения и практики могут помочь людям справиться со стрессом, болезнями, потерей родных и близких, с другими трудностями жизни, а также способствовать чувству смысла и цели существования.

На третьем месте оказывается морально-этическая составляющая веры. Религия выступает в роли источника моральных норм и ценностей, формирующих поведение индивидов и групп. Религиозные доктрины и практики часто содержат указания на то, что считается правильным и неправильным, допустимым и недопустимым в различных сферах жизни.

16,2% респондентов отметили, что религия объединяет людей, она, безусловно, выступает в роли фактора, влияющего на социальную динамику и трансформацию общества.

Распределение ответов на вопрос «как вы считаете, необходима ли людям вера в бога?», выглядит следующим образом: 17,4% считают, что да, 40,6% – скорее да, чем нет, 12% – скорее нет, чем да, 22,5 затруднились ответить, и только 7,5% респондентов ответили, что не нужна. Ответы респондентов на вопрос, «что, по вашему мнению, дает человеку вера в Бога?», показали, что на первый план выходит компенсаторная функция религии: 44,1% выбрали вариант «утешает человека в беде и позволяет ее пережить». Каждый пятый указывает на смысложизненные и моральные аспекты роли религии в бытии человека и общества. 4% респондентов выбрали вариант, связанный с интегративной функцией («позволяет найти единомышленников, ощутить, что человек не одинок»), и 8,9% указали, что религия ничего человеку не дает.

Отвечая на вопрос, «какую роль играет религия в обществе?», (сумма ответов не равна 100%, поскольку респонденты могли выбрать до 2 вариантов ответов): 56,7%, на первое место поставили культурную функцию религии. Больше половины респондентов считают, что религия способствует сохранению и развитию социального и культурного наследия, сама при этом, являясь неотъемлемой частью культуры. 43% респондентов считают, что религия способствует нравственному воспитанию людей, 36,4% – что она объединяет людей в обществе.

На вопрос «как Вы считаете, какое место должна занимать религия в государстве?», 78,2% респондентов ответили, что в современном обществе церковь должна сосредоточить свои усилия на решении только духовных вопросов и не вмешиваться в другие проблемы, 17,4% – церковь должна увеличить свои усилия по сотрудничеству с государством и другими социальными институтами по решению проблем современного общества. Несколько респондентов (1,2%) указали, что церковь – это социальный институт, который не должен влиять на политику в светском государстве, остальные (3,2%) затруднились с ответом.

Анализ результатов исследования показал, что религия по-прежнему играет важную роль в обществе и сознании молодого поколения. 43,9% опрошенных назвали себя верующими, 5,9% – стремящимися стать ближе к богу. При этом, 58% респондентов считают, что вера в бога людям необходима как духовная основа современного общества. В первую очередь, религия, по мнению молодежи, выполняет функции утешения и сбережения культуры. Результаты опроса подтвердили, что для Беларуси остается характерным высокий уровень религиозной толерантности и терпимости – 36,4% студентов уважительно относятся к людям с противоположными религиозными взглядами, 57,5% – нейтрально.

Таким образом, в современном обществе религия выполняет ряд важных функций: значения или смыслополагания; принадлежности или идентификации; социальной интеграции и стабильности; сакрализации культурных ценностей, главным образом этических. Эти функции обращены как к личности, так и к обществу и тесно связаны с образовательным пространством страны, играя в ней достаточно важную роль. Заметно и возрастание роли религиозного фактора в обеспечении духовно-нравственной безопасности личности и современного общества.

УДК 298

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ БЕЛОРУССКОЙ ОБЩИНЫ БАХАИ

Славинская Наталия Васильевна

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

Рассмотрены некоторые аспекты социокультурной деятельности белорусской общины бахаи, а также проанализированы основные принципы вероучения.

Бахаизм появился в середине XIX в. на территории Персии (современный Иран). Название этого религиозного направления – «бахаизм», – производно от

сакрального имени его основоположника Бахауллы или Баха-Уллы. В переводе с арабского языка «Бахауллы» означает «Слава Господа».

После смерти Бахауллы 29 мая 1892 г. движение «кверы бахаи» возглавляли его старший сын Аббас Эффенди, известный как Абдул-Баха или «Слуга Баха» (с 1892 по 1921 г.) и его внук – Шоги Эффенди (с 1921 по 1957 г.). В период их религиозной деятельности бахаизм распространился в Европе и Америке. После 1957 г. руководство всемирной общиной бахаи перешло к коллегиальному органу – «Всемирному дому справедливости». Основным Священным Писанием бахаи считается «Наисвятая Книга» (Китаб-и-Агдас), написанная Бахауллой в 1873 г. [1].

Учение бахаи основано на принципах единства человечества, миролюбия, справедливости, равенства между полами, свободе совести и религиозной терпимости. Последователи бахаи считают, что все религии имеют общее происхождение и бог показывает себя в различных проявлениях через разные аспекты.

В Беларуси группы бахаи появились в 1992 г. Заслуга в их создании принадлежала миссионерам из США, Германии, Дании, Австралии, Нидерландов, Ирана, России. Община получила официальную регистрацию в 1992 г. (регистрационное свидетельство № 26, выданное Минским горисполкомом 12 октября 1992 года). В Беларуси последователи бахаи проживают более чем в 40 городах и деревнях; зарегистрированные общины бахаи есть во всех областных центрах кроме г. Гродно. Белорусская община бахаи объединяет представителей самых разных национальностей возрастов и профессиональных групп [2].

Религиозная деятельность бахаи включает молитвы, медитацию, вербальное воспроизведение текстов из Священных Писаний бахаи и других религий. Центр бахаи в Минске расположен по адресу ул. Каролинская, д. 6. На постоянной основе в центре проводятся встречи для интересующихся вероучением бахаи, курсы по изучению основ веры, детские классы, встречи по совместному чтению молитв, занятия в рамках подростковой программы, отмечаются Святые Дни. Данные мероприятия может посетить любой желающий.

При Центре реализуется программа по духовно-нравственному воспитанию под названием «Институт Рухи». Институтом Рухи декларируется педагогический подход, сосредоточенный на развитии у учеников способности служения обществу. Последователи бахаи полагают, что способность служить обществу представляет среду, в которой можно взрастить духовные качества. Исходя из данного подхода, Институт Рухи включает последовательность курсов, основанную на Писаниях бахаи и конкретных актах служения.

На протяжении нескольких лет в минском Центре бахаи действовал клуб любителей английского языка. В настоящее время община предлагает формат музыкально-духовных вечеров. С целью популяризации идей бахаизма устраиваются семинары и встречи, поддерживаются международные связи. Община иницирует социальные проекты, в которых участвуют как члены общины, так и все желающие. В большинстве социальных и культурных проектов бахаи принимает участие молодежь. Молодые люди (от 15 до 25 лет) организуют танцевальные проекты, через которые транслируют ценности веры, проводят волонтерские программы и акции по благоустройству города, уборке территории, помощи животным.

Отношения с государством и другими социальными институтами бахаи выстраивают на принципе невмешательства. В бахаизме запрещено употребление алкоголя и наркотических веществ. Общепользительный труд возводится в степень богослужения.

Последователи бахаи выступают за скорейшее объединение всего человечества и установление всеобщего мира. Главный принцип бахаи – единство. По этой причине последователи учения стремятся к сотрудничеству с христианами, мусульманами, иудеями, буддистами ради главной цели – улучшения жизни общества и духовного совершенствования каждого отдельного человека.

Литература

1. Православная Энциклопедия. Бахаи: [сайт]. – Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 1998–2023. – URL: <https://www.pravenc.ru/text/77700.html> – (дата обращения: 25.02.2025)

2. Официальный сайт общины Бахаи в Беларуси: [сайт]. – Минск, 2002–2025. – URL: <https://www.bahai.by/bakhai-belarusi.html> – (дата обращения: 01.03.2025)

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ

Старостенко Виктор Владимирович

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

Статья посвящена активности республиканских общественных объединений Беларуси в развитии межконфессионального взаимодействия.¹

Субъектами межконфессиональных взаимоотношений по определению являются религиозные организации, но участниками, нередко модераторами могут выступать органы государственного управления и общественные организации. Как способствующая диалогу конфессий выделяется деятельность таких влиятельных республиканских общественных объединений, как Белорусский фонд мира (БФМ) и Белорусский республиканский союз молодежи (БРСМ).

Одна из наиболее значимых площадок межконфессионального сотрудничества – БФМ – старейшая миротворческая общественная организация Беларуси. В октябре 2016 г. было принято решение о вхождении в состав его правления глав религиозных конфессий страны. Определяя значимость этого решения, председатель правления БФМ М. Мисько заметил, что «наша цель – показать, что все люди равны, несмотря на национальность или вероисповедание... Очень часто звучит фраза «терпимость к другим культурам и религиозным традициям». Мне это словосочетание не нравится. Потому что терпимость – от слова «терпеть»... Мы должны не терпеть, а уважать. А для этого нужно уметь слушать других... Для этого и нужен межконфессиональный диалог» [1]. В настоящее время в состав правления входят Вениамин, Митрополит Минский и Заславский, Патриарший Экзарх всея Беларуси; Архиепископ Иосиф Станевский, Митрополит

¹ Публикация подготовлена при выполнении задания 12.1.3 ГПНИ «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства» (2021-2025 гг.).

Минско-Могилевской архиепархии; Шабанович Абу-Бекир Юхьянович, Муфтий Мусульманского религиозного объединения в Республике Беларусь; Хайтович Григорий Львович (Иудейское религиозное объединение) [2].

Девизом встречи руководства БФМ с главами конфессий и руководителями национальных обществ страны, состоявшейся 23 февраля 2023 г., стало утверждение в Год мира и созидания конфессионального и национального согласия как основы стабильности в обществе. Как отметил председатель правления фонда, «важным условием для мира в стране является соблюдение межконфессионального и межнационального согласия». Актуально это для Беларуси, на территории которой проживают представители более 150 национальностей, принадлежащие 25 конфессиям. У БФМ и в прошлые годы были совместные проекты с различными конфессиями, и эта синергия взаимодействия светских миротворческих сил и религиозных организаций определила ряд новых направлений. Среди них – республиканский творческий конкурс «Мир в душе – мир в семье», который БФМ проводит совместно с Министерством образования и Белорусской православной церковью, проект «Сеть школ мира в Республике Беларусь» и ряд других инициатив [3]. Среди планов Фонда на 2023 год было проведение традиционной совместной молитвы «За мир и согласие» в православных храмах, католических костелах, исламских мечетях и еврейских синагогах более масштабно, с участием не только религиозных, но и светских организаций республики [3]. 2 июля 2023 г. Всебелорусская молитва «За Беларусь!» о мире и созидании на благо страны состоялась при поддержке глав всех религиозных конфессий во всех храмах республики – церквях, костелах, молитвенных домах, мечетях, синагогах [4].

Инициатором многих межконфессиональных мероприятий выступает наиболее влиятельная молодежная организация – БРСМ. Реализуются разнообразные формы сотрудничества. Так, 18 апреля 2017 г. в Храме-памятнике в честь Всех Святых в Минске прошел первый молодежный межконфессиональный фестиваль-выставка «Пасхальный кулич». Его организаторами наряду с БРСМ выступают епархиальные управления Белорусской православной церкви и Римско-Католического костела в Беларуси при поддержке Аппарата Уполномоченного по делам религий и национальностей. Центральным мероприятием фестиваля стала межконфессиональная дискуссия «Открытый диалог» на тему «Церковь и молодежь: понимание или языковой барьер». На вопросы молодежной аудитории ответили почетные эксперты: Митрополит Минский и Заславский, Патриарший экзарх всея Беларуси; викарный епископ Минско-Могилевской архиепархии Римско-Католической Церкви; член Совета Республики Национального Собрания Республики Беларусь, первый секретарь ЦК ОО «БРСМ» Андрей Беляков; председатель постоянной комиссии по образованию, культуре и науке Палаты представителей Национального Собрания Республики Беларусь Игорь Марзлюк. Спикером «Открытого диалога» выступил настоятель Всехсвятского прихода города Минска протоиерей Феодор Повный [5].

Одно из ведущих направлений деятельности БРСМ – волонтерское движение «Доброе сердце». Оно объединяет по всей стране почти 36 тыс. юношей и девушек в более чем 1,7 тыс. волонтерских отрядах и предоставляет молодым людям возможность реализовать свои добровольческие начала в социальном,

трудоём (экологическом) и спортивном волонтерстве. В апреле 2018 г. волонтеры БРСМ и руководители конфессий Беларуси собирались в Минске на республиканском молодежном межконфессиональном фестивале «Время добра». Мероприятия фестиваля состоялись в Храме-памятнике в честь Всех святых и в память о жертвах, спасению Отечества нашего послуживших, его центральным мероприятием стала встреча духовенства с молодежью. В 2019 г. стала межконфессиональной и собрала представителей основных конфессий Беларуси проводимая движением «Доброе сердце» благотворительная акция «Рождественская елка – наши дети».

С 2013 г. БРСМ реализуется Республиканская благотворительная акция «Восстановление святынь Беларуси» с целью воспитания и развития у подрастающего поколения духовно-нравственных ценностей, основанных на традициях белорусского народа. С 2016 г. акция стала межконфессиональной, в ее рамках состоялся открытый межконфессиональный диалог на тему: «Восстанавливаем святыни – созидаем будущее» о важности истории, традиций, духовных ценностей. Представители ряда основных конфессий общались с молодежью, на встрече присутствовали Патриарший экзарх всея Беларуси митрополит Павел, епископ-викарий Минско-Могилевской архидиоцезии Юрий Кособуцкий, Главный раввин Религиозного объединения общин прогрессивного иудаизма в Беларуси Григорий Абрамович, Имам Минской мечети Ринат Зудин.

22 марта 2021 г. старт акции «Восстановление святынь Беларуси» был дан в Минске в Храме-памятнике в честь Всех святых и в память о жертвах, спасению Отечества нашего послуживших. В год народного единства в этом совместно с основными конфессиями Беларуси проекте БРСМ был сделан акцент не только на восстановлении храмов и родников, но и на благоустройстве памятников и обелисков воинской славы. Проводились работы по благоустройству более 80 объектов, среди которых культовые здания разных конфессий – храмы Воздвижения Креста Господня в Ляховичах, Покрова Пресвятой Богородицы в агрогородке Веремейки Чериковского района, Святых Петра и Павла в агрогородке Вензовец Дятловского района, святителя Николая Чудотворца в городском поселке Брагин и агрогородке Грозово Копыльского района, костелы Божьего Милосердия в агрогородке Погоща Браславского района, Святого Михаила Архангела в агрогородке Михалишки Островецкого района, памятник природы республиканского значения родник «Ольховики» в Глубокском районе и другие.

Литература

1. В правление Белорусского фонда мира войдут главы всех религиозных конфессий страны. Новая площадка для диалога конфессий // Беларусь сегодня [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.sb.by/articles/novaya-ploshchadka-dlya-dialoga-konfessiy.html>. – Дата доступа : 31.10.2016.
2. Структура общественного объединения «Белорусский фонд мира» // Белорусский фонд мира [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://fondmira.by/struktura/>. – Дата доступа : 31.10.2024.
3. Равенство конфессий и национальностей, вопросы инклюзии. Что на повестке у Фонда мира в Год мира и созидания // Издательское республиканское унитарное предприятие «Народная асвета» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://narasveta.by/vse-novosti/4432-ravenstvo-konfessij-i-natsionalnostej-voprosy-inklyuzii-cto-na-povestke-u-fonda-mira-v-god-mira-i-sozidaniya>. – Дата доступа : 23.02.2023.

4. Сведения о мероприятиях, проведенных ОО «Белорусский фонд мира» в 2023 году // Белорусский фонд мира [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://fondmira.by/otchet-2023/>. – Дата доступа : 23.02.2023.

5. В Минске состоялся первый молодежный межконфессиональный фестиваль-выставка «Пасхальный кулич» // Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – 2017. – Режим доступа : <http://www.patriarchia.ru/db/text/4875599.html>. – Дата доступа : 21.04.2017.

ВОПРОСЫ ИСТОРИОГРАФИИ

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ МОГИЛЕВСКОГО РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ЦЕНТРА 2022–2024 гг. В ОБЛАСТИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ РЕЛИГИИ, МЕТОДИКИ ПРЕПОДАВАНИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Василенко Василий Викторович

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова

Формулируются полученные отражение в научных и научно-методических публикациях 2022–2024 гг. основные итоги исследований Могилевского религиоведческого центра по проблематике философии религии и истории религии, методики преподавания религиоведения.

Среди традиционных направлений исследований, осуществляемых Могилевским религиоведческим центром – проблематика философии, отечественной и всемирной истории религии, методики преподавания религиоведческих дисциплин.

В 2022–2024 гг. в области философии религии В. А. Костеничем рассматривались контексты философской теологизации имени Бога [9], постмодернистские ревизии ортодоксальной монотеистики [10], архетипические сюжеты и смысловые переключки философской, мифологической и религиозной форм общественного сознания [11; 12].

Проблемы религиозной жизни на территории белорусских губерний в 1914–1915 гг. – православно-католические взаимоотношения [3] и региональные аспекты распространения протестантизма [4] исследовал В.В. Василенко.

Политику российского правительства в области свободы совести, слова, печати, собраний и союзов в период революции 1905–1907 гг. [16], особенности развития атеистической идеологии в первые годы Советской власти [13; 14; 15] анализировала А. С. Мельникова.

Законотворческой деятельности, рассмотрению вероисповедных вопросов в III Государственной думе Российской империи [5; 6] посвящены публикации Е. И. Головач.

Значительное внимание Э. В. Старостенко уделялось исследованию разнообразных направлений деятельности православного военного духовенства в российской армии во время Первой мировой войны. В монографии [29] и цикле статей рассматривались съезды православного военного духовенства [32; 38; др.], организация ведомства протопресвитера военного и морского духовенства [37], различные аспекты службы духовенства в российской армии [30; 31; 34; 36], вопросы его участия в политической жизни России [33; 35].

Обсуждались различные религиоведческие аспекты всемирной истории: в работах Л. Я. Климуть – деятельность католической церкви в Средневековье [7]

и свободомыслие периода Просвещения [8]; в публикациях Я. Г. Риера – личностные акторы лидеров европейской Реформации [17] и влияние на историю цивилизаций ислама [18].

Роли православия в становлении самосознания Древней Руси [19; 23; 28], экклезиологии в отечественной полемической публицистике рубежа XVI–XVII вв. [21] посвящены работы В. В. Старостенко.

Продолжилась работа в области научно-методического обеспечения религиозных дисциплин, подготовлен ряд учебных изданий – курс лекций [1], учебно-методические материалы по истории религий [22] и истории конфессий в Беларуси [2], религиозоведению [26] и проблемам современного религиозоведения [20], религии и свободе совести в современной Беларуси [24; 25], становлению национального самосознания белорусского народа [27], и др.

Литература

1. Василенко, В. В. История буддизма : курс лекций / В. В. Василенко. – Могилёв : МГУ имени А. А. Кулешова, 2023. – 108 с.
2. Василенко, В. В. История конфессий в Беларуси : учебно-методические материалы / В. В. Василенко. – Могилёв : МГУ имени А. А. Кулешова, 2023. – 36 с.
3. Василенко, В. В. Переход православных верующих в католицизм в Могилёвской губернии в 1914 – 1915 гг. / В. В. Василенко // Религия и общество – 18 : сборник научных статей / под общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2024. – С. 57–59.
4. Василенко, В. В. Распространение учений штундо-баптизма в Минской губернии в 1914 г. / В. В. Василенко // Религия и общество – 16 : сборник научных статей / под общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилёв : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – С. 93–95.
5. Головач, Е. И. Представители белорусских губерний и обсуждение законопроекта «Об изменении законоположений, касающихся перехода из одного исповедания в другое» в российском парламенте в начале XX в. / Е. И. Головач // Религия и общество – 18 : сб. науч. ст. / под общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2024. – С. 72–74.
6. 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.
7. Клімуць, Л. Я. Матэрыяльныя сродкі падтрымкі каталіцкай царквы ў XII–XIII стст. / Л. Я. Клімуць // 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. 98–100.
8. Клімуць, Л. Я. Зараджэньне крытыкі хрысціянства ў эпоху Асветніцтва / Л. Я. Клімуць // Религия и общество – 18 : сборник научных статей / под общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2024. – С. 79–82.
9. Костенич, В. А. Имя Бога и контексты его философской теологизации. / В. А. Костенич // 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. 227–230
10. Костенич, В. А. Окна Овертона в еретике постмодернистских инсинуаций сакрального / В. А. Костенич // Религия и общество – 18 : сборник научных статей / под общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2024. – С. 219–222.
11. Костенич, В. А. Плотью плоть поправ: языческие штативы и христианская оптика / В. А. Костенич // Духовное значение служения святого благоверного князя Александра Невского в контексте истории (к 800-летию со дня рождения). Сборник докладов XXVII международных Кирилло-Мефодиевских чтений / ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла». Минск : Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла, 2022. – С. 187–191.
12. Костенич, В. А. Творец и Творение: (моно)теистические фонды и философские фронды / В. А. Костенич // Религия и общество – 16 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – С. 13–17.

13. Мельникова, А. С. Агитационно-пропагандистская работа в сельской местности Беларуси в первые послереволюционные годы (на примере Беларуси) / А. С. Мельникова // *Религия и общество* – 17 : сб. науч. статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2023. – С. 162–164.
14. Мельникова, А. С. Антирелигиозная пропаганда на территории БССР в 1920-е гг. / А. С. Мельникова // *Религия и общество* – 18 : сб. науч. статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2024. – С. 99–102.
15. Мельникова, А. С. Образ священнослужителя на страницах советских органов печати в первые послереволюционные годы (на примере Беларуси) / А. С. Мельникова // *Религия и общество* – 16 : сб. науч. статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – С. 63–65.
16. Мельникова, А. С. Свобода совести, слова, печати, собраний и союзов в политике российского правительства в период революции 1905–1907 гг. и умеренные неонародники / А. С. Мельникова // *Религия и общество* – 18 : сб. науч. статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2024. – С. 19–21.
17. Риер, Я. Г. Два лика Реформации: Лютер и Кальвин / Я. Г. Риер // *Религия и общество* – 18 : сборник научных статей / Под общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2024. – С.114–117.
18. Риер, Я. Г. К проблеме о месте ислама в истории цивилизаций / Я. Г. Риер // *Религия и общество* – 17: Сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ им. А. А. Кулешова, 2023. – С.111–115.
19. Старасценка, В. У. Рэлігійна-палітычны змест старажытнарускага падання пра апостала Андрэя Першазванага / В. У. Старасценка // *Восточнославянские языки и литературы в европейском контексте – VII: сборник научных статей / под ред. Е. Е. Иванова.* – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – С. 316–320.
20. Старостенко, В. В. Актуальные проблемы современного религиоведения : учебно-методические материалы / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 52 с.
21. Старостенко, В. В. Апологетика «церковной едноти» в полемической публицистике рубежа XVI–XVII вв. / В. В. Старостенко // *Теология. История религии и культура в христианской теологии (Teologia. Historia religii i kultura w teologii chrześcijańskiej)* : сб. науч. ст. / под общей редакцией Г. Е. Лясоты, И. А. Пушкина. – Минск : Колорград, 2022. – С. 228–232.
22. Старостенко, В. В. История религий: учебно-методические материалы / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 64 с.
23. Старостенко, В. В. Православие и генезис идеи патриотизма в отечественной мысли и самосознании Древней Руси / В. В. Старостенко // *Православие и отечественная культура: потери и приобретения минувшего, образ будущего* : материалы X Туровских епархиальных образовательных чтений / УО МГПУ им. И. П. Шамякина ; редкол.: Т. Н. Сыманович, М. М. Щербин (отв. ред.) [и др.]. – Мозырь : МГПУ им. И. П. Шамякина, 2023. – С. 24–26.
24. Старостенко, В. В. Религии в современной Беларуси : учебно-методические материалы / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 52 с.
25. Старостенко, В. В. Религии и свобода совести в современной Беларуси: учебно-методические материалы / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2025. – 60 с.
26. Старостенко, В. В. Религиоведение : учебно-методические материалы / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 56 с.
27. Старостенко, В. В. Становление национального самосознания белорусского народа: учебно-методические материалы / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2023. – 52 с.
28. Старостенко, В. В. Этнополитонимия Древней Руси и генезис национального самосознания белорусов / В. В. Старостенко // *Ярослав Мудрый. Проблемы изучения, сохранения и интерпретации историко-культурного наследия* : сборник материалов XV Международной научно-практической конференции, Могилёв – Ярославль, 27 февраля – 6 марта 2024 г. – Ярославль : Шукаева и семья, 2024. – С. 45–49.
29. Старостенко, Э. В. Второй Всероссийский съезд военного и морского духовенства : монография / Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 196 с. : ил.
30. Старостенко, Э. В. Замена священнослужителями-беженцами иеромонахов на должностях военных священников в армиях Западного фронта в годы Первой мировой войны / Э. В. Ста-

рошенко // Веснік Магілёўскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітар. навукі (гісторыя, філасофія, філалогія). – 2022. – №1. – С. 44–49.

31. Старостенко, Э. В. О роли «Вестника военного и морского духовенства» в воспитательной работе священников в российской армии в годы Первой мировой войны / Э. В. Старостенко // Веснік Магілёўскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія). – 2023. – №2 (62). – С. 7–11.

32. Старостенко, Э. В. Переизбрание протопресвитера на Втором Всероссийском съезде военного и морского духовенства / Э. В. Старостенко // Религия и общество – 16 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – С. 78–80.

33. Старостенко, Э. В. Православное военное духовенство о необходимости продолжения войны в 1917 г. / Э. 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. 131–133.

34. Старостенко, Э. В. Проблема отпусков и командировок православного духовенства действующей российской армии в годы Первой мировой войны / Э. В. Старостенко // Журнал Белорусского государственного университета. История. – 2023. – №3. – С. 57–64.

35. Старостенко, Э. В. Проблема участия в политической жизни России в решениях съездов военного и морского духовенства в 1917 году / Э. В. Старостенко // Вест. Полоц. гос. ун-та. Сер. А, Гуманитар. науки. – 2022. – № 9. – С. 79–84.

36. Старостенко, Э. В. Религиозное обслуживание униатского населения Галиции православным военным духовенством в годы Первой мировой войны / Э. В. Старостенко // Casus belli в международных отношениях XIX–XX вв.: дипломатия, идеология, военные приготовления / Отв. ред. Л. С. Белоусов. – СПб. : Алетейя, 2023. – С. 181–192.

37. Старостенко, Э. В. Управление православным военным духовенством в российской армии в годы Первой мировой войны (на примере благочинных) / Э. В. Старостенко // Герценовские чтения 2021. Актуальные проблемы русской истории: Сборник научных и учебно-методических трудов / Ред. кол.: А. Б. Николаев (отв. ред. и отв. сост.), П. Н. Гордеев, Л. Г. Рогушина, Т. Г. Фруменкова. – Санкт-Петербург : Астерион, 2022. – С. 87–93.

38. Starostenko, E. V. Decisions of the congress of the military clergy of the Southwestern front in Proskurov in 1917 / E. V. Starostenko // Journal of the Belarusian State University. History. – 2022. – №4. – P. 40–48.

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ МОГИЛЕВСКОГО РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ЦЕНТРА 2022–2024 гг. В ОБЛАСТИ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ И РЕЛИГИОЗНОЙ СПЕЦИФИКИ РЕГИОНОВ В СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ

Василенко Василий Викторович

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова

Формулируются получившие отражение в научных публикациях основные итоги исследований 2022–2024 гг. Могилевского религиоведческого центра по проблематике конфессиональной региональной географии современной Беларуси и специфике организации Свидетелей Иеговы.

Среди направлений исследований Могилевского религиоведческого центра в 2022–2024 гг. особо выделяется проблематика религиозной ситуации и ее развития в регионах Республики Беларусь, а также специфика вероучительной и организационной деятельности иеговизма.

В исследованиях и публикациях дан обобщающий анализ конфессиональной специфики регионов Республики Беларусь в контексте их религиозной диверсификации, конфессиональной активности и самоидентификации населения [8; 14; 16]. Представлена реконструкция конфессиональных особенностей современной восточной Беларуси [7; 11], в ряде публикаций особое внимание обращено на религиозное измерение Могилевской области [15; 17; 18]. Исследовались динамика религиозной ситуации и особенности конфессиональных процессов в западных и центральных регионах страны – в городе Минске [29], Гродненской [30], Брестской [31] и Минской [32] областях.

Изучались региональные тенденции и динамика развития ведущих конфессий – Белорусской православной церкви [12; 27; 28], Римско-католической церкви [13], Христиан веры евангельской [13]. Особое внимание уделялось рассмотрению специфики деятельности иеговизма. Предметом изучения стали общественно-политические нарративы организации [2], специфика религиозно-догматических представлений [3; 19], включая футурологию [4], учение о ложной религии [9], эсхатологию [104 20]. Показано место иеговистов Беларуси в структуре всемирной религиозной организации Свидетелей Иеговы [5] и эволюция организации [6], особенности современных государственно-конфессиональных отношений [21; 25].

Предпринят анализ геополитических аспектов конфессиональных отношений и современного правового обеспечения свободы совести и государственно-конфессиональных отношений в Республике Беларусь [1; 26].

Результаты исследований получили отражение в научно-методической литературе [22; 24] и справочных изданиях – по религиозной ситуации в Могилевской области [15], религиозной статистике и социологии [23].

Литература

1. 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.
2. 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.
3. 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.
4. 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.
5. Дьяченко, О. В. Иеговисты Беларуси в структуре всемирной религиозной организации Свидетелей Иеговы / О. В. Дьяченко // Религия и общество – 18 : сборник научных статей / под общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2024. – С. 173–175.
6. Дьяченко, О. В. Эволюция религиозной организации иеговистов / О. В. Дьяченко // Религия и общество – 18 : сборник научных статей / под общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2024. – С. 170–173.
7. Старасценка, В. У. Канфесійная спецыфіка сучаснай усходняй Беларусі / В. У. Старасценка // Веснік МДУ імя А. А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2024. – № 2 (64). – С. 78–83.

8. Старасценка, В. У. Рэлігійная спецыфіка рэгіёнаў Рэспублікі Беларусь: канфесійная структура і дынаміка развіцця / В. У. Старасценка // Беларускі гістарычны часопіс. – 2025. – № 3 (308). – С. 61–67.

9. Старостенко, В. В. Вероучение Свидетелей Иеговы о «ложной религии» / В. В. Старостенко // Религия и общество – 18 : сборник научных статей / под общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2024. – С. 175–177.

10. 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.

11. Старостенко, В. В. Восточная Беларусь в конфессиональном измерении: монография / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 224 с.: ил.

12. Старостенко, В. В. Динамика развития Белорусской православной церкви в Гродненской области Республики Беларусь / В. В. Старостенко // Веснік Магілёўскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія). – 2023. – № 2 (62). – С. 50–55.

13. Старостенко, В. В. Динамика развития Римско-католической церкви в Гродненской области Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Религия и общество – 18 : сборник научных статей / под общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2024. – С. 159–162.

14. Старостенко, В. В. Индексы религиозной специфики регионов Республики Беларусь / В. В. Старостенко // Интеллектуальная культура Беларуси: проблемы интерпретации философского наследия и современные задачи гуманитарного знания : материалы Шестой междунар. науч. конф. (17–18 ноября 2022 г., г. Минск). В 2 т. Т. 2 / Ин-т философии НАН Беларуси ; редкол. А. А. Лазаревич (пред.) [и др.]. – Минск : Четыре четверти, 2022. – С. 183–187.

15. Старостенко, В. В. Конфессиональная ситуация в Могилевской области / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2024. – 48 с.

16. Старостенко, В. В. Конфессиональная специфика регионов Республики Беларусь : религиозная структура и динамика развития / В. В. Старостенко // Веснік Магілёўскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія). – 2022. – № 2 (60). – С. 95–100.

17. 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: Белорус.-Рос. ун-т, 2022. – Ч. 1. – С. 39–43.

18. Старостенко, В. В. Новацыя конфессиональных працэсаў на Могилевшчыне в 2000-е гг. / В. В. Старостенко // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць : Сборнік навуковых артыкулаў удзельнікаў XIV Міжнар. канф., 27–28 чэрвеня 2025 г., г. Магілёў / Уклад. С. І. Бяспанскі. – Жлобін : Дзяржаўнае прадпрыемства “Тэхнічная кніга”, 2025. – С. 335–341.

19. Старостенко, В. В. Образ Иисуса Христа в вероучении Свидетелей Иеговы / В. В. Старостенко // Религия и общество – 18 : сборник научных статей / под общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2024. – С. 177–180.

20. 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.

21. 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.

22. Старостенко, В. В. Религии в современной Беларуси : учебно-методические материалы / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 52 с.

23. Старостенко, В. В. Религии в современном мире (статистика и социология): справочник / В.В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – 128 с.

24. Старостенко, В. В. Религии и свобода совести в современной Беларуси: учебно-методические материалы / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2025. – 60 с.

25. 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.

26. Старостенко, В. В. Современное правовое обеспечение свободы совести и государственно-конфессиональных отношений в Республике Беларусь / В. В. Старостенко // Романовские чтения – 17 : сб. ст. Междунар. науч. конф., Могилев, 28 нояб. 2024 г. / под общ. ред.: А. С. Мельниковой, Е. И. Головач. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2025. – С. 78–80.

27. Старостенко, В. В. Состояние и тенденции развития Белорусской православной церкви в Минской области Республики Беларусь / В. В. Старостенко // Чтения имени А. С. Дембовецкого. 755-летию Могилева посвящается: сб. ст. I Междунар. науч.-практ. конф.: в 2 ч. / М-во образования Респ. Беларусь, М-во науки и высш. образования Рос. Федерации, Белорус.-Рос. ун-т; редкол.: М. Е. Лустенков (гл. ред.) [и др.]. – Могилев: Белорус.-Рос. ун-т, 2022. – Ч. 1. – С. 157–163.

28. 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.

29. Старостенко, В. В. Тенденции развития конфессиональных процессов в г. Минске / В. В. Старостенко // Религия и общество – 16 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – С. 178–181.

30. 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.

31. Старостенко, В. В. Тенденции развития конфессиональных процессов в Брестской области Республики Беларусь / В. В. Старостенко // Религия и общество – 18 : сборник научных статей / под общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2024. – С. 162–165.

32. 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.

33. 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.

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА, ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ЯЗЫКОЗНАНИЕ

УДК 2

ON THE FORMATS OF REALIZATION OF RELIGIOUS IDENTITY IN THE FORMAT OF ARTISTIC TEXT (REFERRING TO AZERBAIJANI AND ENGLISH LANGUAGE ARTISTIC DISCOURSE MATERIALS)

Afina Shakir gizi Huseynova

PhD student at Azerbaijan University of Languages,
lecturer at Baku Slavic University (Baku, Azerbaijan)

The report analyzes the facts of the concept of religious identity expressed in examples of literary texts in Azerbaijani and English. Studies show that the religious beliefs of the authors, the level of religiosity, as well as such linguo-personal characteristics of the characters, seriously affect the level of religious identity elements in the language of the works.

Religious identity is considered one of the main defining characteristics of any human individual. Thus, in the formation of a person as a social individual, his religious identity plays an important role, as well as his ethnic, gender, social (class) identity. In this sense, it is no coincidence that the point of religious identity is emphasized to one degree or another in works of art that shed light on different aspects of human existence, his spiritual world, and social identity. The analysis of the mechanisms of realization of the concept of religious identity gives grounds to say that the expression of religious identity in a literary text can be considered in two aspects. First, the resources of expression stemming from the level of influence of the religious identity factor on the author's linguistic identity can be evaluated. For example, in terms of religious identity, we witness different levels of realization in writers and poets who speak from a strong religious position, a moderate religious position, or an atheist position. For example, the author's religious identity had a fundamental influence on the work of K. Marlowe, who was known for his atheistic identity and criticized religious beliefs in his works, either explicitly or implicitly (hidden). We see this clearly in the playwright's tragedy of the same name (Tamburlaine the Great), dedicated to the life of Tamburlaine. Thus, in his work, which he wrote in the genre of fictional history (also known as alternative history), the author voiced the expressive resources of atheist identity in the language of the character of Teymur, claiming that Amir Teymur was an atheist. At this time, we witness the presentation of the concept of Islam in negative connotative realizations, without characterizing the real historical image under the influence of the author's religious identity. We see the active use of a number of precedent onyms, precedent phenomena, theonymic and demonic images related to the concept of Islam: holy Mahomet, Alcoran, God.

“SOLDAN. *Mighty hath God and Mahomet made thy hand*” [5] “*To blow thy Alcoran up to thy throne*” [6].

The negative connotation of the Quran in the language of the image of Amir Teymur, who is considered the "sword of religion" in Islamic history, is a point that is indirectly conditioned by the author's own religious identity (more precisely, his atheistic identity). In other words, the concept of religion in the work, the religious identity of the images, is presented, as a rule, with negative shades.

Among the examples of literary texts in English language literature that are influenced by religious identity and contain religious concepts in their conceptual sphere, we can also mention the names of O. Wilde [4], E. Thomas [7], R. Stevenson [3], J. Witherson [8] and many others. We can also follow the serious impact of the authors' religious identity on the negative or positive solution of the concept of religion in the conceptual sphere of their works based on other examples.

Thus, as F. Bayat, who evaluated the creativity of devout Muslims Ashiq Alasgar, Ashiq Ali and many ashigs, emphasized, the concept of religion gained widespread realization in the language of their works and in the examples of Azerbaijani ashig art in general [2]. Specifically, in the language of Ashiq Alasgar's works, we not only observe the use of numerous precedent onyms related to Islam, but also see the use of precedent phenomena of religious nature (the Holy Quran, the Prophet's hadiths) in one way or another. For example, this quote contains a quote from an Islamic precedent text (the Quran). "*Bism illahir-rahm anir'rahim!*" - saying, I call Shahi-Heydari with Sidq. Khishma came [1; p. 26]. It is interesting that the ashig poem also highlights facts and images related to the history of Islam in the later period. In this regard, we can note the high frequency of use of the tragedy of Karbala and the names of the Prophet's grandchildren who lost their lives in this tragedy. Also, the authors' affiliation to the Shiite sect of Islam is expressed through the appropriate precedent onyms: "*Allah, Muhammad, Ali!*" Those who say" [1; p. 60]; "*I have recourse to Muhammad Baghira, I have secured my salvation with Imam Jafar*" [1; p. 27]. The precedent onyms Ali and Imam Jafar used here indicate belonging to the Shiite (Jafari) sect. It is interesting that these works also include an antonomastic presentation of the most important precedent text related to Islam. That is, regardless of whether the name of the Holy Quran is directly mentioned or not, it is presented based on the number of its surahs and verses. In this case, the author feels confident that the religious identity of his reader or listener is selected with a high level of background knowledge. That is, knowledge of the potential for understanding of the coding-decoding sides necessary for the semiosis to take place provides such confidence: when the poets tell their audience "*Six thousand six hundred sixty-six roses*" [1; p. 79], the reader is sure that the "rose" metaphor here refers to the Quranic verse.

Another format of realization appears more often within the framework of the expression of religious identity of individual images in works. It is interesting that in the Soviet period, in works exposing backwardness and reaction, attention was paid to highlighting the point of religious identity in the characterization of such negative images. That is, the loading of religious words and expressions into the language of negative images was propagated as an implicit message that religious identity embodied extreme conformity, even backwardness. For example, in S. Rahimov's story "Mehman" in the characterization of the Soviet prosecutor who did not take a bribe, the expression "*godless*" was used in a situational negative sense, but in a positive connotation in terms of the idea of the work. On the contrary, in the language

of negative characters who were eager to bribe, theonyms such as *Allah*, *vallah*, etc. and their theonymic derivatives were widely used. This reveals that the religious identity of the author of the work was flawed (in terms of the objective reality of the modern era), but "logical" (serving conjunctural interests) in terms of the socialist construction of that era.

Literature

1. Ashiq Alasgar. Works. [Electronic resource] / A. Alasgar / Baku, «East-West», 2004, 400p. – Access mode: http://www.azkurs.org/pars_docs/refs/22/21826/21826.pdf – Access date: 03.31.2025.
2. Bayat, F. The theme of Karbala in Ashiq poetry [Electronic resource] / F. Bayat / Newspaper. 525th newspaper.- 2022.- August 12.-p.6 – Access mode: <https://www.anl.az/down/meqale/525/2022/avqust/809220.htm> – Access date: 03.31.2025.
3. Dorofeeva, L. G. The Motif of Christmas in R. L. Stevenson's Story "Markheim" [Electronic resource] / L. G Dorofeeva / Journal. Bulletin of the Immanuel Kant Baltic Federal University. Series: Philology, Pedagogy, Psychology 2016. – Access mode:<https://cyberleninka.ru/article/n/motiv-rozhdestva-v-rasskaze-r-l-stivensona-markheym> – Access date: 03.31.2025.
4. Islamova, R. E. Biblical motifs in the tales of Oscar Wilde [Electronic resource] / R. E. Islamova / Journal. Bulletin of Science and Creativity,2018 – Access mode: <https://cyberleninka.ru/article/n/bibleyskie-motivy-v-skazkah-oskara-uaylda> – Access date: 03.31.2025.
5. Marlowe, Ch. Tamburlaine the Great, Part I. [Electronic resource] / Ch. Marlowe / – Access mode:<https://www.gutenberg.org/files/1094/1094-h/1094-h.htm> – Access date: 03.31.2025.
6. Marlowe, Ch. Tamburlaine the Great, Part II. / Ch. Marlowe / – Access mode: <https://www.gutenberg.org/files/1589/1589-h/1589-h.htm> – Access date: 03.31.2025.
7. Talysina E.V. The Place of Religion in the Life and Work of the British Poet, Prose Writer and Literary Critic of the Early 20th Century Edward Thomas [Electronic resource] / E.V. Talysina / Journal. Philological Sciences. Theoretical and Practical Issues 2023 – Access mode: <https://cyberleninka.ru/article/n/mesto-religii-v-zhizni-i-tvorchestve-britanskogo-poeta-prozaika-i-literaturnogo-kritika-nachala-xx-veka-edvarda-tomasa> – Access date: 03.31.2025.
8. Tega, E. V. Interpretation of biblical motifs in the novel by J. Winterson "The Secret Writing of the Flesh" [Electronic resource] / E. V. Tega / Journal. Philology and Culture 2015 – Access mode: <https://cyberleninka.ru/article/n/interpretatsiya-bibleyskih-motivov-v-romane-dzh-winterson-taynopis-ploti> – Access date: 03.31.2025.

УДК 291.8

ON THE APPLICATION OF THE CONCEPT OF NARRATIVE IN THE ANTHROPOLOGY OF RELIGION¹

Serdziuk Bahdan

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

The article examines the practical applicability of the concept of narrative in the anthropology of religion. It emphasizes the importance of narrative as an emic reflection of religion for the research direction studying lived religion. It draws boundaries of what we can consider narrative as a unit of analysis. It emphasizes the usefulness of combining social constructivism and ethnographic approaches in analyzing narratives in the religious field.

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

The study was funded by the Doktgrant SAV - APP0455: Marian devotion in post-communist Belarus: lived religion and the official church.

In the social sciences, the second half of the 20th century was marked by a shift in research interest from the study of macroscopic “phenomena” and “processes” to the study of local, more “human” manifestations of social reality. In religious studies, this was manifested, in particular, in the formation of a research direction that pays attention not only to the texts of theologians and “official” rituals, but first and foremost to lived religion. The anthropological concept of “lived religion” is a holistic, interdisciplinary approach aimed at studying religion in the understanding, experience and practice of individuals and groups included in the context of life [3, pp. 153–155]. This is precisely the “invisible religion” that T. Luckmann called for studying [5]. An important aspect of this approach is the primacy of the emic approach. The authors seek to convey religious experiences, practices, and beliefs as the believers themselves view them. The interdisciplinary approach allowed anthropologists of religion to step into the territory of historians and linguists and see that the emic perspective can be reflected in the respondents’ narratives. That is, it is the narrative that has become one of the main units of analysis in the direction of lived religion.

But what is considered a narrative? What are its characteristics? Many lances have been broken among linguists in an attempt to find a universal definition of narrative. In the case of the anthropology of religion, it is critical to have a theoretical foundation that allows us to practically identify narrative as a unit of analysis.

Although there are some differences in the definition and structuring of narrative among authors, the parameters of narrative studies developed by linguists can be summarized as follows: narrative = story/fabula (the basis of the narrative, which allows us to distinguish narrative from non-narrative texts) + plot (text/discourse + narration). Narratology has formulated the essential, but not obvious, characteristics of storytelling: 1) narratives are the main way of giving meaning to human actions by organizing seemingly unrelated and independent elements of existence into a unified whole; 2) narratives are sensitive to the temporal mode of human existence - they organize our experiences in time, sequencing events and actions into a single, coherent temporal image, or plot [1, p. 44].

In linguistic studies, the definition of narrative proposed by V. Labov is considered classic: narrative is “one of the ways of representing past experience using a sequence of ordered sentences that convey the temporal sequence of events ... narratives function as equivalents of individual speech acts, such as an answer, a request, a claim, etc.” [4, pp. 30-32]. The necessary linguistic features of narrative are: 1) the presence of subordinate clauses corresponding to the temporal organization of events; 2) the attribution of the narration to the past tense; 3) the presence of certain structural components – description of place, time of action, characters, complication or conflict, evaluation (expression of the author’s attitude to what is happening), resolution of the complication (completion of the narration and its attribution to the “here and now”) [4, pp. 42].

Having defined the boundaries of the narrative, an approach for its analysis should be chosen. There are several theoretical perspectives used in analyzing narratives in religious studies. In the context of analyzing narratives in the study of lived religion, authors resort to an ethnographic approach (C. Bell, R. Orsi, M. McGuire, etc.). The ethnographic approach considers narrative as an integral part of the everyday life of religious communities. Unlike textual analysis, this method focuses on how narratives

function in real practice. Key aspects of ethnographic narrative analysis include: 1) Fieldwork and interviews (researchers collect narratives through conversations with representatives of religious communities, record oral histories, and observe ritual practices); 2) Contextual analysis (narratives are studied in their natural environment, taking into account social, cultural and historical specifics); 3) Performance studies (examines how stories are conveyed and changed depending on the audience, the situation, and the social role of the storyteller); 4) The dynamic nature of narrative (analyzes how religious narratives transform over time, adapting to new conditions and challenges); 5) Symbolic and emotional component (particular attention is paid to how narratives convey not only information, but also emotional experiences, faith, collective fears and hopes). Thus, the ethnographic approach allows us to study narrative not only as a text, but also as a living process in which the bearers of tradition participate. It examines narrative as practical knowledge embedded in everyday religious experience.

However, the theoretical direction of lived religion could benefit from integrating social constructivist approaches (P. Berger, T. Luckmann) into the analysis of narratives, where narrative is understood as a tool for constructing social reality, and narratives ensure the stability of certain values and norms through their reproduction [5]. This approach can be especially useful for analyzing collective ideas and the formation of religious identity. The concept of “social construction of reality” implies that religion does not exist in isolation from society: its forms, meanings and practices are constantly reproduced and changed depending on the social context. Narrative in this approach is considered as a means of normalizing and explaining religious experience, legitimizing traditions, and also as a tool for adapting religion to changes in society.

Thus, the combination of social constructivism and the ethnographic approach allows us to consider narratives as simultaneously socially constructed and dynamically reproduced in real practices. If social constructivism explains how religious narratives form and support certain social structures and identities, then the ethnographic method makes it possible to study the real process of their reproduction in a local context. This synthesis is particularly useful in the study of lived religion: on the one hand, religious narratives can be analyzed as structured forms of knowledge transmitted through collective traditions; on the other hand, ethnographic analysis allows us to record how they are adapted, changed, and experienced at the individual level. This approach helps to identify the mechanisms of legitimization, transformation, and interpretation of religious meanings in the modern world.

To conclude, the study of narrative is a fruitful area for interdisciplinary research, as it combines approaches from various humanities and social sciences. Linguistics and narratology study the structure and stylistic features of narratives, anthropology analyzes narrative as a way of transmitting cultural experience, and religious studies considers it in the context of the formation of beliefs and religious traditions. Combining these perspectives allows for a deeper understanding of the mechanisms of construction and transformation of religious meanings, as well as for identifying the relationship between individual experiences, collective memory, and social dynamics. As for the analysis of narratives, social constructivist and ethnographic approaches can offer relevant analytical tools for the study of lived

religion, allowing us to consider narrative as a dynamic and multi-level form of constructing religious reality.

Literature

1. Троцук, И. В. Нарратив как междисциплинарный методологический конструкт в современных социальных науках / И. В. Троцук // Вестник РУДН. Серия: Социология. – Москва, 2004. – №1. – С. 41–53.
2. Berger, P. The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge / P. Berger, T. Luckmann, Garden City : Anchor Books, 1966. – 219 p.
3. Hughes, A. W. Religion in 50 Words: A Critical Vocabulary // A. W. Hughes. – New York : Routledge, 2022. – 320 p.
4. Labov, W. Oral Versions of Personal Experience: Three Decades of Narrative Analysis / W. Labov // Special Volume of a Journal of Narrative and Life History. – Mahwah, 1997. – Vol. 7. – P. 34–56.
5. Luckmann, T. The Invisible Religion / T. Luckmann. – New York : Macmillan, 1967. – 130 p.

УДК 316.

ЦЕРКОВЬ В МЕТАВСЕЛЕННОЙ: АНАЛИЗ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРАКТИК В ВИРТУАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Астахова Анастасия Артуровна

Алтайский государственный университет (г. Барнаул, Россия)

В данной работе исследуются влияние цифровых технологий на религиозную жизнь человека. Особое внимание уделяется метавселенной как одной из новых форм взаимодействия религиозных организаций с верующими.

На современном этапе цифровые технологии охватывают многие сферы человеческой жизни, в том числе и духовную. Религиозные организации постепенно мигрируют в новое – виртуальное пространство. Однако помимо привычных сайтов и социальных сетей возникают новые платформы для взаимодействия верующих – так называемые, метавселенные.

Метавселенная это виртуальное пространство, где люди могут взаимодействовать с цифровыми предметами и объектами посредством своего аватара, при этом нередко используются технологии дополненной реальности. Концепция метавселенной состоит в том, чтобы в виртуальном пространстве удовлетворить социальные и духовные потребности человека. Общение, социальная активность, самореализация в интернет-пространстве уже давно стало неотъемлемой частью современного общества. Однако, когда встает вопрос об удовлетворении духовных потребностей человека через цифровую среду, возникает определенное противоречие.

Опираясь на научную литературу, было установлено, что большинство ученых придерживаются мнения о том, что религия в виртуальном пространстве имеет свои достоинства и недостатки. Например, Е. И. Гришаева, А. Г. Бусыгин [1], А. И. Гильдебрандт, [2] отмечают, что интернет-пространство предоставляет уникальные возможности для религиозных общин. Например, общение с верующими из разных уголков мира, поддержка друг друга в молитвах на расстоянии, участие в виртуальных службах. Все это способно укрепить веру и наладить духовные связи между верующими.

С другой стороны, М. А. Суворов [3], Т. Э. Кафаров [4], подчеркивают, что анонимность и отсутствие контроля в виртуальном пространстве может способствовать распространению дезинформации, экстремистских взглядов и как итог приводить к религиозным конфликтам. Более того, цифровая среда не способна в полной мере заменить реальное взаимодействие между религиозным лидером и его последователями, например тактильные прикосновения, контакт «глаза в глаза», аудиальное воздействие, запахи и т.д. Е. В. Грязнова, и А. Г. Гончарук утверждают, что «представители научного мира и религии ведут дискуссии о плюсах и минусах возможных «перемещений» человеческой души и ее качеств. Опасения вызывает то, что некоторые виды духовной деятельности приобретают цифровую форму» [5, с. 34].

Если теоретическое осмысление этих вопросов требует определенных интеллектуальных усилий и времени, то практика стремительно уходит вперед. В цифровом пространстве всё активнее возникает концентрация религиозного присутствия.

Менее изученной в данном отношении является метавселенная Decentraland. По состоянию на 2024 год в Decentraland взаимодействуют более 600 миллионов пользователей, а некоторые эксперты прогнозируют, что к 2030 году число её пользователей достигнет 2,63 миллиарда [6]. Эти цифры вполне обоснованы, ведь метавселенная объединяет представителей разных стран, культур, этносов и стремится к мировому охвату. Особенность метавселенной заключается в том, что люди могут взаимодействовать друг с другом, посредством различных технологий дополненной реальности (AR) и (VR). Это создает ощущение «полноценного присутствия» в цифровом мире. Более того, пользователи могут образовывать сообщества, стоять виртуальные помещения, устраивать собрания и организовывать различные мероприятия.

Так, например, команда Life.Church (евангельская христианская многосайтовая мегацерковь) в 2022 году запустила одну из первых онлайн-церквей на площадке Decentraland. В течении 10 недель команда проводила эксперименты с сервисами этой метавселенной. В конечном итоге Life.Church пришли к выводу, что пользователи испытывают огромную потребность в Евангелие в виртуальном мире, поэтому необходимо развивать это направление. Авторы идеи убеждены, что если в реальном мире человек не посещает церковное служение, из-за разных психологических и физических преград, то в виртуальной реальности никаких помех для участия нет [7].

Важно отметить, что проведение службы в метавселенной действительно отличается от других цифровых платформ. У аватара возникает ощущение полного присутствия, так как «люди» (аватары), окружающие его, одновременно с ним присутствуют на службе. Когда аватар одного пользователя говорит с аватаром другого, можно слышать настоящие голоса и даже видеть мимику и движение тела собеседника. Этот новый формат взаимодействия можно назвать полноценным «цифровым разговором».

Виртуальное служение проходит по тому же сценарию, что и обычных евангельских церквей: прославление, пожертвование, молитва, проповедь, поклонение и покаяние. В метавселенной онлайн-ведущий также в конце каждого служения делает призыв к спасению и предлагает людям нажать кнопку, нажатие

означає покаяння. В даному випадку покаяння, той особливий вид духовної діяльності, який мігрував в цифровий формат. На даний момент складно судити про позитивні чи негативні наслідки такого переходу, тому що це явище нове і тільки починає розвиватися.

Таким чином, супереччя в даному питанні зберігаються. С однієї сторони, віртуальне служіння в метавселенній може бути дуже зручним, і нею, безумовно, є свої достоїнства. Але, з іншої сторони, існує ризик, що онлайн-формат може привести до поверхневості сприйняття сакрального знання. Виникають також питання про глибину і щирість духовних намірів, вель може показатися, що натискання кнопок недостатньо для справжнього внутрішнього змінення.

Література

1. Гришаєва, Е. І Інтернет в православному храмі: особливості взаємодії православних користувачів з інтернет-технологіями // Научний результат. Соціологія і управління. – 2020. – №1. – С. 3–15.
2. Гільдебрандт, А. І. Трансформація інституту релігії в епоху актуалізації віртуального простору // Соціальна реальність віртуального простору. Іркутськ: Іркутський державний університет, 2019. – С. 39–41.
3. Суворов, М. А. Особливості сучасної релігійної ситуації і форм соціального впливу на релігійну особистість / М. А. Суворов // Філософія і культура. – 2015. – № 2(86). – С. 243–250.
4. Кафаров, Т. Э О проявленнях релігійного екстремізму в сучасному віртуальному просторі // Релігійний фактор і його роль в суспільно-політичній сфері суспільства: реальність і перспективи : збірник матеріалів VIII Всеросійської науково-практичної конференції. – Махачкала: Типографія АЛЕФ, 2021. – С. 106–112.
5. Грязнова, Е. В., Гончарук А. Г. Духовність в цифрову епоху: дискусії вчених і теологів // Суспільство: філософія, історія, культура. – 2025. – №1. – С. 34–40.
6. Ісследуя майбутнє: 20 показників Метавселенній на 2024 рік // Embryo URL: <https://embryo.com/blog/metaverse-stats-2024/> (дата звернення: 20.03.25).
7. Ми принесли Церкву в Метавселенну // Life.Church URL: <https://www.life.church/metaverse/> (дата звернення: 20.03.24).

УДК 811.161.3'373.3

“НА БЕЛАРУСІ БОГ ЖЫВЕ!” ФРАЗЕАЛАГІЗМЫ З ЭЛЕМЕНТАМ «БОГ» ЯК КУЛЬТУРНЫ КОД БЕЛАРУСАЎ

Бароўская Ірына Анатольеўна

Гомельскі дзяржаўны медыцынскі ўніверсітэт (г. Гомель, Беларусь)

Яскравыя адзінкі мовы, фразеалагізмы, у якіх адлюстраваны менталітэт народаў, некаторыя маюць аналогіі з рускай і іншымі славянскімі мовамі і культурамі, што гаворыць аб падабенстве жыццёвага вопыту, універсальных. Валоданне фразеалагізмамі і назіранні за элементам “Бог” у іх структуры дапамагае лепш асэнсоўваць беларускую ідэнтычнасць і культуру, каштоўнасці і светапогляд беларусаў. Гаворачы пра культурны код беларусаў, неабходна адзначыць, што жыццёвая формула на працягу стагоддзяў утрымлівала глыбінны сэнс слова “Бог”. Даследаванню гэтай праблемы і прысвечаны артыкул.

У культуры беларускага народа важную ролю адыгрываюць фразеалагізмы, якія адлюстроўваюць яго гістарычныя, сацыяльныя і культурныя асаблівасці, традыцыі і светапогляд. Беларускія фразеалагізмы – гэта не проста ўстойлівыя выразы, а скарбонка народнай мудрасці і адлюстраванне культурнага кода беларусаў, які адрозны ад усіх іншых.

Разглядаючы традыцыйныя ўспрыняцці навакольнага асяроддзя, можам выдзеліць розныя моманты, якія складаюць той самы код, які зашыфраваны ў гэтых каштоўных скарбонках. Напрыклад, ёсць група ідыём, якія падкрэсліваюць важнасць працы ў жыцці беларусаў (“Праца корміць, а лянота морыць”), сямейныя традыцыі (“Якое дрэва, такі і плод, які бацька, такі і сын”), сацыяльныя адносіны і камунікацыя (“Добрае слова лечыць, а злое калечыць”), павага да прыроды і навакольнага свету (“Лес – багацце і краса, беражы яго ад пажару”), жыццёвы вопыт і мудрасць (“Сем разоў адмерай, адзін раз адрэж”) і г.д. Асобна можна выдзеліць гумар беларусаў, які часта мае іранічны падтэкст, калі мякка крытыкуюцца недахопы і выступае мудрасць народа (“За дурной галавой і нагам няма спакою”).

Мэтай нашага артыкула выступіла даследаванне пытання рэлігіі і культуры беларусаў на прыкладзе фразеалагічных устойлівых зваротаў.

Тэма Бога, божага шырока існуе і сустракаецца ў нашай культуры, што дапамагае вызначаць культурныя і рэлігійныя ўяўленні. Цікава было прасачыць унікальнасць беларускіх фразеалагізмаў і калькаванне іх з рускай мовы.

Ёсць група выказаў, якія падобныя ў дзвюх мовах, іх пераклад, у цэлым, гучыць аднолькава, паўтараючы падобныя лексемы, дзе, у прынцыпе, пэўнае калькаванне можа быць: “Асцярожнага Бог сцеражэ” – “Береженого Бог бережет” (2, с. 9); “Бог не папусціць, свіння не укусіць” – “Бог не выдаст, свинья не съест” (2, с. 11); “Дасць Бог дзень – дасць і спажытак” – “Даст Бог день – даст и пищу” (2, с. 47); “Крый Божа” – “Избави (не дай) Бог” (2, с. 73); “Святое Письмо” – “Священное Писание” (2, с. 188).

Неабходна адзначыць далей, што ў беларускай і рускай мовах вялікую колькасць складаюць адпаведныя фразеалагізмы, якія не супадаюць словамі-кампанентамі або выразамі, што леглі ў іх асновы.

“А там Бог – бацька” – “А там будь, что будет” (2, с. 6); “Не за нашым Богам” – “Во время оно” (2, с. 31); “Не мець Бога ў сэрцы” – “Не иметь жалости” (2, с. 121); “Не прыйдзе трывога – не ўспомніш Бога” – “Гром не грянет – мужик не перекрестится” (2, с. 45); “І Бога не гнявіць, і чорту дагадзіць” – “И нашим и вашим” (2, с. 70); “Ведаў Бог, што не даў свінні рог” – “Бодливой корове Бог рог не даёт” (2, с. 11).

Як заўважна, у вялікай колькасці фразеалагізмаў літаральны пераклад немагчымы з-за адрознення моў сваёй лексікай і менталітэтам носбітаў, у сувязі з чым можа стацца непаразуменне і могуць з’явіцца цяжкасці пры перакладзе: “Не ступай Богу на пяты” – “Не коштунствуй” (2, с. 122); “Дай, Божа, каб было ўсё гожа” – “Ни пуха ни пера” (2, с. 134); “Пад Богавай страхой” – “Под открытым небом” (2, с. 156); “Сыць, Божа!” – “Хлеб да соль” (2, с. 219).

У беларускай мове група фразеалагізмаў можа мець два і больш сэнсавых цэнтраў у сваёй структуры, валодаць яскравай вобразнасцю, у адрозненне ад

рускіх фразеалагізмаў: “Не дай Бог з гною пірог, а з мужыка пан” – “Из грязи да в князи” (2, с. 72); “Як у Бога за пазухай (дзвярыма, плячыма, печчу) // як у божым вушку” – “Как у Христа за пазухой” (2, с. 85); “Богу багаваць, а нам працаваць // Божа, памажы, а ты, дурню, падбьжы” – “На Бога надейся, а сам не плошай” (2, с. 105); “Бог не цяля, бачыць круцяля” – “Бог видит, кто кого обидит” (2, с. 10); “На рахманага Бог нанясе, а смелы сам набяжыць” – “Смелым счастье помогает” (2, с. 195).

Гаворачы пра культурны код беларусаў, неабходна адзначыць, што жыццёвая формула на працягу стагоддзяў утрымлівала глыбінны сэнс слова “Бог”. Божы пачатак ва ўсім – ад моманта нараджэння і да скону жыцця. Таму шмат устойлівых спалучэнняў пры параўнанні з рускамоўнымі абавіраюцца на дапамогу ці зварот да Бога: “А там Бог – бацька” – “А там будь, что будет” (2, с. 240); “Там і Бог раюе, дзе жонка мужыка шануе” – “Хорошая жена – веселье, а худая – злое зелье” 2, (с. 221); “І Бог не ўсім дагодзіць” – “Всем не угодишь” (2, с. 36); “Пакуль да Бога, то чорт душу выйме” – “Пока трава зазеленеет, кобыла околеет” (2, с. 159); “Асвяці, Божа / гладкае вам дарожкі / калясом дарога / у добры час” – “Счастливого пути” (2, с. 206).

Такім чынам, падагульняючы, адзначым, што фразеалагізмы – яскравыя адзінкі мовы, у якіх адлюстраваны менталітэт народаў, некаторыя маюць аналогіі з рускай і іншымі славянскімі мовамі і культурамі, што гаворыць аб падабенстве жыццёвага вопыту, універсальных. Вялікі актыўны запас фразеалагізмаў павінен мець кожны адукаваны чалавек, таму што гэта ўзбагачае мову, ажыўляе яе, надае выказванню эмацыянальнасць, выразнасць і вобразную семантыку [1, с. 90]. Валоданне фразеалагізмамі і назіранні за элементам “Бог” у структуры дапамагае лепш асэнсоўваць беларускую ідэнтычнасць і культуру, каштоўнасці і светапогляд беларусаў.

Літаратура

1. Янкоўскі, Ф. Беларуская мова. / Ф. Янкоўскі. – Мн. : Вышэйшая школа, 1978. – 336 с.
2. Боярина, Е. Л., Сивчиков, В. Н. 2000 русских и 2000 белоусских идиом, вразеологизмов и устойчивых словосочетаний (Словарь с пояснениями и примерами использования) [Текст] / Е. Л. Боярина, В. Н. Сивчиков. – Мн. : “Полурри”, 2006. – 352 с.

УДК 94(09)(=15=1.5)

ТРАДИЦИОННАЯ РЕЛИГИЯ И ТОПОНИМИЯ: ШТРИХИ К ЭТИМОЛОГИИ ОДНОГО ЛИМНОНИМА

Беленов Николай Валерьевич

Самарский государственный социально-педагогический университет
(г. Самара, Россия)

В статье приводится этимология лимнонима Обкан в окрестностях мокшанского села Торновое на Самарской Луке, в котором раньше проживали также чувашии. Автор считает возможным видеть в основе лимнонима название одного из мифологических существ чувашской традиционной религии.

Самарская Лука – территория уникальная не только с естественно-географической точки зрения. В данном изолированном ареале уже, по меньшей мере, полтысячелетия проживают вместе русские, мокшане и чувашаи, составляя три этнотерриториальные группы, каждая из которых характеризуется своими особенностями.

На этапе письменной фиксации населённых пунктов и первых переписей населения Самарской Луки многие местные сёла по национальному составу являлись смешанными, чувашско-мокшанскими. Таковым было и село Торное, которое до второй половины XVIII века было населено мокшанами и чувашами, один из источников упоминает в его составе также и черемисов – вероятно, верховых чувашей. Подобная картина вообще характерна для начального этапа земледельческой колонизации региона, мордва и чувашаи зачастую расселялись вместе и при освоении Заволжья, только там речь идёт о чувашско-эрзянском этническом взаимодействии; во многих причеремшанских сёлах подобная ситуация сохраняется и по сей день.

Автор этих строк долгое время занимался исследованием субстратной топонимии Самарской Луки, одним из результатов которого стала работа по окрестностям села Торное, где субстратная топонимия по нашему мнению могла сохраниться в названиях озёр. Дело в том, что внутренние районы Самарской Луки сравнительно бедны источниками пресной воды, в связи с чем значимость таких источников возрастает, положительно коррелируя с устойчивостью их названий во времени и при смене этноязыкового состава населения.

С течением времени, однако, нам стала представляться более вероятной иная этимология для лимнонима Обкан, нежели предложенная в той работе 2020 года [4] (тогда мы считали возможным, вслед за авторами «Самарской топонимики» [2], этимологизировать это название из иранских языков).

Вначале скажем несколько слов о самом объекте. Озеро Обкан, расположенное у подножия Жигулёвских гор, является карстовым. В некоторые годы оно полностью пересыхает, что не всегда связано с карстовыми процессами, иногда это объясняется интенсивным испарением. При этом известно, что вода озера не раз размывала глинистые пробки в карстовых трещинах и вода с шумом стремительно низвергалась в недра земли, чему свидетелями становились местные жители.

Среди мордвы-мокши села Торное до настоящего времени распространено несколько преданий, в которых прямо или косвенно говорится об опасности озера и запрещается купаться в нём [3]. Само название при этом местные жители никак не объясняют, на вопрос о его происхождении отвечают, что «так было всегда», «Обкан – оно и есть Обкан» и т.д.

Также надо указать, что в окрестностях села Шелехметь на Самарской Луке, в котором ранее также совместно с мордвой-мокшей проживали чувашаи, имеется ещё один объект карстового происхождения с названием Обкан – карстовая пещера, весной с шумом поглощающая паводковые воды.

Учитывая характеристику объектов, а также этноязыковую историю Самарской Луки, полагаем, что их названия могут быть связаны с наименованием одного из мифических существ, занимающих видное место в традиционном мировоззрении чувашей.

Это существо называется *вупкӑн* (диалектный вариант – *вопкӑн*), некоторые авторы считают возможным рассматривать его положение в чувашской религии как одного из низших божеств [1, с. 272], чаще его характеризуют как злого духа, основной чертой которого является прожорливость; в ряде случаев этого своего рода анти-домовой. Вообще, характеристики вупкӑна значительно разнятся у чувашей различных местностей, при этом для нашей темы значимо, что зафиксирован для данной лексемы в чувашском языке и такой ряд значений как 'пучина, водоворот, пропасть' [6]. Сама лексема восходит к глаголу *вул* (имеются соответствия в различных тюркских языках), имеющему значение 'проглатывать, поглощать, сжирать' [5].

На наш взгляд, семантическая обоснованность и лингвистическая обусловленность делают предложенную этимологию для названия Обкан на Самарской Луке достаточно перспективной.

Литература

1. Ашмарин, Н. И. Словарь чувашского языка. Т. 5 / Н. И. Ашмарин. – Чебоксары: Руссика, 1994. – 424 с.
2. Барашков, В. Ф. Самарская топонимика / В. Ф. Барашков, Э. Л. Дубман, Ю. Н. Смирнов. – Самара: СамГУ, 1996. – 192 с.
3. Беленов, Н. В. Мокша-мордовская топонимия Самарской Луки / Н. В. Беленов. – Самара: Порто-принт, 2018. – 200 с.
4. Беленов, Н. В. Субстратная топонимия окрестностей села Торное на Самарской Луке // Журнал фронтирных исследований. 2020. №4. С. 85 – 105
5. Егоров, В. Г. Этимологический словарь чувашского языка / В. Г. Егоров. – Чебоксары, 1964. – 356 с.
6. Никольский, Н. В. Чӑвашла-вырӑсла словарь / Н. В. Никольский. – Казань, 1919. – 338 с.

УДК 2

ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА И ОТРАЖЕНИЕ ВЕРБАЛЬНЫХ ПРОКЛЯТИЙ В ФОЛЬКЛОРЕ

Варавин Андрей Дмитриевич

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

В работе рассматриваются особенности лингвистической структуры вербальных проклятий и использования проклятий в качестве речевого акта. Особое внимание уделяется использованию вербальных проклятий в фольклорных сюжетах и в современном мире.

Вербальные проклятия представляют собой систему словесных формул. Общая функциональная направленность проклятий определяется исследователями в едином ключе: «проклятие есть выраженное словами пожелание какой-либо беды, являющееся отражением известного душевного состояния человека»; «в проклятия вкладывается пожелание угрозы здоровью, благополучию, счастью, иногда самой жизни...» [4, с. 235]. Толковые словари трактуют проклятие как «выражение кого-нибудь ругать, поносить, призывать на

кого бедствия, желать кому зла» [1, с. 448], а глагол «проклинать» как «ругать, бранить, осуждать» [2, с. 1426]. Как речевой акт, проклятие определяют как вербальную агрессию «в виде причинения психологического вреда с использованием вокальных (крик, изменение тона) и вербальных (оскорбления, проклятья, уничижительные слова) компонентов речи» [5, с. 43]. Как фольклорный жанр, проклятиями называют «архаические по происхождению вербальные или письменные тексты сакрально-магического характера, продуцирование которых связано с верой древних людей в магию слова, в частности его способность наносить вред, уничтожать благосостояние, вызывать болезни и даже причинять смерть» [3, с. 18]. Более того, у некоторых народов, проклятия часто выступают как специфический жанр устного народного творчества. В настоящее время, такие жанры наиболее распространены у народов традиционного уклада (например, йоруба или карачаево-балкарцы). Соответственно, проклятие не считается чем-то запретным. Сюжеты и мотивы, связанные с проклятиями, широко распространены в мировом фольклоре и литературе. Например, в Италии известна сказка о рыбаке, погибающем в море из-за того, что перед уходом мать сказала ему: «чтоб ты утонул». У шведов существует поверье, что детей, проклятых родителями, «берет черт», а в немецких сказках они превращаются в воронов. Самое яркое отличие проклятий от обычных речевых актов состоит в заложенной в них модели адресата. В стандартной коммуникативной ситуации адресатом речи является собеседник. В проклятиях же, как это показала С. М. Толстая, реальный собеседник «не является субъектом тех перемен в состоянии дел, которых ожидает отправитель» [7, с. 213], он оказывается всего лишь объектом, во вред которому произносится текст. Подлинным же адресатом становится, как уже было показано, «некая высшая сила». Ученые не раз находили могильные надписи с указанием божеств на которых возлагаются карательные функции. Таким образом, случай двойной адресации, когда обращение направленно сразу к двум лицам: сакральному авторитету, в ведении которого находится ситуация, и объекту ритуального действия является специфическим для данного речевого акта. Для «успешности» проклятия важную роль играют личность произносящего и темпоральность проклятия. Например, у некоторых народов Северного Кавказа существует мнение, что проклятия чаще всего можно услышать в речи пожилых женщин. Как полагают, наиболее вероятно, что сбудутся проклятия, произнесенные верующими, сиротами и стариками. Также, существует предание о том, что если мать проклянет своего ребенка, то материнское молоко, которое его питало, не позволит этому проклятию сбыться. С этой стороны, например, проклятие, произнесенное отцом, считается более мощным и действенным [6, с. 56]. Касаемо темпоральности проклятий – на том же Северном Кавказе существует широко распространённое убеждение, что проклятия, произнесённые после захода солнца, особенно действенны [6, с. 57]. Напротив, благие пожелания, как считается, имеют большую вероятность сбыться, если их произносят на заре, при восходе солнца. У славян также существовало мнение, что проклятия становятся эффективными, если они произнесены в полночь. Также, считалось крайне опасным проклинать детей во время церковной службы [8, с. 291–292].

Если говорить о происхождении проклятий, то наряду с фольклорными сюжетами, важным источником является Библия, и конкретно Ветхий Завет. В Библии проклятия в первую очередь носят назидательный и воспитательный характер, они обращены обычно не к конкретному человеку, а к человеческому обществу в целом. Можно сказать, что со временем проклятия, сформулированные в Библии и предназначенные для устрашения общества в целом, превратились в психологический инструмент для устрашения конкретного человека. Сегодня люди используют проклятия всё реже и реже. Тем не менее некоторые выражения остаются актуальными и используются как в художественной литературе, так и в разговорной речи. Проклятия в библейских текстах призваны напугать отказом, отлучением от церкви и наказанием. Проклятия, используемые в повседневной жизни, можно определить, как своего рода словесный ритуал, целью которого является нанесение морального ущерба.

Изначально, тесно связанные с религией, проклятия ныне, частично утратив свои магические функции, переходят из ритуальных злопожеланий в ряд бранной лексики и используются в состоянии психологического напряжения для выражения резкого осуждения. Таким образом, главная практическая цель современных проклятий – выразить оценочную реакцию на ситуацию, а не способствовать реализации определенного действия с помощью сверхъестественных сил. В настоящее время необходимо детальное изучение проклятий, так как они тесно связаны с культурными нормами поведения, менталитетом, культурой и национальными особенностями этноса, ведь коммуникативное поведение разных народов в разных временных пространствах и в разных ситуациях является богатым материалом для определения их когнитивных характеристик.

Литература

1. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3. 2-е изд. / сост. Даль В.И. – М.: Издание общества любителей русской словесности, учрежденном при Московском государственном университете, 1865. – 509 с.
2. Толковый словарь русского языка. - 1-е изд. / сост. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю.- М.: Издательство Академии наук СССР – 1949. – 2153 с.
3. Ветрова, Э. С. Пожелания зла в коммуникативной культуре украинцев и лезгин / Э. С. Ветрова // Научный диалог. – 2016. – №1 (49). – С. 16–31.
4. Малзурова, Л. Ц. Роль художественных средств в бурятских легендах и преданиях / Л. Ц. Малзурова // Вестник Бурятского государственного университета. – 2011. – №10. – С. 233–237.
5. Мамчич, Ю. В. Место проклятия в группе экспрессивов / Ю. В. Мамчич // Вопросы филологии и переводоведения: сб. науч. ст. Чебоксары: Чувашский госуниверситет им. И. Я. Яковлева. – 2015. – С. 42–45.
6. Сеидова, Н. Р. Речевой акт благопожелания и проклятия в мировой литературе / Н. Р. Сеидова // American Scientific Journal. – 2019. – №31. – С. 55–58.
7. Толстая, С. М. Вербальные ритуалы в народной культуре / С. М. Толстая // Славянская этнолингвистика: вопросы теории. Материалы Второго Всероссийского совещания славистов. – М.: Институт славяноведения РАН – 2013. – 240 с.
8. Толстой, Н. И. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 4 / Н. И. Толстой – М.: Международные отношения, 2009. – 665 с.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР – КАК ПРЕОПРЕДЕЛЯЮЩИЙ МЕЙНСТРИМ «ТЮРКСКИХ ПЬЕС» В ЭПОХУ АНГЛИЙСКОГО РЕНЕССАНСА

Гурбанова Наргиз Тариель кызы

Азербайджанская Национальная Академия Языков, Гянджинский филиал
(г. Гянджа, Азербайджан)

В докладе исследуется влияние фактора религиозных противоречий, как один из основных сюжетообразующих элементов многих английских пьес эпохи Возрождения. Известно, что, около шестидесяти английских пьес в той или иной степени отражают проблематику тюркского мира, связей с Османской Империей или Сефевидской Империей (во времена правления тюркских династий), также проблему взаимоотношений европейцев и турков.

Эпоха английского Возрождения ознаменовалась развитием театра и драматического искусства, что в скором времени возвело театральные подмостки в статус платформы обмена новостями. Лондонская публика имела возможность оперативного получения информации посредством обновленного репертуара театров, которые активно следили за происходящими в стране и в мире событиями. Почти каждую неделю лондонские театры обновляли свой репертуар и освещали актуальные процессы, интересующие лондонскую публику. Именно благодаря этой особенности театр елизаветинского периода принято считать неким эталоном театра-коммуникатора, которая в формате «белого стиха» передавала злободневные новости Англии и Европы [8, с.32–49]. В виду того, что, в Елизаветинский период и немногим позже, Османская Империя стала набирать политический авторитет и представлять реальную угрозу Европе, английская (лондонская) публика проявляла особый интерес к тюркской тематике. На этой волне было написано более пятидесяти пьес, которые в английском литературоведении представляются под общим названием «тюркских пьес» (Turk plays) [3], [6].

Известно, что, в Елизаветинской Англии бушевали страсти вокруг противостояния с Римским католицизмом и на этой волне Англия и, в частности, улицы Лондона становились ареной для кровавых противостояний между католиками и протестантами [7]. Негативные процессы, вызванные известными религиозными разногласиями, делало английское общество, и в том числе лондонскую театральную публику более восприимчивыми к проблемам религиозного антагонизма. В этой связи турки, которые в ту историческую эпоху представляли собой «армию Ислама» вызывали все большее беспокойство у верующих англичан, нежели арабы, среди которых появился и распространился Ислам. Достаточно только вспомнить тот факт, что, в эпохе английского Ренессанса, человека (христианина) принявшего Ислам, называли «отуреченным человеком», а принятие Ислама, характеризовалось как «превращение в турка» (**to turn turk**). Даже известная пьеса (1612) английского драматурга Роберта Даборна, посвященная жизни и приключениям, прототипа культового образа из эпопеи «Пираты Карибского моря» и – капитана Джека Воробья, так и называется: «Христианин, пре-

вращенный в турка» [4], что под собой подразумевало переход главного героя из христианской религии в Ислам. Как видно сюжетной линии драмы, здесь фактор этнической принадлежности, фактор тюркской идентичности не играет основную роль и фразеологизм **to turn turk** используется в своем архаичном значении: «принять Ислам».

Главным героем пьесы является реальная историческая личность – капитан Джек Спарроу/Джон Уорд (Jack Sparrow // John Ward), который после принятия Ислама, стал именоваться Юсуфом Реисом [5]. Интересно что, автор не остается безучастным к судьбе своего главного героя и как знак возмездия за его религиозное отступничество решает «убить» его [2]. Также автор приписывает своему герою слова сожаления и раскаяния за свое вероотступничество.

*“First lesson that he learns must be to die.
Here’s precedent for him. [Stabs himself.]
You’re slaves of Mahomet,
Ungrateful curs, that have repaid me thus
For all the service that I have done for you.”* [2, с.77–78]

Автор называет своих религиозных оппонентов «рабами Магомеда» и озвучивает «сожаления» своего героя, в связи его необдуманного поступком – переходом в Ислам. По ходу автор «разоблачает» Османскую Империю, которая для него, как для ревностного христианина представлялась главным врагом («*The name of Ottoman be the only scorn*») и воспеваает силу христианского мира («*Or may, O may, the force of Christendom*»). Хотя на самом деле, известно, что, на момент написания пьесы прототип главного героя был в здравии и достаточно «успешно» продолжал свою пиратскую «деятельность» [1].

На основе изложенного можно сказать, что, даже в эпоху Возрождения ни Европа, ни Восток не были готовы к религиозной толерантности. Турки воевали с иноверцами, последние же (в том числе и англичане) видели в турках образ врага. В этом отношении и Восток, и Запад были далеки от современного уровня толерантности. Другими словами, хотя сам период характеризовался возникновением идей Возрождения, ситуация с точки зрения религиозных конфликтов оставалась такой же, как и в Темные средние века. И данное обстоятельство (объективно) характерно как для западной (в частности, английской), так и для восточной литературы, культуры, в целом менталитета.

Литература

1. Captain John Ward [Electronic resource] / – Access mode: <https://web.archive.org/web/20050326235929/http://www.vieonica.com/ward.htm> – Access date: 04.04.2025.
2. Daborne, R. A Christian turned Turk [Electronic resource] / R. A Daborne – Access mode: <https://crs.ca/wp-content/uploads/2016/02/A-Christian-turnd-turk-short-scenes.pdf> – Access date: 04.04.2025.
3. Hutchings, M. The “Turk Phenomenon” and the Repertory of the late Elizabethan Playhouse University of Reading / M. Hutchings // Early Modern Literary Studies Special Issue 16 (October, 2007) <https://extra.shu.ac.uk/emls/si-16/hutcturk.htm> – Access date: 04.04.2025.
4. MacLean, G. On Turning Turk, or Trying To: National Identity in Robert Daborne's A Christian Turn'd Turke. / G. MacLean / [Electronic resource] / Explorations in Renaissance, – Culture 29.2 – Winter 2003 –pp. 225-252. –Access mode: https://www.researchgate.net/publication/286559850_ON_TURNING_TURK_OR_TRYING_TO_NATIONAL_IDENTITY_IN_ROBERT_DABORNE'S_A_CHRISTIAN_TURN'D_TURKE – Access date: 04.04.2025.

5. Özel, M. Kaptan Jack Sparrow nasıl Türk oldu? [Electronic resource] // Gazete. Milliyet, 15 Aralık 2019. – Access mode: <https://www.milliyet.com.tr/yazarlar/menderes-ozel/kaptan-jack-sparrow-nasil-turk-oldu-6100983?sessionid=3> – Access date: 04.04.2025.

6. Rais, M. The representation of the Turk in English Renaissance drama [Electronic resource] / New York: Cornell University, 1973, 24 p. <https://www.proquest.com/openview/f83004e2dba2f011ac5eb0003e8d9cfb/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y> – Access date: 04.04.2025.

7. Vitkus, D. J. Three Turk Plays from Early Modern England: Selimus, A Christian Turned Turk, and The Renegado, / D. J. Vitkus // Columbia: Columbia University Press, – 2000. – 320 pp.

8. Микеладзе, Н. Э. Елизаветинский театр-коммуникатор, или Об искусстве «смотреть ушами» / Н. Э. Микеладзе // Шекспировские чтения, 2004. – Москва і Наука, 2006. – С. 32–49.

УДК 811

РЕЛИГИОЗНЫЙ ДИСКУРС – КАК ОСОБЫЙ ФОРМАТ РЕАЛИЗАЦИИ ГЕНДЕРНОГО КОНЦЕПТА (В МАТЕРИАЛАХ АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО, РУССКОГО И АНГЛИЙСКОГО ЯЗЫКОВ)

Джавадова Улькер Ягуб

Азербайджанский Архитектурно-Строительный Университет / диссертант
Азербайджанского Университета Языков (г. Баку, Азербайджан)

В докладе исследуется формат реализации гендерного концепта в рамках религиозного дискурса. Материалом для исследования послужили факты из российского, американского и азербайджанского религиозного дискурса.

Известно что, со времен зарождения человеческого общества религия (на начальном этапе, его примитивные формы проявления) играли и продолжают играть немаловажную роль в становлении идеологических устоев социума, его аксиологических маркеров. В данном контексте важно обратить особое внимание на аксиологическую природу религиозного дискурса, которая проявляется в «ценностно-ориентированном характере» реализации данного дискурса [11, с. 65]. Исходя из того факта, что гендерные взаимоотношения, установленные в том или ином обществе в достаточной степени, регулируются религиозными установками, нельзя отрицать существование некоей взаимно обуславливающей корреляции между религиозным и гендерным дискурсами (об этом более подробно см.: [9]; [10]). Надо отметить и то, что в религиозном дискурсе имеет место двоякое отношение к проблеме гендера. Так как, некоторые исследователи воздвигают в абсолют идею некоего религиозного насилия по отношению проявления гендерной идентичности (см: об этом: [7].), другие же исследователи не видят противоречий между новыми гендерными идеологиями (например, идеология гендерной перформативности) и религиозными устоями общества (об этом более подробно см.: [8]; [4]; [6]). Иными словами, в некоторых случаях религиозный дискурс выступает как антипод современному Западному гендерному дискурсу, которая в большинстве своем является плацдармом реализации квир-идеологии, или по крайней мере выступает с позиции религиозного конформизма. Интересно отметить и то, что, если в свете трансгендерного радикализма религиозный дискурс проявляет двоякую сущность, обусловленную идеологическими устоями того или иного общества, то

в отличие от этого, по отношению к умеренному феминизму (подчеркиваем: не к радикальному феминизму, отрицающему объективные отличия между полами, см.: [12]), демонстрируется довольно позитивное отношение. Так, как например, большинство продвинутых религиозных деятелей выступают в защиту прав женщин, тем самым реализуя данный субдискурс в довольно позитивном ключе (см.: [5]). Но тем не менее нельзя отрицать факт наличия в религиозном дискурсе, в частности в субдискурсе связанном с радикальным Исламом, негативного отношения к правам женщин. К сожалению, данный субдискурс «обогастил» глобальный гендерный концепт такой ономастической единицей, как «Бого Харам», которая стало символом насильственных действий над волей женщин и детей (см. [3]).

Одним из негативных последствий ситуативной контаминации религиозного и гендерного дискурсов является то, что Западный религиозный дискурс обсуждает возможность обращения к Богу в женском роде [8]; [9]. Данную ситуацию можно характеризовать как негативные последствия радикального феминизма.

Если исходить из сравнения религиозных дискурсов Азербайджана, России и Америки, можно прийти к выводу о том, что, влияние трансгендерной-квир идеологии не является актуальной для первых двух (азербайджанской и российской), тогда как американский религиозный дискурс демонстрирует некий конфронтационный формат обсуждения данных тенденций [1]; [2]. То же самое можно сказать, о влиянии радикального феминизма, так как, ни для азербайджанского, ни для российского религиозного дискурса обращение к Богу в женском роде не является актуальным. Стоит отметить и то, что азербайджанский язык не располагает грамматическими маркерами категории рода. Но тем не менее факт того, что, религиозные обряды переводятся на арабском языке, гипотетически мог бы дать толчок началу обсуждений на данную тему. Но исходя из того, что, азербайджанский социум имеет явно консервативный характер и тот же самый консерватизм проявляется в религиозном дискурсе, возможность начатия каких-либо обсуждений на тему гендерной идентичности Богу представляется нереализуемым.

Литература

1. Briggs, R. Gender and God-Talk: Can We Call God 'Mother'? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.thegospelcoalition.org/themelios/article/gender-and-god-talk-can-we-call-god-mother/>. – Дата доступа: 19.03.2025.
2. Barton, M. Gender-Bender God: Masculine or Feminine? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.researchgate.net/publication/250013408_Gender-Bender_God_Masculine_or_Feminine/. – Дата доступа: 13.03.2025.
3. Chukwuma, O. A. Gender and Terror: Boko Haram and the Abuse of Women in Nigeria. [Электронный ресурс]. / A. O. Chukwuma // Georgetown Journal of International Affairs, April 5, 2022 – Режим доступа: <https://gjia.georgetown.edu/2022/04/05/gender-and-terror-boko-haram-and-the-abuse-of-women-in-nigeria%E2%80%9C/>. – Дата доступа: 22.03.2025.
4. Gas-Aixendri, M. Religious Discourse on Gender Identity: Freedom of Expression or Hate Speech? A European Perspective. [Электронный ресурс]. / M. Gas-Aixendri // Religions 2025, 16(3), 267 <https://www.mdpi.com/2077-1444/16/3/267/>. – Дата доступа: 24.03.2025.
5. Greene, K., Rubin, D.L. Effects of Gender Inclusive/Exclusive Language in Religious Discourse. [Электронный ресурс] / K. Greene, D.L. Rubin // Journal of Language and Social Psychology. – June 1991. – № 18, pp.81-98. – Режим доступа: <https://sites.comminfo.rutgers.edu/kgreene/wp-content/uploads/sites/28/2011/06/jlsp91thesis.pdf>. – Дата доступа: 26.03.2025.

6. Khan, R.M., Butler, gender performativity and religion. [Электронный ресурс] / Khan, R.M. // The Critical Religion Association, 04.08.2021. – Режим доступа: <https://criticalreligion.org/2021/08/04/butler-gender-performativity-and-religion/>. – Дата доступа: 27.03.2025.

7. Khan, R.M. Speaking “religion” through a gender code: The discursive power and gendered-racial implications of the religious label. [Электронный ресурс] / R.M. Khan // Critical Research on Religion. – May 6, 2021. – Volume 10, Issue 2. – Режим доступа: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/20503032211015302>. – Дата доступа: 25.03.2025.

8. Man Wyk, T. An unfinished reformation: The persistence of gender-exclusive language in theology and the maintenance of a patriarchal church culture. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2074-77052018000100034. – Дата доступа: 23.03.2025.

9. Кузнецова, О. В. Гендер, религия, духовность в религиозных исследованиях. [Электронный ресурс] / О.В. Кузнецова, Н.С. Смолина // TEMPUS ET MEMORIA. – 2018. – Том 13, № 1/173. – Режим доступа: <https://elar.ufu.ru/bitstream/10995/58256/1/uro-2018-173-13.pdf>. – Дата доступа: 21.03.2025.

10. Кузнецова, О. В. Гендерные аспекты религии и духовности в современных исследованиях. [Электронный ресурс] / О.В. Кузнецова, Н.С. Смолина – Дискуссия 2017. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/gendernye-aspekty-religii-i-duhovnosti-v-sovremennyh-issledovaniyah>. – Дата доступа: 18.03.2025.

11. Литвишко О. М. Религиозный дискурс как аксиологически маркированное пространство (на материале русского и английского языков). [Электронный ресурс] / О. М. Литвишко, Е. В. Милетова // Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета. Проблемы языкознания и педагогики. – 2019. – №2. – С. 65-72 – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/religioznyy-diskurs-kak-aksiologicheski-markirovannoe-prostranstvo-na-materiale-russkogo-i-angliyskogo-yazykov>. – Дата доступа: 28.03.2025.

12. Муравьева, М. Радикальный феминизм и конфликты. [Электронный ресурс] / Социодиггер. – 2022. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/radikalnyy-feminizm-i-konflikty>. – Дата доступа: 17.03.2025.

УДК 291.12

НАУКА И РЕЛИГИЯ: ФИЛОСОФСКИЕ ИНТЕНЦИИ

Жукоцкая Зинаида Романовна
Белорусско-Российский университет
(г. Могилев, Беларусь)

В статье рассматривается одна из фундаментальных тем в истории философии и культуры – тема науки и религии. основанная на концепции «цельного знания» по Вл. Соловьеву и философских интенциях немецких философов.

Одна из фундаментальных тем в истории философии и культуры – тема науки и религии [1]. Два полюса мировоззренческого противостояния традиционно связывали с наукой, её ставкой на *разум*, и религией, её ставкой на *веру*. Что выше, что первичнее, что важнее для нравственного и духовного здоровья человека?

Философия в этом противостоянии науки и религии традиционно занимает позицию *посредника*, судьи, хотя и её воля склоняется порой то в одну, то в другую сторону. И тогда мы видим разбегающиеся потоки научной философии и философии религиозной, спорящие между собой, но остающиеся всё же философией, т. е. силой отличной и от науки, и от религии.

Однако государство-общество не может обойтись без духовного стержня, без консолидирующего идейного центра. В этом смысле церковная традиция участвует в современном культурообразовании на правах «соучредителя». Хранителем *духа научности* выступает философия, осознавшая всю меру ответственности за сохранение автономного статуса существования светской культуры, ее здоровой консолидации перед угрозой прямого вторжения клерикализма.

Разумеется, мы вправе говорить о единстве науки и религии, как и вообще о внутреннем единстве духовной культуры. Но при этом важно не забывать, что речь идет о единстве *различного* и даже принципиально различного, что поиск *эмоциональной* достоверности в восприятии целого, которую способна дать религиозная идеология, не может, однако, заменить собой духовно-нравственную полноту научной работы и научного мировоззрения, духовную самоценность *интеллигенции* в ее гегелевском понимании.

Сегодня стало модно говорить о «цельном знании», по Вл. Соловьеву, как знании, синтезирующем науку и религию. При этом, как правило, забывают, что у Вл. Соловьева речь шла о совершенно *иной* науке и совершенно *иной* религии, хотя и взятых в рамках христианской традиции. Эта идея «цельного знания» выражала тоску русского философа о новой интегральной духовной культуре, свободной от позитивистской регламентации и дифференциации человеческого духа на обособленные сущности религии, науки, философии, искусства или морали.

Важно только помнить, что эта тоска пронизывает все пласты европейской культуры XIX века, а эта идея («цельного знания») имеет множество аналогов. У Шеллинга – это идея «*новой мифологии*», как продукта «всеобщего поэта», соединяющего в себе интенции религии, философии, науки и искусства. У Фейербаха – это идея новой «*философии будущего*», раскрывающей тайны теологии во всеобщей антропологии. Маркс предпочитал говорить о будущей науке наук, как «*науке о человеке*» с теми же характеристиками интеграции интеллектуального, стихийно религиозного и эстетического (см., например, «Экономическо-философские рукописи 1844 г.»). Ницше стремился соединить все эти потенции человеческого духа в новом *образно-понятийном* мышлении, свободном от какой-либо догматики, кроме естественной «воли к власти» или «воли к мощи», воли к реальной полноте жизни. Русские символисты кульминировали эту идею в пространство *Искусства*, которое в высшем своем проявлении есть и религия, и наука, и философия.

Одним словом, концепт «цельного знания», по Вл. Соловьеву, обращает нас не к средневековому прошлому европейского сознания, как идеальному образцу, а к актуальному будущему, в котором традиционная многоконфессиональная религиозность занимает свое скромное место хранителя традиции, а эпицентр духовной жизни людей смещается в сторону «живой общечеловечности» действительных деятелей духа – *интеллигенции*, ставшей воплощенным *орденом* нравственного служения и интегрального самосознания общества.

Наука и религия – универсальные формы мироотношения и миропознания человека. Незримая религиозность проникает в аксиоматику ученого, а незримая научность подсвечивает вполне религиозные прозрения – теистического или атеистического содержания. Нам нужно учиться мыслить категориями взаи-

модополнительности, а не взаимоисключения. Такова гуманистическая максима современной культуры. Этот *принцип дополнительности* не может быть использован для навязывания и протаскивания доминанты одной из сторон. Подвижны лишь их исторические формы, которые несут в себе потенциал будущей интеграции.

Литература

1. Жукоцкий, В. Д. Вступительное слово / В. Д. Жукоцкий. – Наука и религия: проблемы современного гуманизма. Мат-лы Межрегион. научной конф. Нижневартовск, 22 апреля 2003 г. // Отв. ред. В. Д. Жукоцкий. – Нижневартовск: НГПИ, 2003. – 221 с.

УДК 2-25; 783; 811.161.1

ЭЛЕМЕНТЫ ЗНАМЕННОЙ СЕМИОГРАФИИ В «ЛАОДИКИЙСКОМ ПОСЛАНИИ»

Исаков Алексей Александрович

Арзамасский филиал Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского (г. Арзамас, Россия)

Статья посвящена выявлению знаков музыкальной нотации в тексте «Лаодикийского послания» – философско-грамматического сочинения конца XV – начала XVI века. Автор приходит к выводу, что они действительно использовались в тексте ЛП для расширения круга знаков просодии и препинания.

«Лаодикийское послание» (далее – ЛП) – трудный для анализа памятник русской литературы конца XV – начала XVI столетий. Оно состоит (в полных списках) из небольшого философского стихотворения, «литореи» – таблицы со знаками церковно-славянского буквенного и цифрового алфавитов, размещенных в особом порядке (два буквенных алфавита, красный и черный, сдвинуты друг относительно друга на три знака) и снабженных краткими комментариями в виде грамматических терминов, зашифрованной подписи «переводчика» дьяка Ф. Курицына, а также нескольких кратких и темных комментариев по ее использованию.

В науке высказывалась мысль о возможности применения знаков литореи ЛП в качестве элементов музыкальной нотации. Об этом писал Я. С. Лурье, отметивший соответствующее происхождение понятий «светлый» и «мрачный» [2, с. 178]. А. Ю. Григоренко выдвинул гипотезу о том, что литорея «представляет собой попытку упорядочения круга религиозных песнопений, определяемого датой Пасхи...» [1, с. 329].

Действительно, одним из источников литореи ЛП вполне могла стать традиция безлинейного нотного письма – так называемое столбовое письмо, применявшееся для записи мелодии в церковном пении. Используемое в ЛП понятие «столпа» в безлинейной музыкальной нотации было тождественно понятиям «знамени» и «крюка», т.е. музыкального знака вообще [3, с. 2]. При этом в условиях, когда церковная музыка была только вокальной, провести границу между чтением и пением было непросто. На первичности слова, а не мелодии для знаменного пения настаивает Б. Николаев, доказывающий, что целый ряд

«знамен» был призван отмечать именно смысловые ударения [4]. «Знамена» отчасти играли ту же роль, что и «вымолвные письмена» (знаки просодии), позволяя лучше понять текст. Соответственно, составитель литорей ЛП мог или сопоставить «вымолвные письмена» и «знамена», или попробовать дополнить одни за счет других.

Известно, что в XV–XVI веках шло развитие русской музыкальной семиографии. Система тахографических тушевых (черных) помет в конце этого периода была дополнена системой алфавитных киноварных (красных) помет, и ЛП могло отразить аналогичную попытку [3, с. 46]. В этой связи представляется важным, во-первых, вычленив все понятия литорей, которые можно было бы считать музыкальными, а, во-вторых, сравнить их употребление со сложившейся системой нотации.

Я. С. Лурье разделил списки ЛП на два типа – грамматический и пасхальный, отличающиеся, в том числе, и употреблением музыкальных терминов. В таблицах ЛП грамматического типа только две буквы, S и D, имеют характеристику «вышшее и нижшее» (напр. РГБ. Ф. 310. Ед. хр. 620). В таблицах ЛП пасхального типа кроме этих обозначений есть еще три: буквы P, Ц, Ш, Щ, Ψ имеют определение «мрачный столп», Ф – «светлый столп», Р – «столп повестен» (напр. РГБ. Ф. 310. Ед. хр. 53.2, РГБ. Ф. 173/1. Ед. хр. 103).

Как отметил Я. С. Лурье, категории «светлый» и «мрачный» имеют музыкальное происхождение и обозначают высоту звука [2, с. 178]. Скорее всего, для той же цели применялась пара понятий «вышшее и нижшее». «Мрачными» или «вышшими», т.е. высокими звуками оказывались S, Ц, Ш, Щ, Ψ; «светлыми» и «низшими», то есть низкими – D и Ф. Наконец, в литорее есть единичное применение понятия «столп повестен» к литере P. Однако прочтение Я. С. Лурье «светлого» как «низкого» и «мрачного» как «высокого» не находит подтверждения в крюковой нотации. В ней применялись четыре певческие области («согласия»), обозначавшиеся «простыми», «мрачными», «светлыми» и «тресветлыми» «крюками» [3, с. 8]. «Светлый» звук – выше «мрачного», но «мрачный» – выше «простого». Кроме того, логично было бы ожидать применения этих характеристик к гласному звуку, а не к согласному.

В то же время, алфавитные пометы – важная часть более поздней киноварной нотации, где «т» означало «тихо», «к» – «качка» (колебание), «р» – «розсека» (разделение), «б» – «борзо», «у» – «ударка», «ло» – «ломка», «з» – «зевок», а греческая «пси» превратилась в знак, обозначающий высоту звука и называемый «сорочьей ножкой» [3, с. 16–17]. Интересно, что применительно к «пси» киноварная нотация и ЛП совпадают, однако это совпадение остается единственным очевидным. Можно осторожно предположить, что под «мрачным столпом» применительно к «ц» имеется в виду «цата», «степенный» знак, означающий самый высокий звук простого согласия, за которым следовали уже собственно звуку мрачного согласия. Однако характерных для этой нотации знаков «в» («высоко»), «п» («повыше»), «н» («низко»), «с» («средне») мы в ЛП не наблюдаем.

Зато понятие «столп повестен» можно истолковать как знак простого согласия, при котором пение почти неотличимо от чтения (повествования).

Если бы совпадений было больше, можно было бы утверждать, что соответствующая терминология появилась в ЛП в конце XVI в., однако в нашем слу-

чае можно предположить, что в литорее отразились попытки доработки системы тушевых помет под углом применения их к нуждам чтения, а не пения богослужебных текстов. Составитель ЛП заимствовал некоторые понятия музыкальной грамоты там, где, как он считал, ему не хватало знаков просодии.

На эту мысль наводят и наблюдения над рядом знаков просодии и препинания. К знакам безлинейной музыкальной нотации в ЛП мы должны отнести «закрытую» и «крючок», письмена, которые другой грамматический памятник «Написание о грамоте» не числит ни среди «вымолвных (знаков просодии)», ни среди «разстоятельных (знаков препинания)». «Крючок» – это «крюк», базовый знак знаменного письма. «Закрытая» – «статья закрытая», которая может быть «светлой» и «мрачной» и дает разные варианты удлинения распева [3, с. 15].

Эти категории применяются только к гласным звукам. Кроме того, в знаменной нотации есть имеющееся в ЛП понятие запятой, которая означает смысловое ударение там, где нельзя поставить крюк, который обычно ставился на ударении грамматическом («силе») [3, с. 8]. Возможно, что еще одно понятие ЛП – «разделная» – представляет собой нечто вроде «отсеки». Вероятнее всего, здесь тоже следует говорить о дополнении знаков просодии и препинания с помощью знаков знаменного письма.

Наконец, нельзя не отметить еще одно интересное совпадение. Начало стандартизации церковного пения положил Лаодикийский поместный собор. Правило 15 посвящено пению, 16-17 – чтению, а 60 – установлению канона библейских книг. В этой связи цель составителя ЛП («писати божественныя книги прямо и гладко») хорошо укладывается в постановления Лаодикийского собора, что позволяет выдвинуть еще одну гипотезу о происхождении названия памятника в целом.

Литература

1. Григоренко, А. Ю. «Лаодикийское послание» и его литературное окружение // ТОДРЛ. – 1990. – Т. 43. – С. 324–329.
2. Казакова, Н. А., Лурье, Я. С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в / Н. А. Казакова, Я. С. Лурье. – М.-Л.: АН СССР, 1955. – 544 с.
3. Металлов, В. М. Азбука крюкового пения: Опыт систематического руководства к чтению крюковой семиографии песнопений знаменного распева, периода киноварных помет / В. М. Металлов. – М.: Синодальная типография, 1899. – 130 с.
4. Николаев, Б. Знаменный распев и крюковая нотация как основа русского православного церковного пения / Б. Николаев. – М.: Научная книга: Талан, 1995. – 300 с.

УДК 75.046.3.034.7(476) + 821.161.3.09-1(091)“17”

АЛЕГАРЫЧНЫ СЮЖЭТ “ТАНЕЦ СМЕРЦІ” Ў ІКАНАПІСЕ І ПАЭЗІІ БЕЛАРУСІ ЭПОХІ БАРОКА

Кісялёва Лія Генадзьеўна

Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі
(г. Мінск, Беларусь)

У артыкуле разглядаюцца абраз з гродзенскага кляштара брыгітак і кніга паэзіі Ю. Бакі “Заўвагі непазбежнай смерці”. У гэтых творах надзвычай сама-

бытна інтэрпрэтуецца вядомы з Сярэднявечча алегарычны сюжэт “Танец смерці”.

Алегарычны сюжэт “Танец смерці” (“Danse macabre”) набыў папулярнасць у еўрапейскай культуры з XIV ст. – прычым спачатку ў літаратуры, а пасля ў выяўленчым мастацтве. У найбольш ранніх вядомых тэкстах танец смерці абвясчаецца “высакароднай дактрынай” завяршэння зямнога жыцця. Сцвярджаецца ідэя, што смерць ураўноўвае ўсіх: усе – ад самых вялікіх да мізэрных – аднойчы будуць танчыць аднолькавы танец. У сярэднявечных паэмах выбудовваліся іерархіі “танцораў”, пачынаючы ад Папы і імператара і заканчваючы земляробам, дзіцём, пустэльнікам, жабраком і г. д. Колькасць персанажаў вагалася ад 24 да 40 і больш. З’явіўшыся ў Францыі, сюжэт ужо ў XV ст. захапіў фактычна ўсе еўрапейскія краіны. Ён бясконца тыражаваўся ў брашурах, дзе друкаваліся паэмы з ілюстрацыямі, пашыраўся ў выглядзе паасобных гравюр – таксама часта з суправаджальнымі вершамі і г. д.

У Рэчы Паспалітай падобныя гравюры набылі асаблівую папулярнасць у эпоху барока. Акрамя таго, як і ў некаторых іншых краінах Еўропы, “Танец смерці” становіўся тут сюжэтам для касцёльнага жывапісу. У Польшчы захавалася некалькі падобных абразоў эпохі барока, найбольш вядомыя з іх знаходзяцца ў касцёле бернардынаў у Кракаве, у базіліцы Унебаўззяцця Найсвяцейшай Панны Марыі ў Вэнграве, у санктуарыі Маці Божай Кальварыйскай у сяле Кальварыя Пацлаўска. У Беларусі таксама ёсць такі ўзор – гэта абраз з гродзенскага кляштара брыгітак.

Абразы “Танец смерці”, створаныя ў XVII–XVIII стст. у Рэчы Паспалітай, адхіляюцца ад іканаграфічнага канона, які для гэтага сюжэта быў выпрацаваны з часоў Сярэднявечча. У іншых еўрапейскіх краінах “Danse macabre” часцей за ўсё ўвасабляўся ў лінейных шматфігурных кампазіцыях, расцягнутых па гарызанталі на дзясяткі метраў. На абразях ці фрэсках разгортвалася выява працэсіі, у якой рухаліся папарна са шкілетамі персанажы, якія сімвалізавалі ўсе прыступкі сацыяльнай іерархіі. У Рэчы Паспалітай жа склаўся ўласны адметны канон “Танца смерці”, паводле якога напісаны ўсе вышэйпералічаныя абразы і ўзорам для якога, на думку даследчыкаў, стала адна з гравюр нямецкага мастака XVII ст. Паўля Фюрста. Усе гэтыя абразы складаюцца з вялікай цэнтральнай выявы, па перыметры якой размяшчаюцца меншыя кампазіцыі – медальёны ці клеймы акруглай або прастакутнай формы. Цэнтральная карціна на ўсіх абразях, якія знаходзяцца на тэрыторыі Польшчы, – агульны танец людзей розных саслоўяў уперамешку са шкілетамі. У маленькіх выявах асноўны сюжэт дэталізуецца: кожная катэгорыя людзей разглядаецца асобна. Усе выявы суправаджаюцца вершаванымі подпісамі: асобнае чатырохрадкоўе звернута да кожнага вылучанага слоя грамадства і два катрэны – абагульняльныя. Дзеля прыкладу працягую ўступны абагульняльны верш: “Rożnych Stanów piękne grono / Gęstą Śmiercią przepleciono / Żyjąc wszystko tańcujemy / A że obok Śmierć nie wiemy” [1, с. 44].

Колькасць медальёнаў – выяў асобных слаёў грамадства – на ўсіх абразях аднолькавая: іх 14. Па вялікім рахунку, тут выбудовваецца прыблізна такая ж іерархія, як у большасці вядомых у Еўропе “Танцаў смерці”, – толькі з меншай колькасцю персанажаў. Тут прадстаўлены: 1) Папа Рымскі; 2) Імператар;

3) Кароль; 4) Кардынал; 5) Біскуп; 6) Ксяндзы і манахі; 7) Князь; 8) Сенатар; 9) Шляхціц; 10) Мешчанін (гандляр); 11) Селянін; 12) Жаўнер і жабрак; 13) Іншаверцы (на абразях намалёваны туркі і яўрэі, г. зн. мусульмане і іўдзеі); 14) Блазан і дзіцёнак.

Усе абразы “Танец смерці”, якія знаходзяцца на тэрыторыі Польшчы, зольшага падобныя адзін да аднаго, а гродзенскі заўважна адрозніваецца ад іх. Сярэдзінная частка ў яго складаецца з трох самастойных карцінак: акрамя ўласна танцу, тут ёсць выява пачвары, якая вывяргае з пашчы полымя (сімвал пекла), і самы вялікі малюнак – гратэская кампазіцыя, у цэнтры якой сцэна д’ябальскай “рыбалкі” – нячысцікі ловяць людзей, што боўтаюцца ў вадзе, вудамі, на якія начэплены папская тыра, кароны і іншыя атрыбуты ўлады. Гродзенскі абраз мае і яшчэ адно адрозненне ад астатніх: жаўнера і жабрака тут няма, а замест іх фігуруе дама. Адпаведна, для гэтай выявы складзены новы вершаваны подпіс, якога няма на іншых абразях. Гэтыя і некаторыя іншыя адметнасці трапна адзначаюцца ў артыкуле Н. Сліж, дзе гродзенскі абраз параўноўваецца з кракаўскім [1]. Можна толькі дадаць, што ён адрозніваецца і ад астатніх падобных абразоў (з Вэнграва і Кальварыі Пацлаўскай), г. зн. у цэлым адхіляецца ад пэўнага іканаліснага “стандарту”, які для сюжэта “Танец смерці” быў сфармаваны ў Рэчы Паспалітай.

“Danse macabre” знайшоў увасабленне і ў паэзіі Беларусі XVIII ст. – у творчасці Юзафа Бакі, святара, прапаведніка, заснавальніка езуіцкай місіі ў маёнтку Блонь на Міншчыне. У 1766 г. ён выдаў у Вільні кнігу “Заўвагі непазбежнай смерці” (“Uwagi śmierci niechybnej”), дзе сцвярджаліся ідэі марнасці чалавечага існавання і абсалютнай роўнасці ўсіх людзей, незалежна ад ладу жыцця, заслуг, тытулаў, багаццяў і нават узросту, перад уладай смерці. Гэтыя экзістэнцыйныя ісціны Ю. Бака выклаў зусім не ўрачыста, не велічна, а ў даволі нечаканай форме, можна сказаць, досыць бадзёрых куплетаў, напісаных адборным прастамоўем.

“Заўвагі непазбежнай смерці” складаюцца з 22 тэкстаў – 1 прازیчнага і 21 вершаванага. Цікава адзначыць, што большасць паэтычных тэкстаў з гэтай кнігі напісаныя катрэнамі, дзе першыя два радкі маюць вершаваны памер, які фактычна супадае з рытмікай рыфмаваных подпісаў на вышэйразгледжаных абразях. Асноўная частка кнігі – 14 вершаў рознай велічыні (ад 8 да 25 чатырохрадкоўяў), адрасаваных асобным катэгорыям людзей, якім паэт хоча нагадаць пра непазбежнасць смерці. Як бачым, колькасць вылучаных катэгорый у Ю. Бакі і ў аўтараў абразоў аднолькавая, але самі класіфікацыі ў паэта і мастакоў супадаюць толькі часткова. Пералічу вершы ў тым парадку, як яны надрукаваны ў кнізе: “Заўвага старым”, “Маладым заўвага”, “Цёмным багачам асвета”, “Заўвага панам”, “Заўвага дамам”, “Заўвага рыцарам”, “Духоўным”, “Дворскай моладзі”, “Патрыётам Кароны Польскай і ВКЛ”, “Чужаземцам”, “Панам дысідэнтам” (маюцца на ўвазе пратэстанты), “Жыхарам горада”, “Убогім сялянам”, “Заўвага вясёлым ці занятым хмелем галовам”.

У адрозненне ад аўтараў абразоў, Ю. Бака ў сваёй “класіфікацыі” ўсіх смяротных не прытрымліваецца строга ні іерархічных прынцыпаў, ні агульнаеўрапейскіх традыцый. Відавочна, што ўладары – духоўныя і дзяржаўныя, кардыналы і каралі – яго мала турбуюць. Ён у сваіх “Заўвагах” звяртаецца да тых, з кім хоча і можа размаўляць на роўных. Гэтаксама відавочна, што Ю. Баку не хвалюць

ні мусульмане, ні іўдзеі: напэўна, ён лічыць, што ў іх свае рахункі з небам. У паэта-езуіта няма пытанняў ні да туркаў, ні да яўрэяў (якія фігуруюць на абразках), а вось да немцаў, французаў, італьянцаў (да якіх ён звяртаецца ў вершы “Чужаземцам”) і да сваіх, тутэйшых пратэстантаў (з верша “Панам дысідэнтам”) пытанні якраз-такі ёсць. Аднак у любым выпадку Ю. Бака артыкулюе тую самую ідэю, якая закладзена ў сюжэце “Танец смерці”: не важна, кім ты ёсць, – канец ва ўсіх аднолькавы.

Такім чынам, у эпоху барока ў іканапісе і асабліва ў паэзіі Беларусі папулярны алегарычны сюжэт пераасэнсоўваўся і набываў самабытныя формы.

Літаратура

1. Sliż, N. *Obraz Taniec śmierci* w Grodnie jako źródło wizualne i literackie / N. Sliż // *Zeszyty Historyczne. Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza / pod. red. A. Stroynowskiego.* – 2015. – T. XIV. – S. 27–50.

УДК 94 : 762.5 (476.4)

СКАНДИНАВСКАЯ ПОДВЕСКА С ИЗОБРАЖЕНИЕМ МИРОВОГО ЗМЕЯ ИЗ ЭКСПОЗИЦИИ УК «МОГИЛЕВСКИЙ ОБЛАСТНОЙ КРАЕВЕДЧЕСКИЙ МУЗЕЙ им. Е. Р. РОМАНОВА»

Ковалевский Ярослав Витальевич

УО «Могилевский институт Министерства внутренних дел
Республики Беларусь» (г. Могилев, Беларусь)

В Могилевском областном краеведческом музее им. Е. Р. Романова хранится значительное количество предметов, связанных с различными религиозными практиками. Среди этого обилия артефактов привлекает внимание скандинавская подвеска в стиле борре с изображением переплетенного зверя. На территории нашей страны известно лишь несколько официальных случаев обнаружения стилистически близких изделий.

В фондах Могилевского областного краеведческого музея им. Е. Р. Романова присутствует ряд предметов скандинавского происхождения. Наше внимание привлекает привеска в стиле борре, выявленная в Чаусском районе. Предмет поступил в фонды музея в 2012 г. Место находки – окрестности водохранилища Рудея. Изделие выполнено из серебра (хотя, есть предположения, что из бронзы) и может быть датировано сопутствующими находками второй половиной X – началом XI в. [1, с. 5–6].

Стиль Борре название получил в честь эталонного памятника (курганы Борре в Вестфолле, Норвегия), поэтому большинство найденных предметов находятся на территории Скандинавии и были изготовлены в IX–X вв. Следовательно, данная находка могла оказаться у нас только в результате миграционных движений скандинавов, которые в те времена побывали на территории нашей страны.

Данная подвеска содержит в себе Змея, который хватается за свой собственный хвост, голова находится в центре композиции, тело имеет рельеф в виде штриховки (все это характерно для стиля Борре). В этом художественном стиле зооморфные персонажи хватают собственные конечности и сплетены с

соседними фигурами. Так же к данному выводу нас может подтолкнуть змея, голова которой находится в центре подвески: как нам известно, изображение головы животного в центре композиции также визитная карточка данного стиля. В рассматриваемом артефакте все это мы и наблюдаем. По мнению российского археолога А. С. Дементьевой такие артефакты весьма редки на территории Восточной Европы и Скандинавии [2, с. 222]. Белорусский историк И. Ю. Будницкая отмечает, что это единственный экземпляр такой подвески на территории Беларуси. Вторая, полностью аналогичная привеска, была выявлена в окрестностях г. Владимира еще в середине XIX в. [1, с. 5–6].

Отметим также и наличие антропоморфного изображения в верхней части изделия. Это голова с отчетливо просматриваемыми глазами, носом, бровями, прической и усами. Также прослеживаются и стилизованные руки, удерживающие Змея. Через голову проходила нить, на которой подвеска и носилась, вероятно, на шее.

Но это изделия изображен необычная змея, а именно тот самый известный Змей из скандинавских мифов – Йормунганд. Согласно скандинавской мифологии Змей был рожден великаншей Ангбодой и богом Локи и выброшен Одином в море. Там монстр вырос настолько огромным, что окружил всю землю и вцепился в собственный хвост. Таким кольцом он сдерживал воды мирового океана, не позволяя им разлиться. Отметим, что сюжет кусающего себя за хвост змея был достаточно распространен среди индоевропейцев (у греков он назывался Уроборос). Именно такую картину мы и можем наблюдать на найденной подвеске. Как известно, викинги считали, что Йормунганд, или по другому Мировой Змей, в злости имеет возможность вызывать штормы и топить корабли. А скандинавы – это народы моря, и с морскими путешествиями была связана вся жизнь этого региона. Следовательно, они могли считать, что изображения Мирового Змея уберезит их драккар от штормов или других напастей, которые могли ждать их на долгом, и опасном пути.

Однако антропоморфная фигура, удерживающая Змея, может выступать в качестве скандинавского бога Тора. И Змей, и Тор выступают антагонистами по отношению друг к другу. С наступлением Рагнерёка (великое сражение, в котором наступит конец света) они убьют друг друга. Но этим события предшествовала «рыбалка Тора». Это событие, в рамках которого Тор с великаном Гимиром смогли поймать на бычью голову Йормунганда, но тот ускользнул из-за трусости великана.

Следовательно, подвеска могла носиться для привлечения удачи на морском промысле, опасном морском предприятии и т.д.

Весьма примечателен и факт обнаружения подвески в составе клада из 80 целых и фрагментированных серебряных арабских монет (дирхамов) и их подражаниям. Монеты датируются 892–954 гг., соответственно клад с подвеской мог быть сокрыт не ранее 954 г. [3].

Обстоятельство присутствия изделия в монетном кладе мы можем объяснить тремя причинами. В первом случае – было сокрыто все ценное. Во втором – подвеска должна была защитить клад от посягательств других людей. Третий – клад посвящался богу Тору, соответственно, его закопали с изображением адресата.

Таким образом, найденная в Чаусском районе подвеска в стиле Борре – это не просто артефакт, в обычном его понимании, а также часть культурного наследия Беларуси, в частности, и Восточной, и Северной Европы в целом. Она поможет раскрыть нам не только культуру и историю скандинавов, но и задаться вопросом о том, какое место занимали скандинавы в истории нашего государства, каково было их влияние на духовную и материальную культуру наших предков.

Однозначно мы можем утверждать Североевропейское происхождение артефакта. Но мы не знаем, как обстояли обстоятельства его появления в нашем регионе, так и причину сокрытия клада.



Подвеска из экспозиции УК «Могилевский областной краеведческий музей им. Е. Р. Романова»

Литература

1. Будницкая, И. Ю. Скандинавская подвеска в стиле борре из Чаусского района / И. Ю. Будницкая // Молодая наука – 2013. Региональная научно-практическая конференция студентов и аспирантов вузов Могилевской области (Могилев, 25 апреля 2013 г.) – Могилев: УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2013. – С. 5–6.

2. Дементьева, А. С. «Подвески гнездовского типа» на территории Древней Руси X – XII вв. / А. С. Дементьева // Гнездово. Результаты комплексных исследований памятника. – СПб.: Альфа-рест, 2007. – 324 с.

3. Тарасова, М. Два комплекса восточных монет из собрания Могилевского областного краеведческого музея им. Е.Р.Романова. / М. Тарасова, В. Филинов // Банкаўскі веснік. – 2014. – М. – С – 13–15.

УДК 1(091)

ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА ЧЕЛОВЕКА И ПРИРОДЫ В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ

Короткая Татьяна Петровна

Белорусский государственный экономический университет
(г. Минск, Беларусь)

В статье рассматривается трактовка философии природы в русской религиозной философии начала 20 века. Взаимоотношение человека и природы выстраивается на основе христианской традиции, а также идей неоплатонизма, философии Шеллинга, Беме.

Сегодня становится очевидной необходимость пересмотра тех отношений человека и природы, которая сформировалась в рамках традиционной европейской системы ценностей. В этой связи ряд ученых критикуют ту модель отношения человека к природе, который сформировался в Западной Европе в эпоху Нового времени. Эта модель иногда характеризуется как «агрессивный антропоцентризм», т.е. человек здесь трактуется как центр и цель мироздания, а природа – как нечто чуждое и противостоящее человеку. Происходит становление индустриально-технологического типа природопользования, основанного на достижениях науки и техники. В этот период происходит научная революция, формируется классическая наука и научная картина мира, которая определяется как механико-математическая. Природа превращается в объект приложения деятельных сил человека, формируется современный тип цивилизации-техногенная цивилизация. Техногенная цивилизация имеет свои достоинства и достижения-рост благосостояния людей, развитие здравоохранения, медицины, технологий и т.п. Однако со второй половины 20 века явно обнаружилась необходимость нового, по-существу, диалогического отношения человека к природе, в котором природа трактуется не как объект, а как своего рода «собеседник», живое существо.

Очевидно, что при выработке нового подхода необходимо обращаться к истории культуры, анализировать идеи подобного понимания взаимоотношения человека и природы. Несомненный интерес в этой связи приобретают идеи русской религиозной философии конца 19-начала 20 века, для которой характерным является целостный взгляд на мир, трактовка природы как живого целого. Для этой философской традиции существенным является стремление построить религиозно-метафизические системы, в которых материя и идея не противопоставлены, а являются собой органическое целое. Поэтому критике подвергаются предшествующие системы философии. В частности, материализм трактуется

как механицизм, для которого природа есть по существу мертвый механизм; идеализм представляет мир как схему, чертеж, систему понятий, также лишенных жизни. Эти философы полагают, что природа, космологическая проблематика не получила в современной им философии своего разрешения. Настоящий путь – это понимание взаимоотношения человека и природы как живого общения, где человек – не гносеологический субъект трансцендентализма, а целостное существо, мыслящее, волящее, чувствующее, для которого природа есть не механический объект, а живое динамичное начало. Взаимоотношение человека и природы описывается как диалог. Специфика и сущность этого диалогического взаимоотношения выстраивается на основе христианской традиции, а также идей неоплатонизма, философии Шеллинга, Беме. Они стремятся к построению синтетической философии, в которой бы были гармонически соединены вера и разум, умозрение и откровение. Философия, полагали русские философы, должна опираться не только на науку и логические формы и отношения. Философия должна опираться на многообразие опыта – нравственный опыт, эстетический, религиозный. Однако первостепенное значение отводилось религиозному опыту. Философия должна стать, по их мнению, сознательно религиозной, осознать свою внутреннюю глубокую взаимосвязь с религиозной сферой. Утверждалось наличие религиозно-метафизических оснований бытия и познания (Логос, София, Троица).

Особую роль в становлении данной школы играла философия В. С. Соловьева, который привлекает как критик «отвлеченных начал», как философ, попытавшийся определить магистральный путь развития философии в рамках «живой метафизики» на основе принципа всеединства. Определяющим в его системе всеединства было учение о софийности мира, стремление к обоснованию единства идеального и материального, Бога и человечества, интерпретация смысла мировой истории как процесса богочеловеческого. Природа у Соловьева предстает как творение Бога, и как мировая душа. Однако в данном случае он стремится уйти от пантеизма, проводя грань между Богом и миром, творением и творцом. Он вводит в абсолюте различие положительной потенции бытия (Бога) и возможность бытия, потенцию бытия (первоматерию), утверждая, что природа есть второе абсолютное, которое динамически развивается во времени. Выстраивается религиозно-философская схема мирового процесса: мировая душа отпадает от божественного центра, природный мир превращается в хаотическое разрозненное состояние. Однако потенциально в мировой душе сохраняется стремление к гармонии, органическому единству. Формируется схема органического становления природы, которая завершается появлением человека. И человеку, человечеству в целом отводится важнейшая роль в космогенезе – в нем мировая душа осознает свою сверхзадачу-возрождение утерянной космической гармонии, преобразование и просветление хаоса и дисгармонии природного мира. Цель мирового процесса-преображение и просветление тварного мира.

В этом процессе важнейшую роль играет духовно-нравственное становление человека, и идея любви. В русской религиозной философии это понятие трактуется не только как чувство, она имеет онтологический смысл. Воспитание любви – это формирование способа существования человека на основе понимания другого человека, природы, социума как личностей, равнозначных в своем

инобытии. Этим возможно преодолеть эгоизм, свойственный человеку. Это также позволит понимать природу как пространство любви, где человек ответственен за судьбы природы как за судьбу любимого живого существа. В этом смысле речь идет об изменении суммарной жизненной позиции человека по отношению к природе – это фактически религиозный вариант экофильного мышления. Таким образом, поведенческие установки человечества по отношению к природе должны строиться на основе нравственности, а не только науки и техники. Это позволит выстроить разумные, сбалансированные, гармоничные отношения человека и природы.

УДК 231.13

К ВОПРОСУ О РАЗЛИЧНЫХ ПОДХОДАХ К ПОНИМАНИЮ ИМЕНИ БОЖЬЕГО В ПЕРИОД ИМЯСЛАВСКИХ СПОРОВ

Краснова Алина Георгиевна

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
(г. Москва, Россия)

В статье рассматриваются догматические основания вопроса об имени Божьем, актуализированные в период имяславских споров. Этот вопрос не был окончательно разрешен в начале XX века и до сих пор не получил четкого определения в Русской православной церкви. В статье предлагается рассмотреть несколько подходов к пониманию имени Божьего, обозначенных в спорах: номиналистический, умеренно реалистический и радикально реалистический. Различие этих подходов обусловило крайние точки полемики вокруг имени Божьего в период имяславских споров.

Имяславские споры, развернувшиеся в Русской православной церкви в начале XX века, на наш взгляд, не получили окончательного завершения и по настоящее время. Несмотря на то, что в Послании Синода 1913 года [см. 4] имяславия дана негативная догматическая оценка, «окончательная церковная оценка имяславским спорам еще не дана. Поместный Собор 1917–1918 годов должен был вынести решение по данной теме, однако ему не удалось этого сделать, и вопрос о церковной оценке имяславия до сих пор остается открытым» [2, с. 10].

Основной догматический вопрос, который был затронут имяславием, лежал в плоскости богопознания, так что иногда имяславцев связывают с именем ересиарха Евномия, который утверждал познаваемость сущности Божией посредством познания Его Имени. В IV в. полемика отцов-каппадокийцев (св. Григория Богослова, св. Василия Великого и св. Григория Нисского) с Евномием была посвящена вопросу о границах богопознания, итогом чего стало разведение понятий сущности (неименуемой и непознаваемой) и свойствах Божиих (которые именуемы и познаваемы). Однако сторонники имяславия никогда не утверждали возможность познания Божественной сущности через имя, в отличие от Евномия, соответственно, полемика вокруг имяславия проходила в другой плоскости – в области Священного Предания и мистической практики Церкви. В этом смысле имяславие, ставящее вопрос о почитании имени Божия как способе

богообщения, представляет собой поиск практического способа приобщения к Божественной энергии. Как отмечает, митр. Иларион (Алфеев), «весь контекст имяславского учения, все его содержание, все его цели резко отличаются от евномианства» [2, с. 626].

Рассматривая сущность имяславского учения и полемики с ним, можно заметить, что основной вопрос стоит в различных подходах к пониманию самой сущности имени Божьего. Для того, чтобы разобраться в этих подходах, обратимся к существующему в православном богословии понятию «примышление». Применительно к именам Божиим понятие «примышление» означает, что человеческий ум по свойственному ему облечению смыслов в словесную формулировку именуется (называет) свойства Божественной природы, проявления Божества. Таким образом, Божественные имена (то есть именуемые нами Божественные энергии) отражают наши представления о Боге, которое мы получаем в Откровении – в том, как Бог, проявляясь в мире, открывает Себя человеку.

Понятие «примышление» (ἐπίνοια) может быть употреблено в значении некой фантазии или умственной фикции, когда нечто несуществующее через рационализацию представляется как существующее – в данном случае такое понимание может представлять собой номиналистический подход. Но, если мы говорим об именах Божиих, то традиционно в богословии речь не идёт о фантазии или приписывании Богу того, чего в Нем нет, но о способности нашего разума отразить в слове или, точнее, придать словесную плоть тому, что изначально существует лишь как созерцаемое (как смысл, до-вербальное). Примышление, в определении Леонтия Византийского, «есть как бы некое размышление и раздумывание, развертывающее целостное и нерасчлененное созерцание предметов... Так, то, что для чувств представляется простым, тщательному исследованию открывается как разнообразное» [цит. по 3, с. 41]. Таким образом, «источник» имен Божиих, согласно понятию примышления, обнаруживается в самом человеке, в его разуме, хотя сами именуемые Божественные энергии, смысл которых передают имена, присущности – находятся при сущности Божества и тем самым передают откровенное знание о Божественной природе. В данном случае этот подход к пониманию имени можно назвать умеренно реалистическим.

Тут важно заметить следующее: согласно православному богословию, энергии именуемы, то есть мы можем именовать их, получая некое множество Божественных имен, но, в сущности, Божественная энергия одна (одно действие в Боге), поскольку Бог прост, и по Своей природной простоте имеет одно единое действие. Следовательно, наш разум дифференцирует Божественную энергию, различая ее по разнообразию эффекта единого действия в творении. Отсюда можем заключить, что имена (в смысле именовании) не совечны Божественной энергии, они лишь «отражения» ее. Энергия одна – отражений множество.

С одной стороны, понятие примышления опровергает положение имяславия о тождественности имени и Божественной энергии – в этом подходе можно увидеть радикальный реализм в понимании имени Божьего, присущий имяславью. Даже если понимать имя не как словесную формулу, а как некий смысл, содержащийся в имени, то и тогда получится, что имя не совечно Богу, поскольку Бог находится над всяким смыслом, так как является Творцом всех умопостижимых сущностей.

Защищая имяславие, В. Ф. Эрн в своей критической статье на Послание Синода 1913 г. [см. 5] обвинил авторов Послания в крайнем номинализме и фактическом отрицании реальности Божественных энергий. На наш взгляд, это обвинение не вполне справедливо. Действительно, в Синодальном послании есть моменты, которые как будто утверждают ценность имени Божьего как тождественного Богу только в молитвенном обращении – и это можно понять, как «замкнутость» молитвенника в своем сознании. Например, утверждение «Имя Божие для молящегося не прямо «Бог», а только «как бы Бог». Но это только в молитве, в нашем сердце, и зависит это только от узости нашего сознания, от нашей ограниченности» [4], на наш взгляд представляет собой пример такого подхода. Но всё же, если рассмотреть Послание в контексте полемики (а в этом случае оппоненты склонны впадать в крайности), то можно увидеть, что такой «психологизм» имеет своим назначением обратить внимание на то, что в самом имени Божиим не может присутствовать как бы «автоматически» пребывающая и действующая благодать. То есть, в Послании не утверждается, что всё зависит только от человека, а имя Божие лишь номиналистично, как увидел В.Ф. Эрн.

Наиболее близким к традиционному богословию подходом к пониманию имени Божьего можно усмотреть в позиции умеренного реализма, который сформулирован следующим образом: «в имени Божиим «энергично присутствует», «почивает» Божество». Этот подход находится в согласии с православной догматикой в том смысле, что всякий тварный предмет, вещественный или словесный, освящается, если несет в себе смысл и значение Божественного – то есть является образом Первообраза. В этом смысле икона, например, также является «носителем» Божественной энергии (благодати). Здесь можно согласиться с таким утверждением имяславия (например, у А. Ф. Лосева), что имя Божие есть «место встречи Божественных и человеческих энергий» [1, с. 277]. Но если понимать это утверждение в том смысле, что имя Божие тождественно Божественной энергии, и поэтому в нем Божество «энергично присутствует», то, на наш взгляд, такое утверждение противоречит святоотеческому богословию и тяготеет к радикальному реализму имяславия.

Таким образом, мы можем заключить, что в период имяславских споров обозначились различные подходы к пониманию имени Божьего, которые можно условно разделить на номиналистический, умеренно реалистический и радикально реалистический. При этом умеренно реалистический подход наиболее близок православной богословской традиции в вопросе о Божественных именах, однако вопрос об имени Божиим в постановке имяславия до сих пор остается открытым.

Литература

1. Лосев, А. Ф. Личность и Абсолют. – М.: Мысль, 1999. – 719 с.
2. Митр. Иларион (Алфеев). Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. – СПб.: «Издательство Олега Абышко»; М.: Храм иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на Большой Ордынке в Москве, 2013. – 912 с.
3. Михайлов, П. Б. Категории богословской мысли. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 310 с.
4. Послание Российского Синода 1913 года // URL: http://www.pravoslav.de/imiaslavie/dok_mater/posl_sinod.htm (дата обращения: 31.03.2025)
5. Эрн, В.Ф. Разбор Послания Святейшего Синода об имени Божиим // URL: http://www.pravoslav.de/imiaslavie/dok_mater/ern.htm (дата обращения: 31.03.2025)

РОССИЙСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

Михайлова Лариса Борисовна

Московский педагогический государственный университет
(г. Москва, Россия)

Михайлов Александр Николаевич

Национальный исследовательский университет «МЭИ»
(г. Москва, Россия)

Статья посвящена проблеме тесной взаимосвязи процессов поиска религиозной, конфессиональной и этнокультурной идентичности личности, обусловленных спецификой радикальных социокультурных трансформаций современного российского общества.

Десекуляризационная динамика развития современного российского общества предельно актуализировала потребность в религиозной идентификации личности, общества и культуры. Усвоение индивидом социокультурных образцов, моделей поведения и мышления сегодня все чаще оказывается связано со стремлением соотнести себя с определенной религией, конфессиональным направлением, ощутить свою причастность к конкретному религиозному институту или сообществу. Сегодня религия стала не только и не столько мировоззренческим выбором, сколько важнейшим фактором гражданской и этнокультурной идентичности современных россиян. В постсоветском российском обществе религия претендует на роль одного из важнейших факторов индивидуальной и коллективной идентификации.

Рост интереса к традиционным религиям и социальным религиозным институтам, и прежде всего, к русскому православию, обусловлен в значительной степени поиском механизмов трансформации прежних элементов идентичности в новые формы мировоззренческой, социально-политической и религиозно-этической определенности с опорой на устойчивые социокультурные основания прошлых исторических эпох, в которых религиозные ценности являются одним из основных элементов в структуре идентичности. Как традиционные константы в иерархии идентичностей они передаются от поколения к поколению, и таким образом, имеют долговременный и массовый характер.

Ретроориентация процессов становления российской религиозной и социокультурной идентичности, обусловленная высокой оценкой значимости и частичной сакрализацией событий прошлого, тесно связывает религиозную идентичность с исторической памятью. Для большинства россиян, считающих себя последователями традиционных религий, религиозная идентичность совпадает с идентичностью социокультурной, и, кроме того, является важнейшим ресурсом для формирования гражданской идентичности.

Вместе с тем религиозность современных россиян в значительной степени характеризуется несистемностью и алогичностью. Противоречивость обнаруживает себя, к примеру, в несоответствии религиозно-конфессиональной само-

идентификации и мировоззренческого выбора: многие россияне соотносят себя скорее с православной культурой, чем с православной верой, определяя, таким образом, свою социокультурную принадлежность.

Процесс религиозной идентификации происходит как на подсознательном уровне (в ходе усвоения стереотипов поведения, связанных с религиозной принадлежностью), так и неизбежно предполагает сознательное самоопределение. Однако в сфере религиозной идентификации индивид, вербализирующий свою религиозную идентичность, не всегда способен ясно выделить признаки самоидентификации. Выраженным приоритетом здесь обладают внешние характеристики: обряды, бытовые обычаи, стереотипные формы поведения [1]. Значительно реже в подтверждение собственной религиозной идентичности апеллируют к вероучению, представлениям и убеждениям.

В числе основных специфических черт современного религиозного массового сознания можно обнаружить не только приверженность традиционным религиозно-этическим ценностям, представленным, прежде всего, в авраамических религиях, но и наличие этноконфессионального редукционизма и эклектичности религиозных воззрений, обусловленных недостаточным уровнем сформированности религиозно-конфессиональной идентичности [2].

Невосприимчивость секуляризованного сознания к сложности и многоуровневости православного вероучения компенсируется элементами магического мышления, относящимися к менее развитым формам религиозности. Среди россиян широко распространены вера в приметы, астрологию, парапсихологические учения, действенность амулетов, различных магических манипуляций, связанных с псевдо-психотерапевтическими практиками. Таким образом, религиозность приобретает не системный, а ситуативный характер, а сам верующий, по сути, становится потребителем духовных услуг. Прагматическое отношение к религиозному комплексу приводит к существенным изменениям в формировании и дальнейшем функционировании такой идентичности, в основании которой находится уже иная модель религиозности и взаимодействия с трансцендентным – не стремление к исполнению всего комплекса религиозных предписаний, а ситуативный выбор, связанный с конкретным запросом.

Сегодня очевидно, что в самоидентификации современного человека, в том числе и современного россиянина, все большую роль играет именно личный сознательный выбор мировоззренческих и религиозных предпочтений. Ситуация религиозного плюрализма вносит свои изменения в идентификационные процессы, в частности выбор религиозных ценностных ориентиров становится все более сознательным и индивидуализированным. Таким образом, уменьшается предписывающее значение исторических традиций в формировании религиозной идентичности и возрастает роль личного духовного поиска, который может быть реализован не только в рамках традиционных религиозных структур, но и в религиозно-идеологическом пространстве новых религиозных движений и сектантских образований. Вследствие этого современный человек зачастую оказывается в ситуации выбора: либо пытаться сохранить свою религиозную идентичность в рамках традиционных конфессий, либо инициировать процесс изменения идентичности. Возможен и промежуточный

вариант, когда эклектическое сочетание элементов различных религиозных традиций, эзотерики и магии приводит к формированию избирательной субъективной религиозности, оторванной от укорененной исторической религиозной традиции [3].

Анализ причин и условий осуществления таких идентификационных трансформаций позволит своевременно осуществлять необходимую корректировку социальных проектов и образовательных программ, нацеленных на сохранение и развитие традиционных культурных ценностей российского общества, прежде всего, ценностей религиозных.

Литература

1. Пронина, Т. С. Религиозные практики в структуре религиозной идентичности современных россиян / Т.С. Пронина // Вестник Тамбовского университета. Серия: Общественные науки. – 2016. – № 2 (6). – С. 40–48.

2. Михайлова, Л. Б. Специфика религиозного сознания в постсоветском социокультурном пространстве/ Л.Б. Михайлова // Эпистемология и философия науки. – 2017. – Т.53. – № 3. – С. 167–183.

3. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман; пер. с англ. Е. Руткевич. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.

УДК 930.255

ИСТОРИЯ ВОСКРЕСЕНСКОЙ ЦЕРКВИ В г. ВИТЕБСКЕ: ПО ДОКУМЕНТАМ БЕЛОРУССКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО АРХИВА НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКОЙ ДОКУМЕНТАЦИИ

Мосейчук Людмила Ивановна

Белорусский национальный технический университет (г. Минск, Беларусь)

Шкут Екатерина Васильевна

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

Документы учета проектных и научно-исследовательских работ по реставрации памятников истории и архитектуры Беларуси, которые содержатся в фондах Белорусского государственного архива научно-технической документации, позволили детально воссоздать внешний облик Воскресенской (в просторечии Рынковой) церкви в г. Витебске, описать основные этапы подготовительных работ при ее восстановлении, рассмотреть состав проектной документации здания.

Воскресенская деревянная церковь была построена в г. Витебске в середине XVI в. и располагалась на Рыночной площади возле ратуши. Впоследствии, из-за своего местонахождения, в некоторых источниках она стала называться Воскресенско-Рынковой.

В течение последующих веков церковь часто подвергалась пожарам и в 1772 г. на месте старой деревянной церкви была построена униатская каменная. Средства на ее строительство были выделены витебским купцом Михаилом Смыком и в дальнейшем она содержалась за счет средств этого рода [1, л. 24].

Новая каменная церковь была построена в стиле «виленского барокко». Вместе со зданием ратуши и зданием костела св. Антония она составляла единый барочный ансамбль Рыночной площади в г. Витебске.

Среди 16 униатских храмов Витебска конца XVIII – начала XIX вв. Воскресенская церковь занимала главное место. Она была соборной и кафедральной, ей принадлежала земля в черте города, застроенная 34 домами витебских мещан [2, л. 5].

Воскресенская церковь по своему типу довольно редкий для Беларуси образец храма: однонефный, но с двумя трехъярусными башнями. Использование такого приема создавало иллюзию трех нефов. Апсида храма была ориентирована на север, а не на восход, как принято [3, л. 5].

Главный фасад был разделен на три части: центральную и более узкие две боковые, которые являлись первым ярусом башен. По углам всех трех частей были запроектированы колонны, базы (основания) которых были развернуты под углом 45 градусов к основной плоскости фасада. Украшали колонны капители коринфского ордера.

Центральную часть фасада в первом ярусе прорезал большой оконный проем, имеющий фигурное завершение. На боковых частях фасада были выполнены ниши с фигурным завершением.

Завершался главный фасад широким антаблементом с карнизом, имеющим большой вылет. Над карнизом в центральной части возвышался двухъярусный фигурный щит.

По обеим сторонам фигурного щита находились по два яруса башен, ажурность которых достигалась за счет сквозных проемов как во втором, так и в третьем ярусе. Башни выше основного карниза были квадратными в плане с вогнутыми поверхностями. Завершались башни шлемоподобными крышами.

Боковые фасады были выполнены более скромно. Их плоскости украшали прямоугольные широкие пилястры, которые имели вверху профилированные пояски. В нишах, между пилястрами, были ритмично размещены большие оконные проемы. Апсида также была украшена плоскими пилястрами. Завершалась апсида большим криволинейным щитом. Крыша была покрыта черепицей [3, л. 5–6]. Существует легенда, что храм был настолько красив, что даже Наполеон Бонапарт при оккупации Витебска не посмел его разрушить.

Православным храм стал только в 1834 году, а в 1841 году архитектором Портом был перестроен с тем, чтобы полностью соответствовать православным канонам. После перестройки был уничтожен второй ярус фигурного щита в центральной части и криволинейный щит над апсидой. Изменен угол наклона крыши на меньший. Над крышей в центральной части появился барабан с куполом [3, л. 6]. Однако проект был реализован не до конца [1, л. 13–14].

22 марта 1920 г. здание церкви было включено в «Список зданий города Витебска, подлежащих охране». 5 июля 1926 г. Постановлением СНК БССР «О порядке охраны памятников старины, искусства, быта и природы, объявленных

государственным достоянием» церковь была внесена в список, который включал 94 белорусские памятники искусства, старины, быта и природы, в том числе 55 памятников архитектуры. Несмотря на это, в январе 1936 г. Воскресенская церковь была разрушена по постановлению городских властей, поскольку «мешала движению городского транспорта» [4]. В 1940 г. разрушителей храма обвинили в «троцкизме» и «перегибах», а саму церковь в очередной раз признали безвозвратно утерянным памятником архитектуры [4].

В 1991 г. было принято решение о восстановлении храма.

Первым делом были проведены научно-исследовательские работы. На протяжении 1991–1994 гг. велись археологические раскопки (руководитель – И. А. Тишкин) с целью выявления фундаментов церкви, плана их расположения, конфигурации и размеров [5, л. 1]. Дополнительно с аналогичной целью были проведены инженерно-геологические изыскания. По итогам было установлено, что от взрыва 1936 г. пострадали верхние ряды кладки фундамента, но на глубине они находятся в удовлетворительном состоянии. В целом состояние существующей кладки фундамента было признано удовлетворительным. В итоге сохранившийся фундамент стал основой для возведения восстанавливаемого здания Воскресенской церкви [5, л. 3].

После ряда проектно-изыскательных работ было принято решение восстановить храм в первоначальном барочном виде с небольшими дополнениями. Общий вид церкви восстанавливали по акварелям Ю. Пешки [6, л. 6].

Реставрационные работы начались в 2001 году. Церковь восстанавливали на протяжении девяти лет. Сначала возвели цокольный этаж, затем стены. В конце 2008 г. были закончены наружные отделочные работы, в нишах стен созданы образы Христа, Богородицы и святых. Храм является православным, но восстановлен таким, каким его строили униаты в 1772 году. Небольшим исключением является небольшая башенка с куполом в середине кровли и скрытый купол, видный только изнутри.

Завершающим этапом восстановления стало установление колоколов и уже в мае 2009 г. Свято-Воскресенская церковь была торжественно освящена Митрополитом Минским и Слуцким Филаретом, Патриаршим Экзархом всея Беларуси [4].

Данный короткий обзор истории Воскресенско-Рынской церкви в г. Витебске свидетельствует о том, что информация, хранящаяся в фондах Белорусского государственного архива научно-технической документации, позволяет с детальной точностью исследовать объекты историко-культурного, духовного наследия Беларуси.

Литература

1. Белорусский государственный архив научно-технической документации (БГАНТД). Ф. 311 Оп. 1. д. 498.
2. БГАНТД. – Ф. 311. Оп. 1. Д. 511.
3. БГАНТД. – Ф. 311. Оп. 1. Д. 514.
4. Воскресенская церковь (Витебск) [Электронный ресурс]. – 2024. – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki> – Дата доступа: 01.03.2025.
5. БГАНТД. – Ф. 311. Оп. 1. д. 508.
6. БГАНТД. – Ф. 311. Оп. 1. Д. 512.

КИНОФИКАЦИЯ ДЕРЕВНИ КАК ИНСТРУМЕНТ АНТИРЕЛИГИОЗНОЙ ПРОПАГАНДЫ В БССР В 1920-е ГОДЫ

Пурышева Наталья Михайловна

Учреждение образования «Могилевский государственный областной институт развития образования» (г. Могилев, Беларусь)

Рассматриваются методы и средства антирелигиозной пропаганды среди сельского населения БССР во второй половине 1920-х годов посредством нового технического медиа – кино.

Антирелигиозная пропаганда в 1920-е годы занимала видное место в деятельности партийно-государственных органов БССР. Архивные и опубликованные материалы (отчеты, материалы совещаний, тексты постановлений и др.) свидетельствуют о хорошей информированности властных структур о состоянии и деятельности основных религиозных объединений. Аналитические материалы включали не только количественные данные, развернутые характеристики, объяснение причин сохранения влияния религиозного мировоззрения у населения, но и содержали описание путей и методов организации антирелигиозной пропаганды. На протяжении 1920-х годов предпочтение отдавалось конструктивным методам (убеждение, разъяснение, демонстрация преимуществ советских форм жизни), для критики «религиозных предрассудков» использовались данные естественных наук, прямолинейные атаки на духовенство, обрядность, Бога признавались неэффективными [1, с. 252–263]. В документах центральных и местных партийных органов подчеркивалось, что для эффективной антирелигиозной пропаганды нужны, как хорошо подготовленные работники, так и новые средства воздействия на верующих. Инновационными инструментами в борьбе с религиозностью сельского населения с середины 1920-х годов стали кино и радио.

Еще в 1924 г. в резолюции XIII съезда РКП (б) «Об агитпропработе» была поставлена задача кинофикации деревни [2, с. 703]. Кино в деревне рассматривалось как действенное средство «подъема культурного уровня крестьянина» призванное «расширять кругозор и опыт крестьянства, выводить его из рамок деревенской ограниченности, показом приближать его к городу, к рабочему... и тем самым вовлекать его в процесс социалистической перестройки деревни» [3, с. 18].

В БССР прокат и кинофикация, как городов, так сельской местности находился в ведении Управления по делам кино при Народном комиссариате просвещения БССР (Белгоскино). В 1928 г. заведующий трестом Белгоскино А. И. Галкин, выступая на Всесоюзном партийном совещании по кинематографии при ЦК ВКП(б), подчеркивал высокий уровень обеспеченности кинообслуживанием сельского населения: «Мы имеем в Белоруссии почти в каждом районе передвижку. У нас 100 районов и мы имеем 93 кино-передвижки, правильно функционирующих и имеющих лучшие копии советских картин. Пока что мы тратим, но мы свое наворачиваем и через три года у нас будет 200 передвижек. Кроме того, мы учитываем огромное политическое значение этого дела» [4, с. 308].

Кинофикация в сельской местности Беларуси осуществлялась в двух формах: стационарных и передвижных. Очевидно, что мобильная и сравнительно дешевая кинопередвижка получила широкое распространение. Ведущую роль в кинофикации деревни играли киномеханики, в профессиональные обязанности которых помимо технической стороны, входили культурно-просветительская, идеологическая, пропагандистская составляющие. Чаще всего это были деревенские комсомольцы и демобилизованные красноармейцы, приобщившиеся к профессии на ежегодных 2-месячных курсах киномехаников для передвижек при Белгоскино [5, с. 284–285].

Антирелигиозная пропаганда занимала видное место в работе кинопередвижки. Киномеханик должен был отметить на карте местности, где он работал, сеть действующих церквей. При построении маршрута обслуживания от него требовалось по возможности учесть расположение наиболее значительных церковных приходов, отметить в путеводном справочнике важнейшие церковные праздники и время богослужений, установить местонахождение религиозных сект. Проведение киносеансов стремились назначать на время богослужений, тем самым противопоставляя их деятельности религиозных учреждений. В то же время, инструкции рекомендовали проводить кинопоказы в спокойной деловой атмосфере, при полном соблюдении общественного порядка, без оскорблений и насмешек в адрес верующих и духовенства. «При правильной продуманной постановке и проведении кино-сеанса, последний явится большим конкурентом церкви», – утверждалось в методической литературе того времени [6, с. 68].

В целях антирелигиозной пропаганды использовались как научно-популярные ленты, или культурфильмы, как их называли в 1920-е годы, так и художественные картины. Популяризация естественнонаучных знаний как метод борьбы с суевериями, предрассудками и религиозным мировоззрением осуществлялась через массовую научно-популярную кинопродукцию. Указатель «культурфильм», рекомендованных для антирелигиозной работы в деревне, содержал свыше 20 названий [7, с. 68–74]. Более 30 художественных кинофильмов антирелигиозного содержания, снятых в СССР, рекомендовались для демонстрации в деревне [7, с. 59–67]. Каждая копия картины, одобренной для деревни, имела паспорт со штампом «исключительно для деревни». Экземпляры этих копий не могли использоваться в коммерческих целях [6, с.49].

На киносеансах антирелигиозного содержания аудитория привлекалась к обсуждению, демонстрация картин сопровождалась обширными комментариями киномехаников или активистов из числа местной интеллигенции и комсомольского актива, организовывались диспуты, выставки. Большинство посетителей таких мероприятий отзывалось о них одобрительно [8, л. 337–338].

Кино, являясь одним из «самых сильных орудий визуальной пропаганды» [9, с. 157], открывало новые возможности для повышения качества антирелигиозной работы, расширяя зону ее воздействия за счет доступности практически на все слои сельского населения БССР в 1920-е годы.

Литература

1. Перед крутым поворотом: Тенденции в политической 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. – 312 с.

2. XIII съезд РКП(б): Стенографический отчет; Главполитпросвет, Москва: Издательство «Красная новь», 1924. – 898 с.
3. Всесоюзное партийное совещание по кинематографии при ЦК ВКП(б) 15–21 марта 1928 года: Резолюции // Руководящие постановления по кино: резолюции и постановления ЦК ВКП(б), Всесоюзного партийного совещания по кино и Первого Всероссийского сценарного совещания. – Ленинград, Москва: Теа-Кино-Печать, 1929. – 64 с.
4. Пути кино: Первое всесоюзное совещание по кинематографии. Москва : Теа-Кино-Печать, 1929. – 466 с.
5. Кино-справочник / Сост. Г.М.Болтянский. – Теа-Кино-Печать, М., -Л, 1929. – 512 с.
6. Кациграс, А. И. Киноработа в деревне. / А.И. Кациграс. – М.: Кинопечать, 1926. – 132 с.
7. Шагурин, Н. Я. Безбожное кино в деревне: Методика и практика антирелигиозной пропаганды через кино / Н. Я. Шагурин. – М.: Теакинопечать, 1930. – 80 с.
8. Государственный архив общественных объединений Могилевской области (ГАОМО). Ф. 41. Оп. 1а. Д. 77.
9. Головнева, Е. В. Антирелигиозный фильм в СССР по материалам кинопериодики конца 1920-х – начала 1930-х гг. / Е. В.Головнева // Религиоведение. – 2023. – № 3. – С. 150–159.

УДК 94(476.2):279.99

ИСТОРИЯ ПОКРОВСКО-ДМИТРИЕВСКОГО ДРЕВЛЕПРАВОСЛАВНОГО ХРАМА В ГОМЕЛЕ

Рогинский Ростислав Маратович
Ремесленник (г. Гомель, Беларусь)

В статье прослеживается история Покровско-Дмитриевского древлеправославного храма в Гомеле, на судьбу которого повлияло построенная рядом больница, а также действия местных органов советской власти, которые использовали соседство храма с больницей как причину для действий в рамках проводимой в стране конфессиональной политики.

История исследования Покровско-Дмитриевского древлеправославного храма началась с книги гомельского краеведа Александра Роголева «От Гомюка до Гомеля», где содержался материал о староверческих церквях Гомеля. Именно Покровско-Дмитриевская церковь здесь указывалась как беглопоповская, т.е. принадлежавшая древлеправославным христианам. В результате возник интерес посмотреть источники. Интерес привел к коллективной работе авторов датируемой 1911 г., а далее были интенсивные поиски по просторам интернета. В результате сложилась такая картина...

Вначале 20 в., в старообрядческом районе Гомеля, который носил название Спасова Слобода, на улице князя Паскевича (ныне ул. Комиссарова) действовала небольшая деревянная Покровско-Дмитриевская церквушка. Она принадлежала общине староверов-беглопоповцев. Постоянного настоятеля в этом храме не было. Изредка сюда приезжал священник из Ветки [9, с. 29; 7, с. 177], о. Серафим (Третьяков) [5].

Небольшая церквушка более походила на молельню. С виду она была подобна мещанской избе городского обывателя. Небольшая деревянная колоколенка была пристроена вплотную к церковному зданию.

Беглопоповская община Гомеля находилась она на попечении своих братьев по вере, купеческой семьи Дрыбинцевых. Это был старый беглопоповский род занимавшийся торговлей лесом и хлебом [4].

В 1913 г. совсем рядом с Покровско-Дмитриевской церковью началось строительство земской больницы (теперь это больничные корпус № 3, Комиссарова 13/4). Автором проекта стал архитектор Станислав Шабуневский. Финансировала строительство больницы княгиня Ирина Паскевич [6]. Эта больница и решила судьбу Покровско-Дмитриевской церкви.

В годы Первой мировой войны княгиня активно участвовала в размещении на Гомельщине лазаретов, в том числе и в земской больнице, взяв на себя расходы на их содержание. Строительство больницы полностью закончилось в 1917 г. [6].

В 1917–1918 гг. Гомель пережил две революции и кайзеровскую оккупацию. В 1919 году, с установлением в городе советской власти земская больница была реорганизована в городскую, и названа Первой Советской [6]. Покровско-Дмитриевская церковь фактически оказалась во дворе больницы.

8 апреля 1929 г. ВЦИК и СНК (Совнарком) принял сначала постановление «О религиозных объединениях». Постановление «О религиозных объединениях» содействовало массовому закрытию храмов [8, сс. 231–232]. Во многом это постановление повлияло на судьбу Покровско-Дмитриевской церкви. 29 июля 1934 г. на заседании Президиума Гомельского горсовета было заслушано ходатайство от персонала и пациентов больницы, в котором сообщалось, что Покровско-Дмитриевская церковь не используется верующими в течение двух лет, а потому, просят передать пустующее здания на нужды больницы. Заседание Президиума горсовета постановило удовлетворить их просьбу, и просить ЦИК БССР о санкционировании этого постановления [1]. 14 мая 1935 г. решением Центральной комиссии по культам при Президиуме ЦИК БССР постановление Гомельского горсовета было санкционировано. Здание Покровско-Дмитриевской церкви было передано Первой Советской больнице. В постановлении ЦИК предлагалось Гомельскому горсовету отремонтировать здание, чтобы больница его использовала в культурно-просветительских целях [3]. После чего горсовет тут же приступил к ремонту. Колокольню тут же за ненадобностью снесли, здание церкви облицевали кирпичом, а уличный фасад вместо центрального парадного входа был разделен на два проема: оконный и дверной. Над входом появился характерный для довоенных времен трапециевидный фронтон [2].

Во время Великой Отечественной войны Гомель сильно пострадал от бомбардировок, но зданию староверческой церкви удалось уцелеть. Позднее бывшая церквушка была соединена с соседним зданием. До недавнего времени в здании бывшей Покровско-Дмитриевской церкви находился пост милиции [2].

4 ноября 2020 года бывшую староверческую церковь сравнивали с землей. На месте снесенного исторического здания был построен новый корпус Гомельской городской клинической больницы скорой медицинской помощи (Комиссарова 13) [2].

Таким образом, Покровско-Дмитриевская церковь по сути стала жертвой советской власти в ее борьбе за атеистическое будущее страны. Первая советская больница была только одним из инструментов для достижения поставленных целей. О Покровско-Дмитриевской церкви осталась лишь память о ней в двух сохранившихся фотографиях 1918-го и середины 1920-х годов, где Покровско-Дмитриевская церковка видна на фоне больницы.

Литература

1. Аб адлучэнні царквы па Камісаравай вул. 3 пратакола № 172 пасяджэння Прэзідыума Гомельскага Горсавэта ад 29.7. 1934 г. / В Беларусі снеслі старообрядческую моленную [Электронный ресурс] // «Русская вѣра» https://ruvera.ru/news/staromolennaya_gomel_2020 – Дата доступа : 01. 11. 2024.
2. В Беларусі снеслі старообрядческую моленную [Электронный ресурс] // «Русская вѣра» https://ruvera.ru/news/staromolennaya_gomel_2020 – Дата доступа : 01. 11. 2024.
3. Выписка из протокола № 172 заседания Центральной комиссии по культурам при Президиуме ЦИК БССР о передаче старообрядческой церкви 1-й советской больнице в г. Гомеле. 14 мая 1935 г. ГАГом. Ф. 296. Оп. 1. Д. 361. Л. 13. // Старообрядцы на Гомельщине (1918–1991 гг.): док. и материалы / сост.: З. А. Александрович [и др.] ; под ред. В. П. Пичукова ; редкол. : А. Д. Лебедев [и др.]. – Минск : А. Н. Янушкевич, 2017 . С. 94–95.
4. Дрибинцев, Василий Саввич [Электронный ресурс] // «Википедия». Режим доступа : https://ru.wikipedia.org/wiki/Дрибинцев,_Василий_Саввич – Дата доступа : 4. 09. 2023.
5. Зиновьев Сергей, настоятель Спасо-Преображенской церкви (РДЦ), ул. Пролетарская 18 А, Гомель.
6. От уездной земской до городской клинической [Электронный ресурс] // «Сайт Гомельской БСМП». Режим доступа : <https://uggbsmp.by/ot-uezdnoj-zemskoj-do-gorodskoj-klinicheskoy/> – Дата доступа : 30. 07. 2023.
7. Роголев, А. Ф. От Гомюка до Гомеля: Городская старина в фактах, именах, лицах / А. Ф. Роголев. – Гомель: Барк, 2006. – 218 с.
8. Рогинский, Р. М. Старообрядчество Гомельщины и советская власть в 1920–1930 гг. (по архивным данным и устным источникам). [Текст] / Р. М. Рогинский // «Старообрядчество: история, культура, современность», посвящённая 390-летию со дня рождения священномученика и исповедника протопопа Аввакума. X Международная научно-практическая конференция (2011 ; Москва). X Международная научно-практическая конференция 2011 г. : [материалы]: в 2 ч. Т 1, с. 229–236.
9. Жудро С. А., Сербовъ К. А., Довялло Д. К. Городъ Гомель (Могилевской губ.). Вильна, 1911. С. 29.

УДК 2(075.8)

ДУХОВНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ ПРАВОСЛАВНЫХ МОНАСТЫРЕЙ ПИНЩИНЫ: КУПЯТИЦКАЯ ИКОНА БОЖЬЕЙ МАТЕРИ

Савчук Татьяна Петровна

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

Рассматривается история одной из древнейших православных реликвий Пинщины – Купятицкой иконы Божьей Матери. Акцентируется внимание на уникальности иконы, выполненной в рельефе и украшавшей створку бронзового креста-энколпиона.

Духовной реликвией Пинского Полесья на протяжении многих веков считалась чудотворная икона Богородицы, найденная 15 ноября 1182 г. на дереве в селе Купятичи. Эта икона примечательна тем, что почитаемое изображение Богородицы, выполненное в рельефе, украшало створку целиком сохранившегося бронзового креста-энколпиона.

Основным источником исторических сведений о купятицком кресте-энколпионе по сей день остается приложение «Чудеса Купятицкие» к сборнику «Тетратургима», составленному иеромонахом Киево-Печерского монастыря Афанасием Кальнофойским и изданному на польском языке в 1638 г. Чудеса от ико-

ны, произошедшие с 1617 по 1636 гг., здесь также подробно зафиксированы. Некоторые из них описаны в книге иеромонаха Иоанникия Галатовского «Небо новое», напечатанной в 1665 г. в львовской типографии. Позднее сведения, заимствованные из указанных книг и дополненные иными материалами, составили содержание обширной статьи, подписанной «В.В. П-чин». Публикация вышла в неофициальной части «Минских епархиальных ведомостей» за 1891 г. [1–5].

В своём труде А. Кальнофойский приводит детальное описание Купятичского образа: «Вид иконы – крест, незначительных размеров, два с четвертью вершка в длину и ширину, литой меди, складной, с округлёнными, кроме нижнего, концами. Середину и до конца нижней оконечности занимал образ Пресвятой Богородицы с Младенцем на руках. На верхней и боковых сторонах находились изображения: Бога Отца и свв. Иоакима и Анны. На оборотной стороне – распятие Иисуса Христа. Крест, помещённый в овальный круг, окружали пять херувимов, четверо из которых держали свитки со словами «Радуйся, обрадованная Марие, Господь с Тобою». На иконе имелась надпись «Матерь Божия». Вне круга находились буквы «О», «Р», «В», «К», означающие, вероятно, «Образ Пресвятой Богородицы Купятичской» [1, с. 483–484].

В середине XIII в. храм, в котором находилась святыня, был сожжён татарами. Но чудотворный образ уцелел и был найден странником Иоакимом, который вернул реликвию местным жителям. Вскоре построили новую церковь в честь Пресвятой Девы, куда и был помещён энколпион. В конце XVI в. Григорий Война произвёл капитальный ремонт культового сооружения и «устроил подобающую раму для чудотворного образа», который находился с левой стороны храма. С правой стороны Война поместил икону св. Григория с надписью, что он родился в день памяти этого святого и отремонтировал Купятичскую церковь. В храме кроме главного алтаря был придел в честь св. Николая, устроенный после прекращения в селе моровой язвы. В каменном склепе под Никольским пределом были похоронены тела «нескольких знаменитых мужей»: Григория Войны, монаха Игнатия Холховского, братьев Ольшевских (убитых пинскими мещанами), некоего Григория, который добровольно и безвозмездно трудился несколько лет в монастырской пекарне и предсказал свою смерть [6, с. 151].

В 1655 г. купятичские иноки опасаясь, «как бы католики и униаты не отняли у них чудотворную икону», перенесли её в Киев. Сильвестр Косой поместил образ в Софийском соборе. Э.С. Максимова, опираясь на архивные документы по истории Купятичского монастыря, находит более вероятным перемещение реликвии в Киев в 1722 г., когда монастырь действительно был обращен в униатский. Однако такому выводу явно противоречат строки «тестамент» киевского митрополита Гедеона Святополк-Четвертинского, скончавшегося 6 апреля 1690 г., где сказано: «В тую ж Свято-Софийскую церковь отказую на чудотворный образ Купятичкой Пресвятыя Богородицы завесити португал (монета) от 10 червонных золотых» [7, с. 17].

В период между 1843 г. и 1853 г. икона находилась на верхней галерее Софийского собора. По указу митрополита Арсения Могилянського западная стена и столбы галереи были украшены стихами о чудесах Купятичского образа на украинском языке. Однако во время реставрации собора в 50-х гг. XIX в. эти стихи были уничтожены.

В 1852 г. прихожане Купятичского прихода обратились в Св. Синод с просьбой о возвращении в Никольскую церковь чудотворной иконы. 20 июня 1852 г. за № 4646 последовало распоряжение: «Принимая во внимание, во-первых, что чудотворная икона Купятичской Божией Матери, о возвращении которой просят прихожане Купятичской церкви, принадлежала не приходской церкви, построенной в 1822 г., а монастырю, ныне уже не существующему, и перенесена в Киево-Софийский собор не предками просителей, но православными бывшего монастыря монахами около 200 лет назад; во-вторых, что по причине такой давности и по благоговению к сей иконе не только жителей города Киева, но и многочисленных богомольцев, отсутствие оной их Софийского собора может произвести неприятное впечатление в народе; в-третьих, что в приходской Купятичской церкви Николаевской имеется икона Божией Матери на деревянном кресте, совершенно сходная как по величине, так и по форме с иконою, находящейся в Киево-Софийском соборе, Св. Синод по сим уважениям и согласно с заключением Киевского Епархиального начальства определяет: означенную чудотворную икону Купятичской Божией Матери оставить навсегда в Киево-Софийском соборе» [5, с. 738].

В 70-90-х гг. XIX в. крест-энколпион был помещён в ряд местных икон Андреевского придела. Здесь и закончил он свое историческое существование. В послереволюционные годы энколпион был лишён своей драгоценной ювелирной оправы и стал почти не отличим от ему подобных. Лишь прослеживая по старому фотоснимку индивидуальные особенности экземпляра, можно выделить его среди аналогичных изделий [7, с. 18].

После перенесения в Киев бронзового креста-энколпиона XII в. в Купятичах была изготовлена копия утраченной реликвии с обрамлением в виде квадратной серебряной пластины (размером 15,5 x 15,5 см). Она была оформлена рельефным валиком, с крестообразным углублением и выступающим подкововидным нимбом с укрепленными на нём камнями. Поверхность пластины украшал чеканный орнамент в стиле рококо. Справа была прикреплена круглая крышка (диаметром 10,5 см). На сегодняшний день разновременный киот в храме с. Купятичи остается единственным вещественным напоминанием о хранившемся уникальном образе.

Литература

1. Купятичская чудотворная икона Божией Матери // Минские епархиальные ведомости. – Часть неофициальная. – 1891. – № 18. – С. 481–489.
2. Купятичская чудотворная икона Божией Матери // Минские епархиальные ведомости. – Часть неофициальная. – 1891. – № 21. – С. 513–522.
3. Купятичская чудотворная икона Божией Матери // Минские епархиальные ведомости. – Часть неофициальная. – 1891. – № 20. – С. 534–543.
4. Купятичская чудотворная икона Божией Матери // Минские епархиальные ведомости. – Часть неофициальная. – 1891. – № 21. – С. 568–571.
5. Купятичская чудотворная икона Божией Матери // Минские епархиальные ведомости. – Часть неофициальная. – 1891. – № 24. – С. 732–743.
6. Николай, архимандрит Историко-статистическое описание Минской епархии / архимандрит Николай. – СПб., 1864. – 315 с.
7. Пуцко, В. Бронзовый энколпион с Купятич – чудотворная икона Богородицы / В. Пуцко // Над Бугом и Нарвою. – 2000. – № 4 (50). – С. 16–18.

РОЛЬ ХРИСТИАНСТВА В ФОРМИРОВАНИИ МЕНТАЛИТЕТА ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Уткевич Ольга Ивановна

Витебский государственный технологический университет
(г. Витебск, Беларусь)

В данной статье рассматривается роль христианства в формировании менталитета восточных славян в контексте исторических, культурных и социальных изменений, произошедших с его принятием в X в. Анализируется, как христианская вера и ее учение повлияли на мировосприятие, нравственные ценности и обычаи восточных славян.

Предварительно необходимо отметить, что само понятие «менталитет» имеет достаточно широкий спектр семантических значений. Рассмотрим несколько из них. Во-первых, общепринятая трактовка менталитета объясняет его через такие категории как «народный характер», «национальный характер», «социальный характер», «народный дух», «национальный дух», «душа народа». Обратим внимание на то, что в данных определениях отражается в первую очередь не индивидуальный, а коллективный феномен. Именно такое понимание мы будем в основном использовать в своей работе в дальнейшем, кроме того, важно понимать, что все приведенные синонимические варианты, по сути, описывают лишь различные составляющие менталитета. Во-вторых, менталитет представляет собой специфический способ формирования не только коллективной, но также индивидуальной идентичности. В результате данного процесса происходит формирование социальной солидарности, лежащей в основе народного единства. Для белорусского государства такая солидарность, на наш взгляд, является наиболее важным показателем. В-третьих, сложившийся и ярко выраженный в определенном обществе менталитет эффективно стимулирует социальный (а в некотором отношении и научно-технический) прогресс. В целом же можно считать, что менталитет способствует становлению аксиологических ориентаций культуры в обществе. Таким образом, менталитет не тождественен какой-то одной из рассмотренных категорий, а представляет собой интегративное понятие, обладающее достаточно высокой степенью показателя общности.

На становление национального менталитета оказывали влияние географические, экономические, исторические, генетические факторы. Можно утверждать, что особое влияние на славян оказал религиозный фактор. Причем, в первую очередь речь будет идти о влиянии христианства, хотя необходимо отметить, что незначительная часть славян христианами не являются. Процесс христианизации восточных славян был сложным и многоэтапным явлением, которое происходило на протяжении нескольких веков. Кульминацией процесса христианизации явилось крещение князя Владимира Святославича в 988 году. Владимир выбрал православие как государственную религию, что стало решающим фактором дальнейшего социокультурного развития. Христианство хорошо адаптировалось к местным традициям и постепенно глубоко укоренилось в культуре восточных славян. Поскольку важным компонентом восточнославян-

ской общности была близость наречий, использование в богослужении единого церковнославянского языка также способствовало формированию единой письменной культуры и единого менталитета. В результате были аккумулированы диалектные зоны в единую языковую систему. Письменность стала средством приобщения к священным текстам и религиозной культурной традиции, инструментом консолидации восточных славян и способом языковой и духовной идентификации.

С другой стороны, нельзя недооценивать того, что на протяжении нескольких столетий складывался определенный стереотип, гласящий о принципиальном несовершенстве языческой дохристианской (по-белорусски «паганской») культуры славян, что не позволяет и в настоящее время в полной мере понять сложную структуру формирования и функционирования культуры, менталитета как восточных славян в целом, так белорусов в частности. Совершенно очевидно, что еще до начала христианизации восточные славяне уже обладали достаточно развитой, осмысленной и цельной системой взаимодействия человека, общества и природы. Так, например, природные условия становления белорусского этноса сформировали важнейшую особенность нашей культуры: ее синкретический характер, выражающийся в целостности, нераздельности всех сторон бытия.

Однако в наибольшей степени эта предрасположенность раскрылась именно благодаря широкому распространению христианства, благодаря тому, что оно не противопоставляет индивида всему обществу (так как все люди – дети Божьи), а также не противопоставляет общество природе: ведь последняя также является Божьим творением. Но, если в рамках языческой культуры феномены природы наделяны самостоятельным и часто враждебным человеку бытием, то в рамках христианского менталитета данное положение пришлось переосмыслить.

Существует одно принципиальное отличие дохристианского менталитета от христианского. У восточных славян оно проявляется в том, что языческая культура была достаточно адекватным мировоззренческим ответом на суровые условия природного бытия. В таких условиях у человека не было возможности подчинить себе внешний мир в одиночку, а, следовательно, важно было не противостоять друг другу, но объединиться в социальную целостность. Именно от такого понимания и произошло формирование поиска путей социального согласия. После христианизации положение дел во многом изменилось. Поиски согласия строились на совершенно ином, духовном фундаменте. Конечно, необходимость выживания у людей не исчезла, но появилось понимание отношения к живому и даже неживому природному миру как к Божьему творению. Соответственно, согласие в данном случае – это согласие людей с волей Творца всего сущего.

В процессе легитимации христианских норм и ценностей как единственно правильных, чувство единения с семьей и природой, несколько вытесненное христианством из официальной культуры, перешло в область легенд, сказок, мифов, обрядов. И сегодня, спустя тысячу лет после официального принятия христианства, не только народные обряды и праздники, но и сам образ жизни восточных славян во многом подчинен природно-племенному мировоззрению.

Следовательно, чувство порядка, синхронности, согласованности своих действий не только в производственной, но и в личной, бытовой сфере было основополагающим для поведения восточных славян. «Так же, как люди», «не хуже людей», «как люди, так и я» – вот основные алгоритмы взаимного общения и взаимодействия восточных славян как в пространстве, так и во времени.

Исторически так сложилось, что восточные славяне приобщились к двум основным ветвям христианства: православию и католицизму, позже стал распространяться и протестантизм. Русский мыслитель Л. П. Карсавин следующим образом описывал коренное мировоззренческое различие между этими тремя направлениями. «Для католиков, – пишет он, – Церковь становится оторванной частью мира, в которую можно перейти путем резкого и формального акта, но у которой нет органической связи, интимной и таинственной, со всем видимо нецерковным... В протестантизме, наоборот, мы наблюдаем уклон к небрежению видимостью Церкви, к умалению ее формальной деятельности и теургического смысла. Истинное понимание Церкви хранимо православием» [1, с. 554]. Именно православие сохраняет как традицию церкви, так и живую практику веры, которая глубоко укоренена в духовной жизни народа во всех ее проявлениях.

В заключение отметим, что христианство стало неотъемлемой частью идентичности восточных славян, сформировав их менталитет и оказав долгосрочное влияние на развитие культуры, искусства и литературы. Синкретизм и мягкая адаптация дохристианского мировоззрения в контексте догматов церкви, характерное для православия, укрепило единство восточных славян и сыграло ключевую роль в их дальнейшем историческом развитии.

Литература

1. Карсавин, Л. П. Философия истории / Л. П. Карсавин. – Минск : Издательство Белорусского Экзархата, 2011. – 768 с.

УДК 2-76

КИНЕМАТОГРАФ В ВОСПРИЯТИИ ЦЕРКОВНЫХ КРУГОВ НАЧАЛА XX ВЕКА: ВПЕЧАТЛЕНИЯ ПРИХОДСКОГО СВЯЩЕННИКА

Фолиева Татьяна Александровна

(г. Москва, Россия)

Доклад посвящен восприятию кинематографа религиозными кругами в начале XX века. Рассматривается позиция противников «живой фотографии» на примере брошюры протоиерея Алексея Боброва, критикующего первый фильм о жизни Христа. Анализируется конфликт традиционного религиозного сознания и творческой свободы, а также причины скептического отношения церкви к новому искусству.

Известно, что первая демонстрация киноленты в России произошло в 1896 году, в этом же году был снят первый отечественный документальный фильм – репортаж о коронации Николая II, в 1908 был снят первый «короткий метр» – «Стенька Разин», в 1911 – первая полнометражная кинолента «Оборона Севастополя». За десять лет кинематограф из просто сменяющихся картинок

стал важным инструментом «воспроизведения текущих событий... с огромным воспитательным значением» [2, с. 47–48]. Нельзя утверждать, что такое смысловое изменение происходило быстро и легко, вокруг кинематографа велись дискуссии, коммерческая выгода боролась с чистым искусством и просвещением. Такую ситуацию мы наблюдаем не только в светских, но и в религиозных кругах, где отношение к кинематографу порой имеет абсолютно диаметрально значенные [5].

В данном очерке, обратимся к позиции противников «живой фотографии», интересно, что побуждало их противиться использованию религиозных элементов в киноискусстве. Нами была найдена небольшая брошюра «Живая фотография (Жизнь Иисуса Христа)», автором которой являлся протоирей Алексей Бобров [1].

Посещает киносеанс отец Алексей в передвижном кинотеатре на Нижегородской ярмарке летом 1908 года, привлекла его реклама, поскольку, во-первых, по самой ярмарке ходил слух «об этой интересующей всех новинке, превознося выше всяких похвал и “глубоко-религиозную идею”, лежащую в основе такого удачно-придуманного предприятия, и чудную технику исполнения при демонстрации указанных картин» [1, с. 1]. Во-вторых, в руках о. Алексея оказываются две афиши, на одной «в подробном перечне, значились те картины, которые демонстрируются в указанном театре-панораме», другая же была рекламой «в которой, между прочим, красуется такое воззвание: „Внимание Родителей!!! в виду наступающего учебного года, и зная, с каким трудом учащимся детям всех учебных заведений заучиваются уроки закона Божьего, мы решили прийти им на помощь и т.д.“» [1, с. 2].

Итак, под влиянием «раздающихся отовсюду похвал по адресу кинематографа» [1, с. 3] отец Алексей решает пойти на сеанс. Он не указывает в какое время подходит к кинотеатру там его встречает огромная очередь «людей всякого возраста и состояния, которые вплотную теснились здесь пред закрытыми уже входными дверями этого дома» [1, с. 3]. Священник гуляет час и возвращается к новому сеансу, но опять не попадает внутрь: «вижу здесь почти такую же громаду народа, пред напором которой прислуга театра энергично защищает входные двери здания, умоляя “осадить” назад» [1, с. 3]. Вместе с толпой автор остается под дверьми и ему везет: какой-то господин покидает кинотеатр в антракте, и о. Алексей «зупросил дозволить мне занять его место» [1, с. 3].

Священник пропускает несколько частей и начинает просмотр фильма с сюжета «избиение младенцев», который ему понравился поскольку «производил впечатление как бы вновь повторяющейся пред вашими глазами ужасной действительности» [1, с. 4]. Другие же сцены автору не понравились. Так, «побег в Египет» он критикует за суетливость и непочтительное отношение Иосифа к Марии, сцены из детства Иисуса за то, что «предреченный Мессия... выглядит здесь каким-то жалким приемышем, или же подмастерьем, со всеми присущими такому незавидному положению лиц в полу-родной... полу-чужой семье отталкивающими манерами подслуживания, угодливости, проницательства» [1, с. 5]; «хождение по водам» за фокусничество [1, с. 7] и т.д., и т.п. Всю киноленту отец Алексей называет «порнографией, какая выставлялась здесь под именем евангельской истории», он вышел после сеанса и «громко сказал в слух толпе, введенной, как и я, в заблуждение рекламой: умоляю, – кто не

хочет оскорблять своего религиозного чувства, не переступайте этого порога, здесь только возвращают народ» [1, с. 8].

Если обобщить, то все недовольство священника можно свести к тезису, что создателю фильма «хотелось олицетворить в своей оживленной фотографии не Евангельского Христа, а Ренановского Иисуса» [1, с. 5]. Книга Э. Ренана «Жизнь Иисуса» – попытка «пересказать евангельскую историю об Иисусе в такой форме, которая была бы понятна современному европейцу» [4, с. 267], это поиск исторического Христа, ни Сына Бога, ни Мессии, а человека. Архимандрит Михаил (Семенов) указывает, что увлеченные читатели найдут у Ренана «Христа уменьшенного, вместо Бога, они найдут мягкосердечного и любвеобильного буржуа» [3, с. 33]. У о. Алексея Боброва в кино истинного Христа заменил «какой-то рослый брюнет, с небрежно взбитой на голове густой шевелюрой курчавых волос, с вызывающей позировкой в манерах и движениях, такая отталкивающая фигура современного декадента» [1, с. 7]. Все претензии отца Алексея строятся вокруг того, что ожидания и представления об образе Иисуса Христа не совпадают тем, к чему он привык: «мы так сроднились с Божественными чертами лица нашего Господа» [1, с. 8], в фильме же «показывался зрителю некто иной, актерски издевающийся только над тем Первообразом» [1, с. 6].

Это конфликт не столько религиозного и светского мировоззрения, сколько вопрос отношения сложившихся традиций и творческой свободы. Киновествование следует евангельскому тексту буквально, однако, образы, особенно не статичные невозможно предписать, даже с учетом иконографических традиций. Можно констатировать, что ни церковь, ни многие ее представители не столько негативно относились к кинематографу, сколько не были готовы серьезно его принимать и понимать. Долгое время кино воспринималось церковными кругами как некое «площадное» искусство с ее безвкусицей и упрощенными идеями, однако, кинематограф достаточно быстро прошел путь от оживших картинок к сложным художественным произведениям к чему эти круги были не готовы. Гипотетически можно было предположить, что рано или поздно Православная церковь поняла и приняла кинематограф, но история распорядилась иначе и не «религия» стала сотрудничать с кино, а последнее стало использоваться в антирелигиозной пропаганде.

Литература

1. Бобров, А. А. Живая фотография. (Жизнь Иисуса Христа): [впечатления с Нижегородской ярмарки о кощунственном представлении заезжего театра-панорамы «Картины из Священной истории Нового Завета»] / прот. А. Бобров. – Сергиев Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1908. – 9 с.
2. Готвальд, В. А. Кинематограф («живая фотография»): Кинематограф живая фотография: Его происхождение, устройство, соврем. и будущее обществ. и науч. значение / Сост. В. Готвальд – М.: тип. т-ва И. Д. Сытина, 1909. – 120 с.
3. Михаил (Семенов), архим. Евангелие мещан: характеристика Иисуса по Ренану. – 2-е изд. – М.: тип. т-ва И. Д. Сытина, 1907. – 79 с.
4. Ореханов, Г. Россия в поисках «исторического Иисуса»: Л. Толстой и Ф. Достоевский vs Д. Ф. Штраус / Г. Ореханов, А. Андреев // Slověne. – 2020. – Т. 9, № 1. – С. 261-291. – DOI 10.31168/2305-6754.2020.9.1.9
5. Сучкова, О. А. Отношения православной церкви и кинематографа в Российской империи / О. А. Сучкова // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. – 2022. – № 1. – С. 124–137. – DOI 10.35231/18186653_2022_1_124.

КОНФЛИКТ Л. Н. ТОЛСТОГО С ПРАВОСЛАВИЕМ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ С. Н. БУЛГАКОВА

Чернова Мария Станиславовна

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

В статье анализируется интерпретация С. Н. Булгакова смысла религиозных исканий Л. Н. Толстого. Анализируются оценки Булгакова концепции «опрощения» Толстого и его отношения к Церкви. Доказывается, что Булгаков отрицал попытки Толстого свести христианство к практической морали, одновременно признавая его величие как писателя.

Л. Н. Толстой – одна из ключевых фигур в русской и мировой культуре. Он не только великий писатель, но и мыслитель, чей голос, по словам Н. А. Бердяева, стал «побудителем совести в обществе, религиозно индифферентном или враждебном христианству» [1, с. 115]. Вопрос о религиозном значении его творчества по сей день остается дискуссионным. В современной науке актуализировалась тема «христианство и литература», при этом даже разрабатывается концепция, согласно которой русскую классическую словесность следует рассматривать как «православную по преимуществу». Однако как соотнести с Православием отлученного от Церкви Толстого?

Одни ученые уверены, что гуманизм и нравственные поиски автора «Анны Карениной» и «Воскресения» органично сочетались с духом православия. Другие же полагают, что Толстой был противником не только православия, но и всей христианской веры. Интересно отметить, что при этом обе стороны часто обращаются к мнению религиозного мыслителя С. Н. Булгакова. Одни апеллируют к его выводу о том, что толкование Толстым Закона Божьего как закона жизни не противоречит духу Церкви, так как его основной смысл – любовь к ближнему. Другие же сосредотачиваются на воспоминаниях Булгакова о богохульных высказываниях Толстого в адрес Богородицы. Однако цитаты вне контекста статей, могут создать впечатление непоследовательности их автора.

Литературно-критическая деятельность Булгакова была во многом определена исторической эпохой и особенностями идеологической борьбы, в которой он участвовал, а также его собственными философскими взглядами. Он прошел сложный путь от марксизма к идеализму, а затем к религиозности. Эта духовная эволюция напрямую отразилась на его оценках русской литературы и творчества Толстого, в частности.

Булгаков не только был современником Толстого, но и несколько раз встречался и беседовал с ним. Первая их встреча состоялась в Москве в 1897 г. По воспоминаниям А. Б. Гольденвейзера, в произошедшей дискуссии «диалектика Льва Николаевича победила, и Булгаков все менее убедительно защищал свои позиции» [2. Т. 1, с. 7–8]. Однако подробностей этой беседы мемуарист не приводит, и у самого Булгакова нет свидетельств о ней. Поэтому нельзя однозначно судить о значении первой встречи для его мировоззренческой и духовной эволюции.

Имя Толстого впервые появилось в статье Булгакова «Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев и Толстой (параллели)» в 1902 г. В этой работе он затронул вопрос о социальном значении творчества писателя, но анализировать религиозные взгляды Толстого Булгаков начал лишь после его смерти в 1910 г. Обращает на себя внимание тот факт, что юбилей Толстого в 1908 г. Булгаков проигнорировал. Возможно, объяснение кроется во второй их встрече, состоявшейся в Гаспре в 1902 г.

В «Автобиографических заметках» Булгаков вспоминал: «Я допустил ошибку, выразив свои чувства к Сикстине, и одного этого упоминания было достаточно, чтобы вызвать яростную, богохульную злость Толстого. Его глаза загорелись недобрый огнем, и он начал задыхаясь, богохульствовать» [3, с. 391]. Толстой был возмущен рассказом Булгакова о пережитом потрясении перед образом «Царицы Небесной с Младенцем». Однако через четверть века, увидев эту картину снова, сам Булгаков испытал разочарование и признал частичную правоту Толстого. Теперь он увидел в образе не икону, а просто искусно выполненное изображение красивой земной женщины с ребенком. По его мнению, эталоном христианского искусства являлась русская православная икона, тогда как искусство Возрождения демонстрировало господство формы и «земной телесности, лишенной духа». Однако Булгаков так и не смог простить Толстому его богохульных слов о Богородице. Лишь смерть Толстого побудила Булгакова заняться осмыслением его наследия и творчества.

В 1912 г. Булгаков выпустил сборник статей «О религии Льва Толстого», куда вошли его лекции «На смерть Толстого», «Толстой и Церковь», «Человек и художник». Эти работы, а также статья «Простота и опрощение» составили цикл под общим названием «Л. Н. Толстой». Для Булгакова, склонявшегося к религиозности, идейные поиски Толстого стали поводом для анализа причин и сути переосмысления христианства в среде российской интеллигенции. Еще в статье «Героизм и подвижничество» (1909) Булгаков резко критиковал «христианствующего интеллигента», который легко чувствует себя новым Мартином Лютером, стремящимся не только обновить церковную жизнь, но и создать новые ее формы, чуть ли не новую религию [4. Т. 2, с. 332]. К числу таких «пророков новой религии» он причислил и Толстого. Булгаков показал связь между революционным демократом В.Г. Белинским и сторонником учения «непротивления злу насилием» Толстым. Их схожесть заключалось в произвольном толковании Христа и его учения. Булгаков считал ошибкой попытки Толстого свести христианство к практической морали. Проанализировав письмо Белинского к Н.В. Гоголю и основные идеи теоретических трудов Толстого, он пришел к выводу, что Белинский и Толстой были выразителями одной тенденции – вульгаризации Христа.

В статье «Толстой и Церковь» Булгаков отметил, что Толстой столкнулся с драмой Ивана Карамазова, связанной с невозможностью разрешить проблему теодицеи с помощью человеческого разума. Величие писателя, по мнению Булгакова, заключалось в его нравственном протесте против социальной несправедливости. Однако Толстой, как и герой Достоевского, не принимая мира Божьего, перепутал Творца с созданным им миром.

«Простота и опрощение» занимает особое место в цикле статей Булгакова о Толстом. Автор отметил остроту социальной критики в произведениях писателя, но теперь, обратившись к его «Исповеди», указал, что «социальный нигилизм» Толстого был следствием, а не причиной его философских и религиозных исканий. В толстовском «опрощении», по мнению Булгакова, не было простоты истинного верующего. Безусловная народная христианская вера в бессмертие души была Толстому непонятна и отвергнута. Зато идея бессмертия, обусловленная влиянием Шопенгауэра, стала краеугольным камнем его философских исканий. Поиск бессмертия на земле образовал пропасть между Толстым и народом, а «опрощение» не помогло ему избавиться ни от страха смерти, ни от религиозного безразличия. Вот почему Булгаков назвал его «опрощение» «бутафорским средством лечения, как шведская гимнастика» [5, с. 121–122].

Литература

1. Бердяев, Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS 1955 г. / Н. А. Бердяев – Москва : Наука, 1990. – 224 с.
2. Гольденвейзер, А. Б. Вблизи Толстого / А. Б. Гольденвейзер – Москва : «Кооперативное издательство» издательство «ГолосТолстого», 1922 – 488 с.
3. Булгаков, С. Н. Тихие думы. Статьи и очерки разных лет / С. Н. Булгаков – Москва : Республика, 1995 – 509 с.
4. Булгаков, С. Н. Сочинения: В 2 т. / С. Н. Булгаков – Москва : Наука, 1993.
5. Булгаков, С. Н. Простота и опрощение / С. Н. Булгаков // О религии Льва Толстого – Москва : Путь, 1912. С. 114–141.

УДК 297.18;93/94;930.85

ИСТОРИЯ ПЕРЕВОДА КОРАНА НА КИТАЙСКИЙ ЯЗЫК

Чжан Сынин

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

Коран – священная книга мусульман, слово самого Бога, которое он передал на арабском языке людям через пророка Мухаммада. Поэтому мусульмане всего мира читают Коран, постоянно цитируют его, возносят молитвы на арабском языке. Вместе с тем, кроме немногочисленного круга мусульманских ученых, лишь немногие мусульмане не-арабы знают язык Корана. Поэтому важное значение имеют переводы мусульманского священного писания на родные языки, чтобы простые верующие могли понимать его смысл.

Перевод классических исламских произведений на китайский язык, стал важной составляющей процесса китаизации ислама. С VII в. в Китае формируется община китайцев-мусульман (хуэйцзу), родным языком которых был китайский. Однако до середины XVII в. не существовала переводов Корана на китайский язык.

По мере ассимиляции представителей различных мусульманских этнических групп, их потомки полностью перешли на китайский язык. Поэтому перевод Корана на китайский язык оказался для китайских мусульман насущной потребностью. Кроме того, перевод Корана на китайский язык позволил бы и преобладающей в Китае народности – ханьцам получить представление об этой религии.

Одной из главных причин, по которой известные религиозные деятели, которые могли бы взять на себя важную задачу перевода, не переводили коран на китайский язык в течение более чем 10 веков, было опасение, что перевод сделает текст менее истинным и ценным. На протяжении долгого времени китайские мусульмане изучали Коран только из уст в уста от имамов и духовников в мечетях. Однако в этом было много недостатков: имамы были способны объяснить общий контекст текстов, но часто не могли уловить истинный смысл, а духовники, наоборот, были способны понять глубокий смысл текстов, но большинство из них не знали китайского языка и не могли объяснить тексты в стандартном синтаксисе. Надпись 1609 г. на мечети Цинцзин в Цюаньчжоу в провинция Фуцзянь гласила такую мысль.[1, с. 73–74].

Таким образом, с конца XVIII в. в Китае постепенно начался перевод Корана на китайский язык. Саму священную книгу на китайском языке называли по-разному – «небесное писание», «истинное писание», «истинное слово». В XIX – начале XX вв. получило распространение название «заветный мандат истинного писания». Существовали три варианта перевода Корана: «отрывочный», «частичный» и «полный».

Первый – это «отрывочный перевод» Корана, которым занимались, например, Ван Дайюй (王岱舆), Ма Чжу (马注), Лю Чжи (刘智) и другие в конце династии Мин и начале династии Цин. Они переводили на китайский язык отдельные аяты (отрывки) из Корана, но не решались переводить большие его части. Лю Чжи, известный исламский ученый, перевел только три суры (главы) Корана, так как считал, что слово Бога священно и нерушимо, и он опасался, что не сможет точно передать его смысл текстов.

Второй – в виде «частичных переводов», которые включают в себя как фонетические переводы, так и комментарии. Фонетические переводы, также известные как «Хайтин» и «Хайте», состоят из 24 глав, которые позволяют мусульманам, не знающим арабского языка, читать Коран самостоятельно, используя китайские иероглифы в качестве транслитерации, как, например, «Цинхань Чжуцзе Хэтин» («经汉注解赫听») 1866 года и «Ханьцзи Хэтин» («汉字赫听») 1882 года. Другой вид – текст с аннотациями, комментариями на китайском языке и языке Цзинтан (经堂语) или с арабской фонетической лексикой, перемежающейся с китайским языком, например перевод Ма Ляньюаня (马联元) «Хайтин Ицзе» («孩听译解»), перевод Ян Цзинсюя (杨敬修) «Хайтин Чжуцзе» («亥帖注解») и «Гуланцзин Даи» («古兰经大义») (издано Исламской издательской компанией Пекина, 1947 г.), перевод Лю Цзиньбяо (刘锦标) «Кэланцзин Цюаньибань Цзянчжу» («可兰经选译本笺注») (издано Бюро печати Синьминь Пекина, 1943 г.), перевод Линь Суна (林松) «Гуланцзин Вэньцюань» («古兰经文选») (издано в 1944 г.) и др.

Третий – полный перевод Корана. В конце XIX в. Ма Фучу (马复初) начал понимать, что, полагаясь исключительно на устную передачу, верующие не смогут воспринимать Священное Писание на бумаге, и это не будет способствовать делу ислама в Китае. Коран необходимо было перевести на китайский язык, что облегчило бы их передачу, дало бы основу для изучения и прочтения и позволило бы тем, кто был воспитан в конфуцианстве и не знал арабского языка, понять смысл священных писаний. Он перевел 20 сур, но они были уничтожены

во время пожара, и осталось только 5 сур. [2, с. 182] Китайское мусульманское общество Шанхая опубликовало эти тома в 1927 г. как «Ханьи Баомиин Чжэньцзин» (漢译宝命真經).

Первый полный перевод Корана появился в 1912 г. Два имама из Ганьсу, Ма Фулу (马福祿) и Ша Чжун (沙忠), совместными усилиями перевели весь Коран на язык Цзинтан под названием «Тяньфан Цзуньда Чжэньцзин Чжунхуа Минвэнь Чжуши» (“天方尊大真经中华明文注释”), также известный как “Китайский комментарий к Корану” (“中国的古兰经注释”), состоящий из шести томов. [3, с. 134]. Этот перевод был опубликован в городе Ланьчжоу на трёх языковых версиях: диалекте Ланьчжоу, языке цзинтян и «Сяоцзин» (小经).

Полная версия Корана на классическом письменном языке Вэньянь появилась 15 лет спустя. Переводы с японской версии Корана Сакамото Кеничи (テザイナ一) и английской версии Родуэлла (John Medows Rodwell) были выполнены ученым-немусульманином Те Чженом (铁铮) при участии ряда мусульманских ученых и опубликован Бюро печати и издательства Чжунхуа в Пекине (тогда город навывался Бэйпин) в 1927 г. Другой перевод Корана, организованный Ци Цзюеми (姬觉弥), был опубликован и распространен Академией Гуанцан в Шанхае в марте 1931 г.

Знаменитый ученый Ван Цзинчжай (王静斋) за свою жизнь переводил Коран четыре раза, и до нас дошли три версии. Первый перевод, опубликованный в 1932 г., был переводом с арабского оригинала, в котором нет сложной грамматической структуры, он содержит прямые высказывания, не приукрашен, обладает подлинностью и глубиной; второй перевод был выполнен в языке Цзинтан, а третий - в нормативном китайском языке путунхуа, данный перевод был опубликован шанхайским издательством «Юнсян» в 1946 году. Это был самый зрелый и популярный из переводов Ван Цзинчжая. Перевод перешел на легкий для понимания простонародный язык, в котором лишь изредка проскальзывают нотки языка Цзинтан. Однако он был дополнен большим количеством примечаний, приложений и библиографических аннотаций общим объемом 900 000 слов.

После всего этого вышло более 10 переводов. Самая популярная версия принадлежит профессору Ма Цзяню, она была опубликована в 1981 г. Ма Цзянь, известный профессор арабского языка в Пекинском университете, также перевел «Лунь юй» («Беседы и суждения») на арабский язык. В настоящее время большинство цитат из Корана, из научных публикаций на китайском языке, взяты из перевода Ма Цзяня.

Литература

1. 余, 振贵, 雷, 晓静. 中国回族金石录. / 振贵余, 晓静雷. // 银川: 宁夏人民出版社2001年. - 807页 = Юй Чжэньгуй. Лэй Сяоцзин. Чжунгуо Хуэйзу Цзиньшилу. / Чжэньгуй Юй. Сяоцзин Лэй. // город Иньчуань: Народное издательство Нинся, 2001. - 807 с.
2. 白, 寿彝. 回族人物志·近代. / 寿彝白. // 银川: 宁夏人民出版社1997年. - 595页 = Бай Шуои. Хуэйзу Жэньужи Цзиньдай. / Шуои Бай. // город Иньчуань: Народное издательство Нинся, 1997. - 595 с.
3. 丁, 士仁. 罗, 小芳. “天方尊大真经中华明文注释”——中国已知最早“古兰经”小经汉语通译本介绍[J]. 世界宗教研究2012年(3). 社会科学文献出版社. —页128-134 = Дин Шижэнь. Луо Сяофан. Тяньфан Дачжэньцзин Чжунхуа Минвэнь Чжуши. / Шижэнь Дин. Сяофан Луо. // город Пекин: Издательство литературы по общественным наукам, 2012. - с. 128-134.

**РЕЛИГИОЗНАЯ ВОВЛЕЧЕННОСТЬ
КАК СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН
В УСЛОВИЯХ ЦИФРОВОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ**

Шкурова Елена Валерьевна

(г. Минск, Беларусь)

Реут Елизавета Викторовна

Государственное научное учреждение «Институт философии
Национальной академии наук Беларуси» (г. Минск, Беларусь)

В статье представлен теоретический каркас последующего анализа эмпирических данных о восприимчивости последователей влиятельных, прежде всего монотеистических, религий к пара-, не- и инорелигиозным смыслам, циркулирующим в глобальном информационном поле современности. Анализируется дифференциация информационных потоков, трансформирующих религиозные и магические практики. Социально-психологические особенности вовлеченности последователей в религиозные традиции анализируются через категорию «восприятие», которое определяется экзистенциальным запросом на смысл, способный противостоять конечности жизни. Определено, что именно символическая условность границы между сакральным и профанным приводит к размыванию канонической чистоты религии на ее периферии при сохранении канона на оси ее передачи.

В условиях цифровой трансформации структура информационного пространства становится все более динамичной и подвижной. Тем самым затрагивая все сферы жизни индивида, в том числе и религиозную, в которой присутствуют разнообразные эклектичные идейные комплексы. Данные комплексы могут в той или иной мере приниматься или отвергаться, поддерживаться или не соблюдаться в силу массовости последователей религиозных традиций и различной степени их вовлеченности в религиозную систему.

Однако, необходимо понимать, что важным предметом внимания для исследований специалистов в области социологии, психологии и религиоведения является объем и динамика информационных потоков, обусловленных масштабом всемирной электронной сети – Интернет. Переход религиозных практик на «цифровые рельсы» позволяет их носителям за счет использования информационно-коммуникационных ресурсов выполнять функции по привлечению потенциальных последователей на качественно новом уровне. Трансляция информации в сети Интернет позволяет, помимо преобразования ключевого материала в более доступный формат, охватить гораздо большую целевую аудиторию, включая тех, кто при обычных условиях, вероятно, самостоятельно ее бы не обнаружил. Кроме того, благодаря массовому распространению информационных технологий, которые, как мы уже упоминали, существенно трансформировали и расширили информационную сферу, в цифровое пространство задействуются и традиционно сакральные, не связанные с материальным миром компоненты, переплетающие в себе религию и магию. В связи с этим одновременно со сферой религиозных услуг формируются и распространяются магические. Спрос на приоб-

ретение духовных знаний, на получение ответов на смысло-жизненные вопросы в условиях цифровой трансформации приобретает совершенно новые формы, тем самым трансформируя духовные практики и предлагая нетрадиционные способы удовлетворения духовных потребностей в поиске «высших», духовных знаний. Это порождает новые вызовы и вопросы, нуждающиеся в систематическом и комплексном изучении [1].

Восприятие религиозного человека определяется экзистенциальным запросом на смысл, который мог бы противостоять конечности жизни. Запрос, который бы оправдывал конечную жизнь перед лицом смерти. Другими словами, это запрос на бессмертие. Здесь, стоит отметить, что смерть зачастую рассматривается как институализированный социальный феномен, который сопровождается множеством обычаев, обрядов и верований, варьирующихся от специфических правил обращения с мертвыми до тщательно проработанных концепций, касающихся бессмертия и перерождения [2]. Поскольку в физическом мире бессмертия невозможно, психика религиозного человека кардинально переориентируется с опоры на очевидный опыт в направлении неочевидных идей, содержание которых безусловно принимает за истину.

Также, хотелось бы отметить, что в социально-психологическом плане смерть может рассматриваться как ядро особого культурного комплекса, включающего группу взаимосвязанных культурных черт более-менее последовательно и осмысленно совместно функционирующих. Изучение специфических направлений, формирующих этот комплекс, а именно: культурно определенное значение смерти, роль утраты, ритуалов и практик, связанных со смертью, влияющие отношения к смерти на организацию жизни индивида в целом – могут стать более осмысленными через призму более широкой интерпретации вопросов, связанных со смертью.

Граница, простирающаяся между сакральным и профанным для последователей религиозных традиций имеет как сугубо психологический, т.е. сформированный во внутреннем мире, так и символический (заданный в виде ритуальных мест, действий, предметов) характер. Являясь глубоко личным переживанием каждого последователя, данная граница характеризуется особой пластичностью и пропускаемостью, поскольку сакральные символы, сохраняя форму, постоянно меняют содержание (значение) под действием жизненного опыта и культурно-исторической динамики. Из-за этого в содержание религий проникают нерелигиозные или инорелигиозные элементы. Поскольку, специфика повседневных религиозных представлений и практик в широкой среде зачатую характеризуется принятием «на веру» информации, которая может не соответствовать каноническим стандартам. При этом источники такой информации могут существенно варьироваться, включая в себя абсолютно любые информационные потоки, игнорирующие авторитет профессиональной догматики, в рамках которого эклектичность религиозных представлений, как правило, не признается [3]. Это явление образует собой своеобразный парадокс и повседневную реальность любой религии.

В данной статье представлен теоретический каркас последующего анализа эмпирических данных о восприимчивости последователей влиятельных, прежде всего монотеистических, религий к пара-, не- и инорелигиозным смыслам,

циркулирующим в глобальном информационном поле современности. Для этого ключевой задачей исследования стал поиск механизмов изучения пространности магических представлений в повседневных практиках. В то время как для решения задачи оценки наличия и проявления в представлениях последователей конфессиональных сред магических компонентов, которые, как правило, не одобряются официальной канонической доктриной, был сформирован исследовательский инструментарий, позволяющий оценить присутствие в их сознании пара-, не- и инорелигиозные смыслы.

Литература

1. Shkurova A., Poklad E. Religious practices in the conditions of digital transformation/ In Modern tasks of humanitarian knowledge: materials of the Sixth International. scientific conf. (November 17–18, 2022, Minsk). In 2 vols. T. 2 / Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus; redol. A. A. Lazarevich (prev.) [and others]. – Minsk: Four Quarters, 2022.
2. Faunce, W.A. and Fulton, R.L. (1958) The Sociology of Death: A Neglected Area of Research? Social Forces. Vol. 36. – No. 3 (Mar., 1958). – Pp. 205–209.
3. Реут, Е. В., Шкурова, Е. В. Особенности приверженности различным формам магических представлений (на основе апробации авторской методики исследования) / Е. В.Реут, Е. В. Шкурова // Журнал Белорусского государственного университета. Философия. Психология. – 2024. – №2. – С. 47–59.

УДК 75

ОТРАЖЕНИЕ ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ ДАОСИЗМА В КИТАЙСКОМ ПЕЙЗАЖНОМ ИСКУССТВЕ

Шэн Миньчжи

Санкт-Петербургский государственный университет
промышленных технологий и дизайна (г. Санкт-Петербург, Россия)

В статье рассматривается самобытный художественный феномен – пейзажная живопись Поднебесной. Выявляются особенности философской символики даосизма, нашедшей отражение в китайских пейзажах. Анализируются различные поджанры китайской пейзажной живописи: горы и озера, марина, сады и парки. Рассматриваются наиболее распространенные элементы, присутствующие в пейзажных картинах работы китайских мастеров.

Даосизм – одно из ведущих религиозно-философских учений в духовной культуре Китая. Он оказывает огромное влияние на мировоззрение и все сферы культурной жизни китайского народа, в том числе и на изобразительное искусство. В живописи Поднебесной одним из главных жанров является пейзаж. И именно в пейзажном искусстве Китая идеи даосизма нашли особенно яркое проявление [2, 6].

Для мировоззрения китайцев, сложившегося во многом под влиянием даосских идей, природный мир играет очень важную роль. Для них природа – источник жизненных сил и ресурсов энергии ци, и именно в единении с ней можно обрести чувство душевной гармонии, удовлетворенности, счастья и внутренней свободы [9]. Поэтому, согласно представлениям даосской философии, пейзаж – самый органичный для даосизма жанр, так как духовная сущность Дао разлита в

природе. Все природные элементы в мире находятся в движении и подчиняются определенным закономерностям, которые регулируются Дао [2].

Главная особенность пейзажного искусства Поднебесной – глубокая метафоричность. В любой картине с изображением природы, исполненной китайским мастером, каждый элемент является каким-либо символом из даосской философии и содержит определенный смысл. Часто один и тот же предмет обладает сразу несколькими аллегорическими значениями [1]. Занятия пейзажной живописью для китайских художников представляют собой способ познания окружающего мира, проникновения во внутреннее устройство мироздания, в глубинный смысл вещей и явлений [7].

Китайский пейзаж зародился в древние времена. Его традиционная иконография сложилась в Средневековье и прошла через столетия. Она сформировалась, главным образом, под влиянием философских идей даосизма. Свое преклонение перед величием и безбрежностью Космоса средневековые художники выразили в изобретении панорамного пейзажа, который прочно закрепился в китайской живописи и дошел до наших дней. Данный тип изображения ландшафта основан на совмещении в одной композиции нескольких точек зрения [7].

Так как главная задача китайских художников состоит в выражении глубоких философских идей, они стремятся создавать лаконичные и обобщенные образы природы, то есть символы. Поэтому изображения различных природных элементов и явлений отличаются схематичностью и напоминают некие знаки [9]. Ведущие поджанры китайской пейзажной живописи – горы и озера, сады и парки. Горы и озера, как правило, изображаются вместе, так как они символизируют гармонию мужского (ян) и женского (инь) начала в мире. Горы могут вариативно изображаться в виде холмов, каменистых поверхностей, а водная стихия представляется в форме озер, прудов, водоемов, рек, морей.

Горы в китайской мифологии – многозначный символ. Они выступают образом Рая, олицетворяют путь к небесам, Богу, вечности, священный центр мира, пристанище духа, покой души, возвращение человека к изначальному естеству. Неподвижная, спокойная, устремленная вверх гора – аллегория человека, стремящегося к духовному развитию и занимающегося практиками бессмертия (Свиток на шелке «Утреннее путешествие после снегопада» Цзян Цань, XII в.) [5, 6].

Вода – метафора, которая также отличается широким смысловым разнообразием. Вода может находиться в динамичном состоянии (бурные речные течения, водопады, морские волны), символизируя непостоянство, вероломство, эмоциональность (картина «Водопад» Хуан Цзюньби, XX в.), и в то же время быть в состоянии покоя, неподвижности (тихие водоемы, озера, пруды), аккумулируя жизненную энергию ци и олицетворяя мудрость (Цао Куйинь «На озере») [5, 6].

Морской пейзаж – особое явление в китайском изобразительном искусстве. Несмотря на то, что образ водной стихии, связанный с даосской символикой, всегда был очень важен для китайцев, жанр морского пейзажа (марины) появился в Китае только в XX веке (картина «Отлив» У Гуаньчжун, 2000-е гг). Для китайцев долгое время море являлось непознанным, сложным для восприятия, хаотичным. Из-за его изменчивости художникам было сложно запечатлеть его в моменте. Оно не вписывалось в их идеально организованный, четко структурированный ху-

дожественный мир. Если даже мастера и обращались к морским пейзажам, то писали их схематично (картина «Водный дом Лунгун» Чжу Юя, XIII–XIV вв.) [3].

Еще один важный поджанр в китайской пейзажной живописи – сады и парки. Обычно они насыщены разнообразными деталями: деревьями, цветами, прудами, холмами, фигурками людей, животных и птиц. Данные пейзажи символизируют изобилие и гармонию Вселенной. В даосизме сад также место, где обитают бессмертные (картина Гу Кайчжи «Посещение Западного сада в ночь Цин») [4].

Как мы уже отмечали, пейзажи китайских художников содержат множество различных деталей и элементов, заключающих в себе даосскую символику. Так, деревья в состоянии цветения и с опавшей листвой ассоциируются с вечным круговоротом в природе и мимолетностью человеческой жизни. Тропа обозначает путь испытаний, добродетели и устремленности к Богу. Дорога – аллегория очищения и возвышения духа. Фигура мудреца, отшельника, одинокого путника олицетворяет, с одной стороны, поиск смысла жизни, с другой стороны, сам Дао [6–8].

Пейзажная живопись Китая – самобытный и загадочный пласт на мировой художественной арене. Она не совсем понятна европейским зрителям, но при этом привлекает к себе их внимание и завораживает своей уникальной стилистикой и иносказательными ассоциациями. К пейзажным картинам китайских мастеров нужно подходить с особой точки зрения и видеть в них, в первую очередь, не художественную форму, а глубокое содержание, восходящее корнями к учению даосизма.

Литература

1. Ван Цзянь. Отражение философии даосизма в живописи Китая: кандидатская диссертация. – Чита, 2012. – 164 с.
2. Лебедев, Н. С. Китайская живопись в контексте философских идей даосизма // Известия Уральского федерального университета. – 2018. – № 2 (174). – С. 185–192.
3. Ли Юе. Зарождение жанра марина в китайской живописи // Научный аспект. – 2022. – № 6. – Т. 1. – С. 66–70.
4. Ли Юе. Духовная сущность китайского морского пейзажного искусства // Культура и искусство. – 2024. – № 3. – С. 40–49.
5. Лу Са. Роль даосизма в развитии образов садов и парков в китайском искусстве // Человек и культура. – № 5. – С. 106–116.
6. Медкова, Е. В сравнении с европейской живописью // Искусство. – 2009. – № 15.
7. Медкова, Е. Символика китайского пейзажа // Искусство. – 2009. – № 15.
8. Сурина, М. О., Сурин, А. А. Философия и символизм в китайской пейзажной живописи // Вестник МГУКИ. – 2014. – № 5 (61). – С. 294–297.
9. Фу Сяося. Некоторые особенности китайской пейзажной живописи (отражение философского даосизма в традиционном пейзажном искусстве Китая) // Энтосоциум. – 2010. – № 1 (25). – 2010. – С. 236–241.

РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

УДК 294.321

ИНТЕГРАЦИЯ БУДДИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В СИСТЕМУ РОССИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ: КЛЮЧЕВЫЕ АСПЕКТЫ

Багаева Ксения Анатольевна

Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова
(г. Улан-Удэ, Россия)

В статье предпринята попытка рассмотреть достаточно новый процесс интеграции буддийского образования в систему светского образования. Повышение интереса к буддийскому образованию связано с геополитическими изменениями, цивилизационными трансформациями, которые происходят сегодня в мире и детерминируют необходимость рассматривать его с точки зрения многополярности, учитывая роль буддийских государств для России.

Сегодня религиозный компонент в образовании – это факт, поэтому возможно подвести некоторые итоги по взаимодействию религии и образования, опираясь на конкретный пример интеграции буддийского образования в систему светского образования. Среди форм взаимодействия религии и образования особый интерес представляет опыт включения буддийского образования в систему светского российского образования. Интерес к буддийскому образованию связан с мировыми процессами, когда реалии современного мира ставят перед российским обществом задачу выстраивания диалога со странами, где традиционно исповедуется буддизм, которые предлагают альтернативу западной цивилизации.

Присутствие буддийского образования представлено в виде буддийского образования в монастырях, как светский предмет о философии буддизма в Высших учебных заведениях в рамках дисциплин как «История философии», «Религиоведение», «Философия религии». Буддизм представлен как этнорегиональный компонент школьных предметов «Основы религиозной культуры и светской этики» (ОРКСЭ) и «Основы духовно-нравственной культуры народов России» (ОДНКНР). В качестве выделяемого нами типа синтеза религиозного и светского образования выступает реализуемая в БГУ имени Д. Банзарова образовательная программа бакалавриата «Философия буддизма», что отвечает вызовам современного общества.

На сегодняшний день буддийское духовное образование реализуется в двух образовательных заведениях Буддийская академия в Агинском дацане и Буддийский университет «Даши Чойнхорлин имени Дамба Даржа Заяева» в Иволгинском дацане.

Агинская Буддийская академия функционирует с 1998 г., в 2022 г. получена лицензия на образовательную деятельность, Сформированы три профиля профессионального обучения бакалавров по буддийским наукам.

Буддийский университет «Даши Чойнхорлин» в 1999 г. получил государственную лицензию на право ведения образовательной деятельности в области религиозного образования. В 2004 г. получил государственную лицензию на право образовательной деятельности. Студент (хуварак) получает диплом о высшем образовании и звание «Лама-богослов». Эти два высших религиозных заведения являются важными институтами для подготовки специалистов по буддийской философии, которые выполняют также функцию воспроизведения буддийского духовенства и его первичную социализацию.

Необходимо отметить, что эти образовательные организации с одной стороны продолжают традиции буддийского монастырского образования, с другой стороны в соответствии с требованиями современности, проявляются и светские черты. Так, траектория образовательной деятельности в них выстроена по образцу светских высших учреждений: условия поступления, начало занятий, срок обучения, виды учебных занятий, формы контроля и так далее. Таким образом, там буддийское образование при всей своей светской форме наполнено религиозным содержанием.

Новый виток интеграции буддийского образования и системы образования в целом отмечается в настоящее время. В российском обществе активно проходит процесс включения буддийской религиозной составляющей в образовательные организации, что обусловлено двумя факторами. Первый – это исторический опыт межкультурного и межконфессионального взаимодействия, традиционно сложившегося в российском обществе, второй фактор – это культурные контакты с буддийским миром. Для поддержки буддийского образования был создан «Фонд содействия буддийскому образованию и исследованиям», под эгидой которого в г. Улан-Удэ в 2023, 2024 гг. было проведено два международных форума, посвященные буддизму, участниками которой стали 13 стран.

Фонд создан при поддержке Министерства науки и высшего образования, научными институтами по исследованию востока (Институтом стран Азии и Африки МГУ (ИСАА МГУ), Институтом Китая и современной Азии Российской академии наук (ИКСА РАН) и Централизованной религиозной организацией Ассоциация буддийских общин «Арья Сангха». Это свидетельствует о государственной поддержке с одной стороны и заинтересованности буддийских религиозных организаций с другой стороны в развитии буддологических исследований и буддийского образования. В этом аспекте буддийские организации выступают акторами, которые оказывают определенное влияние на развитие буддийского образования. Вместе с тем буддийские организации в настоящее время активно пытаются выступать в роли таких акторов. Они способны влиять на других, мобилизовать человеческие ресурсы.

В Бурятском государственном университете имени Доржи Банзарова в 2024 году был сделан первый набор на программу бакалавриата 47.03.01 «Философия буддизма». Отличительной особенностью этой программы является то, что студенты являются одновременно учащимися буддийского университета «Даши Чойнхорлин». Надо отметить, что в 2024 г. в БГУ была создана базовая кафедра философии буддизма базе Буддийского универси-

тета «Даши Чойнхорлин» и в Восточном институте, в составе которой преподаватели светского и религиозного университетов. Однако, принципиальная отличия первой образовательной программы в том, что послушники, находящиеся на первой ступени монашества в буддизме, так называемые монахи, параллельно изучают как буддийские дисциплины, так и светские дисциплины

По существу, получение такого диплома решает очень важную социальную проблему. Студент, закончивший буддийские духовные образовательные организации может продолжить дальнейшее образование в монастырях Индии или Тибета, либо работать в выбранном им дацане. Однако следует отметить, что не всегда полученное духовное образование является залогом успешной интеграции в современной общество. Сложилась ситуация, когда многие выпускники духовных буддийских университетов не могут встроиться в социум, не имея светского образования. Соответственно, теперь выпускник обладает как квалификацией священнослужителя, так светского специалиста.

Нельзя не отметить также еще один важный момент, который заключается в философии буддизма, а именно, идея лично-ориентированного подхода. Образование это процесс, ведущий к самореализации, основанный на личностных особенностях каждого. Буддийское образование стремится не диктовать, а помочь обнаружить в себе потенциал, кроме того оно создает особую способствующую среду для человека. Все это демонстрирует потенциал буддийского образования для формирования социокультурных компетенций, которые соответствуют вызовам современности.

Итак, сегодня формируется особое направление, которое включает в себя глубокое изучение философии буддизма как часть философии вообще в синтезе со светским оформлением и религиозным содержанием. При этом решается важная социальная проблема – адаптация буддийского духовенства в современном социуме. Буддизм изначально построен как учение с образовательной направленностью, однако, долгое время не требовалось его интеграции со светским образованием. Тем не менее, сегодня возникает необходимость как в расширении буддийского образования, так и в его адаптации в современных реалиях. Следует отметить, что из всех традиционных религий, буддизм в меньшей степени представлен в образовательном пространстве, как количественно, так и качественно.

Развитие буддийского образования во многом связано с характером современных государственно-религиозных отношений, которые находятся в состоянии соработничества религиозных объединений и государства. Во многом это приводит к поддержке государства религиозных организаций в их стремлении осуществлять образовательную деятельность. Также это продиктовано необходимостью обращения к традиционным духовно-нравственным ценностям, сохранения национального единства, российской идентичности и самобытности, основания которых как оказывается во многом можно найти в традиционных религиях.

ОБСУЖДЕНИЕ ВОПРОСА О ЗАКРЫТИИ КАТОЛИЧЕСКИХ КАПЛИЦ ПРИ РОССИЙСКИХ ВОЕННО-УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ В 1867 г.

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 рассмотрено обсуждение вопроса о закрытии католических каплиц при военных гимназиях, происходившее в 1867 г. Автор отмечает, что данный вопрос был вынесен на повестку дня вследствие как общего ужесточения курса по отношению к католикам, так и стремления к экономии денег. Сделан вывод о том, что все участники обсуждения, в том числе и сам император Александр II, руководствовались главным образом стремлением сохранить за католиками возможность пользоваться наставлениями ксёндзов.

Одним из последствий Январского восстания в Царстве Польском в 1863–1864 гг. было ограничение права католиков, обучавшихся в российских военно-учебных заведениях, на получение полноценного религиозного образования в соответствии с наставлениями римско-католической церкви [1, с. 127]. В частности, в военных гимназиях воспитанники-католики должны были теперь слушать Закон Божий вместе с православными гимназистами. Кроме того, военно-учебное ведомство решило сократить расходы, сопряженные с религиозным образованием католиков. Это поставило на повестку дня вопрос о закрытии католических каплиц, находившихся при военных гимназиях.

К началу 1867 г. католические каплицы существовали при следующих военных гимназиях: 1-й и 2-й Санкт-Петербургских, 1-й Московской, Владимирской Киевской, Петровской Полтавской, Михайловской Воронежской, Орловской Бахтина и Полоцкой. Они содержались за счет казны [2, п. 4]. В марте того же года Главный начальник военно-учебных заведений генерал-адъютант Н. В. Исаков приказал директорам этих военно-учебных заведений прислать мнение, признают ли они необходимым сохранить каплицу при руководимой ими гимназии «и по каким именно уважительным причинам, если же на упразднение каплицы не встретится никакого препятствия, то объяснить, каким порядком предполагается предоставить воспитанникам римско-католического исповедания в праздники и во время говения пользоваться служением богослужения» [3, л. 2].

Руководители трех заведений выступили за ликвидацию каплиц. Инспектор классов 1-й Санкт-Петербургской военной гимназии П. Н. Белоха, исполнявший обязанности директора, отмечал, что богослужения в каплице не велись уже три года, а обучавшиеся в гимназии католики посещали каплицу при 2-й Санкт-Петербургской военной гимназии. Директор Михайловской Воронежской военной гимназии генерал-майор П. П. фон Винклер также не видел препятствий к упразднению каплицы, так как в Воронеже имелась городская каплица, в которой службы проводил капеллан заведения. Генерал-майор Г. Д. Щербачев, возглавлявший Орловскую Бахтина военную гимназию, полагал, что каплица

требовала определенных расходов и занимала помещение, которое было необходимо гимназии для других нужд. Поскольку к концу 1867/1868 учебного года в гимназии должно остаться лишь 11 католиков из 31, Щербачев предлагал закрыть каплицу, а воспитанников посылать под надзором одного из воспитателей в городскую католическую церковь.

Из четырех гимназий были присланы ходатайства о сохранении каплиц. Директор 2-й Санкт-Петербургской военной гимназии генерал-майор Г. Г. Данилович отмечал, что упразднение каплицы поставило бы его в необходимость посылать воспитанников-католиков (их в заведении было 20) в католическую церковь на Невском проспекте, которая находилась далеко от гимназии. Кроме того, в плохую погоду воспитанники были бы лишены возможности посещать богослужения. Наконец, Данилович полагал, что «...независимо от того спокойнее будет посылать воспитанников нашу католическую церковь и потом, что на нее не имеют влияния сторонние католические священники, не всегда основательно применяющие свои поучения к тому положению, в котором находятся – и по отношениям своим к правительству, и по отношениям к православной церкви – наши мальчики» [3, л. 7 об.]. Исполнявший обязанности директора 1-й Московской военной гимназии генерал-майор И. В. Ждан-Пушкин отозвался, что в каплице этого заведения проводились богослужения во все праздничные дни и во время говения для воспитанников 1-й и 2-й Московских военных гимназий и Московской военной начальной школы. Ближайшая католическая церковь находилась в пяти верстах от гимназии. Поэтому уважительных причин для закрытия каплицы не было. Заведовавший Полоцкой военной гимназией инспектор классов майор А. И. Хотяинцов в своем ответе указал на то, что в Полоцке была всего одна католическая церковь для жителей как города, так и окрестных деревень, поэтому в ней всегда было много людей, особенно во время больших праздников и Великого Поста. Кроме того, зимой церковь не отапливалась. Водить туда военных гимназистов было неудобно. Между тем в Полоцкой гимназии обучалось достаточно большое количество католиков, а расходы на содержание каплицы не превышали 40–60 р. сер. в год. Поэтому Хотяинцов ходатайствовал о сохранении каплицы. Директор Владимирской Киевской военной гимназии генерал-майор Г. П. Кузьмин-Караваев также считал необходимым оставить каплицу. В заведении обучалось 183 католика, единственная католическая церковь в Киеве отстояла от гимназии на пять верст, а гимназический римско-католический священник отличался благонадежностью образа мыслей и пользовался доверием начальства.

По мнению Главного начальника военно-учебных заведений генерал-адъютанта Н. В. Исакова, в каплицу при 2-й Санкт-Петербургской военной гимназии следовало бы водить и юнкеров-католиков Павловского военного училища. В своем докладе военному министру, подготовленном в мае 1867 г., Исаков предлагал закрыть каплицы в 1-й Санкт-Петербургской и Михайловской Воронежской военных гимназиях немедленно, а в Орловской Бахтина – в августе 1868 г.

Решение о закрытии каплиц принимал лично Александр II. Он повелел закрыть католическую каплицу не во 2-й, а в 1-й Санкт-Петербургской военной гимназии. Каплицы Орловской и Воронежской военных гимназий царь распорядился не закрывать только в том случае, если поблизости не было городского

костела. Руководство этих гимназий должно было следить, чтобы в каплицы «из посторонних лиц допускаемы были только люди, лично известные директору как вполне благонадежные» [3, л. 14]. Директора Орловской и Воронежской гимназий в июне донесли, что костелы находились недалеко от заведений. Вследствие этого Н. В. Исаков принял решение ходатайствовать о закрытии каплиц в этих гимназиях. Александр II утвердил данное ходатайство.

Согласно предписанию Главного начальника военно-учебных заведений № 147 от 5 июля 1867 г., римско-католические каплицы при 1-й Санкт-Петербургской, Михайловской Воронежской и Орловской Бахтина военных гимназиях были закрыты. Часть их имущества была передана в православные церкви заведений, часть отдана городским костелам.

Таким образом, ужесточение политики по отношению к католикам в 1860-е гг. не обошло военные гимназии стороной. Однако и руководство военно-учебных заведений, и военный министр, и император не стремились полностью лишиться гимназистов католического исповедания средств религиозного образования. Вопрос о закрытии каплиц при военных гимназиях решался достаточно деликатно, и при выработке его решения желание обеспечить воспитанникам-католикам возможность пользоваться наставлениями ксёндзов пользовалось приоритетом перед стремлением к экономии денежных средств.

Литература

1. Антошкин, А. Н. Религиозное обучение и воспитание в военно-учебных заведениях Российской империи в XIX – начале XX в. : дис. ... канд. ист. наук. – Орел, 2024. – 290 с.
2. Приказ Главного начальника военно-учебных заведений. – 6 сентября 1854 г. – № 1969.
3. Российский государственный военно-исторический архив. – Ф. 725. – Оп. 5. – Д. 143.

УДК 2+378

СИТУАТИВНОЕ МОДЕЛИРОВАНИЕ ПРИ ИЗУЧЕНИИ ДИСЦИПЛИНЫ «РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ»: К ОБОБЩЕНИЮ ОПЫТА ПРЕПОДАВАНИЯ

Игнатович Антон Евгеньевич

Могилевский институт МВД Республики Беларусь
(г. Могилев, Беларусь)

Определены особенности ситуативного моделирования при изучении дисциплины «Религиоведение» правоохранителями: акценты на практические навыки, правовую грамотность и профилактику рисков.

Дисциплина «Религиоведение» предназначена для формирования социальных и личностных компетенций обучающихся. При этом важно эффективно расставить акценты и приоритеты в ее преподавании для непрофильных специальностей. Важнейшим направлением изучения дисциплины «Религиоведение» обучающимися факультета милиции Могилевского института МВД Республики Беларусь является ориентация на практические навыки, связанные с деятельностью правоохранителей. Цель работы – определить особенности ситуативного моделирования при изучении дисциплины «Религиоведение» в рамках подготовки сотрудников органов внутренних дел.

Дисциплина позволяет сформировать целостный образ религиозного многообразия в прошлом и в современности [2]. Практическая ориентированность религиозоведческой подготовки правоохранителей 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.

Важным элементом семинарских занятий, а также заданий текущей и промежуточной аттестации являются задачи, основанные на ситуационном моделировании [1], в том числе, в которых фигурирует сотрудник органов внутренних дел, где требуется учитывать специфику религиозных отношений с представителями разных конфессий. Особое внимание уделяется моделированию действий при столкновении с проявлениями деструктивной религиозной деятельности.

Ситуативное моделирование в рамках религиозоведческой подготовки сотрудников органов внутренних дел имеет ряд ключевых особенностей, обусловленных спецификой правоохранительной деятельности. Во-первых, практико-ориентированный подход определяет направленность такого учебного моделирования. Задания должны строиться на кейсах, с которыми сталкиваются сотрудники органов внутренних дел в служебной деятельности: конфликты на религиозной почве в общественных местах, противодействие деструктивным культам и экстремизму, обеспечение безопасности массовых религиозных мероприятий. Целью решения таких ситуационных задач является отработка навыков быстрого анализа ситуации и принятия решений в рамках правового поля. Во-вторых, в этой связи необходим и учет законодательных норм и государственной политики: все моделируемые ситуации рассматриваются через призму законодательства Республики Беларусь (Конституция Республики Беларусь, Закон «О свободе совести и религиозных организациях», положения Уголовного кодекса Республики Беларусь, Кодекс Республики Беларусь об административных правонарушениях и т.д.). Важно сформировать четкое разграничение между легитимной религиозной деятельностью и нарушениями закона (экстремизм, незаконное миссионерство и т.д.). При этом следует учитывать и особый статус традиционных конфессий, и особенности новых религиозных движений. Такое моделирование способствует формированию правовой грамотности и умения применять нормы закона в нестандартных ситуациях. В-третьих, важен акцент на межконфессиональную коммуникацию: моделируются сценарии, требующие тактичного взаимодействия с представителями разных религий (проведение беседы с верующими при задержании или обыске с учетом религиозных запретов, ритуалов; урегулирование конфликтов между представителями разных конфессий и т.д.). Такая составляющая ситуационных задач позволяет развивать навыки межкультурного и межконфессионального диалога и предотвращения эскалации напряженности на этой почве. В-четвертых, следует уделять внимание профилактики экстремизма и деструктивных культов. Особое внимание уделяется распознаванию признаков радикализации и противодействию деструктивной деятельности религиозных групп. В этой связи возможно уделить внимание анализу поведения членов деструктивных сект (изоляция, отказ от социальных контактов, агрессив-

ная пропаганда и т.д.). Это позволяет научить сотрудников органов внутренних дел выявлять угрозы на ранней стадии и действовать в рамках профилактики. В-пятых, ситуации адаптируются под конфессиональный ландшафт Республики Беларусь: преобладание Белорусской Православной Церкви и ее взаимодействие с государством; особенности мусульманских общин, традиционно строгий контроль за нетрадиционными религиями. Это дает возможность подготовить сотрудников к работе с учетом специфики конфессий Беларуси. В-шестых, задачи должны включать этический компонент, то есть оценку морально-этических дилемм: важно соблюсти баланс между свободой вероисповедания и общественной безопасностью. В этом случае моделирование будет способствовать воспитанию толерантности и профессиональной этики.

Приведем примеры таких задач, основанных на ситуативном моделировании:

1. Мусульманин совершает намаз в сквере, что вызывает недовольство у прохожих. Один из них пытается сорвать молитву. Опишите правовые основания для защиты права на исповедание ислама (ст. 16 Конституции Республики Беларусь) и тактику диалога с конфликтующими сторонами.

2. Буддийская община проводит собрание с использованием благовоний в арендованном помещении. Соседи жалуются на «странные запахи» и подозревают «сектанство». Определите, есть ли нарушения в действиях общины (ст. 25 Закона «О свободе совести и религиозных организациях»), и предложите решение для участкового.

3. Баптисты раздают литературу у входа в торговый центр. Некоторые граждане воспринимают это как «навязывание веры» и вызывают милицию. Разъясните, соответствуют ли действия данных верующих нормам белорусского законодательства (ст. 26 и ст. 27 Закона «О свободе совести и религиозных организациях»), и как корректно реагировать.

4. В общезнании между православным, мусульманином и атеистом возникает спор из-за размещения религиозной символики в комнате. Проведите ролевую игру с участием сотрудника органов внутренних дел, применяя техники медиации и ссылаясь на нормы Закона «О свободе совести и религиозных организациях».

5. Подросток сообщает учителю, что его знакомый участвует в «обрядях очищения» неизвестной группы, где применяются психологическое давление и телесные наказания. Опишите порядок взаимодействия школы и инспекции по делам несовершеннолетних. Какие меры можно применить к организаторам?

Таким образом, ситуативное моделирование в религиозоведческой подготовке сотрудников внутренних дел сочетает, прежде всего, практические навыки, правовую грамотность и профилактику рисков. Такой подход обеспечивает готовность личного состава к эффективным и взвешенным действиям в решении реальных профессиональных задач.

Литература

1. Афанасьева, Н. А. Роль ситуативных задач в процессе обучения студентов высшей школы / Н. А. Афанасьева // Вестник Брянского государственного университета. – 2010. – № 1. – С. 39–41.
2. Венідзіктаў, С. В. Рэлігіязнаўства : вуч. дапаможнік / С. В. Венідзіктаў, А. Я. Ігнатвіч, А. Ф. Паддубская. – Мінск : РІВШ, 2021. – 468 с.

УСТАМИ МЛАДЕНЦА ГЛАГОЛИТ чело**ВЕЧНОЕ**

Костенич Владимир Анатольевич

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

В статье обсуждается дидактическая возможность «обмирщения» предельных (философских) содержаний в области религиозных транскрипций бытия, через семантическую апелляцию к «взрослым вопросам» к Богу со стороны «детской аудитории».

В процессе преподавания курса философии изначально и перманентно возникает проблема своеобразной «презюмции доверия» к её мировоззренческой аутентичности. Обыденная визуальность нуждается в «образной репрезентации», посредством которой философский дискурс верифицируется во внефилософских практиках мыследеятельности, «примеривается» на сырьевых нарративах «региональных онтологий» или иных форм общественного сознания.

Так как одним из фундаментальных отличий философского сознания выступает его принципиальная ориентация на *поиск «всеобщих и абсолютных Начал бытия»*, приходится осуществлять нетривиальный поиск практикуемых человечеством «свидетельств» (неизбежного) «присутствия» философских замыканий мысли в таких её феноменологиях, где мировоззренческие растяжки сознания кажутся почти невозможными.

По отношению к религиозно фундированному менталитету это «затруднение» дополнительно специфицируется, ибо здесь мы встречаемся с *особой версией Абсолютного в лице «Бога»*, которому вроде бы «по умолчанию», не до философских антиномий и завихрений спекулятивной парадоксальности. Однако, так только кажется, а по сути и Творец, и Творение оказываются в ситуации (за)очных «философских дискуссий» о всемогуществе и всеблагодати Сверхъестественного Субъекта.

Хотелось бы эскизно затронуть те *речитативы религиозного философствования, которые нарождаются в хронотопах «детских вопрошаний» к Богу*, и провоцируют тематизацию теодицейных катакомб и экзистенциальных темпоральностей человеческой антропометрики сотворённого Сущего. Вспомним сакраментальный библейский посыл: «И сказал: истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдёте в Царство Небесное» (Мф. 18, 3). «Детское» переживание тварной многомерности бытия выступает для Иисуса образцом предвосхищаемых сопряжений между творческими замыслами Высшего Существа и (Его же) «человекоподобиями». Как отмечает в этой связи Л. Карасёв, «...в иерархии символов символ детства стоит неизмеримо выше всех остальных. В сущности, он означает завершение одной — земной — иерархии и начало другой — горней. Символ детства выводит нас к главной смысловой точке христианства — к точке перехода в иной мир, в иное Царство...» [1, с. 93].

Традиционно философия представляется в качестве «взрослой» конструкции смыслополагания, занимающейся рефлексивной экспликацией вызревших

и(ли) вызревающих в культурно-историческом обиходе инстанций мудрости. И это, конечно же, безусловно, так. Однако для подобных процедур сознания должны (предварительно) существовать «семантические наработки», напрягающие к «доведению до (Раз)ума», (квази)философских побегов Мысли. Не только Любви «все возрасты покорны», но и философии, что весьма показательно и драматично. «Через возрастную дифференциацию обнаруживают себя *разные модусы отношения человека к своей сущности* как своей возможности (от игрового отношения в детстве до работы над извлечением смысла из уже прожитой жизни в старости)» [2, с. 16].

Детство, уникально тем, что в этом возрасте человеческая экзистенция ещё не зашлакована всевозможными стереотипными проекциями многообразных мировоззренческих шумов, эклектично наслаивающихся друг на друга и как бесы, изгоняющих наши размышления о Сущем в гедонистику повседневных утех, перекрывающих зовы трансцендентного. *Ребёнок открыт искренним недоум(н)ениям, по поводу Истинного* и ранен его жаждой. У него исключительные отношения к нестроениям повседневности и к зонам «пограничья (вне)временности».

Темпоральность детского мировосприятия *хронологично зигзагообразна, эстетически моралистична и сакрально бивалентна*; она обращена от Вечного к ветхому, к мимолётному, к «теперь», чреватому температурой эсхатологичности. Причём получается это очень «по-философски». Петер Хандке в своей «Песня детства» говорит, в частности, что «Когда ребенок был ребенком, / Это было время бесконечных вопросов: / Почему я – это я, а не ты? / Почему я тут, а не там? / Когда началось время и где заканчивается пространство? / Может быть, жизнь под солнцем всего лишь сон? / То, что я вижу, слышу, обоняю, / Не есть ли это всего лишь видимость мира, а не сам мир? / Действительно ли существует зло и по-настоящему злые люди? / Как такое может быть, что я, такой, как я есть, / Не существовал прежде, чем я появился, / И что однажды я, такой, как я есть, / Стану уже не тем, как я есть?» [3].

«Не)справедливость» во всех её миниатюрных и глобальных несовершенствах терзает детское постижение смыслов наличного и обуревает расквартировать их в лексике «вечных вопросов», обращённых порой к самому главному Ответчику, к ТОМУ, КТО отвечает за всё и за всех! Пожалуй, особенно выпукло и рельефно «недетская» глубина детских уточнений философского статуса Творца представлена в книге М. Б. Дымова «*Дети пишут Богу*», где совсем ещё юные создания, презрев доселе неведомые им, смысложизненные и гносеологические пропасти, интуитивно набредают на источные проблемы (или пробелы) Творения, и оформляют свою взволновать их герменевтической туманностью, наделяя онтически относительное онтологической размерностью Абсолютного. Вот несколько *цитатных выдержек* из этой работы» [4] и краткие концептуализации их философского потенциала. (Курсив везде наш – В. К.)

Об аксиологических (ис)токах и финалах Творения. «*Ты пишешь в Библии, что вначале было слово. Какое?... Как это, до того, когда еще ничего не было? Но что-то же было?... Все говорят, что в 2000-м году будет конец света. А что будет потом?... А у инопланетян тоже будет конец света?... Слушай, вот говорят: свет Божий. А тьма чья?... К Тебе ли идет наш мир?».*

У тварного Сущего, провидит детское разумение, должны быть какие-то бытийные оглавления и послесловия, вселенская (как бы гегелевская) тотальность самой «разумности», распространяющаяся на все(возможные) территории и времена. Перво-Слово(смысл) нуждается в таинствующем (темнящем) именовании, а миротварное в творческом горизонте. Но Бог ли его олицетворяет?

О Вечном во временном и конечном. *«Время – это что?... Куда уходит время? В седину?... Как умирает день? По старости?... Вот когда меня еще не было, Ты знал, что я буду?... Каждое утро я хороню вчерашний день. Ведь он ушел от меня навсегда... А я ведь каждую секундочку умираю... Чем больше живешь, тем загорнее... Дай вечное блаженство на этом свете».*

Над всем Сущим нависает дамоклов меч «временности». Каковы её оременения (седина, старость, мимолётность, необратимость, смерть) и событийная сущность (смертность)? Осуществимо ли не иллюзорное «блаженство вечности» во всяком ежемгновенном «здесь и теперь»? Из какого «не...(ничто)» извлекает и временит лично нас Творец в своих актах продуцирования?

О диалектике Добра и Зла. *«Почему в мире существует зло?... Чтобы Ты простил мне грех, надо вначале согрешить?... Зачем Ты сотворил розы, а в них колючки? Может, все прекрасное колется?... Ты добрый, но зачем надо, чтоб люди умоляли Тебя: сделай то, пошли это?... Я плохой, но пусть бросит в меня камень, кто хороший. Только, чур, Ты не швыряйся!... Научи моих врагов прощать своих врагов... Почитаешь, Господи, на кладбище надписи на памятниках, и задумаешься, а где же похоронены плохие люди?».*

В сотворённом Творцом бытии присутствует «тьма Зла», взывающая к смятенным вопрошаниям по поводу (актуальной) всемогущей благодати божественного Автора Сущего. Коль зло всё же есть, и мы все вольно или невольно «грешим им», тогда у зла, возможно, наличествует некий смысл (оправдание), своя эстетика нравоучительства? Почему люди замыкают свои «эпитафные уста» и словно онемевают перед лицом «плохого в плохих»? Неужели сам Бог (первородно) грешит гордыней самодовольства перед фактом (уличающих улик) своих несовершенных творений? Прощение – этонисходительное одолжение или божественный рецепт подлинного милосердия?

О справедливости и её сомнениях. *«За что Ты наказываешь добрых людей?... Люди так страдают на Земле, неужели в Твоем аду еще хуже?... Ладно, Христос страдал ради людей, а ради чего страдают люди?... Отец Всевышний, почему Ты ко многим людям, как отчим?... Если я попаду в ад, Ты меня там увидишь и будешь смотреть, как надо мной издеваются?... Когда я умру, не хочу ни в рай, ни в ад. Хочу к Тебе».*

Одним из экзистенциальных проявлений зла является самоубийственная негативность людей друг к другу и «катастрофа ада» по отношению Творца к Творению, ибо эсхатологическая чреватость ада бросает тень на всемогущество Бога, (как будто) «проигравшего» свою спасительную миссию, оказавшуюся факультативной. Ад – это бесчеловечная вечность. Рай – это пантеистическое растворение человеческой ликости в собственной онтологичности Творца.

О смыслах человеческого присутствия. *«Что такое человек?... Так кто же создал человека: труд или Ты?... Ну, а теперь Ты бы создал во второй раз человека?... Зачем я нужен на планете Земля?... Спаси наши души от*

инвалидности... Открой нам нас... А мы не игрушки Твои?... Дай мне личную молитву».

Уже ребёнок (в ребёнке) прозревает себя в качестве «обременённого (богогодным) предназначением», и «сансарными» атрибутами эгоисходности, побуждающими его к поискам теофаний своей достоверной исключительности, подтверждающих «правомочность ЛИЧНО(стно)быть». Молитва – это не перечень просьб или языковая игра, а предрассветная попытка самоопределения своей уникальной сущности.

О «бартерной вере». *«Если Ты устроишь конец света, кто ж на тебя будет молиться?... Сколько верующих среди верующих?... Как бы добожиться до тебя?».*

Литература

1. Карасёв, Л. Русская идея (символика и смысл) / Л. Карасёв // Вопросы философии. – 1992. – № 8. – С. 92–104.
2. Лишаев, С. А. Философия возраста (возраст и время) / С. А. Лишаев. – СПб.: Алетейя, 2022. – 512 с. – (Тела мысли).
3. Хандке, Петер. Песня детства / Петер Хандке. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://stihi.ru/diary/volandmessir/2013-02-07>. – Дата доступа: 02.04.2025
4. Дымов, М. Б. Дети пишут Богу / М. Б. Дымов. – Рига: Издательство «Вайделоте», 1997. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://predanie.ru/book/219346deti-pishut-bogu/>. – Дата доступа: 02.04.2025.

УДК 37(476)(091)»19»

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПОИЕЗУИТСКИХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЙ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ В 1820-е – 1830-е гг.

Крепский Юрий Григорьевич

Республиканский институт высшей школы (г. Минск, Беларусь)

Представленная статья посвящена проблеме функционирования бывших иезуитских учебных заведений на белорусских землях в 1820-е – 1830-е гг. 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 представленных 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.

Запрещение деятельности иезуитов в России, осуществленное властями в 1820 г., а так же конфискация их учебных заведений, открыли перед руководством Виленского учебного округа возможности по расширению системы светского образования в западных губерниях. Планируя использовать сложившуюся ситуацию, администрация учебного округа обратилась в Министерство народного просвещения с предложением по организации в Полоцке, на базе

бывшей Иезуитской академии, специализированного юридического лицея, который бы являлся фактическим филиалом университетского факультета и в перспективе мог рассматриваться как центр светского образования в крае. Тем не менее, представленный проект не нашел поддержки у руководства Министерства народного просвещения, которое приняло решение передать иезуитские учебные заведения другим монашеским орденам [1, с. 142]. Так, учебные заведения, принадлежавшие ранее иезуитам, сохранялись в Полоцке, Могилеве, Орше, Мстиславле и Витебске. Могилевское училище было ликвидировано, а оставшиеся перешли по императорскому указу от 14 апреля 1822 г. к пиарам, доминиканцам, бернардинцам и базилианам. В Полоцке предполагалось создать Высшее училище, приравненное по статусу к российским лицеям, в Витебске – гимназию, а в Мстиславле и Орше – уездные училища [2, с. 657].

В августе 1822 г. Витебское пиарское гимназическое училище было переведено в Полоцк, где на его базе начало функционировать высшее училище. Имущество и капиталы бывшей Иезуитской академии были конфискованы, а новое учебное заведение имело финансирование из казны в размере 28 тыс. руб. в год. Помимо этого, пиары получали бывший иезуитский костел, здание академии, библиотеку (более 24 тыс. книг), физический и минералогический кабинеты, музей с полной коллекцией [1, с. 143]. Деятельность Высшего пиарского училища в Полоцке начала осуществляться с 1 сентября 1822 г., когда состоялось торжественное открытие четырех низших классов, а 15 сентября начались занятия в высших классах. В соответствии с уставом учебное заведение включало в себя три отделения. Первое – подготовительный класс, или приходское училище. Второе – уездное училище с гимназическим курсом наук и сроком обучения четыре года. Третье отделение имело название курса высших наук, где преподавались учебные дисциплины в соответствии с программами российских лицеев. Единственным отличием Полоцкого высшего училища от лицеев, которые, как правило, имели узкую специализацию, было разделение высших курсов на литературные и математические. Таким образом, основная цель педагогической деятельности пиаров оставалась неизменной. Качественное образование в их учебном заведении могли получить те, кто не мог позволить себе университетское образование, что при условии наличия большого количества мелкой шляхты было очень востребованным. Так, уже через два года после открытия в учебном заведении занималось 262 воспитанника, а в 1826 г. их количество достигло 300 [3, л. 99].

Учебный процесс в рассматриваемом заведении осуществлялся на польском языке, за исключением археологии, латинской и греческой словесности. Русский язык был отнесен к разряду иностранных и изучался на уровне немецкого и французского. Училище располагало собственным конвиктом, ориентированным на выходцев из дворянской среды, с ежегодной оплатой в 500–600 рублей. На базе конвикта преподавались иностранные языки, музыка, рисование и другие дисциплины. Таким образом, организация учебного и воспитательного процесса в Полоцком высшем пиарском училище была достаточно прогрессивной. После 7–8 годов обучения воспитанники получали не только гимназическое

образование, но и изучали некоторые предметы соответствующие учебным курсам университетов [1, с. 143–144].

Реорганизация и передача иезуитских учебных заведений действующим орденам являлись последним крупным успехом монашеского образования на белорусских землях. Отставка А. Чарторыйского и начало правления Николая I коренным образом изменили ситуацию в западных губерниях империи. Российские власти, начиная со второй половины 1820-х, взяли курс на упразднение любых отличительных особенностей образовательной системы края, осуществляя ее активную унификацию с общероссийской. В соответствии с данным подходом монашеские учебные заведения были обречены на закрытие. Тем не менее, ликвидация представленного типа учебных заведений затянулась ввиду неспособности властей найти им быструю и соответствующую замену. В 1830 г. Полоцкое высшее пиарское училище было закрыто – ордену было предложено заняться организацией второй Виленской гимназии. Бывшее иезуитское училище в Орше, которое принадлежало доминиканцам, было закрыто по причине недостатка финансирования. По той же причине в 1830 г. прекратило образовательный процесс училище в Мстиславле, принадлежавшее бернардинцам. Кроме того, в большинстве монашеских школ, начиная с 1825 г. были изменены учебные программы – вместо шестилетнего вводился четырехлетний срок обучения и устанавливался запрет на поступление в университеты для их воспитанников без дополнительной гимназической подготовки [4, с. 42–43]. Данные обстоятельства значительно уменьшили количество воспитанников в представленных заведениях, что в свою очередь становилось удобной причиной для закрытия училищ. Окончательно судьба монашеского образования будет предreshена после восстания 1830–1831 гг., когда российскими властями будет принято решение об его планомерном упразднении.

Таким образом, передача бывших иезуитских учебных заведений другим монашеским орденам являлась скорее вынужденной мерой, предпринятой ввиду отсутствия альтернативных светских учреждений образования. Определенная самостоятельность данных училищ не устраивала как администрацию учебного округа, так и Министерство народного просвещения, что наряду с усилением процесса интеграции отечественного школьного дела в общегосударственную систему образования в 1830-е гг. привело к полной ликвидации представленных учебных заведений.

Литература

1. Самусік, А. Ф. Піярскае Вышэйшае Вучылішча ў Полацку / А. Ф. Самусік // Народная асвета, Мінск: 1998 – № 4 С. 141–146.
2. Сборник постановлений по Министерству Народного Просвещения: В 3 т. – СПб.: Тип. П. П. Сойкина, 1875 – 1876. – Т. 1. – 1875. – 1650 с.
3. Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). – Ф.3157. Оп. 1. Д. 13.
4. Самусік, А. Ф. Дзейнасць манаскіх ордэнаў у галіне асветы на Беларусі ў першай трэці XIX стагоддзя / А. Ф. Самусік // Гісторыя: праблемы выкладання, Мінск: 1998. – № 1. С. 37–46.

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И ВОСПИТАНИЕ В НАЧАЛЬНЫХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ БЕЛАРУСИ (ВТОР. ПОЛ. XIX – НАЧ. XX вв.)

Острога Валентина Михайловна

Белорусский государственный технологический университет
(г. Минск, Беларусь)

В статье рассматривается система религиозного воспитания и образования в начальных учебных заведениях Беларуси во второй половине XIX – нач. XX вв. На конкретно-историческом материале дается краткая характеристика организации учебно-воспитательного процесса (его цели, учебные программы, преподаватели, влияние школ на население).

Начальные учебные заведения являлись составной частью системы народного просвещения и сыграли важную роль в культурном развитии Беларуси, повышении образовательного уровня населения.

Тезис о необходимости в Беларуси самой тесной связи между церковью и народной школой прозвучал еще в 1860-х гг. Св. Синод поддерживал идею предоставления духовенству не только в церковных, но также в министерских и народных школах «законное и натуральное первенство». Новое «Положение о начальных народных школах» 1874 г. закрепляло позиции православных священнослужителей. Епархиальные архиереи должны были осуществлять наблюдение за преподаванием Закона Божьего и религиозным направлением всего учебно-воспитательного процесса. Духовенство имело право создавать или закрывать церковные школы без разрешения светских чиновников, работать во всех начальных школах преподавателями любых предметов. Угроза социальных потрясений и новая революционная ситуация заставляла царизм придерживаться устоявшихся принципов и традиций в образовании.

«Для охранения коренных основ веры» всем служащим по учебному ведомству предписывалось «неуклонно исполнять обязанности, налагаемые религией на каждого христианина». Поэтому воспитание молодого поколения предполагалось «в духе религиозных и верноподданических обязанностей», на «началах любви, православной веры и послушании святой православной церкви» [1, л. 9]. Священник И.В. Корчинский писал, что начальная школа должна научить детей не только молитвам и основным правилам православной веры, но и «развить у них религиозное чувство в духе православной церкви, привить известные нравственные правила, добрые привычки, положить начало доброго характера, доброй совести». Поэтому и «учитель малорелигиозный, небрежный в молитве не воспитает в учениках твердого разумного религиозного чувства». Следовательно, «учащий» должен быть «нравственно зрелым» (глубоко религиозным, верноподданным царю и отечеству, честным, справедливым, терпеливым, порядочным и др.) и обладать «умственными качествами» («зрелостью ума», хорошей подготовкой к педагогическому делу, заниматься самообразованием и др.) [2, с. 1, 5–9].

В начальных учебных заведениях (народных училищах, министерских школах, церковно-приходских школах и школах грамоты) большое внимание уде-

лялось религиозно-нравственному воспитанию. В процесс религиозного образования были вовлечены не только священники, но и все учителя. Преподавание Закона Божия было обязанностью приходского священника и рассматривалось «как его прямой пастырский долг». Согласно годовым отчетам, занятия по этому предмету в церковных школах Гродненской губернии «были удовлетворительны и стояли впереди успехов по другим предметам». Поэтому у учеников «проявлялось особенное усердие к храму Божию, расположенное стремление к выполнению чтения и пения в церкви, близость к священнику и ко всему притчу, какая-то особенная религиозная настроенность» [3, с. 13].

В сельских школах Витебской губернии в 1912 г. Закон Божий преподавали 1410 человек, из них: православных священников – 892, диаконов – 7, ксендзов – 70, учителей – 435 и старообрядческих наставников – 6. Если проанализировать отведенное время на этот предмет, то наибольшее количество уроков наблюдалось в церковно-приходских школах (как правило, более 4 уроков в неделю), земские училища и министерские одноклассные – 2–3 недельные урока [4, с. 55, 58].

В отчетах о школах Минской епархии отмечалось, что церковно-славянская грамота детям давалась легко и изучалась охотно, читали они «очень бойко, почти не хуже, чем по-русски, славянский текст евангелия, псалмы и часослов понимали в достаточной степени». Обучение церковному пению имело не только религиозное, но и «национальное значение»: в школах, где был создан хор, практиковалось и «светское пение в виде пения гимнов и народных песен» на рождественских елках, школьных утренниках и вечеринках [5, с. 27]. Несмотря на отдельные предметы, «догматические по содержанию и схоластические по методу преподавания», церковное пение можно было считать фактором художественно-эстетического развития, а церковно-славянский язык – средством расширения филологического кругозора и формирования формального мышления» [6, с. 27].

В Могилевской губернии церковно-славянское пение преподавалось во всех школах, при большинстве из них были созданы «благоустроенные церковные хоры». При отсутствии хора ученики пели и читали в клиросе вместе с псаломщиками, прислуживали в алтаре во время богослужений, зажигали и тушили свечи, что «в высшей степени радовало родителей». На первой неделе великого поста и на страстной седмице все ученики и ученицы «говели, исповедовались и сподобились причастия Св. Таинств». Утренние и вечерние молитвы совершались перед началом занятий и по их окончании. Молитвы обычно читались по очереди учащимися старшего класса, некоторые молитвы «пелись всеми учениками». Благодаря правильной постановке учебно-воспитательного процесса к начальным школам местное население относилось с «большим доверием и сочувствием», особенно радовало родителей участие детей в чтении и пении церковном [7, с. 39, 24].

В 1912 г. при народных училищах Могилевской губернии (приходских, министерских и земских) учителями было проведено 807 народных чтений. Непосредственными их участниками и организаторами были учителя, фельдшеры и священники. Основу составляли беседы на религиозно-нравственную и историческую тематику. Распространялись также знания по основам сельского хозяй-

ства, пропагандировался трезвый образ жизни, население обучалось навыкам правовой и бытовой культуры и др. «Живой интерес» у местного населения вызвали чтения с использованием «волшебного фонаря» и демонстрацией световых картинок [8, л. 6].

Таким образом, предметы религиозно-нравственного цикла во многом определяли воспитательный аспект образовательного процесса начальной школы, способствовали формированию кругозора и духовно-моральных качеств учеников, трудолюбия, терпения, искоренения вредных привычек.

Литература

1. Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). Ф. 2263. Оп. 1. Д. 1.
2. Корчинский, И. В. Личность учителя начальной церковной школы. – Гродно: Губ. тип., 1901. – 12 с.
3. Отчет Гродненского губернского отделения Литовского училищного совета о состоянии школ церковно-приходских и грамоты в Гродненской губернии за 1895/6 уч. г. – Гродно: Тип. С. Лапина, 1897. – 50 с.
4. Начальное народное образование в 1912 году. – Витебск: тип. П.А. Подземского, 1915. – 107 с.
5. Отчет о церковно-приходских школах и школах грамоты Минской епархии. – Минск: Тип. Б. И. Соломонова, 1909. – 84 с.
6. Наумова, Н. Н. церковноприходские школы и школы грамоты Восточной Сибири в 1884–1917 гг. / Н. Н. Наумова. – Иркутск, 2002. – 31 с.
7. Отчет о церковно-приходских школах Могилевской епархии за 1888 -89 учебный год. – Тип. Ш. Фридланда, 1890. – 184 с.
8. НИАБ. Ф. 2254. Оп. 4. Д. 25.

УДК 271.2-47 (476.7-25)

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ВОСКРЕСНОЙ ШКОЛЫ ПРИ СВЯТО-СИМЕОНОВСКОМ КАФЕДРАЛЬНОМ СОБОРЕ г. БРЕСТА 1991–2024 гг.

Столяров Никита Фомич

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

В данной статье автор анализирует историю образовательной деятельности Свято-Симеоновского кафедрального собора на примере его основных структур, чьей основной деятельностью является работа с молодёжью, а именно воскресная школа и молодёжное братство во имя преподобномученика Афанасия, игумена Брестского. Также в статье рассматривается деятельность конкретных личностей, когда-то служивших или служащих в соборе.

Прекращение существования СССР ознаменовало собой новый этап в деятельности религиозных организаций, в том числе и Православной церкви. В независимой Республике Беларусь наметилась тенденция сотрудничества государственных властей и религиозных организаций в сфере воспитания подрастающего поколения. Православная церковь начала восстанавливать систему духовного образования. В ситуации, когда стало возможным воспитание детей в православных традициях, перед церковными властями стала задача по организации воскресных школ во всех приходах.

Необходимо отметить, что Свято-Симеоновский собор является важным духовным центром, который на протяжении всего советского периода ни разу не закрывался. Прихожане собора вопреки советской атеистической пропаганде воспитывали своих детей в религиозных традициях. Поэтому организация воскресной школы в 1991 г. не стала существенной проблемой для церковных властей.

Обучение в воскресной школе начинается с детьми от 7 лет. Программа обучения предполагает изучение литургики, каноники, а также Закона Божьего [1]. На протяжении своего существования воскресная школа выработала собственные традиции воспитания подрастающего поколения. Для получения разрешения на преподавание в воскресной школе главным критерием являлось участие в жизни прихода. Первым директором школы была Татьяна Акимовна Никитюк. Сейчас школу возглавляет Ирина Николаевна Михальчук.

Некоторое время в школе преподавала жена протоиерея Геннадия (Сороки), матушка Елена. Её характеризуют как доброго и отзывчивого человека. Во время её работы ей помогали прежний настоятель собора, о. Евгений (Семенюк) и ключарь собора – о. Михаил (Денисенко). Но, из-за перевода о. Геннадия (Сороки) в другой приход, матушка вынуждена была покинуть воскресную школу [1].

Нынешний директор воскресной школы, Ирина Николаевна Михальчук вспоминает, что раньше была просто мамой, которая водила своего ребёнка на занятия в воскресную школу, а потом ключарь собора предложил ей стать директором воскресной школы. Решение принималось на семейном совете, и оно было утвердительным. Однако Ирина Николаевна отмечает, что эта работа часто вызывает трудности эмоционального и организационного характера. В первую очередь, обязанностью директора является обязанность оперативно решать возникающие проблемы. Вместе с тем, Ирина Николаевна в интервью неоднократно отмечала, что главной целью школы является единство детей, педагогов, священнослужителей, а также родителей в воспитании подрастающего поколения в православной вере. Непосредственно с такой целью был создан клуб «Отзывчивая мама», в рамках которого мамы учащихся занимаются рукоделием и, тем самым, приучают к этому своих детей [2].

Главной задачей воскресной школы является приобщение к жизни своей общины. В частности в Свято-Симеоновском приходе г. Бреста сложилась традиция помощи разным людям, которые оказались в сложных жизненных ситуациях. Особое внимание этому уделяется во время Великого поста. В это время учащиеся школы вместе с учителями, а также непосредственно правящим архиереем, посещают детские приюты, больницы. Также, для пробуждения у детей интереса к религиозной жизни, предлагается несколько геймифицировать данный процесс: благодаря проекту «Моя голубка» дети не просто читают молитву, но ещё и вырезают одну голубку, которыми потом обмениваются друг с другом. Также на большие праздники воскресной школой организуются благотворительные ярмарки, на которых за жертву реализуется продукция клуба «Отзывчивая мама» и воскресной школы. Вырученные деньги впоследствии составляют фонд, за счет которого осуществляется помощь нуждающимся людям [3].

Непосредственно в процессе изучения основ православия, учитываются возрастные, соответственного, психологические особенности учащихся. Дети в воскресной школе тянутся ко всему новому, с интересом изучают Закон Божий. Однако для младших школьников многие темы могут вызвать сложности, поэтому изучение библейской истории начинается с 11–12 лет, т.е. с раннего подросткового возраста. На данный момент занятия в воскресной школе Свято-Симеоновского собора проходят в субботу, а не в воскресенье, как было ранее [3]. Также, с целью приобщения учащихся к вере, проводятся специальные занятия, целью которых является объяснение специфики православной веры. Начиная с десятилетнего возраста детей приобщают к алтарному служению и церковному чтению. Чтобы попасть туда, нужно взять благословение у ключаря собора, о. Михаила.

Важным событием для учащихся воскресной школы стало строительство крестильного храма в 2015 г. Он представляет собой огромный комплекс, где помещаются библиотека, воскресная школа и сам храм, который представляет собой уменьшенную копию внутреннего пространства обычного храма: алтарная часть, солея, клирос, представляющий собой округлую в плане площадку над основным пространством; аналои, подсвечники. В центре стоит купель, а рядом, на столике, лежат крест, Евангелие и молитва «Символ веры» [3]. Строительство данного храма стало важнейшим для ребят. Учащимся воскресной школы очень нравится посещать службы именно там. Чаще всего, богослужение в нём возглавляет о. Михаил (Денисенко) [2].

Такое рвение у детей, по мнению Ирины Николаевны, должно идти и подпитываться из семьи, т.к. иначе будет сформировано неправильное отношение к Богу и церкви [2].

Также сотрудничает воскресная школа и с мирянами. Это более миссионерская, деятельная, направленная на проповедь среди мирян. Так, к примеру, в воскресную школу приходили учащиеся 1 класса СШ № 19 г. Бреста им. Героя Советского Союза С.И. Сикорского. Ребята были очень заинтересованы поучаствовать в делах воскресной школы и провели время с пользой [3]. На данный момент точной статистики по учащимся воскресной школы нет, т.к. заявления подаются в течение года, а иногда учащиеся и вовсе покидают воскресную школу по разным причинам.

Таким образом, деятельность воскресной школы многоаспектна, но можно выделить три основных аспекта деятельности воскресной школы при Свято-Симеоновском кафедральном соборе. Миссионерский, который направлен на проповедь Библии для мирян на понятном им языке, с помощью организации детского пребывания там таким образом, чтобы у них сформировалось устойчивое положительное отношение к вере и Богу, а также уважительное отношение к другим конфессиям и людям в целом;

Педагогический, суть которого состоит в воспитании у детей эмпатии, милосердия, честности, искренности – всех социально значимых и уважаемых качеств, а также формирование у них навыков трудовой деятельности, рукоделия, которые также пригодятся в будущей деятельности; воспитательно-эмоциональный, касающийся воспитания в детях духа коллективизма, развития их коммуникативных навыков и эмоциональной сферы.

Литература

1. Личный архив Столярова Н.Ф. – Интервью с матушкой Еленой Сорокой – 30.06. 2024
2. Личный архив Столярова Н.Ф. – Интервью с ключарём собора, о. Михаилом (Денисенко) – записано 28.06. 2024
3. Личный архив Столярова Н.Ф. – Интервью с Ириной Николаевной Михальчук – записано 10.06.2024

ПРОТЕСТАНТИЗМ. СВИДЕТЕЛИ ИЕГОВЫ

УДК 316.74:2

О МОЛИТВЕ НА «ИНЫХ ЯЗЫКАХ» В КНИГЕ ПАСТОРА НИЖЕГОРОДСКИХ ПЯТИДЕСЯТНИКОВ ПАВЛА РЫНДЫЧА «ТВОЯ МОЛИТВЕННАЯ ЖИЗНЬ»

Аникина Анна Валентиновна

Нижегородский государственный агротехнологический университет
им. Л. Я. Флорентьева (г. Нижний Новгород, Россия)

В работе рассматривается интерпретация сущности молитвы на «иных языках» пастора одной из нижегородских Церквей христианской веры евангельской «Библейский Центр «Посольство Иисуса» Павла Рындыча в книге «Твоя молитвенная жизнь». Анализируется текст объяснения adeptам важности овладения даром Святого Духа – молитвой на «иных языках». Делается вывод о способах воздействия автора на паству и его трактовке феномена дара для верующих.

Одним из основных тезисов в церковном объединении пятидесятников является положение о крещении Святым Духом. Внешним свидетельством его получения признается «говорение на иных языках» – глоссолалия. Феномен «глоссолалии» рассматривается в научной литературе под разным углом зрения (симптом психопатологии [1], индивидуальный религиозно-мистический опыт [2, с. 67], знак богоугодности [3, с. 35], признак юродства [4, с. 73] и т.д.). Поэтому изучение понимания глоссолалии не просто участником молитвенной практики – верующим, а действующим старшим пастором Библейского центра «Посольство Иисуса» в г. Нижнем Новгороде и епископом – Павлом Рындычем в книге «Твоя молитвенная жизнь» [5] является актуальной исследовательской задачей.

Автор в главе «Молитва на иных языках» начинает повествование, вспоминая первый опыт участия в собрании верующих. Знакомство П. Рындыча с пятидесятнической духовной практикой описывается в форме обсуждения с целевой аудиторией. Пастор задается вопросом: «Зачем говорить Богу на языке, которого сам не понимаешь?» В ответ он обосновывает свое прошлое непонимание: «был лишь новообращенным христианином», «совсем не знал Библии», «представления строились... на общих штампах».

В мировоззрении тогда еще неопита Рындыча подобная молитва рассматривалась некой «мантрой, которая... задабривала невидимых богов». В его представлении обращение к Богу должно было проводиться «на русском языке» или, как он пишет, «хотя бы на церковно-славянском». Собственно, вхождение в духовный опыт проходило у Павла с авторитетным наставником – «человеком веры Филиппом Гавриловичем Шверида», который в ответ на вопросительные переживания своего подопечного обращался к Библии.

Далее по тексту автор отмечает: «Мы являемся верующими не потому, что родились в христианской традиции с тысячелетним церковным наследием, а

потому, что поверили в слово Иисуса Христа...и родились свыше, т.е. от Всемогущего Бога, заново». Возвышая факт принятия последователями Иисуса в Библейском Центре, пастор выделяет свою паству, указывая на её избранничество. Из книги Деяния Апостолов (Деян.2:1-4), П. Рындич приводит доказательство пятидесятнической молитвенной практики и обозначает принадлежность к определенной религиозной группе: «При наступлении дня Пятидесятницы... явились им разделяющиеся языки..., исполнились все Духа Святого, и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещевать». Далее он пересказывает библейский сюжет о дне Пятидесятницы в жизни учеников Иисуса, когда собравшиеся «услышали шум с неба» и над каждым «появилось удивительное свечение». После такого действия и у Петра, и у матери Иисуса – Марии «полилась какая-то незнакомая, но удивительно приятная речь», где вместо ясных слов обнаружилась «река несвязных, но красивых звуков». Заканчивая сюжет, Рындич поясняет, что это и было погружение в «присутствие Святого Духа».

Епископ настаивает в необходимости для новообращенных молиться на «иных языках», поскольку верующие не смогут «укорениться в Господе» и, соответственно, легко отвернутся «от веры в Христа». Продолжая повествование, Рындич соотносит подобную молитву с инструментом, возможности и потенциал которого не позволят адептам жить «жизнью поражения». Именно так автор усиливает воздействие на своих сторонников, транслируя свойственную евангельской проповеди эмоциональность.

Отметим, что в тексте проводится мысль о том, что верующие не просто принимают Духа Святого и говорят на иных языках, а пророчествуют, потому что данная молитва есть молитва силы и тайная, сверхъестественная связь с Богом. Пастор выделяет своих последователей удовлетворительным отношением к непониманию другими людьми использования пятидесятниками духовной практики [6, с. 331]. Для них она является способом (средством) излить «желания пред Богом» и позволяет духу «свободно течь посредством иных языков». В ответ Господь «направляет... молитву в нужное русло». По существу, наставник представляет глоссологию «духовным душем», который очищает «требуху», налипшую «во время пребывания в этом мире». Он утверждает, что проведенная таким образом молитва позволяет Святому Духу «поработать... и походить-ствовать за других воздыханиями неизреченными, т.е. иными языками».

Таким образом, рассматриваемая глава книги представлена прагматической проповедью о роли молитвы на «иных языках» как особом способе зримого преображения жизни верующего. Павел Рындич, будучи старшим пастором БЦ «Посольство Иисуса», раскрывает перспективы в получении и овладении глоссологией через пророчествование и тайную связь с Богом. Обозначая избранничество, епископ умалляет значимость других христианских традиций, фокусирует внимание своих читателей на событии принятия «слова Божьего». Сам феномен проповедник характеризует как основной компонент духовной практики. В объяснении важности для адептов молитвы на «иных языках» пастор использует мирской язык. Его повествование насыщено современными примерами, являющимися средством усиления воздействия текста на верующих. Глава книги, заканчивающаяся призывом молиться на «иных языках», подтверждает утилитарную установку автора и популяризаторскую цель текста проповеди.

Литература

1. Кери, С., Каллаи, И., Чиго, К. Атрибуция психических состояний при глоссопении: прямое сравнение с шизофренией / С. Кери, И. Каллаи, К. Чиго // Психология. Раздел Психопатология, 2020. Том 11. – 638 с. // URL: <https://doi.org/10.3389/psyg.2020.00638> (дата обращения: 25.05.2021 г.). Keri S, Kallai I and Csigo K (2020) Attribution of Mental States in Glossolalia: A Direct Comparison with Schizophrenia. *Front. Psychol.* 11:638.
2. Дьяченко, О. В. Глоссопальный культ пятидесятников Беларуси / О. В. Дьяченко // Русский язык в контексте культуры: сб. науч. ст. [материалы Междунар. науч. конф. «Русский язык в контексте культуры», 10–11 ноября 2009 г.] под общ. ред. Т. Г. Михальчук. – Могилев: МГУ им. А. А. Кулешова, 2010. – С. 66–69.
3. Языкович, В. Р. Природа пятидесятнической глоссопении и эволюция методов её достижения / В. Р. Языкович // Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта імя У. І. Леніна. Серыя 3, Гісторыя. Філасофія. Навуковы камунізм. Эканоміка. Права. – 1982. – № 1. – С. 35–38.
4. Ильин, А. Н. Глоссопение как признак юродства / А. Н. Ильин // Казанская наука. – №5. – май. – Казань: Казанский Издательский Дом, 2014. – С.71–73.
5. Рындыч, П. Твоя молитвенная жизнь / П. Рындыч. – г. Нижний Новгород: Библийский центр «Посольство Иисуса», 2018. – 144 с.
6. Аникина, А. В. Молитвенная жизнь нижегородских пятидесятников / А. В. Аникина // Миссия конфессий. – 2019. – Т. 8, № 4(39). – С. 329–336.

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

ТЕМА ВОЙНЫ В СОВРЕМЕННЫХ ПУБЛИКАЦИЯХ ИЕГОВИЗМА

Старостенко Виктор Владимирович

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

Рассматривается освещение в публикациях Свидетелей Иеговы темы войны, обсуждаемой в контексте доктринального положения о приближении конца земной истории.¹

Значимое место в идеологии иеговизма занимает проблематика войны. Ее рассмотрение подчинено общей религиозной доктрине организации, сопряжено с эсхатологическими ожиданиями. Военные конфликты рассматриваются как свидетельство 1) неспособности людей, земных властей предотвратить войны; 2) приближения конца «нынешнего мира». Специальные издания по этой теме (выпуск «Сторожевой башни») публиковались, в частности, в 2015 и 2025 гг. [1; 2]

В экскурсах и пояснениях иеговизма к библейским повествованиям войны трактуются как «состояние вражды, выраженное в вооруженной борьбе, которая направлена на покорение или уничтожение тех, кто считается врагами», и рассматриваются в контексте главным образом древнееврейской и раннехристианской истории. Войны могут осуществляться как по воле Бога, так и без его одобрения. За Иеговой как «Богом воинств», «Создателем и Верховным Владыкой Вселенной» признается «полное право казнить беззаконников или санкционировать их казнь, а также воевать со всеми, кто упрямо отказывается повиноваться его праведным законам». Справедливым называются действия, когда тот «погубил нечестивых во время Потопа, истребил Содом и Гоморру и уничтожил войско фараона». Исполнителем Божьих приговоров называют Израиль: «Иего-

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

ва поручил израильтянам священную миссию – приводить в исполнение его приговоры над жителями Обетованной земли, в которую он их привел» [3, с. 372]. При этом Богом не одобрялись войны Израиля, когда тот «становился на путь неверности Богу», что «приводило к распрям, которые, по сути, были борьбой за власть» [3, с. 374].

Христиане, по уверениям иеговизма, не участвуют в «буквальных войнах» («не воюют с плотью и кровью»). При поддержке Бога они ведут «духовное сражение», внутреннюю борьбу – «между «законом греха» и «законом Бога». Помимо этого, христианин ведет «войну с демонами, которые подталкивают его к греху», и войну «против лжеучений» [3, с. 375–376]. При этом во время войны между народами «христиане всегда сохраняли строгий нейтралитет» [3, с. 376]. Поэтому, как традиционно подчеркивается в изданиях иеговизма, «Свидетели Иеговы нейтральны в политических вопросах и не занимают ничью сторону в каких бы то ни было конфликтах» [2, с. 15].

Современной войны в публикациях иеговизма связываются с разными причинами – желанием добиться политических, экономических и социальных перемен, стремлением захватить новые территории и взять под контроль природные ресурсы, а также с долголетней враждой на почве этнических или религиозных разногласий. Человечество прилагает усилия, чтобы прекратить военные конфликты и достичь мира. Это и развитие экономики с целью улучшить качество жизни населения и, как следствие, уменьшить или даже ликвидировать экономическое неравенство, которое часто становится причиной военных конфликтов, и дипломатия с целью предотвращать или мирно решать конфликты путем переговоров, и разоружение с целью сократить и в итоге ликвидировать различные виды вооружений, и коллективная безопасность, когда государства договариваются в случае нападения агрессора действовать сообща. Однако всего это недостаточно, и человечество по-прежнему терзает войны [2, с. 5–8].

Объяснение истинных причин войн иеговизм основывает на библейских установках. Люди воюют и не могут покончить с войнами в силу своей «греховной сущности» (унаследованного от прародителей Адама и Евы греха), «изъятий власти» (Создатель не заложил в людей способность к управлению, «поэтому созданные людьми правительства не в силах положить конец войнам»), влияния «Сатаны и демонов», которые «стоят за всеми войнами в мире». Пропагандируя пессимизм в отношении способности людей обустроить земное бытие и утверждая, что «люди не могут искоренить причины войн», иеговизм апеллирует к Богу как единственной силе, способной утвердить на земле мир [2, с. 9–10].

По уверениям публикаций иеговизма, «Бог не одобряет современные войны, какими бы благородными целями их ни оправдывали». В то же время Иегова «считает войну законным способом положить конец угнетению и нечестию» и «принял решение, что война, в которой он покончит со злом и отомстит за всех угнетенных, произойдет в будущем и что ее будет вести его Сын, Иисус Христос» [1, с. 7–8].

Среди важнейших доктринальных положений иеговизма – образ будущей войны – Армагеддон (Хар-Магедон), который основывается на интерпретациях библейской книги Откровение Иоанна Богослова (Апокалипсис). Эта ожидаемая война произойдет в «великий день Всемогущего Бога», когда против Иеговы и

его небесного воинства во главе с Иисусом Христом выступят «зверь и цари земли с их войсками». Противники Бога, «разжигатели войны» будут побеждены, «Сатана будет связан на тысячу лет» и на земле воцарится мир и покой. Спустя тысячу лет, когда Сатана, освободившись от заточения, попытается нанести вред верным Богу, он будет сожжен сошедшим с небес огнем [3, с. 375; 4, с. 1095–1096]. Тем самым «Война Армагеддон положит конец всем войнам» [1, с. 8].

По эсхатологической доктрине иеговизма [5], приближается «конец всем страданиям, угнетению и нечестию», и «мы живем в «последние дни» этой системы вещей». Согласно учению организации, «скоро Царство Бога начнет войну Армагеддон и эти «последние дни» закончатся» [1, с. 8]. В результате Армагеддона прекратят свое существование «все правительства на земле», на смену им «придет правительство Бога, которое будет править всей землей с неба». Глава этого правительства – Иисус Христос, и «под властью Царства Бога все люди на планете будут жить в мире и единстве». Под правлением Царства Бога человечество избавится от оружия, люди будут чувствовать себя в безопасности, будут созданы «идеальные условия для жизни», искоренены причины и ужасные последствия войн [2, с. 10–12]. «Незавидная участь» предрекается «религиям мира» («мировой империи ложной религии»), которые приговорены Иеговой к гибели, «будут осуждены за духовный блуд – порочную связь с деспотическими политическими «любовниками» [6, с. 370].

Литература

1. Сторожевая Башня. – 2015. – 1 ноября. – 16 с. [Как Бог относится к войнам?].
2. Сторожевая Башня. – 2025. – Сентябрь/Октябрь. – 16 с. [Войны. Придет ли им конец?]
3. Понимание Писания : В 2 т. – Т. 1. – Germany : Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2023. – 1342 с.
4. Понимание Писания : В 2 т. – Т. 2. – Germany : Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2023. – 1342 с.
5. Старостенко, В. В. Вопросы эсхатологии в вероучении Свидетелей Иеговы / В. В. Старостенко // Религия и общество – 16 : сборник научных статей. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. – С. 150-152.
6. Человечество в поисках Бога. – New York : Watchtower Bible and Tract Society of New York, 2006 – 384 с., ил.

УДК 219.17 (476)

ОСОБЕННОСТИ БОГОСЛОВСКОЙ КРИТИКИ ИЕГОВИЗМА ИДЕОЛОГАМИ СОВРЕМЕННОГО РУССКОГО ПРАВОСЛАВИЯ

Дьяченко Олег Викторович

Постоянная комиссия Национального собрания Республики Беларусь
по международным делам (г. Минск, Беларусь)

В статье анализируются основные нарративы православной богословской критики идеологии и деятельности международной организации Свидетелей Иеговы.¹

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

Вопрос богословской критики православными клириками, апологетами, полемистами и сектоведами религиозного учения и деятельности иеговистов имеет большое значение для понимания межконфессиональных отношений в белорусском обществе. Чтобы правильно оценить их позицию необходимо обратиться к официальным документам Русской Православной Церкви. Как известно, еще на Архиерейском соборе в 2000 году православными иерархами был утвержден специальный документ под названием «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям», регулирующий церковную политику в отношении других конфессий и религий и определяющие формат этого взаимодействия.

Документ определяет Русскую Православную Церковь единственным религиозным институтом, в котором сохранена «полнота христианства». Московский Патриархат не признает «равенства деноминаций», «теории ветвей» христианства, а верующих из других христианских деноминаций обязывает принимать только через таинства «крещения», «миропомазания» или «покаяния» с учетом «степени сохранности веры и строя Церкви и норм духовной христианской жизни». Деноминации христианства ранжированы в зависимости от признания ими «основополагающих христианских догматов» и дифференцированы на «инославные» и «секты». К «инославным» отнесены римский католицизм и ранний протестантизм, в то время как деноминации позднего протестантизма называются «сектами». Вполне понятно, что осуществляемая сектами миссионерская деятельность воспринимается православным религиозным сознанием в качестве «деструктивной» [1].

Руководствуясь эти документом, православные апологеты и сектоведы однозначно идентифицируют иеговизм в качестве «секты», «тоталитарной секты», «псевдохристианского нового религиозного движения». В частности, известный российский сектовед А.Дворкин полагает, что иеговисты – «это псевдохристианская арианствующая апокалиптическая милитаристская «хилиастическая» тоталитарная секта», представляющая реальную опасность для общества. «Из всех тоталитарных сект, действующих на территории страны, – подчеркивает он, – секта «Свидетели Иеговы» больше всего напоминает компартию» [2, с. 135].

В этом же ключе определяет иеговистов и православный миссионер О. Степанов. В своей работе под названием «Диспут со «Свидетелями Иеговы» он пишет: «Секта, вооруженная произвольным пониманием Библии, может катком проехать по человеческой судьбе, дробя семьи и души» <... > «Свидетели Иеговы – это единственная псевдохристианская секта, которая ввела ритуальный запрет на переливание крови». [3, с. 5]. Такой же подход в идентификации иеговизма содержат богословские публикации других российских священников – И. Ефимова, Н. Дубинина и Т. Фетисова [4; 5; 6; 7].

Позиция православных сектоведов Беларуси полностью тождественна взглядам российских богословов. Например, заведующий кафедрой апологетики Минской духовной академии и руководитель Информационно-консультативного миссионерского центра им. преп.Иосифа, игумена Волоцкого доктор богословия В.А.Мартинюк относит иеговистов к нетрадиционной религиозности – к «сектам и культам», и квалифицирует их как «псевдохристианское новое религиозное движение» [8, с. 89–90; 110–111].

Интерес представляет и дипломная работа по теме «Секта Свидетели Иеговы в Беларуси: история, вероучение, ритуальная практика», которая была защищена в 2025 году в Минской духовной семинарии и воспроизводящая основные аргументы богословского опровержения иеговизма [9].

Другой белорусский популяризатор сектоведения и апологет православия А. И. Осипов подвергает иеговистов решительной критике за «примитивное богословие», «лжепророчества», «навязчивую» миссионерскую деятельность, «вербовку наивных и доверчивых людей», сбор пожертвований и т.п. [10, с. 120–123, 126]. Он пишет: «Пользуясь религиозной безграмотностью населения, они (*Свидетели Иеговы*, – прим. автора) сумели совратить тысячи людей...<...>... «доктрина свидетелей Иеговы» ничего общего с христианством не имеет, хотя и маскируется с помощью использования отдельных христианских понятий. Христианские идеи у иеговистов искажены до примитивизма, и к этому всему добавлены их собственные измышления» [10, с. 129, 130].

Весьма важное место в разоблачении иеговизма занимает сравнительный анализ догматов. Наиболее жестко его проводит А.Дворкин. Он отмечает, что иеговисты отрицают догматы триединства, божественности Иисуса Христа и его воскресения из мертвых, а также бессмертия души. [2, с. 142, 143, 145] Неприятие вызывает запрет на переливание крови, игнорирование «земных» правительств и, конечно же, футурологическое учение об Армагеддоне [2, с. 136, 138, 143].

Помимо критики религиозной мифологии и специфики культовой практики иеговизма православные богословы обращают внимание на социальную оппозиционность, социальный эскапизм и изоляционизм иеговистских религиозных организаций. Действительно, Свидетели Иеговы всячески дистанцируются от участия в общественной жизни, при формальном признании государства всячески избегают своего присутствия в политическом измерении, со ссылкой на свои религиозные убеждения игнорируют государственные символы и праздники страны.

Критика иеговизма наиболее последовательно осуществляется по клерикальным каналам, включая учебные программы духовных школ, планы работ антисектантских епархиальных структур, церковных печатных изданий и религиозных средств массовой информации. Подобная антикультовая пропаганда соответствующим образом мотивирует активистов православных религиозных организаций и побуждает их выступать с призывами фиксировать случаи миссионерства иеговистов в общественных местах, распространения печатных изданий «Сторожевая башня. Возвещает Царство Иеговы», «Пробудитесь!» и другой религиозной литературы по частным домовладениям и в многоквартирных жилых домах [11].

В заключение следует отметить, что православные богословы, апологеты, сектоведы, публицисты, журналисты и общественные деятели в целом негативно оценивают идеологию и деятельность иеговистов, справедливо указывая на религиозно-догматическое и культовое несоответствие сложившимся религиозным традициям, основанным на христианско-языческом синкретизме. Много места в критических высказываниях уделяется чрезмерно активному миссионерству членов местных религиозных организаций Свидетелей Иеговы, их навязчивости в распространении своих убеждений с учетом игнорирования

правовых норм, политических и культурных традиций народов России и Беларуси.

Литература

1. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию / Документ, принятый на Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 года, отражает и определяет основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию, а также к взаимодействию с инославными и межконфессиональными организациями // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. – [Электронный ресурс]. – 2025. – Режим доступа: <https://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html>. – Дата доступа: 04.03.2025.

2. Дворкин, Александр. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования / Александр Дворкин. – Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. князя Александра Невского, 2000. – 693 с.

3. Священник Олег Стеняев. Диспут со «Свидетелями Иеговы» / Олег Стеняев. – Москва: Лепта-Пресс, 2004. – 254 с.

4. Священник Игорь Ефимов. Ложные свидетельства свидетелей Иеговы (исторический очерк, критический разбор вероучения, положение в настоящее время). Выпуск II. – Москва: Учебный Комитет РПЦ, 1997. – 172 с.

5. Священник Николай Дубинин, автор-составитель. Опасность с Библией в руках: о секте «Свидетелей Иеговы» / Дубинин Николай. – Старый Оскол. Издание кафедрального собора Александра Невского, 2008. – 352 с.

6. Священник Николай Дубинин. Манипуляции сознанием в секте «Свидетели Иеговы» / Дубинин Николай. – Старый Оскол : Издание кафедрального собора Александра Невского, 2009. – 80 с.

7. Протоиерей Тимофей Фетисов. Правовая оценка экстремистской составляющей в учении и практике «Свидетелей Иеговы» (по следам судебного процесса о запрете Свидетелей Иеговы в г. Таганроге). – XVIII международные Рождественские чтения – // ЦРПИ. Центр религиоведческих исследований имени священномученика Ириней епископа Лионского. – [Электронный ресурс]. – 2025. – Режим доступа: <https://iriney.ru/main/pravo/pravovaya-oczenka-ekstremistskoj-sostavlyayushhej-v-uchenii-i-praktike-«svidetelej-iegovyj»>.html. – Дата доступа: 04.03.2025.

8. Мартинович, В. А. Сектанство : возникновение и миграция / Предисл. Л. И. Григорьевой. – Москва : Издательский дом «Познание», 2018. – 552 с.

9. Бокша, И., диакон. Секта Свидетели Иеговы в Беларуси: история, вероучение, ритуальная практика: Дип. р. – Жировичи, 2025 // Официальный сайт Минской духовной семинарии. – [Электронный ресурс]. – 2025. – Режим доступа: <https://minds.by/about-seminarii/diploms>. – Дата доступа: 17.06.2025.

10. Осипов, А. И. Тоталитарные секты: технология обмана / А. И. Осиповч. – 2-е изд., доп. – Минск: белорусский Экзархат – Белорусская Православная Церковь, 2007. – 224 с.

11. Остановись и сфотографируй! Сектоведы призывают фиксировать деятельность Свидетелей Иеговы / Белорусская Православная Церковь. HRAMVSR.BY. Центр духовного просвещения и социального служения «Всех скорбящих радость», г. Минск. – [Электронный ресурс]. – 2014. – Режим доступа: https://www.sobor.by/page/Ostanovis_i_sfotografiruy_Sektovedi_prizivayut_fiksirovat_deyatelnost_Svidetelej_igovim. – Дата доступа: 12.11.2014.

СОДЕРЖАНИЕ

СВОБОДА СОВЕСТИ И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

<i>Mgr. Iveta Štefanovičová.</i> “Invented” Religions in Slovakia – The Case of the Liehovah’s Witnesses.....	3
<i>Астапов С. Н.</i> Является ли пропаганда религиозной исключительности признаком экстремистской деятельности?.....	5
<i>Ахмадуллин В. А.</i> Развитие государственно-конфессиональных отношений в Белорусской ССР в 1944–1947 гг.	7
<i>Беляева А. В.</i> Возможности применения «Отчетов по правам человека» в качестве источника информации о религиозной ситуации в КНР (1993–2017 гг.).....	10
<i>Грошева Л. И., Грошев И. Л., Грошева И. А.</i> Отражение роли и значения духовности и религии в стратегии совладания со стрессовыми ситуациями в среде военнослужащих	12
<i>Дашковский П. К., Дворянчикова Н. С.</i> К проблеме изучения положения протестантских общин на территории Томской области во второй половине 1960 – первой половине 1980-х гг.	14
<i>Домнина О. В.</i> Функции государства в государственно-конфессиональных отношениях.....	17
<i>Карповец У. А.</i> Римско-католическая церковь Чехословакии в условиях монопольной власти КПЧ и принятия церковных законов (1948–1949 гг.)	19
<i>Криштаносова Е. А.</i> Специфика межконфессиональных интеракций в контексте процессов глобализации.....	22
<i>Монгуш А. В.</i> Некоторые аспекты изучения атеистической пропаганды в отношении буддийских верующих в Туве в период усиления советской государственно-конфессиональной политики в конце 1950-х – первой половине 1960-х гг.	23
<i>Мухаметзарипов И. А.</i> Религиозные суды, арбитражи и органы медиации в постсекулярном обществе	27
<i>Табунов В. В.</i> Регулирование правительством Российской империи деятельности римско-католического костела на белорусских землях в конце XIX – начале XX вв.....	29
<i>Траудт Е. А.</i> Адвентисты седьмого дня в условиях советской вероисповедной политики (на примере Бурятской АССР).....	32
<i>Черкасов Д. Н.</i> Борьба за епископскую кафедру Меца в 1384–1395 гг.	35
<i>Чернеевский А. П.</i> Социальные границы эзотеризма.....	37
<i>Широкалова Г. С.</i> Религия как фактор единства или конфронтации?	40

ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

<i>Агеенкова Е. К.</i> Истоки формирования современного движения Нью эйдж	43
<i>Асіпцова Я. А.</i> Адкрыццё ў горадзе Мсціславе аддзялення Магілёўскага царкоўна-праваслаўнага Багаяўленскага брацтва	45
<i>Василенко В. В.</i> Вероисповедание работников учреждений комитета Западного фронта Всероссийского земского союза в 1915–1917 гг.	48
<i>Воробьев А. А.</i> Генерал Людендорф о конфессиональной политике немецких оккупационных властей на захваченных землях России в 1915–1916 гг.	50
<i>Гавриленко К. Е.</i> Деятельность лютеранского пастора Эрнста Фрейера в колониях бужских голендров (1854–1882 гг.)	52
<i>Гавриленков А. Ф.</i> К вопросу об униатах в Смоленской губернии в первой трети XIX века	55
<i>Галынский Р. Д.</i> Изображения христианских святых воинов в жилищном пространстве населения Могилёва в конце XVI–XVII в.	57
<i>Головач Е. И.</i> Общественно-политическая и просветительская деятельность епископа Митрофана по решению проблемы алкоголизма на территории Беларуси в начале XX века	59
<i>Горбацкий А. В.</i> Из истории Могилёвской епархии. К 375-летию возведения Иосифа Кононовича Горбацкого главой могилёвской епископии	62
<i>Забельникова О. В.</i> Христианизация коренных народов Латинской Америки: подходы советских исследователей	65
<i>Клімуць Л. Я.</i> Рэлігійны пераслед і пакутніцтва ў XVI–XVII стст.	67
<i>Корнишина Г. А.</i> Водные источники – места проведения дохристианских молений мордвы	70
<i>Кравченко В. А.</i> Проведение Тридентской религиозной реформы в Ирландии (XVIII–XIX вв.): особенности и результаты	72
<i>Круподеря Е. А.</i> Религиозно-магическая традиция в контексте стиля мышления социума	75
<i>Лавринович Д. С.</i> Деятельность депутатов-священнослужителей от белорусских губерний в III Государственной думе	77
<i>Лепеш А. В.</i> Яго няма на мапе хрысціянскага Полацка: сабор Святога Стэфана (Свята-Мікалаеўскі сабор)	81
<i>Лисовская Т. В.</i> Жертвенность верующих в Великой Отечественной войне как отражение христианской идентичности	84
<i>Марченко О. В.</i> Архиепископ Евлогий и его служение православию в эпоху революционных потрясений	86
<i>Мацута Е. Н.</i> Священник Венедикт Имшенник и религиозные преобразования на Гродненщине: Проблемы, события и последствия	89
<i>Мельникова А. С.</i> Белорусская деревня 1920-х гг. в условиях антирелигиозной пропаганды	91
<i>Мікалаева Л. В.</i> Становішча мусульманскіх абшчын на беларускіх землях у XIV–XXI стст.	94
<i>Мльнец А. А.</i> Конфессионализация общественного сознания и культ отечественных святых и князей Сербии	96

<i>Мокшина Е. Н.</i> Из истории святых мест Республики Мордовия (Казанский источник)	99
<i>Недзельюк Т. Г.</i> Феликс Кон о религиозном факторе государственности сойотов	101
<i>Никитин Д. С.</i> Джайны в Индийском национальном конгрессе (конец XIX в.)	104
<i>Аўсейчык Ю. А.</i> Парафіі Полацкага рымска-каталіцкага дэканата ў другой палове XIX – пачатку XX ст.	106
<i>Ожиганов А. Н.</i> К проблеме изучения некоторых направлений атеистической пропаганды в Хакасии в конце 1950-х – в начале 1960-х гг.	108
<i>Риер Я. Г.</i> Контрреформация в лицах: Игнатий Лойола	111
<i>Самосюк Н. В.</i> Ревиндикация храма в Вистычах в контексте религиозной политики в Полесской епархии (1921–1939 гг.)	114
<i>Самусік А. Ф.</i> “Ліцвінскі калегіум” пры Пражскай акадэміі ў канцы XIV – пачатку XV ст.	117
<i>Синякова О. В.</i> Из истории старообрядцев-беспоповцев города Полоцка	119
<i>Старостенко Э. В.</i> Изготовление военно-походных церквей для действующей армии Российской империи в годы Первой мировой войны	121
<i>Тригорлова Л. Б.</i> Из истории строительства в Полоцке каменной кирхи.....	124
<i>Уваров И. Ю.</i> Расширение имущественных владений духовенства Великого Княжества Литовского в XVI веке.....	127
<i>Харичкова Л. В.</i> Культ Sol Invictus в религиозной политике Аврелиана	129
<i>Худяков А.В.</i> Развитие христианства на белорусских землях: циклический подход.....	131
<i>Цумарева Е. П.</i> О политической и издательской деятельности Гродненских православных братств.....	133
<i>Цымбал А. Г.</i> Ягелонская спадчына і сакральная палітыка памяці: рэлігійныя міфы аб Рэчы Паспалітай у сучасным дыскурсе	135
<i>Шаляпин С. О.</i> Трансформация судебных функций приказов в начале церковных преобразований Петра I	138
<i>Шашкова Е. В.</i> «Не напрасно ли трудишься и сеешь слово божие на бесплодной и каменистой почве?»: роль миссионерской деятельности духовенства в интеграции инородцев	141
<i>Шершнёва Е. А., Варшавская Н. А.</i> К проблеме изучения некоторых аспектов религиозной жизни мусульман Алтая в первое десятилетие советской власти.....	143
<i>Шымак А. К.</i> Касцёл, схізма і вялікая святая	147

РЕГИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

<i>Гавериловец Л. В.</i> Некоторые аспекты взаимодействия конфессиональных групп Гомельской области	150
<i>Давлатова Е. В., Далимаева Е. О.</i> Роль религии в обеспечении духовно-нравственной безопасности современного общества	152
<i>Славинская Н. В.</i> Социокультурная деятельность белорусской общины бахаи	154

<i>Старостенко В. В.</i> Межконфессиональное взаимодействие в Республике Беларусь в деятельности общественных организаций.....	156
--	-----

ВОПРОСЫ ИСТОРИОГРАФИИ

<i>Василенко В. В.</i> Исследования и публикации Могилевского религиоведческого центра 2022–2024 гг. в области философии и истории религии, методики преподавания религиоведения	160
<i>Василенко В. В.</i> Исследования и публикации Могилевского религиоведческого центра 2022–2024 гг. в области конфессиональных процессов и религиозной специфики регионов в современной Беларуси	163

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА, ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ЯЗЫКОЗНАНИЕ

<i>Afina Shakir gizi Huseynova.</i> On the formats of realization of religious identity in the format of artistic text (referring to Azerbaijani and English language artistic discourse materials).....	167
<i>Serdziuk Bahdan.</i> On the application of the concept of narrative in the anthropology of religion	169
<i>Астахова А. А.</i> Церковь в метавселенной: анализ религиозных практик в виртуальном пространстве	172
<i>Бароўская І. А.</i> “На Беларусі Бог жыве!” Фразеалагізмы з элементам «Бог» як культурны код беларусаў	174
<i>Беленов Н. В.</i> Традиционная религия и топонимия: штрихи к этимологии одного лимнонима	176
<i>Варавин А. Д.</i> Лингвистическая структура и отражение вербальных проклятий в фольклоре.....	178
<i>Гурбанова Наргиз Тариель кызы.</i> Религиозный фактор – как предопределяющий мейнстрим «тюркских пьес» в эпоху английского Ренессанса.....	181
<i>Джавадова Улькер Ягуб.</i> Религиозный дискурс – как особый формат реализации гендерного концепта (в материалах азербайджанского, русского и английского языков)	183
<i>Жукоцкая З. Р.</i> Наука и религия: философские интенции	185
<i>Исаков А. А.</i> Элементы знаменной семиографии в «Лаодикийском послании»	187
<i>Кісялёва Л. Г.</i> Алегарычны сюжэт “Танец смерці” ў іканапісе і паэзіі Беларусі эпохі барока	189
<i>Ковалевский Я. В.</i> Скандинавская подвеска с изображением Мирового Змея из экспозиции УК «Могилевский областной краеведческий музей им. Е. Р. Романова».....	192
<i>Короткая Т. П.</i> Проблема единства человека и природы в религиозно-философском дискурсе.....	195
<i>Краснова А. Г.</i> К вопросу о различных подходах к пониманию имени Божьего в период имяславских споров.....	197
<i>Михайлова Л. Б., Михайлов А. Н.</i> Российская религиозная идентичность в контексте социокультурных трансформаций.....	200

<i>Мосейчук Л. И., Шкут Е. В.</i> История Воскресенской церкви в г. Витебске: по документам Белорусского государственного архива научно-технической документации	202
<i>Пурышева Н. М.</i> Кинофикация деревни как инструмент антирелигиозной пропаганды в БССР в 1920-е годы	205
<i>Роинский Р. М.</i> История Покровско-Дмитриевского древлеправославного храма в Гомеле	207
<i>Савчук Т. П.</i> Духовно-исторические ценности православных монастырей Пинщины: Купятницкая икона Божьей Матери	209
<i>Уткевич О. И.</i> Роль христианства в формировании менталитета восточных славян	212
<i>Фолиева Т. А.</i> Кинематограф в восприятии церковных кругов начала XX века: впечатления приходского священника.....	214
<i>Чернова М. С.</i> Конфликт Л. Н. Толстого с православием в интерпретации С. Н. Булгакова	217
<i>Чжан Сынин.</i> История перевода Корана на китайский язык	219
<i>Шкурова Е. В., Реут Е. В.</i> Религиозная вовлеченность как социально-психологический феномен в условиях цифровой трансформации.....	222
<i>Шэн Миньжи.</i> Отражение философских взглядов даосизма в китайском пейзажном искусстве.....	224

РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

<i>Багаева К. А.</i> Интеграция буддийского образования в систему российского образования: ключевые аспекты	227
<i>Гребенкин А. Н.</i> Обсуждение вопроса о закрытии католических каплиц при российских военно-учебных заведениях в 1867 г.....	230
<i>Игнатович А. Е.</i> Ситуативное моделирование при изучении дисциплины «Религиоведение»: к обобщению опыта преподавания.....	232
<i>Костенич В. А.</i> Устами младенца глаголит челоВЕЧНОЕ	235
<i>Крепский Ю. Г.</i> Деятельность поиезуитских учебных заведений на белорусских землях в 1820-е – 1830-е гг.	238
<i>Острога В. М.</i> Религиозное образование и воспитание в начальных учебных заведениях Беларуси (втор. пол. XIX – нач. XX вв.).....	241
<i>Столяров Н. Ф.</i> Деятельность воскресной школы при Свято-Симеоновском кафедральном соборе г. Бреста 1991–2024 гг.....	243

ПРОТЕСТАНТИЗМ. СВИДЕТЕЛИ ИЕГОВЫ

<i>Аникина А. В.</i> О молитве на «иных языках» в книге пастора нижегородских пятидесятников Павла Рындыча «Твоя молитвенная жизнь»	247
<i>Старостенко В. В.</i> Тема войны в современных публикациях иеговизма.....	249
<i>Дьяченко О. В.</i> Особенности богословской критики иеговизма идеологами современного русского православия	251

Научное издание

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО – 19

Сборник научных статей

Под общей редакцией

В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко

Технический редактор *А. И. Кривёнок*
Компьютерная верстка *А. И. Кривёнок*

Подписано в печать 08.09.2025. Формат 60x84/16
Гарнитура Arial. Усл.-печ. л. 15,2.
Уч.-изд. л. 22,3. Тираж 16 экз. Заказ № 163.

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 978-985-894-203-8



9 789858 942038